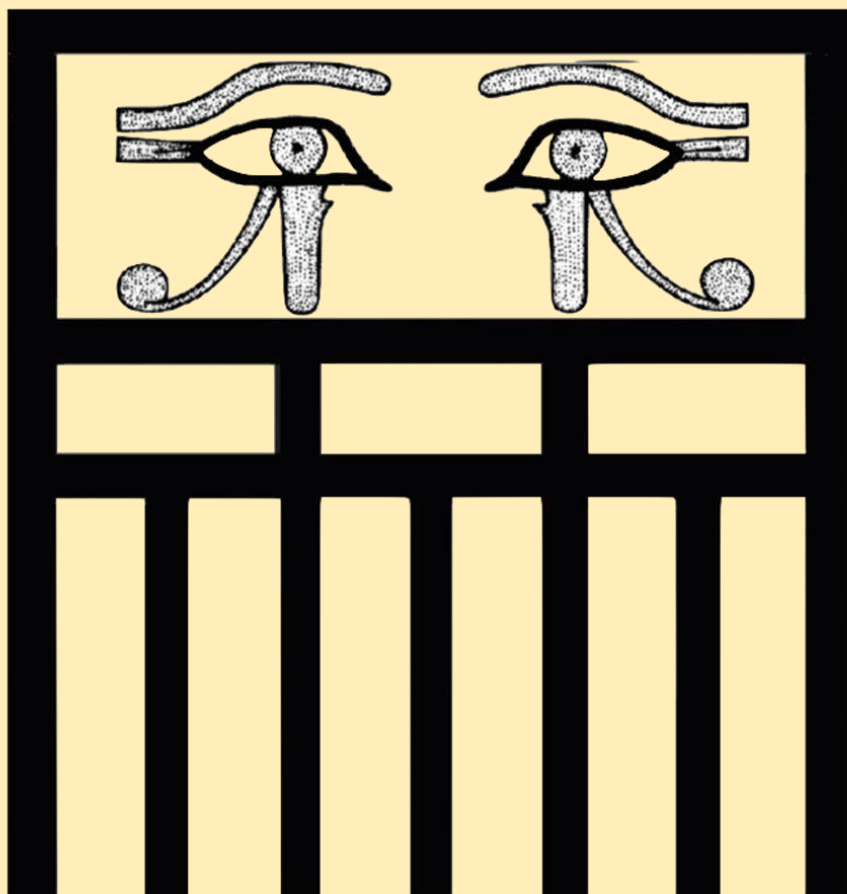


ESTUDOS DE EGIPTOLOGIA
VI

SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



2ª edição

SESHAT - Laboratório de Egptologia do Museu Nacional

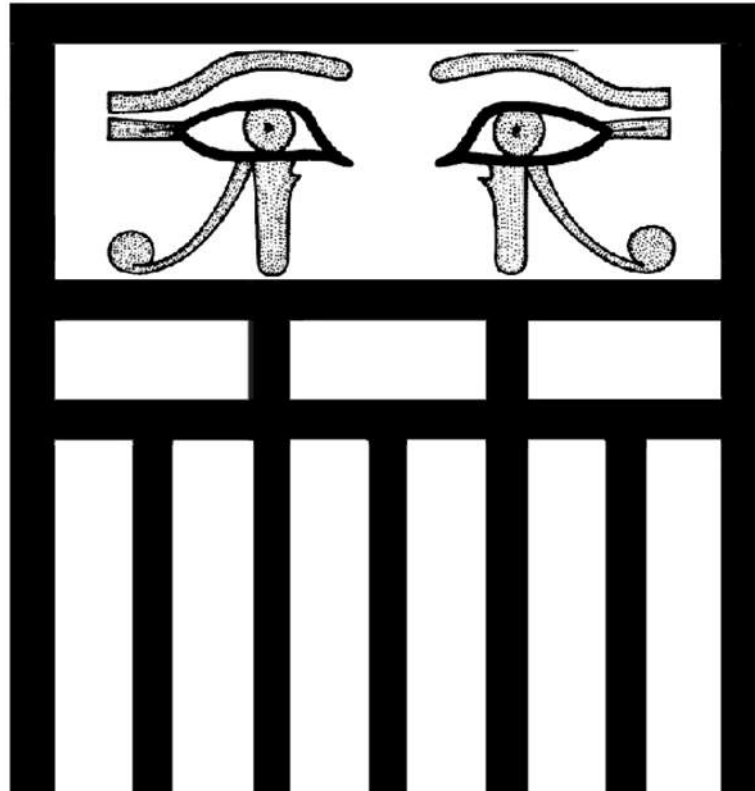
Rio de Janeiro – Brasil

2019

SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



SEMNA – Estudos de Egiptologia VI

2ª edição

Antonio Brancaglioni Junior

Cintia Gama-Rolland

Gisela Chapot

Organizadores

Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/Editora Klínē

Rio de Janeiro/Brasil
2019



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição-Não Comercial-
Compartilha Igual 4.0 Internacional.

Capa: Antonio Brancaglioni Jr.

Diagramação e revisão: Gisela Chapot

Catálogo na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica

B816s BRANCAGLIONI Jr., Antonio.

Semna – Estudos de Egiptologia VI/ Antonio Brancaglioni Jr.,
Cintia Gama-Rolland, Gisela Chapot., (orgs.). 2ª ed. – Rio de Janeiro: Editora
Klinē, 2019.

179 f.

Bibliografia.

ISBN 978-85-66714-12-8

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

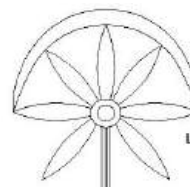
I. Título

CDD 932

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



SESHAT

LABORATÓRIO DE EGIPTOLOGIA DO MUSEU NACIONAL
UFRJ

Editora Klinē



Sumário

APRESENTAÇÃO.....	4
OLHARES SOBRE O EGITO ANTIGO: O CASO DA DANÇA DO VENTRE E SUA PROFISSIONALIZAÇÃO.....	5
LUTAS DE CLASSIFICAÇÕES NO EGITO ROMANO (30 AEC - 284 EC): UMA CONTRIBUIÇÃO A PARTIR DA ANÁLISE DAS ESTELAS FUNERÁRIAS DE ABIDOS.....	13
DESTINS POSTHUMES AU MOYEN EMPIRE: LES CHANGEMENTS APPORTÉS PAR LES NOTIONS DE LA VIE QUOTIDIENNE DANS L'AU-DELÀ ET LE DEVELOPPEMENT DES CHAMPS <i>POST MORTEM</i>	30
A CRIANÇA NAS REPRESENTAÇÕES MORTUÁRIAS PRIVADAS DO EGITO ANTIGO.....	44
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO NO EGITO ANTIGO.....	60
O VISÍVEL E O INVISÍVEL: AS REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS DOS FARAÓS NO TEMPLO DE KARNAK.....	69
EL REGISTRO DE OSIRIS EN TT49: CONTINUIDADES Y CAMBIOS.....	80
A CATEGORIA DE PERSONIFICAÇÃO DIVINA: DEBATES E LEVANTAMENTOS.....	100
ENCANTAMENTOS AMEAÇADORES NO LIVRO DOS MORTOS.....	108
O EDITO DE HOREMHEB COMO ELEMENTO DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA FARAÔNICA	124
A CURA PRÁTICA QUE VEM DO PAPIRO: SUBSTÂNCIAS, MÉTODOS E INTERVENÇÕES DOS <i>SWNWS</i> NO EGITO ANTIGO.....	138
MÚSICA, POESIA E FILOSOFIA: SOBRE A INFLUÊNCIA DA MÚSICA EGÍPCIA NA CULTURA GREGA DURANTE O PERÍODO DE BRONZE.....	154
CONTROLE TERRITORIAL E DOMÍNIO POLÍTICO: A AGRICULTURA E AS BASES SÓCIO- ECONÔMICAS DO EGITO ANTIGO (2.670-2.180 a.C.).....	166

APRESENTAÇÃO

Os tradicionais anais da SEMNA, os *Estudos de Egiptologia*, se consolidaram no cenário egiptológico nacional como uma publicação imperativa que anualmente reúne as apresentações da supracitada Semana de Egiptologia do Museu Nacional. Em 2019, a sexta edição dos *Estudos de Egiptologia* apresenta uma grande pluralidade temática de pesquisas que são feitas na América do Sul, sobretudo Brasil e Argentina. Podemos verificar nos anais da Semana de Egiptologia temas que vão do mortuário ao templário, passando pela vida cotidiana da sociedade egípcia antiga em vários momentos de sua longa história. A contribuição significativa dos membros do Laboratório de Egiptologia Seshat nesta edição reforça a importância do Museu Nacional no cenário da Egiptologia latino-americana e a relevância do mesmo para produção de conhecimento científico em nosso país. As demais contribuições de autores de diversas universidades do Brasil e Argentina são igualmente imprescindíveis para que os estudos acerca do antigo Egito sigam dialogando e em franca expansão em toda América Latina.

Rio de Janeiro, dezembro de 2019

Os organizadores

OLHARES SOBRE O EGITO ANTIGO: O CASO DA DANÇA DO VENTRE E SUA PROFISSIONALIZAÇÃO

Amana dos Santos Nesimi

Doutoranda – PPGA/Universidade Federal Fluminense (UFF)

Resumo: Analisando a dança do ventre, no contexto brasileiro, o discurso da habilitação profissional enfatiza a noção de “origem egípcia da “dança do ventre”, identificando nas representações e eventos elementos que colaborem para a narrativa de uma “origem egípcia da dança”. Os profissionais dessa dança, na maioria das vezes, ao relacionarem o Egito à dança do ventre, referem-se ao Egito Antigo. Nesse sentido, esse artigo objetiva investigar os significados sociais proveniente dessa associação criadora de olhares sobre a dança, o Egito Antigo e o passado.

Abstract: Analyzing belly dancing, in Brazilian context, we face a professional speech that localize an Egyptian origin. This fact is easily identified in many representations and events that collaborate with this narrative. In most of the cases, these professionals associated belly dancing not only about Egypt, however, an Ancient Egypt. Thus, this article proposes to investigate the meanings produced in this circumstances that create glances of the dance, about Ancient Egypt and the past.

Introdução

Inicialmente é necessário ressaltar que esse artigo integra as discussões levantadas na minha dissertação, intitulada “Dança do ventre sem ventre: aspectos de uma profissionalização”, defendida em 2017, no âmbito do mestrado em Antropologia, pela Universidade Federal Fluminense (NESIMI, 2017).

Postulando a inexistência da neutralidade na linguagem, já que ela está inserida em contextos dinâmicos e, nesse sentido, carregada de significados e julgamentos, (BECKER, GOFFMAN, 2009) mantenho o termo “dança do ventre”, entre aspas, a fim de destacar que esse próprio termo está em disputa no campo e que revela um certo entendimento sobre a dança. Embora, não seja a intenção nesse artigo tratar especificamente dessas terminologias, é necessário ressaltar que existem profissionais da dança que rechaçam esse nome e preferem chamá-la de “dança oriental”.

Como ponto de partida para o debate aqui pretendido, é importante destacar que há um grande distanciamento entre o que o Egito Antigo representa para a Egíptologia e as demais camadas sociais. A Egíptologia, enquanto área de conhecimento científico do século XIX, apreende os seus objetos de pesquisa com finalidade acadêmica. No entanto, isso não afasta a possibilidade de que determinados grupos sociais possam estar entendendo o Egito Antigo de maneira não científica, mas de forma afetiva ou comercial. É justamente essa segunda apreensão que nos interessa, ou seja, a abordagem não acadêmica sobre o Egito Antigo.

Antes mesmo de iniciar o trabalho de campo no mestrado, fui aluna de “dança do ventre” durante certo período. O que pude perceber, tanto na época em que fui estudante e, posteriormente, como pesquisadora, foram as referências que eram feitas ao Egito e, em particular, ao Egito Antigo. Essa associação foi uma das motivações para desenvolver a minha pesquisa, pois para o antropólogo não importa revelar a “origem” dos fenômenos sociais, tampouco estabelecer uma relação inquisitorial com os seus interlocutores a fim de confrontar o que eles dizem que é verdade e, o que de fato é ou não verdadeiro. Para o antropólogo, se o grupo diz que determinada coisa é verídica, sua postura como pesquisador inclui levar em consideração aquilo que está sendo falado a sério, com o intuito de perceber os significados decorrentes dessa sentença.

Logo, no meu campo de pesquisa, se as bailarinas de “dança do ventre” afirmam que a essa dança se originou no Egito Antigo, é preciso tomar essa afirmação como ponto de partida para perceber o que essa associação revela daquelas dinâmicas sociais que são estabelecidas. No entanto, isso não significa concluir que, de fato, o que elas dizem é a verdade em última instância, pois como se sabe a “dança do ventre” é uma criação Ocidental do Oriente inserida em relações de dominação e exploração do “outro”. Um dos objetivos principais pretendidos é descrever o que as pessoas fazem com aquilo que elas dizem que é verdade, quais são as motivações e o modo como fazem. Nesse sentido, busca-se delimitar o estar no mundo de alguns grupos de “dança do ventre”.

Desenvolvimento

Em parte, os dados obtidos para essa pesquisa se basearam em Netnografia, ou seja, Etnografia feita pelas mídias sociais (KOZINETTS, 2002; MARKHAM, 2004). Além do trabalho de campo em um estúdio de dança no bairro de Campo Grande, Zona Oeste do Rio de Janeiro.

Um ponto principal para dar conta de entender a relação do Egito Antigo com a “dança do ventre” é a noção de origem. Essa é uma questão dada pelo campo, inclusive as bailarinas escrevem sobre ela em seus blogs e páginas pessoais em mídias sociais. No entanto, essa preocupação não se restringiu ao campo artístico, sendo possível encontrar alguns poucos trabalhos acadêmicos sobre o assunto.

Segundo Simone Martinelli (2011), a polêmica da “dança do ventre” está tanto em seus movimentos como em sua origem: “Conta-se que no Antigo Egito, Cleópatra a Rainha do Nilo, depois de esgotar todas suas artimanhas de conquista, dançou para seduzir Marco

Antônio, sendo então a primeira a desvirtuar a dança de seu caráter estritamente religioso. Ator desconhecido - Será?” (MARTINELLI, 2011: 2). Para a autora, a “dança do ventre” não nasceu no Egito Antigo, como garantem outros pesquisadores, na esfera dos rituais ligados a Ísis, Bastet e Nut. Martinelli (2001) acrescenta que nos rituais egípcios que tinham a presença da dança, a movimentação básica estava no tronco e nos pés e não na área pélvica. Como é possível perceber, a “origem egípcia” da “dança do ventre” é mítica, mas produz efeitos práticos, reais na trajetória das bailarinas profissionais da “dança do ventre”. A “origem” da dança direciona escolhas que incluem o modo de dançar, quais são as escolas mais apropriadas para se aprender essa “dança milenar” e quais os eventos mais pertinentes para estar presente. Afinal, o que está sendo discutido é a construção da carreira profissional na “dança do ventre” e o que deve ser levado em consideração para consolidá-la.

A fim de explorar os olhares sobre o Egito Antigo na “dança do ventre” trataremos de três casos nos quais eles aparecem inseridos no contexto da profissionalização. São eles: a Casa de Chá Khan El Khalili, o método Nut e o Festival Amarem. O primeiro e o segundo referem-se a métodos de ensino e de formação de bailarinas, enquanto o terceiro se insere no circuito dos festivais. De diferentes maneiras, esses lugares criam e recriam olhares sobre o Egito Antigo.

A historiadora Margaret Bakos (2004) explora alguns tipos de leitura sobre o Egito Antigo. Dentre eles, a Egiptomania seria uma reinterpretação em que há atribuição de novos significados aos traços culturais. Nesse tipo de abordagem não há preocupação em contextualização.

É importante informar que a prática da Egiptomania é um fenômeno mundial, atualmente, e que ela surgiu muito antes da egiptologia. Os visitantes do Egito antigo, os seus vizinhos e contemporâneos, foram os primeiros egiptomaníacos do mundo. Cretenses, fenícios, assírios, persas e, posteriormente, gregos e romanos, milênios antes de Cristo, já levavam para os seus lugares de origens, e davam novos usos, nas suas artes e técnicas, elementos desenvolvidos pelo engenho Egípcio. Entretanto, a história da egiptologia, ciência que trata de tudo quanto se relaciona ao antigo Egito, é mais recente. Ela se formou, no século XVIII, a partir da expedição de Napoleão Bonaparte e os estudos da missão cultural que o conquistador levou para o Egito (BAKOS, 2003: 1).

Já a Egiptofilia diz respeito ao gosto pelo colecionismo e exotismo relativos ao Egito Antigo. Como a intencionalidade é um fator essencial para a diferenciação entre uma prática de Egiptomania, de Egiptofilia, ou seja, o gosto pelo exotismo e posse de coisas relativas ao Egito antigo, é preciso buscar a antiguidade dada ao tratamento decorativo, segundo palavras de Humbert, bem como analisar o contexto onde ele se encontra. (BAKOS, 2003: 3)

Acredito que esses conceitos sejam relevantes para entender a prática da “dança do ventre” no Brasil. O primeiro tipo pode ser percebido tanto na decoração dos estúdios como em apresentações, onde não há uma preocupação com o contexto original, mas sim uma reapropriação. O segundo pode ser percebido em certos comentários de bailarinas e na busca pela aquisição de peças de roupa ou acessórios que remetam ao que se imagina acerca do Egito Antigo.

A Casa de Chá Khan El Khalili (localizada no bairro da Vila Mariana, em São Paulo) além de contar todas as noites com apresentações e aulas regulares de “dança do ventre”, e serviço de restaurante, também é um centro importante de formação de bailarinas profissionais. Nesse sentido, é interessante notar como esse lugar, a partir das atividades diversificadas que desempenha, atrai perfis diferentes de consumidores: o público leigo, as bailarinas amadoras e as profissionais de “dança do ventre”.

A Casa de Chá é dividida por salas e em todas elas, além dos nomes que remetem a templos do Egito Antigo, há pinturas nas paredes que representam as pinturas desse período. Assim, pela própria decoração do lugar, um imaginário acerca da “dança do ventre” é construído e chancelado, uma vez que a Casa de Chá também chancela as “bailarinas de qualidade”.

O “padrão de qualidade” é um processo de avaliação de dança das bailarinas de “dança do ventre”. Na teoria, a equipe do Khan El Khalili define esse processo seletivo como um “reconhecimento” “meritocrático” daquelas profissionais da dança que “podem” afirmar que “carregam” a “tradicional” “dança do ventre”. Na prática, o selo de qualidade é um título que contribui para hierarquizar as bailarinas com mais ou menos prestígios na “dança ventre”, já que ser possuidora desse selo é importante para àquelas que querem se destacar no meio artístico da dança.

Dessa maneira, torna-se fundamental notar como o Egito Antigo é acionado na Casa de Chá Khan El Khalili para conceber um ideal de “originalidade” e de “tradicionalidade” na “dança do ventre” que pode ser vista tanto pela maneira que o lugar é concebido como pelas outras atividades que desempenha, tanto como a “Pré- Seleção Khan El Khalili”.

O “Método Nut” foi o nome dado a uma escola de “dança do ventre” e sua metodologia de ensino e aprendizagem. O nome sugere uma referência a deusa egípcia Nut que representava o céu. Não foi possível perceber uma explicação clara sobre o motivo da escolha desse nome. No entanto, o que há de comum com o exemplo da Casa de Chá é que em uma das salas de aula há “hieróglifos” pintados. A fundadora dessa escola já foi várias vezes ao Egito, já participou de competições de dança no Egito e possui um selo de qualidade

que é desdobramento do oferecido pela Casa de Chá. Logo, pode-se perceber que nesses dois casos estamos tratando de lugares de formação na “dança do ventre” que utilizam o Egito Antigo para se legitimar na dança.

O último exemplo que gostaria de comentar foi um Festival chamado “Amarem” organizado por um músico egípcio, realizado em Copacabana, Zona Sul do Rio de Janeiro no ano de 2016. No referido festival, além de apresentações de “dança do ventre”, havia competições com premiações e comércio de mercadorias relacionadas ao universo da “dança do ventre”. Conforme mencionado anteriormente, a presença nesses festivais e a participação nessas competições são de suma importância para aumentar as suas chances de colocação no meio da dança.

Tratarei de destacar a abertura do “show de gala” desse festival que também contribuiu para reforçar a associação feita entre Egito Antigo e “dança do ventre”. A abertura intitulada como “O berço” fazia referência ao “berço da dança do ventre” e nela se desencadeou uma performance baseada em um imaginário sobre o Egito faraônico.

Sobre as músicas, a abertura foi composta por quatro tipos, sendo três instrumentais e uma cantada. Dos personagens que compunham a apresentação foram identificados Nefertiti, Nefertari, Cleópatra, a Deusa Ísis, a Deusa Bastet, a Deusa Harthour e o faraó Tutancâmon. As movimentações executadas na apresentação eram um pouco diferentes daquelas que geralmente se espera nas apresentações de dança do ventre, ou seja, movimentos sinuosos e trepidações com o quadril. A apresentação foi mais “seca”, a maior parte das movimentações foi com movimentos de braço e giros com o véu.

Antes desta apresentação, foi anunciado que o organizador do evento falaria sobre a “origem” da “dança do ventre”. Ainda que, após esta apresentação, as demais tenham sido diversificadas, cabe perguntar qual a importância de o espetáculo começar com uma apresentação deste tipo justamente depois de uma fala sobre a origem da “dança do ventre”. Enfim, todos dançavam. O “faraó” dançava bem pouco comparado aos outros personagens, mas estava em situação central.

Essa breve descrição revela como esse imaginário na “dança do ventre” é operacionalizado nos corpos, uma vez que está se falando de dança. O “faraó” que “dança pouco” e está no centro da apresentação, não revela mais do que a nossa visão ocidental que atribui centralidade ao gênero masculino e que não dança tanto quanto o gênero feminino, pois cabe a esse o papel da sensualidade. Então, essa performance oportuniza o debate sobre o papel esperado do feminino, do masculino e dos corpos que dançam.

Esses exemplos permitem entender a profissionalização da “dança do ventre” como um processo que inclui e exclui diferentes entradas e saídas de circuitos de dança. Nesse processo, as bailarinas constroem as suas autoimagens baseadas nessas experiências e possibilidades dadas pelo meio.

Considerações finais

Esse artigo é parte de um processo de estranhamento mais amplo feito no decorrer da escrita da minha dissertação. Dessa maneira, “dança do ventre” sempre aparece entre aspas para salientar de que se trata de uma categoria nativa que está sendo usada analiticamente. É sabido pelo menos desde as contribuições do historiador Edward Said (2007) que a “dança do ventre” é produto de um discurso imperialista de poder Ocidental sobre o Oriente. Há ainda aqueles que defendem que a dança do ventre é uma construção libanesa que foi utilizada para divulgar esse país. No entanto, saber essas informações pouco esclarece sobre as dinâmicas contextuais presentes nos grupos de “dança do ventre”.

Durante a minha pesquisa com os grupos de dança, a relação com o Egito apareceu forte. No entanto, para outros grupos de dança é possível que essa relação não tenha sentido. Busquei explorar minimamente como na prática aparece a associação entre “dança do ventre” e Egito, além dos significados locais. Essas considerações levam a concluir que o que se entende como “dança do ventre” é um campo de disputa entre aqueles(as) que se estabeleceram e aqueles(as) que estão na “margem”. Esse artigo, por outro lado, trata do discurso nativo “vitorioso” que criou um dinamismo próprio de consumo e crenças sobre a “origem” da “dança do ventre”. Essa narrativa também é formante e formadora das bailarinas profissionais da dança.

Conforme foi discutido no decorrer desse trabalho, a origem mítica da “dança do ventre” que remonta ao Egito Antigo é uma narrativa que ganha força no discurso profissional. Além disso, é um discurso (não único) de poder que expressa a empreitada bem-sucedida de alguns grupos de se colocarem no mercado dessa dança e criarem um circuito próprio de consumo. Então, esse é um dos usos feito pelas profissionais da “dança do ventre”, mas não o único. Embora esse outro uso não tenha sido explicitado aqui, durante os meses de pesquisa foi perceptível que o Egito Antigo era evocado pelas profissionais da dança quando queriam defender uma certa conduta moralizante sobre a maneira de dançar. Logo, nos concentramos em explorar tal evocação utilizada pelas profissionais como sinônimo de tradicionalidade ou originalidade, mas não há de se esquecer do sentido moral

que pode ser dado a essa dança a partir dessa vinculação entre a “dança do ventre” e o Egito Antigo.

Por fim, o discurso da habilitação profissional enfatiza a noção de “origem egípcia da “dança do ventre”, identificando nas representações e eventos elementos que colaborem para a narrativa de uma “origem egípcia da dança”. No entanto, existem outras narrativas de origem possíveis. Algumas vezes, inclusive, a origem egípcia é misturada pelos dançarinos com outras “origens” da dança. A partir dos três exemplos assinalados é possível concluir que a identificação desta dança com o Egito Antigo aparece em eventos que associam a “dança do ventre” aos rituais “sagrados” ligados à fertilidade.

Por último, “Olhares sobre o Egito Antigo” revela que não há uma apropriação única sobre o Egito na “dança do ventre”, visto que a própria concepção de “dança do ventre” não é unânime. O Egito Antigo imaginado, construído e reconstruído continua a ser uma crença, uma motivação, uma metodologia de ensino, um recurso mercadológico para aqueles(as) que se colocam no campo da “dança do ventre” de uma determinada maneira.

Referências Bibliográficas

- BAKOS, M. M. (2004), **Egiptomania: o Egito no Brasil**, São Paulo, Paris Editorial.
- BAKOS, M. M. (2003), **Egiptomania: fragmentos do mundo antigo no Brasil**, ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História, João Pessoa. Disponível: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177543_ebf4b161dbb033ed077268864ca68279.pdf. Acesso em: 22 out. 2019.
- BECKER, H.; GOFFMAN, S. (2009), Linguagem e estratégia comparative, in: H. Becker e S. Goffman. **Falando da Sociedade**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- GOFFMAN, E. (1980), A elaboração da face: uma análise dos elementos rituais da interação social, in S. Figueira org. **Psicanálise e Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, Francisco Alves, p. 76-114.
- GOLDENBERG, M., **A arte de pesquisar**, Rio de Janeiro, São Paulo, Record.
- GONÇALVES, R. S. (2013), A dança inventiva da tradição, in Paulo Raposo, Vania Z. Cardoso, John Dawsey, Teresa Fradique org. **Terra do não lugar: diálogos entre antropologia e performance**, Florianópolis, Editora da UFSC, v., p. 212-226.
- KOZINETTS, R. V. (2002), The field behind the screen: using netnography for marketing research in online communities, **Journal of marketing research**, 39, 1, p. 61-72.
- MARKHAM, A. (1997), Internet communication as a tool for qualitative research, in David Silverman ed., **Qualitative research: theory, method and practice**, 2 ed, London, SAGE.

MARTINELLI, S. (2011), **Dissertação sobre a origem da dança do ventre**, [S.l., s.n.], Disponível em: <http://www.elenisymban.eu/lib/ebooks/ebook01.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2017.

NESIMI, A. (2017), **Dança do ventre sem ventre: aspectos de uma profissionalização**, (Dissertação). Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal Fluminense.

SAID, E. (2007), **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**, São Paulo: Cia das Letras, 528p.

Velho, G. (2005). Unidade e fragmentação em sociedade complexas, in J. Souza e Ö. Berthold orgs., **Simmel e a modernidade**, Brasília, Editora Universidade de Brasília, p. 250-267.

LUTAS DE CLASSIFICAÇÕES NO EGITO ROMANO (30 AEC - 284 EC): UMA CONTRIBUIÇÃO A PARTIR DA ANÁLISE DAS ESTELAS FUNERÁRIAS DE ABIDOS

Beatriz Moreira da Costa

Doutoranda PPGH-UFF (LHIA-UFRJ)/NEREIDA-UFF/Bolsista CNPq)

Resumo: A presente pesquisa tem como objeto de estudo as negociações sociais perpetradas por agentes durante o Egito Romano, mais especificamente o período de 30 AEC até 284 EC, que corresponde ao Principado. Este artigo tem como objetivo mobilizar documentos que evidenciem as múltiplas maneiras de existir nesta sociedade. Operacionalizamos os meios pelos quais, nas lutas de classificações, os agentes possuidores de uma identidade elencada como ‘deslegítima’ mobilizaram suas disposições de ação (*habitus*) e seus interesses em comum visando a integração ou a manutenção de suas práticas culturais criando um espaço de inversão de forças simbólicas a nível local. Neste sentido, as Estelas Funerárias de Abidos são um exemplo do limite que há na integração proporcionada pela vivência em sociedades multiculturais.

Abstract: This research has as its object of study the social negotiations perpetrated by agents during Roman Egypt, specifically the period from 30 BCE to 284 CE, which corresponds to the Principality. This article aims to mobilize documents that highlight the multiple ways of existing in this society. We have operationalized the means by which, in classifications struggles, the agents possessing an identity listed as 'delegitimate' mobilized their habitus and common interests aiming at the integration or maintenance of their cultural practices creating a space of inversion of symbolic forces at the local level. In this sense, the Abydos's Funerary Stelae are an example of the limit that exists in the integration provided by 'living' in multicultural societies.

1. As estelas funerárias e seu repertório

Os agentes envolvidos na produção e consumo das estelas funerárias abidianas durante o Egito Romano são habitantes de uma sociedade multicultural, o que fica evidente, para além do óbvio contexto histórico, através da diversidade de *representações objectais* presentes expostas nestas estelas, essa multiplicidade só é possível devido às múltiplas agências que caracterizam as relações socioculturais no Egito Romano e que dão pistas sobre as estratégias empregadas por estes agentes com o propósito de manipular simbolicamente a visão que os outros podem ter do grupo étnico ou agente em questão.

Neste artigo, analisaremos as três formas recorrentes de *representações objectais* do morto (agente-destinatário) presentes nas 51 estelas do nosso *corpus* documental de nossa pesquisa de mestrado: no primeiro grupo de estelas, o falecido é representado com vestuário clássico, penteados e/ou joias ligados à moda imperial; no segundo grupo, a gravação iconográfica do morto é realizada com vestes egípcias e com penteados característicos da cultura egípcia; e o último grupo, o agente é representado com vestimentas mumiformes, singularidade da representação egípcia.

1.1 Vestuário clássico

O vestuário é uma forma de “esconder ou [...] embelezar o corpo humano e finalmente revelar e mostrar a si mesmo” (GHERCHANOC; HUET, 2012: 15), ou seja,

além de estar ligado a ‘moda’, também está diretamente relacionado com as “normas de gênero, idade, sociais, religiosas, políticas e culturais” (GHERCHANOC; HUET, 2012: 15). Para Pierre Bourdieu, um dos critérios de definição da identidade étnica são as *representações objectais*, nas quais os agentes operacionalizam emblemas, insígnias e outros elementos simbólicos objetivando demonstrar a autopercepção de sua identidade étnica e também visando manipular a visão que os outros grupos étnicos podem possuir acerca destes. Assim, em nossa visão, o vestuário e seus ornamentos são uma maneira de fabricar e reforçar esta autopercepção e a identidade do grupo.

A relação entre vestimenta e identidade étnica tem sido debatida por muitos estudiosos da antiguidade. Para os helenistas, a forma de se vestir está longe de ser uma escolha ao acaso, muito pelo contrário, conota os princípios da identidade étnica helênica e a sua utilização está diretamente ligada a um pressuposto hierárquico da sociedade grega. Para Cohén (2001: 236), na Atenas clássica, o vestuário era usado na arte e na vida cotidiana como uma demonstração consciente da identidade distintiva ateniense. O autor cita o exemplo dos frisos do Parthenon, nos quais alguns homens aparecem vestindo roupas ‘estrangeiras’ com o intuito de demonstrar como os atenienses utilizavam o mecanismo de ‘cooptação cultural’ visando transmitir a autoconfiança e força de sua identidade étnica. Segundo Cohen (2001: 243) a cooptação cultural é parte da autopercepção ateniense.

Segundo Hall (2002: 22) e Dench (2010: 268), os estudiosos modernos da Roma Antiga procuram categorizar “ser romano” em termos políticos e legais e não baseado em quesitos “étnicos e/ou “culturais”, como se “ser romano” ou “tornar-se romano” fosse apenas uma questão de possuir a cidadania romana. Não obstante, o exercício da cidadania estava interligado com um consenso mínimo normativo acerca do modelo de comportamento esperado dos cidadãos, o que respalda a colocação de Dench: “o significado relativo do sangue [...], descendência, linguagem e vestuário é debatido ativamente nos ricos discursos antigos sobre o que era ser romano, e o "significado" da própria cidadania romana expressa em tais termos.” (DENCH, 2010: 268).

Neste sentido, vestir uma toga, por exemplo, era uma forma de dizer “sou romano”, de acordo com Vout:

Vestir a toga enunciava todos os costumes romanos que a cidadania romana exigia. Ter ultrajado esse código moral e ter sido forçado ao exílio significava negar a proteção que só uma nação tão poderosa quanto os romanos [...] poderia oferecer, assim como o ‘privilegio do traje romano’ (a toga). [...] A toga define seu usuário como pacífico, civilizado, masculino, romano. [...] Ser *togatus* era estar ativamente envolvido no funcionamento do Estado, seja um sacerdote, um orador, um magistrado, um cliente ou o próprio imperador: tudo isso em oposição ao resto da população, a quem Tácito chama de "povo vestido de túnica". O conjunto de toga e túnica definido e exibido se classifica por meio da presença e

subsequente largura do *clavus* ou faixa roxa [...]. A cor e o material da toga também eram indicativos de status e riqueza. Era privilégio do imperador usar uma toga toda roxa e conceder esse privilégio a outros. (VOUT, 1996: 214)

No Egito Romano, a cultura helenística continuou sendo o principal padrão cultural. A língua grega permaneceu a oficial, por exemplo, os gregos e gregos alexandrinos possuíam prestígio e o padrão do vestuário prosseguiu sendo o promulgado durante o período ptolomaico, com algumas inserções de elementos romanos como os *clavus*. Assim, o prestígio que a posse dessa identidade garantia, foram divulgados nos mais diversos suportes. As moedas em circulação no Egito Romano, por exemplo, comumente apresentavam em seus reversos deuses egípcios ou figuras masculinas e femininas com trajas gregos.

Podemos interpretar a *toga*, o *chiton* e/ou o *himation* no contexto do Egito Romano como peças de roupa providas de sentido simbólico, assim como uma *representação objectal*, um símbolo étnico-cultural e, por consequência, de *status*. Estes símbolos fazem parte da cidadania romana ou do *modos operandi* grego, do mesmo modo que dizem respeito a uma visão do que é ser romano ou grego, o que demonstra as disputas e *negoci-ações sociais* em voga, assim como a operacionalização de um substrato étnico-cultural de forma política.



A estela funerária da figura 1, possivelmente confeccionada durante o governo de Adriano (117 – 138 séc. II EC), corresponde a uma estela retangular, com o topo arredado criado artificialmente pela pintura. No registro superior temos um disco solar alado com duas *uraei* penduradas, como nas estelas anteriores. A cena que compõe o registro mediano está dentro de um retângulo também pintado e estão presentes três figuras. Ao centro, temos um homem *in berbe*, apresentado frontalmente, veste uma túnica (*chiton*) com duas *clavus* (o que podemos vulgarmente nomear como “listras verticais”) e um manto (*himation*) por cima do ombro. O morto apoia os dois braços sobre o peito. A mão esquerda segura uma coroa de flores. É possível identificar uma listra preta de topo arredondado em volta do morto. A listra pode significar uma *falsa porta*. Em ambos os lados do morto, estão apresentadas duas figuras do deus Anúbis portando atributos do deus Osíris, de perfil. O Anúbis da esquerda usa a coroa dupla e tem o olhar voltado para cima do morto, veste uma túnica larga. Sua cabeça está adornada com a coroa dupla do Alto e Baixo Egito (*pschent*) . O deus Anúbis da direita possui os mesmos traços, porém utiliza o que possivelmente é a coroa branca, *hedjet* (*hdt*) .



Figura 1. Estela escavada por Garstang (217c A07), publicada por Abdalla (Cat. No. 91). Datação: Provavelmente confeccionada durante o período de Adriano (117 – 137, séc. II EC).

Esta estela não possui inscrições, então nada sabemos sobre o falecido. O fato de o agente vestir um *chiton* com duas *clavus* e um *himation* poderia significar que ele tenha sido um membro da elite ou que tenha possuído um cargo de prestígio. No entanto, quando analisarmos a possível associação entre a *clavi* e a posse de um cargo específico no Império Romano, como demonstra Jørgensen, verifica-se que esta relação é uma construção dos classicistas e não encontra fundamento nas mais diversas regiões do Império:

O *Clavi* era, portanto, uma característica principalmente ligada às túnicas, raramente a outros itens têxteis. De fato, as descrições específicas da *lati clavi* e *angusta clavi* relativas a senadores e equestres, respectivamente, levaram a muitos classicistas (e outros), a acreditarem que túnicas clavadas eram usadas apenas por essas duas ordens. Este não é o único equívoco. Em 1875, o Dicionário de Antiguidades Gregas e Romanas de William Smith proclamava o estabelecimento de uma longa disputa, afirmando que o *clavus latus* era uma ampla faixa roxa, estendendo-se perpendicularmente do pescoço até o centro da túnica, enquanto *clavus angustus* consistia em duas listras estreitas e púrpuras, paralelas entre si da ponta até a parte inferior da túnica, uma de cada ombro. [...] Nos retratos de múmia do Egito, nenhuma distinção sistemática parece discernível entre a *clavi* estreita ou larga, nem homens, mulheres ou crianças (por exemplo, Doxiades 1995, Walker e Bierbrier 1997, McGhee a ser publicado). Essas pessoas eram egípcios provinciais, os chamados peregrinos, ou seja, não eram cidadãos romanos (Bagnall 1997, 19). Obviamente, *clavi* em larguras diferentes eram comumente usados por todos os tipos de pessoas. O fato de possuírem algum tipo de significado é óbvio a partir dos restos de uma túnica encontrada em Mons Claudianus, onde o *clavi* havia sido meticulosamente preservado ao longo de vários reparos (Manning 2000, 283ff). A sinalização de posto deve, no entanto, ter sido alojada em algo diferente da largura. (JØRGENSEN, 2011: 75-76)

Isto posto, os agentes que se caracterizam com túnicas com *clavus* não são necessariamente romanos ou membros da elite, uma vez que não existia ‘fiscalização’ do tipo

de gravação/pintura que seriam realizadas nas estelas, os agentes poderiam se representar conforme a sua necessidade e desejo, pois como propõe Riggs:

Um enterro egípcio não estava sujeito às mesmas regras de procedimento e decoro que teriam governado a construção de imagens públicas [...] a esfera funerária proporcionou uma abertura para um estrato mais amplo da sociedade permitindo o uso da linguagem da elite em tais imagens de uma maneira mais flexível. (RIGGS, 2005: 156)

Podemos verificar a mesma forma de representação do morto com vestes clássicas em outros suportes, como no fragmento de uma pintura de máscara de múmia do Médio Egito (figura 2), na qual o agente está vestindo um manto (*himation*) com uma túnica (*chiton*) e duas *clavus*. No leste grego ou em Roma, o *chiton* e o *himation* transmitia a identidade de um homem como grego, em contraposição a um romano de toga, demonstrando como o agente possuía todos os elementos ideais da elite: a educação apropriada, o decoro e a posse de certa fortuna (RIGGS, 2005: 14).



Figura 2. Fragmento de pintura de máscara de múmia. Louvre Museum, Inv. e25384.

Quando esse tipo de vestuário aparece em um contexto egípcio, em uma máscara de múmia ou uma estela funerária abidiana, devemos atentar para o seu significado e como este se integra no pressuposto da identidade étnica legítima. É certo que existe um vínculo entre os ideais das elites e o vestuário clássico, de forma que estes elementos se tornam atrativos e desejáveis com o intuito de demonstrar através da autoimagem a posse de um poder simbólico.

Demais elementos clássicos como os nomes dos falecidos e as inscrições em grego também evidenciam as *negoci-ações* dos *agentes* em jogo. Embora o grego seja a língua oficial do Egito desde o período ptolomaico, o demótico ainda era utilizado recorrentemente como uma forma da sobrevivência da escrita hieroglífica. No entanto, em nossa documentação, a língua utilizada nas inscrições e o nome não atuam como indicadores diretos da identidade étnica do agente, pois em diversos casos uma estela com inscrições em grego informa um nome egípcio e a iconografia possui elementos egípcios, assim como estelas em demótico podem providenciar nomes gregos com iconografia egípcia (ver gráficos abaixo).

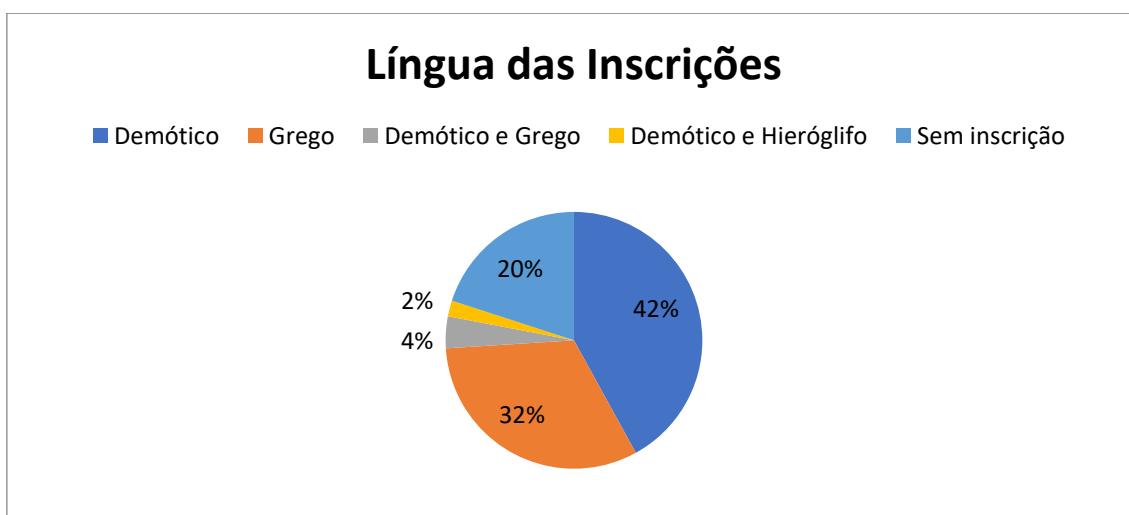


Gráfico 3. Gráfico das Línguas das Inscrições das Estelas de Abidos

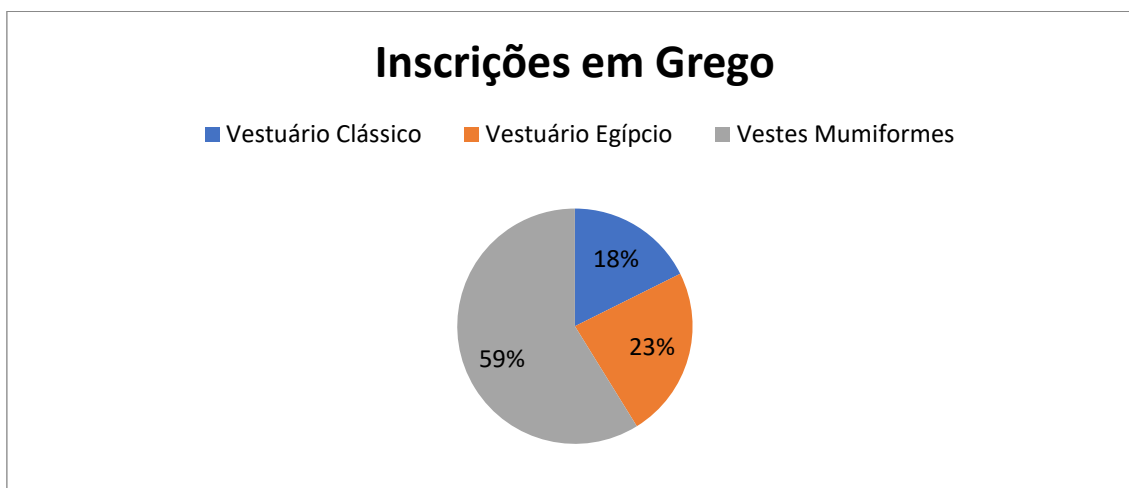


Gráfico 4. Gráfico da relação entre as inscrições em grego e os tipos de vestuários presentes nas estelas de Abidos.

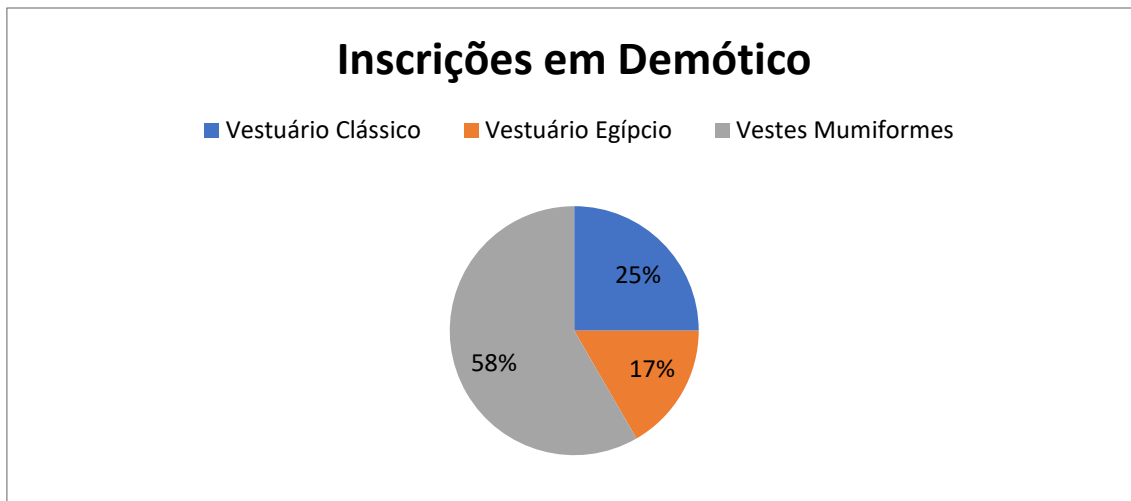


Gráfico 5. Gráfico da relação entre as inscrições em demótico e os tipos de vestuários presentes nas estelas de Abidos.

A mobilização dos elementos clássicos citados (vestuário, língua, nomes) nas estelas abidianas corresponde a uma evidência material de que as identidades eram negociadas socialmente, isto é, os *destinatários* que encomendavam as estelas estavam envolvidos em um jogo social que possibilitava múltiplas formas de agências. O falecido que opta por ser representado com um *chiton* e um *himation*, pode ter sido um romano sem cidadania, evidenciado pela ausência de nomes triplos, que, ao negociar a sua identidade, assimila o padrão da elite grega local e se faz representar com esse tipo de vestuário e não com uma toga, tal como o fez o imperador Adriano e que, ainda, escolheu ser enterrado em Abidos por possivelmente ter desenvolvido um vínculo de piedade com o Osíris ao longo da sua estadia no Egito. É possível também que fosse um grego alexandrino, membro da elite, que mobilizou a materialidade para divulgar a posse da identidade greco-romana ou ainda um egípcio que, através da luta cotidiana de classificações, operacionalizou as *representações objectais* da identidade legítima, negociando a assimilação da sua identidade étnica com esta primeira.

1.2 Vestuário egípcio

Grande parte dos egípcios utilizavam roupas leves e arejadas, pois o Egito possui um clima quente e com baixa umidade devido à proximidade com o Saara. O esforço braçal, que aumentava a produção de suor, forçava os egípcios a optarem por poucas peças de roupas ou, por vezes, nenhuma. O material utilizado na produção do vestuário egípcio era o linho, raramente a lã e, a partir do período ptolomaico, o algodão. Os camponeses estavam, muitas das vezes, limitados a utilizar o famoso saiote de linho que somente cobria as partes íntimas, fato que povoou o imaginário clássico acerca dos egípcios, por exemplo, o Edito de Caracalla

que abordamos anteriormente estigmatiza os ‘verdadeiros egípcios’ ligando-os diretamente às suas vestes de linho.





Entretanto, ao longo do período faraônico, o vestuário também se mostrou uma forma de demonstração de poder. O faraó e a elite dirigente apareciam em pinturas de tumbas e em outros suportes vestindo tipos mais complexos de saíotes, incluindo os saíotes plissados, até túnicas e roupões/robes. Os saíotes simples tinham o formato de V e eram amarrados na cintura, já os utilizados pela elite e sacerdotes tinham mais camadas de pano e eram plissados ou drapeados. Assim, quanto maior o poder aquisitivo do agente, mais elaborada seria a roupa que conseguiria vestir. A demonstração de status era realizada através da decoração, qualidade e quantidade de tecido. A partir do Reino Novo, os trajes egípcios ganharam novas camadas de pano, o que é nomeado por alguns egiptólogos como uma tendência à “inflação de tecidos”.

No entanto, a restrição ao uso de determinados tipos de roupa somente levava em conta se o agente podia ou não pagar pela produção destas, não dizendo respeito a uma restrição baseada em cargos, como no Império Romano, embora a distinção de *status* deva ter ficado clara através da qualidade do tecido e pela possibilidade de uso de roupas longas devido à ocupação de profissões que não necessitassem do esforço físico. As joias e outros tipos de ornamentos também auxiliavam nas formas de distinções sociais no seio da sociedade egípcia.



Figura 3. Estela escavada por Garstang, publicada por Abdalla (Cat. No. 174). Pedra Calcária; Altura: 31 cm; Largura: 24cm; Espessura: s.i.; Datação: provavelmente confeccionada durante o reinado de Augusto, entre Junho e Julho do séc I AEC.

Em nosso *corpus*, existem 8 estelas em que o falecido está representado com vestes egípcias, mais especificamente saíotes ou vestidos, no caso de mulheres. A estela funerária abidiana de Apollonios (figura 3), é caracterizada por ser uma estela retangular, possivelmente com topo arredondado que se encontra danificado, dividida em dois registros: o primeiro corresponde a uma cena superior e o segundo ao texto de quatro linhas em grego “(1) Apollonios (filho) de Ptolemaios, (2) sua mãe foi Tephros, (3) vendedor de unguento. (4) Ano 29 Epeiph”.

A cena possui quatro figuras de perfil e em pé, sendo duas posicionadas em cada lado da estela. Do lado esquerdo, Osíris está sentado ao trono acima de uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa *Atef* (3tf) , dobra seus braços sobre o peito e segura o cetro *Heqa* (hk3) . Atrás de Osíris, a figura feminina pode ser identificada com a deusa Ísis de acordo com o hieróglifo acima de sua cabeça . Está vestida com trajes longos, típico das representações dos deuses egípcios, e levanta o braço em posição de adoração. O hieróglifo de adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto. Do lado direito da estela, há duas figuras masculinas, o primeiro que se encontra mais próximo de Osíris, é o morto. Veste um saíote longo pregado, estilo tradicional egípcio, e levanta as mãos em posição de adoração ao deus. A figura masculina atrás do morto é muito provavelmente o deus Anúbis, o qual comumente é apresentado em cenas semelhantes. Ele está em contato com o morto com o braço esquerdo, como em posição de condução e apresentação. É possível que o braço direito de Anúbis, ausente do registro, também estivesse em posição de adoração ao deus Osíris. No meio do grupo de figuras, é possível identificar uma mesa de oferendas com pães cônicos. Abdalla alega que os caracteres em grego se assemelham ao tipo de escrita presente durante o governo de Augusto. Fato que sugere que a estela tenha sido confeccionada durante Junho e Julho do séc. I AEC.

Esta estela informa através de sua inscrição que Apollonios faleceu no dia 29 do mês Epeiph, o que corresponde a aproximadamente o início do mês de Junho do nosso calendário. Segundo informações do bando de dados Trismegistos, Apollonios é um nome grego em dedicação ao deus Apolo, assim como o nome de seu pai ‘Ptolemaios’ também é um nome de origem grega. No entanto, nome de sua mãe, Tephros, é uma variante grega do nome egípcio *T3-ḥfr-ḥr* que significa “aquela com uma bela face”, o que pode indicar que Apollonios é fruto de um casamento entre uma mulher egípcia e um homem que pode ser de origem grega ou alexandrina.

Ao que tudo indica, Apollonios era comerciante, mais especificamente vendedor de unguento como consta na inscrição da estela. Pouco se sabe sobre a categoria social dos vendedores de unguento no Egito Romano, mas através da análise da iconografia da estela e do pressuposto *agência primária* do *destinatário*, é possível verificar que o agente está representado com um saíote egípcio drapeado e longo, o que caracteriza, ao menos simbolicamente, que ele era abastado. Sua estela também nos indica que, ao contrário do que o defendido por Landvatter (2013), Abidos não era área de enterramento somente de sacerdotes.

De todo modo, as *representações objectais* ligadas ao repertório étnico-cultural dos egípcios são recorrentes na estela de Apollonios: desde a tradicional apresentação de Osíris diante da mesa de oferendas e em cima de um altar, até o próprio vestuário dos deuses e do morto. Como afirma Pierre Bourdieu (1992: 112): “as propriedades (objectivamente) simbólicas, *mesmo as mais negativas*, podem ser utilizadas estrategicamente em função dos interesses materiais e simbólicos do seu portador”. Defendemos, assim, que as estelas com este tipo de repertório pode indicar que existia, ao menos a nível local, uma proposta de continuidade dos costumes religiosos e de enterramentos ligados a Abidos e que isto influenciava direta e indiretamente na manutenção da identidade do grupo étnico que operacionalizava tal estratégia e, dessa forma, através da *luta coletiva*, negociou e tencionou propor a identidade étnica egípcia como a legítima.

1.3. Vestimentas mumiformes

As estelas em que o morto está com vestes mumiformes atuam na mesma direção delineada acima para as vestes egípcias. Possuem, no entanto, um significado mágico-religioso ainda mais contundente, pois, para os egípcios, a mumificação diz respeito à existência física no além. No Egito Antigo, uma pessoa era composta por diversas partes: o corpo físico, o *ka* (“força vital”), o coração, o nome, a sombra, o *ba* (comumente entendido como “alma”), o *akh* (espírito transfigurado no outro mundo). O processo de mumificação e o ritual de enterramento eram cruciais para que o morto pudesse desfrutar da vida após a morte e este se baseava na premissa da preservação do corpo (*ht*) do morto que ao se transformar em múmia (*sab*) se tornaria um corpo espiritual (*sabu*).

Nas estelas funerárias e demais suportes, o corpo mumiforme demonstra qualidades divinas e era um atributo do deus Osíris, assim como o modelo ideal de um corpo mumificado. Neste sentido, de acordo com Riggs (2005: 42), “os atributos do corpo mumiforme, tanto para os mortos quanto para Osíris, sustentavam a relação análoga entre

os mortos e os deuses e entre os mortos e o deus dos mortos”. A partir do Reino Novo, as inscrições que continham o nome do morto adicionavam o nome de Osíris como prefixo, por exemplo, “Osíris N” e isso indica que após sua morte o agente compartilhava dos atributos e características do deus, sem, no entanto, se transformar no deus em si. Ser um “Osíris” significava a transformação em sua nova forma adquirida no outro mundo e a apresentação do falecido como múmia (*sab*) efetivava essa transformação magicamente.

Em 22 estelas do nosso *corpus* o falecido é representado com vestimentas mumiformes, mas a representação se subdivide em duas formas. A primeira, o agente aparece mumificado e em pé; no segundo caso, o morto está com vestes mumiformes deitado sob uma cama funerária em formato de leão.

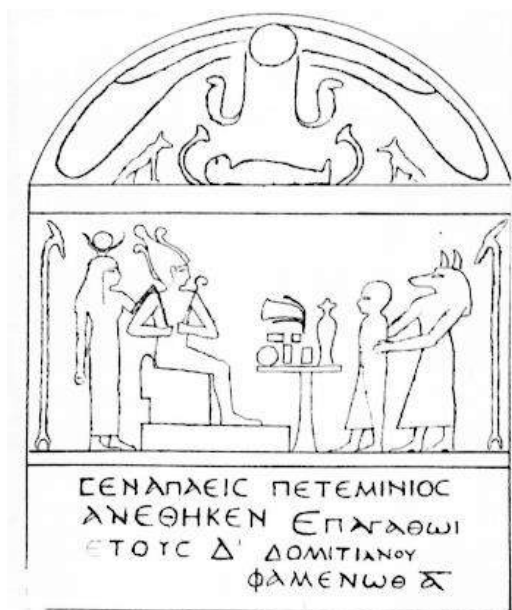






Figura 4. Estela escavada por Garstang, publicada por Abdalla (Cat. No. 204). Pedra Calcária; Altura: s.i.; Largura: s.i.; Espessura: s.i.; Datação: Confeccionada durante o governo de Domiciniano, precisamente no dia 26 de Março do ano de 85 EC.





Figura 5. Estela escavada por Garstang, publicada por Abdalla (Cat. No. 167). Pedra Calcária; Altura: 45 cm; Largura: 35 cm; Espessura: s.i.; Datação: Ano 7, Vespasiano (75 EC).

Na Figura 4 vemos um exemplo do primeiro caso citado. A Estela de topo arredondado, está separada em três registros: registro superior composto por um topo arredondado com um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Logo abaixo estão presentes duas figuras de chacais, flanqueando uma múmia deitada sobre um barco funerário papiriforme, ao centro. O registro mediano possui quatro figuras representadas, separadas em grupo de duas figuras por uma mesa de oferendas. Do lado esquerdo estão presentes uma figura masculina e uma feminina. A figura masculina é o deus Osíris, sentado, de perfil, em um trono elevado por uma plataforma. Suas vestes são mumiformes, ele apoia os braços

no peito. Em sua mão esquerda segura o mangual *Nekhekh*  e com a direita segura o cetro Heqa (*hke3*) . Sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*) . Atrás de Osíris está a deusa Ísis, com vestes longas, tipicamente egípcias. Ela apoia um dos braços no deus, enquanto o outro está estendido ao longo do corpo. Do direito do registro mediano, temos duas figuras: uma criança e uma figura masculina. A criança é a apresentação da menina falecida e está vestindo trajes mumiformes. Atrás da criança apresenta-se o deus Anúbis, vestido com um saiote longo, apoiando seus braços na criança em posição de condução/apresentação. Dividindo os dois grupos de figuras, podemos evidenciar uma mesa de oferendas contendo um jarro, uma flor de lótus e diversos tipos de pães. Dos dois lados extremos da estela temos presente dois cetros *W3s* . O registro inferior traz o texto em grego em quatro linhas: “(1) Senepathis (filha) de Peteminis (2) dedica (a) Agathos (Daimon) (3) Ano 4 de Domiciniano(4) Phamenoth (dia) 1.”

Senepathis é, segundo o tamanho de sua estatura, uma criança, no entanto, a inscrição não fornece a idade em que faleceu. Esta estela é um dos raros casos de nosso *corpus* em que o nome do imperador aparece na inscrição (somente reincide na Estela 8, para Vespasiano). Senepathis faleceu no primeiro dia do mês de Phamenoth, o que corresponde a aproximadamente ao dia 16 de Janeiro de nosso calendário. Segundo o banco de dados Trismegistos, Senepathis é uma variante grega do egípcio *T3-šr.t-n-Nfr-htp* que significa “A filha de Nephotes”. O nome do pai da falecida, Peteminis, é uma variante grega do nome egípcio *P3-d3-Mn* que significa “aquele que foi dado por Min”. Ainda segundo o Trismegistos, o nome Peteminis possui grande incidência em Akhmim, região próxima a Abidos, e corresponde a um importante local de culto do deus Min.

A estela da Figura 5 está dividida em três registros, o superior composto por um topo arredondado com um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que lembra o hieróglifo do “céu” (*pt*) . O registro mediano é composto por quatro figuras: ao centro, Anúbis e uma múmia sobre uma cama funerária com atributos relacionados a um leão. Anúbis, de perfil e em pé, apoia sua mão direita sobre a múmia enquanto levanta sua mão esquerda segurando um objeto. Em ambos os lados da cena central, temos duas figuras de mulheres, em pé e de perfil, em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a cabeça. Fazendo referência possível ao hieróglifo *iakbyt* . Possivelmente as figuras correspondem a Ísis e Nephtys, as quais cumpriam a função de

lamentação durante o ritual funerário. O registro inferior possui duas linhas em demótico com a seguinte inscrição “Ano 7 Vespasiano, Mesore dia 24 (?). O dia de entrada na tumba”.

A inscrição da estela cita que o falecido foi enterrado no dia 24 do mês de Mesore sob o governo do imperador Vespasiano, nos termos do nosso calendário, isso corresponde à aproximadamente a primeira quinzena de Julho. Infelizmente a inscrição nos fornece mais informações sobre o morto e sua filiação, mas é uma importante evidência que sugere que Abidos era de fato um local de enterramento e não exclusivamente votivo durante o período greco-romano.

A cama funerária em formato de leão que aparece na Figura 23 é antiga na tradição egípcia e remonta a práticas do Reino Antigo. Faraós importantes tais como Djoser, governante do Reino Antigo e o faraó do Reino Novo Tutankhamon, tinham em seu enxoval funerário camas nesse estilo. No caso de Tutankhamon, o leito de leão parece ter sido usado durante o funeral do faraó para carregar sua múmia ou algum acessório importante. A cama de leão possui um simbolismo funerário ligado a crenças da cosmologia heliopolitanas que associavam o leão com a ressurreição, com o poder faraônico e, assim, com o âmbito do divino (NEEDLER, 1963).

Durante o período faraônico a cama em forma de leão podia ser utilizada durante procissões funerárias juntamente com um altar que guarda a múmia ou somente com a múmia. Em papiros do *Livro dos Mortos*, Anúbis, o deus embalsamador, é representado ao lado da cama, estas cenas, segundo Needler (1963: 6) “aparecem pela primeira vez na XVIII Dinastia e tornam-se muito populares em paredes da tumba no século XIX e para caixões pintados, cartonagens, mortalhas, estelas, etc., no período Tardio e Greco-romano”. Assim sendo, a partir da XVIII dinastia, a cama de leão seguiu progressivamente sendo associada ao ambiente funerário e, logo, ao deus Osíris, aparecendo em cenas da morte e ressurreição do deus. Ainda de acordo com Needler (1963: 7) “assim é a cama em que Osíris se encontra com Isis como um falcão, no Templo de Seti I em Abidos e em cenas semelhantes nos templos tardios”.

De acordo com o nosso *corpus*, o significado funerário e religioso deste artefato permaneceu em vigor até o período romano. A cama funerária de Herty (figura 6 e 7) é um dos raros vestígios de como essas camas eram utilizadas nos túmulos durante o Egito Romano, sob o leito era depositado o sarcófago e ambos eram transportados durante a procissão funerária, podendo ou não ter sido colocada posteriormente no túmulo do falecido.



Figura 6. Cama funerária de Herty. Local: Tebas, Egito. Data: c. 100 - 300 EC. Proveniente da coleção do Royal Ontario Museum (inv. 910.27).



Figura 7. Cama funerária de Herty. Local: Tebas, Egito. Data: c. 100 - 300 EC. Proveniente da coleção do Royal Ontario Museum (inv. 910.27). Lado frontal.

À vista disso, constatamos que ambas as formas de representação mumiformes do agente, sob a cama ou em pé, constituem uma prática tradicional da religiosidade e dos costumes funerários egípcios. O repertório iconográfico que o falecido ou seu familiar solicitou que estivesse representado em sua estela não pode ser resumido a uma simples escolha de signos e símbolos ao acaso, pois estão relacionados ao seu *habitus*, ou seja, a uma concepção de mundo dos vivos e dos mortos, que eram cruciais para a identidade étnica egípcia. Ser mumificado por um sacerdote embalsamador presentificava a presença do deus Anúbis que foi o responsável pela mumificação de Osíris em seu mito. O respeito a sequência do ritual funerário, ao padrão de representação, a preservação do corpo e de suas partes constituintes, o enterramento em Abidos e o culto a Osíris garantiam ao falecido a sua transfiguração no outro mundo.

Considerações Finais

A identidade étnica egípcia está envolta de inúmeras *representações mentais e objectais* que eram operacionalizadas constantemente em vista da manutenção da unidade do grupo em um período de progressivo contato com outras culturas, os quais que nem sempre foram pacíficos. As estelas em que o agente é representado com vestes egípcias e mumiformes são significativas no nosso *corpus* (ver Gráfico 6), somando 30 casos, enquanto as com vestuário clássico correspondem a 20. Neste sentido, podemos propor que a disputa pelo poder de definir a identidade legítima impulsionou negociações sociais que permitiram que os agentes desenvolvessem estratégias condizentes com as suas pretensões políticas e socioculturais. Pode ser que, como citamos ao longo do texto, a multiplicidade de significados existentes na prática do espaço abidiano permitiu também a existência de um esforço local, que talvez tenha excedido a região de Abidos e tenha sido a realidade da Tebaida como um todo, de propor a identidade étnica egípcia como legítima, no sentido da *luta coletiva*: “o estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema [...]” (BOURDIEU, 1992: 125).

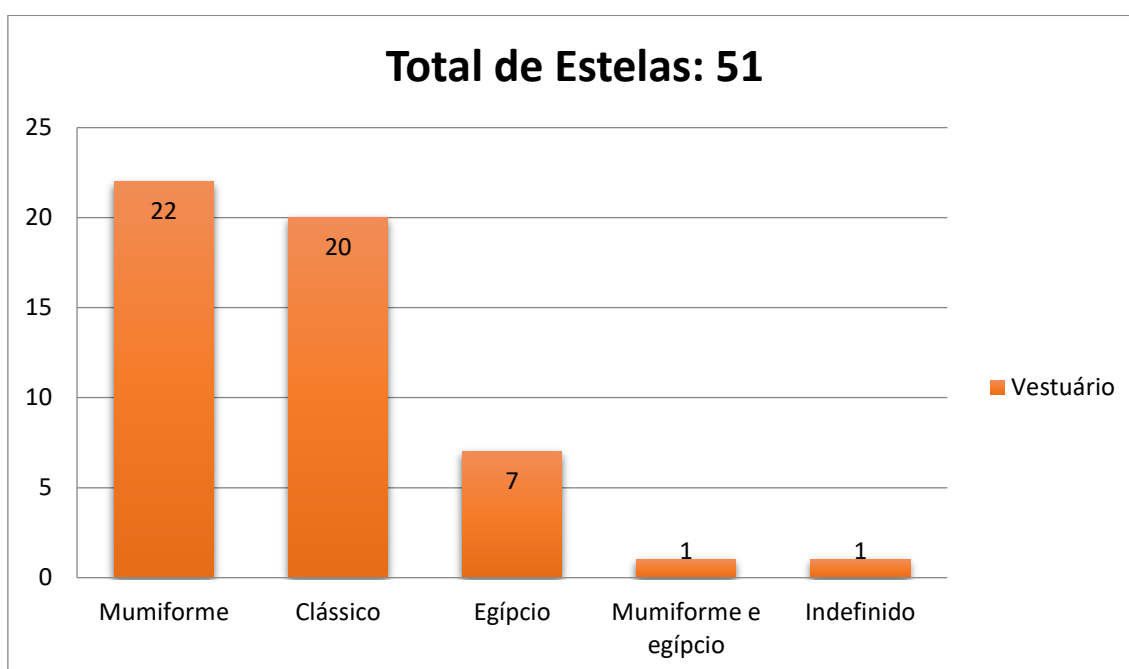


Gráfico 6. Vestuário do falecido em nosso repertório de Estelas de Abidos.

REFERÊNCIAS

A. Documentação Arqueológica

ABDALLA, Aly (1992), **Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt**, Liverpool, University of Liverpool Press.

MILNE, Josef Grafton (1905), **Greek Inscriptions**, Oxford: University Press Oxford.

MUSÉE D'ARCHÉOLOGIE MÉDITERRANÉENNE (1997), **Egypte romaine: l'autre Egypte**, Marseille.

B. Bibliografia

BORG, Barbara E. Painted Funerary Portraits (2019), IN: WENDRICH, Willeke (ed.), **UCLA Encyclopedia of Egyptology 1**, Los Angeles.

BOURDIEU, Pierre (2013), **O Senso Prático**, Rio de Janeiro: Vozes.

_____ (2005), **A economia das trocas simbólicas**, São Paulo: Perspectiva.

_____ (1990), **Coisas ditas**, São Paulo: Brasiliense.

_____ (1989), **O poder simbólico**, Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.

_____ (1983), **Questões de Sociologia**, Rio de Janeiro: Marco Zero.

COHÉN, Beth (2001), Ethnic Identity in Democratic Athens and the Visual Vocabulary of Male Costume, IN: MALKIN, Irad (Ed), **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity, Center for Hellenic Studies Colloquia, 5**, Cambridge: Harvard University Press.

DENCH, Emma (2010), Roman Identity, IN: BARCHIESE, Alessandro; SCHEIDEL, Walter (eds), **The Oxford Handbook of Roman Studies**, London: Oxford University Press.

GELL, Alfred (1998), **Art and agency: an anthropological theory**, Oxford: Clarendon Press.

GHERCHANOC, Florence; HUET, Valérie (2012), **Vêtements antiques, S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens**, France: Editions Errance.

HALL, Jonathan M (2002), **Hellenicity: Between Ethnicity and Culture**, London: The University of Chicago Press.

JØRGENSEN, Bender (2011), Clavi and non-clavi: Definitions of various bands on Roman textiles. IN: ALFARO, C.; BRUN, J. P.; BORGARD, P.; BENOIT, R. P. (eds), **Purpleae Vestes III: Textile y Tintes en la ciudad antigua. Actas del III Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en el mundo antiguo**. Napoles., pp. 75-81.

LANDVATTER, Thomas (2013), **Identity, Burial Practice, and Social Change in Ptolemaic Egypt**, PhD Dissertation, Interdepartmental Program in Classical Art and Archaeology, University of Michigan.

NEEDLER, Winifred (1963), **An Egyptian funerary bed of the Roman period in the Royal Ontario Museum**, Toronto: Royal Ontario Museum.

RIGGS, Christine (orgs.) (2012), **The Oxford Handbook of Roman Egypt**, New York: Oxford University Press.

_____ (2005), **The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity and Funerary Religion**, New York: Oxford University Press.

_____ (2010), Tradition and Innovation in the Burial Practices in Roman Egypt. IN: LEMBKE, K., MINAS-NERPEL M., PFEIFFER S. (eds), **Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule**, Leiden: Brill.

VOUT, Caroline (1996), The Myth of the Toga: Understanding the History of Roman Dress, IN: **Greece & Rome**, vol. 43, no. 2, pp. 204–220.

DESTINS POSTHUMES AU MOYEN EMPIRE: LES CHANGEMENTS APPORTÉS PAR LES NOTIONS DE LA VIE QUOTIDIENNE DANS L'AU-DELÀ ET LE DEVELOPPEMENT DES CHAMPS *POST MORTEM*

Cintia A. Gama-Rolland

Museu Nacional/UFRJ, EPHE, FMU
Laboratório de Egíptologia Seshat/MN

Resumo: Esse artigo tem como objetivo apresentar as alterações pelas quais os destinos funerários dos egípcios antigos passaram, durante o Médio Império, mais precisamente no conjunto textual dos *Textos dos caixões*, e, como essas alterações podem ser provenientes de fontes e estratos sociais diferentes, gerando novas percepções do além, mais associadas às noções de vida quotidiana bem como o desenvolvimento mais preciso dos campos do pós vida;

Résumé: Cet article a pour but de présenter les changements par lesquelles ont passé les destinées posthumes des égyptiens anciens, durant le Moyen Empire, plus précisément dans l'ensemble de textes des Textes des cercueils, et par quel moyen ces changements peuvent être originaires de sources et niveaux sociaux différents, en générant des nouvelles perceptions de l'au-delà plus associées aux notions de vie quotidienne, ainsi que le développement plus précis des champs de le l'au-delà.

Dans cet ensemble de textes, connu comme les *Textes des sarcophages* ou *Textes des cercueils*, le monde souterrain et son souverain, Osiris, gagnent beaucoup en importance, par rapport aux *Textes de pyramides* de l'Ancien Empire, en particulier dans le *Livre des deux chemins*. Toutefois, l'au-delà céleste des *Textes des pyramides* existe toujours, sous la forme de représentations astronomiques sur les couvercles des sarcophages (CT 644, ROBINSON, 2006 :118), surtout à Assiout (HORNUNG, 2007: 33).

À ce moment, Osiris et son royaume se démarquent plus clairement, et le mort apparaît soit comme un « Osiris », soit comme l'un de ses assistants, endossant le rôle du fils fidèle, Horus, qui vole au secours de son père (HORNUNG, 2007 :31), comme faisait d'ailleurs le roi dans les *Textes des pyramides*.

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

Dans les tombes et sur les stèles des particuliers, on perçoit un développement de la ferveur osirienne qui prend de l'ampleur au Moyen Empire, comme l'attestent aussi les hymnes dédiés à ce dieu (DUNAND et ZIVIE-COCHE, 2006: 257). Le défunt commence,

ainsi, à porter l'épithète « juste de voix » et l'épithète « Osiris » devient courante, ce qui devient commun sur les artefacts funéraires.

Outre la place plus importante d'Osiris, pour H. Willems, le monde des morts décrit dans les *Textes des sarcophages* ne présente pas seulement un caractère mythologique associé aux dieux, comme on l'a toujours pensé, mais plutôt un profond attachement à la vie sur terre, car l'outre-tombe serait une copie ritualisée de ce qui se passait dans le monde des vivants, une projection de l'environnement social terrestre, où les morts travaillent dans les champs, sont accompagnés de leurs familles et amis, doivent combattre et résoudre des problèmes devant les tribunaux (WILLEMS, 2008 :193-203). Cela peut être observé dans des passages tels que le *spell* 654 : « Des oiseaux sont dans le ciel, des poissons dans le fleuve, des herbages dans les campagnes » (BARGUET, 1986: 591) ; dans les *spells* 144 et 146 pour réunir sa famille dans l'au-delà (FAULKNER, 1973 : 122-124); dans le titre du *spell* 115 « creuser un bassin, planter des arbres zizyphus, construire une (tombe) dans la nécropole » (FAULKNER, 1973 : 108) ou encore dans le *spell* 119 « récitation pour construire une maison pour un homme dans la nécropole, pour creuser un bassin et pour planter des arbres » (FAULKNER, 1973 : 111).

H. Willems a avancé que des particularités régionales originaires de Memphis et de Thèbes auraient été regroupées après la réunification de l'Égypte (WILLEMS, 1988: 248). De même, nous pouvons supposer que cette idée de travail imposé au mort, associée clairement à la vie quotidienne, pourrait aussi à l'origine, être issue de la Moyenne Égypte ; elle aurait donc été régionale, et aurait été propagée après l'unification et notamment au Nouvel Empire, ce qui pourrait expliquer l'arrivée tardive de l'usage de ces chaouabtis auprès des rois dans la nécropole thébaine.

Soulignons aussi que le *Livre des deux chemins*, véritable plan ou carte de l'au-delà, est aussi originaire de la Moyenne Égypte, plus précisément sur les cercueils des XI^e et XII^e dynasties, à el-Bersheh (GASSE, 2009:110).

Souvenons-nous qu'el-Bersheh était la nécropole d'Hermopolis / el-Ashmounein, ville associée à Thot, dieu de l'écriture et de la sagesse. Il est fort probable que cette ville ait été un centre d'apprentissage avec, peut-être, une bibliothèque comprenant une réserve de textes religieux (QUIRKE, 2003 :168), ce qui aurait favorisé le développement de textes inconnus dans d'autres régions, tel le *spell* 472. D'ailleurs, H. Willems et L. Gestermann montrent que cette ville semble avoir été l'endroit où ont été déplacées les archives memphites, devenant ainsi le point de départ des *Textes des sarcophages* (GESTERMANN, 2013: 201-2017 et WILLEMS, 2008 :184). Cette question du régionalisme dans les *Textes des*

sarcophages a déjà été traitée par d'autres chercheurs, mais il me semble qu'une étude des *Textes des sarcophages* orientée vers la question des textes concernant le travail obligatoire dans l'au-delà et aussi la géographie de ces travaux de l'outre-tombe serait fort intéressante. Malheureusement elle dépasse notre champ d'étude. Nous nous limiterons simplement à émettre l'hypothèse que l'idée d'un travail obligatoire à réaliser par le mort en personne dans les terres du dieu, la nécropole ou Xrt-nTr serait originaire de la Moyenne Égypte, fort probablement d'el-Bersheh, haut lieu de la culture nomarcale, où on perçoit une assez importante influence du milieu social dans les textes funéraires.

D'autre part, trois autres textes de cette époque font allusion aux travaux dans l'au-delà, mais de manière négative : le *spell* 210, intitulé « ne pas travailler dans la nécropole » ; le *spell* 432, « ne pas corrompre et ne pas travailler dans la nécropole » ; et le *spell* 850 pour « empêcher un *Akb* d'être appelé à travailler dans la nécropole ». Le *spell* 853 montre aussi le souhait du mort de « devenir un dignitaire » dans l'au-delà et, par conséquent, de ne pas effectuer de tâches agricoles qui ne correspondent pas à ce rang social.

En ce qui concerne ce monde terrestre reflété dans le *post mortem*, nous observons que les terrains agricoles, déjà présents dans les *Textes des pyramides*, sont développés dans les *Textes des sarcophages* sur cinq chapitres, d'une manière plus précise et explicite que cela n'avait été fait dans le corpus de l'Ancien Empire. Nous trouvons, ainsi, des indications sur les champs de l'au-delà dans les *spells* 464 à 468, mais surtout 464 et 467, et également une description des champs des roseaux étroitement associée à la sortie de Rê au matin dans les *spells* 159 et 161. L. Lesko ajoute à ce compte l'apparition de ces *spells* dans le *Livre des deux chemins* (1971-1972: 89). Le *spell* 464 présente le dieu Hetep, avec qui le défunt est identifié, comme celui qui « conduit les deux Ennéades, ses proches, celui qui pacifie les deux combattants pour ceux qui sont attachés à l'Ouest, celui qui crée la bonté et apporte la bienveillance (...) qui enlève les problèmes (...) qui divise la nourriture avec ses voisins, qui donne abondance pour les *ka* des esprits ». Toujours dans le *spell* 464 sont décrites de nombreuses activités que les morts souhaitent exercer dans les champs célestes : « Le Hetep, (ton) champ que tu aimes, la dame des deux vents, que je puisse être heureux et puissant là-bas, que je puisse manger et boire là-bas, que je puisse labourer et pagayer là-bas, que je puisse faire l'amour et me réveiller là-bas et que ma magie soit puissante là-bas ».

Dans le *spell* 467, l'un des plus instructifs, sont aussi présentées les activités des morts dans les champs des offrandes. Ils doivent apporter de la nourriture aux « maîtres » en plus de « manger mes offrandes de nourriture et d'avoir mes morceaux de viande choisis à ma disposition (...) de voir les champs, les villes et districts, labourer et moissonner, voir Rê,

Osiris et Thot chaque jour, disposer de l'eau et de l'air. Faire tout ce qu'il souhaite comme celui qui est dans l'île de l'embrasement. (Car) la vie est dans son nez et il ne peut pas périr. Comme celui qui est dans les domaines de Hetep, leurs terres et leurs offres sont là pour toujours et à jamais ». La formule 468 est juste une variante de la 467 qui vient d'être citée.

Dans le *spell* 159, on lit : « (...) Je connais ce champ des roseaux de Rê : le mur qui l'entoure est en fer ; la hauteur de son orge est de quatre coudées, son épi d'une coudée (et) sa tige de trois coudées; son épeautre est de sept coudées, son épi de deux coudées (et) sa tige de cinq coudées. Ce sont les habitants de l'horizon, de neuf coudées de haut, qui le moissonnent en présence des Bas des Orientaux (...) ».

Dans le *spell* 161: « (...) N connaît le champ des roseaux. C'est la cité de Rê [...] son épi est de deux coudées (et) sa tige de sept coudées. C'est un bienheureux de quatre coudées qui moissonne cela en présence de Rê lui-même (...) ». Il est donc clair par les *spells* mentionnés qu'aux champs des offrandes, les morts seront heureux et puissants, mangeront, boiront, laboureront la terre, feront l'amour et auront tout ce qu'ils aiment, puisque le mal en sera absent. Dans ce domaine, il y aura une reproduction de la vie quotidienne de la personne décédée, à l'exclusion de ses aspects négatifs. Si dans les *Textes des pyramides*, les champs des roseaux servaient à la purification des morts, dans le corpus du Moyen Empire ils deviennent la destination du mort, la même fonction qu'ils auront dans le *Livre des Morts* (TAYLOR, 2010 : 242), avec une caractéristique très marquée en tant que lieu d'approvisionnement du mort (HAYS, 2013 : 199), endroit où les personnes travaillent pour garantir leur nourriture.

Par les descriptions des activités dans les champs ainsi que par la description géographique de ces lieux, on constate le développement d'un au-delà plus intelligible et presque plus concret. Il puise son inspiration dans la vie terrestre, et apparaît peut-être plus attrayant pour ceux qui n'avaient pas de connaissances cosmologiques, contrairement aux théologiens ou au roi.

On peut aussi voir, par les « lettres aux morts », écrites depuis l'Ancien Empire et associées au rituel d'offrande, que l'au-delà des particuliers était fortement perçu comme similaire au monde des vivants (DONNAT-BEAUQUIER, 2014 : 87-93) ; on y vit avec la famille et des amis, on communique avec d'autres familles ; l'au-delà s'apparente à un village égyptien (WILLEMS, 2008 :193-194)., ce qui est aussi observé dans les *spells* pour réunir la famille, 131 et 146 des *Textes des sarcophages*.

Dans le *spell* 146, les morts qui travaillent ont même le droit de s'arrêter lors de l'arrivée de leurs familles dans l'au-delà. Ce monde peut être compris comme la projection du milieu social terrestre avec les disputes entre familles, le travail et les besoins quotidiens.

Les morts interagissent selon les rôles sociaux qui sont les leurs dans la vie quotidienne (WILLEMS, 2008 :203). H. Willems affirme que les *Textes des sarcophages* présentent des formules qui n'ont *a prima vista* aucun rapport avec le monde des vivants, mais cela ne serait qu'un « déguisement voulu qui revêt les relations sociales régissant la vie quotidienne d'une enveloppe surnaturelle. Dans la plupart des textes, seule cette enveloppe est thématifiée » (WILLEMS, 2008 :203).

Dans cet ensemble de textes, l'idée d'une immortalité dans l'Occident, CT *spell* 108 et 109, auprès d'Osiris (*spell* 227) joue un rôle certain sans avoir encore pris la place hégémonique qu'elle tiendra plus tard, mais déjà dans le *spell* 340 on note que, de la même manière que le roi prenait diverses formes pour arriver au ciel, ici le mort se transforme pour arriver à l'Occident : « *Spell* pour entrer dans le bel Occident ... À moi appartient mon peuple, et tout d'eux m'appartient. Je suis allé comme faucon. Je suis venu comme phénix ; ô étoile du matin, fais un chemin pour moi, que je puisse entrer en paix dans le bel Occident (...) ». On perçoit aussi, dans certains passages, un rapprochement entre Rê et Osiris (*spell* 335) : « comme hier, c'est Osiris ; comme demain c'est Rê », ce qui sera encore plus développé dans les textes du Nouvel Empire (DUNAND et ZIVIE-COCHE, 2006 : 256).

Les *Textes des sarcophages* restent, cependant, toujours ancrés à l'idée d'immortalité céleste dans la suite de Rê, comme montre le titre du *spell* 76 « ascension au ciel, aller à bord du bateau de Rê, et devenir un dieu vivant », probablement parce qu'ils font partie du même corpus que les *Textes des pyramides* et que les champs continuent d'être une étape centrale. Dans le *Livre des deux chemins*, le mort les atteint après être passé parmi des flammes et d'autres obstacles (GASSE, 2009:109). On se rend aussi compte que cet ensemble de textes contient quelques formules qui proviennent certainement d'un cadre non-royal, comme les *spells* 131-146 et 30-41 (voir WILLEMS, 2001: 253-372), associés à d'autres déjà existants dans les *Textes des pyramides*. Ce serait, d'ailleurs, cette influence non-royale qui aurait rendu possible l'introduction des concepts associés à la vie terrestre dans l'au-delà, et parmi eux l'idée du travail, car l'existence *post mortem* des particuliers semble toujours avoir été liée à une continuité terrestre. Ceci a pu mener à l'apparition des chaouabtis en tant que remplaçants du mort, de la même manière qu'un fils remplacerait son père, et que le défunt remplacerait Horus auprès d'Osiris (voir WILLEMS, 2008: 196-207).

Les rois, durant le Moyen Empire, n'incluaient pas les *Textes des sarcophages* dans leurs propres tombes et aucune salle funéraire royale n'est inscrite de textes religieux. Le cercueil de Montouhotep ne portait pas de décoration et celui de Hor, de la fin XII^e ou XIII^e dynastie, comporte une version très réduite des *Textes des pyramides* (WILLEMS, 2008 : 181 n.114).

Ainsi, on ne peut pas parler d'une usurpation des prérogatives royales, mais plutôt d'un type de culture funéraire qui a connu un essor, durant l'Ancien Empire, et qui était désormais utilisé par la couche dirigeante, alors qu'un nouveau modèle était adopté par le roi (QUIRKE, 1992 :155-156). Les *Textes des sarcophages* étaient les textes funéraires d'une couche dirigeante, mais non du roi lui-même, même s'ils sont très fortement inspirés des *Textes des pyramides*, ce qui ne nous permet pas de savoir quelles étaient les attentes des rois au Moyen Empire.

Une idée existante de travail pour garantir la survie, associée au maintien du corps par des aliments, dénote une manière de voir l'au-delà enracinée dans la vie terrestre, où le corps a besoin de nourriture pour garder sa force. Cette vision semble avoir gagné en importance dans les textes funéraires à partir du Moyen Empire, ce qu'on observe avec l'apparition des *spells* traitant du travail.

Donc, en prenant la séparation entre *Textes des pyramides* et *Textes des sarcophages* avec beaucoup de précaution, nous voyons que dans le premier corpus la destination royale est à la fois solaire et stellaire, alors que dans les *Textes des sarcophages* – qui ne sont pas utilisés par les rois – s'amorce le rôle du destin osirien au détriment de la destinée stellaire, mais sans abandonner la relation avec Rê, bien au contraire. En revanche, dans le *Livre des Morts*, les deux destins *post mortem* sont d'égale importance. D'autre part, la vision d'un *post mortem* semblable à l'Égypte des vivants avec la nécessité d'un travail exécuté par le mort a l'air d'apparaître et de devenir de plus en plus forte au cours du développement des textes funéraires, à partir du Moyen Empire. À la fin du règne de Sénouret III, les anciennes lignées de chefs locaux – les nomarques (Hr.y-tp aA) – s'effacent et les *Textes des sarcophages* disparaissent également ; peu de sarcophages les comportant peuvent être datés avec certitude d'une époque postérieure au règne de Sénouret III.

À partir de la Deuxième Période intermédiaire et surtout du Nouvel Empire, un corpus de textes inspirés des précédents surgit : le *Livre des Morts*. D'abord utilisé par la famille royale puis par les membres de la cour et par les hauts fonctionnaires, ce corpus, qui a ses origines dans les textes funéraires qui l'ont précédé, présente des nouveautés marquantes : le jugement des morts et les vignettes. Ces transformations dans la forme et la constitution du texte peuvent s'expliquer par le déplacement de la cour vers Thèbes, ce qui aurait empêché ces personnes d'avoir accès aux textes d'Héliopolis et de Memphis, les obligeant à rédiger une nouvelle littérature funéraire (PARKINSON et QUIRKE, 1992 :48). Notons que si ces textes ont été utilisés par les rois et les particuliers au Nouvel Empire, il subsiste un grand vide documentaire à propos des textes funéraires royaux entre le Moyen Empire et la Deuxième Période intermédiaire (ROBERSON, 2009 :428).

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

Dans ce corpus, l'idée de la sortie au jour a joué un rôle important ; elle n'a pas existé à l'Ancien Empire, en ce qui concerne l'au-delà, car lorsqu'il est question de sortir, les *Textes des pyramides* traitent d'une ascension au ciel pour le roi, ou d'une allée au « bel Occident » pour les particuliers. L'idée de sortir au jour apparaît à partir du Moyen Empire, lorsqu'un monde souterrain commence à s'imposer comme séjour des morts. Ainsi, on veut sortir du monde souterrain pour voir la lumière du jour et communiquer avec les vivants.

Alors que l'ascension au ciel et la distanciation de la terre et du monde des hommes sont au centre des conceptions funéraires royales, la sortie au jour et le retour ici-bas constituent l'idée centrale de celles des particuliers. Comme cela a déjà été mentionné, on constate, depuis le Moyen Empire et plus fortement au Nouvel Empire, l'entrée d'un au-delà non-royal dans le monde des morts, c'est-à-dire une « mondanisation » du *post mortem* qui est de plus en plus tournée vers le monde des vivants. Pour J. Assmann, cette dernière serait assez forte car, au Nouvel Empire, il y aurait eu avec le *Livre des Morts* une inversion des pôles, c'est-à-dire que la sacralité de l'au-delà aurait été déplacée vers l'Égypte des vivants ; l'au-delà souhaité serait celui des vivants, tout le but serait de revenir sur terre et d'être auprès des dieux dans les fêtes ; la période amarnienne connaît l'expression maximale de cette théologie (2003, p. 321-356).

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

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

Sur la vignette du chapitre 110 de Nebseni (fig.01), on voit des champs entrecoupés par des canaux où les morts labourent et moissonnent en tant qu'acteurs du renouveau agricole lié à la renaissance osirienne, d'un point de vue mythologique, et assurent aussi, par ces travaux, leur bien-être alimentaire en garantissant la production de nourriture dans l'au-delà. Dans de tels documents, la nature égyptienne est plus ou moins respectée, car cette scène se déroule dans une campagne fertile à l'époque de l'inondation, véritable paradis et image idéalisée de la campagne égyptienne réelle, comme on le verra par la suite.

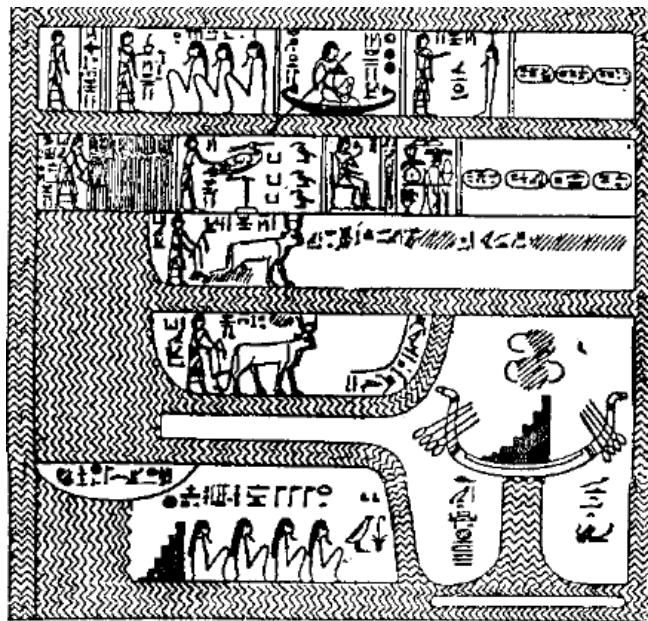


Fig. 01: Vignette du chapitre 110 de Nebseni, British Museum n°9.900, feuille 17.

Dans le chapitre 110, Nebseni apparaît priant les dieux des champs et énonçant les besoins alimentaires des morts, elle montre ainsi de quelle manière la production agricole peut subvenir à ces besoins, en disant : Salut à vous, maître des subsistances ! Je suis venu dans de bonnes dispositions à vos campagnes pour recevoir des aliments ; faites que je parvienne au grand dieu et que je reçoive les offrandes alimentaires que donne continuellement son *ka*, en pain, bière, viandes, volailles (BARGUET, 1967 : 143).

On peut comprendre ce texte de deux manières. Selon la première, le mort souhaite que le grand dieu partage avec lui les offrandes qui lui ont été faites ; selon la seconde, il s'agit d'une demande du mort de partager les offrandes faites au dieu, mais celles-ci proviennent du travail que le mort a exécuté dans la campagne de l'au-delà. Les offrandes sont des corvées accomplies par le mort, desquelles les bienheureux semblent vouloir tirer profit.

Nebseni proclame aussi : Offrande à Osiris et à la corporation divine qui est dans la double Campagne des Félicités (*sic*), pour qu'ils donnent les offrandes funéraires de pain-bière-viande-volailles-tissus et toutes bonnes choses chaque jour, déposées (?) sur l'autel au cours de la journée ; (ceci) afin de recevoir les pains, gâteaux, galettes, lait, vin, et aliments ; accompagner le dieu dans ses sorties en procession lors de ses fêtes de Ro-setaou, dans les faveurs du grand dieu. Pour le *ka* de N (BARGUET, 1967: 143).

Le titre du chapitre 110 montre assez clairement les désirs des morts et leur envie de continuer à avoir une vie semblable à celle menée sur terre, mais désormais dans les champs des roseaux, qui ne sont plus un endroit de passage et de purification mais une destination : Ici commencent les formules de la Campagne des Félicités (*sic*) et les formules de la sortie au jour ; entrer et sortir, dans l'empire des morts ; s'établir dans le Champ des Souchets (*sic*), séjourner dans la double Campagne des félicités (*sic*), la grande ville maîtresse de la brise ; y être puissant, y être glorieux, y labourer, y moissonner, y manger, y boire, y faire l'amour, faire tout ce que l'on a l'habitude de faire sur terre, de la part de N (BARGUET, 1967 : 143-145).

Par le titre mentionné ci-dessus, on peut noter un rapprochement entre le chapitre du *Livre des Morts* et le *spell* 464 des *Textes des sarcophages* qui mentionne, lui aussi, la maîtresse des vents et les activités réalisées par le mort dans les champs. Il n'est pas évident, pourtant, de déterminer si les champs sont dans le ciel ou sous terre. Ils semblent être à l'Est, à l'endroit où Rê achève son voyage nocturne (TAYLOR, 2010 :243). De toute façon, ces champs sont des représentations dans l'éternité du monde des vivants, un monde idéalisé, en opposition à tout ce qui manque au mort, décrit au chapitre 175.

Au chapitre 149, plus précisément à la deuxième butte, les champs des roseaux sont mentionnés, comme suit : Je suis celui qui est riche en biens dans le Champ des Souchets. Ô ce Champ des Souchets, dont les murs sont en cuivre, tandis que la hauteur de son orge est de 5 coudées, ayant des épis de 2 coudées et des tiges de 3 coudées, tandis que son épeautre est de 7 coudées avec des épis de 3 coudées et des tiges de 4 coudées ! Ce sont des bienheureux de 9 coudées de hauteur chacun qui les moissonnent au côté de Horakhty (...) (BARGUET, 1967: 209).

On voit ainsi que ces champs sont idéalisés : ils montrent un paysage naturel égyptien exagéré avec une abondance d'eau et de végétation, avec des plantes plus grandes que les êtres humains, ou même des êtres humains gigantesques. Ce genre de représentation figurative, à défaut d'être tout à fait réaliste, a connu un succès remarquable durant le Nouvel Empire, tant sur les parois des tombes des notables thébains que sur les papyri.

Il ne fait aucun doute que le Nouvel Empire marque un tournant en ce qui concerne les compositions funéraires et, peut-être, la différence entre le *Livre des Morts* et les *Livres du monde inférieur* réside-t-elle dans le fait que ces derniers donnent de vraies descriptions de l'au-delà, alors que le *Livre des Morts* serait une aide plus pratique au voyage et au séjour dans celui-ci.

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

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

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

Nous pouvons ainsi, présenter et le comparer avec les mouvements dans l'idéologie *post mortem* (fig.02):

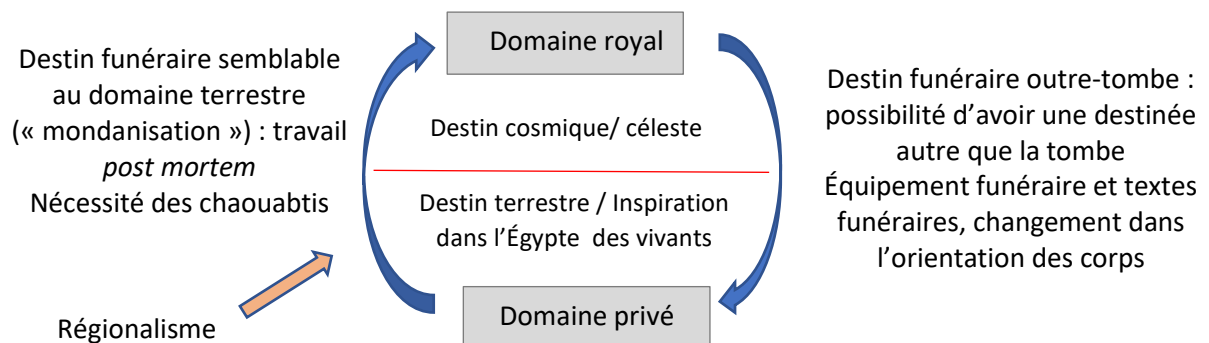


Fig.02. Modèle multi-influences de l'idéologie funéraire.

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

Ce schéma montre que les relations entre les catégories de la société égyptienne – nommées « royale » et « des particuliers / non-royale » – sont très fluides, et que les visions de l'au-delà s'influençaient les unes les autres, comme cela a été montré par E. F. Wente

(1982 :175) et R. K. Ritner (2008 : 183-190) en ce qui concerne la magie. La séparation entre les sphères royale et non-royale est beaucoup moins nette que ce que l'on a pu imaginer.

BIBLIOGRAPHIE

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

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

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

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

DUNAND, Fr. et ZIVIE-COCHE, Chr. (2006) **Hommes et dieux en Égypte**, Paris.

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

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

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

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

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

GESTERMANN, L. (2013), Sargtexte aus Dair al-Biršā Zeugnisse eines historischen Wendepunktes?, dans S. Bickel et B. Mathieu (éd.), **Textes des pyramides & Textes des sarcophages : d'un monde à l'autre**, BdE 139, p. 201-2017.

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

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

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

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

LESKO, Leonard (1972) **The Egyptian Book of Two Ways**, *Near Eastern Studies* 17.

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

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

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

PARKINSON R. et QUIRKE, S. (1992), The Coffin of Prince Herunefer and the Early History of the Book of the Dead, dans A. B. Lloyd (éd.), **Studies in Pharaonic Religion and Society in honour of J. Gwyn Griffiths**, Londres, p. 37-51.

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

QUIRKE, S. (1992), **Ancient Egyptian Religion**, Londres.

_____ (2003), Measuring the Underworld, dans D. O'Connor et S. Quirke (éd.), **Mysterious Lands, Encounters with Ancient Egypt**, Londres, p. 161- 181.

RITNER, R.K. (2008), **The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice**, *SAOC* 54.

ROBERSON, J. (2009), The Early History of "New Kingdom" Netherworld Iconography : A Late Middle Kingdom Apotropaic Wand Reconsidered , dans D.P. Silverman, W. K. Simpson et J. Wegner, **Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt**, New Haven et Philadelphie, p. 427-445.

ROBINSON, P. (2006), Ritual Landscapes in the Coffin Texts – A Cognitive Mapping Approach, *CRE* 5, p. 118 – 132.

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

TAYLOR, John (éd.) (2010), **Journey Through the afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead**, catalogue d'exposition, British Museum, 04 novembre 2010 – 06 mars 2011, Londres.

WENTE, E.F. (1982), Mysticism in Pharaonic Egypt?, *JNES* 41, 1982, p. 161-179.

WILLEMS, Harco (1988), **Chests of Life: a Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins**, MVEOL 25.

_____ (2001), 'The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (CT Spells 30-41) », dans H. Willems (éd.), **Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms**, OLA 103, 2001, p.253-372.

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

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

A CRIANÇA NAS REPRESENTAÇÕES MORTUÁRIAS PRIVADAS DO EGITO ANTIGO

Gisela Chapot

PPGARq/Museu Nacional/UFRJ
Laboratório de Egiptologia Seshat/MN

Resumo: Os estudos envolvendo a criança no Egito Antigo vem despontando nos últimos anos trazendo à tona um grupo pouco visível no registro arqueológico, mas imprescindível para total compreensão de sociedades passadas. Este artigo tem como objetivo apresentar de forma resumida o quadro atual dos estudos acerca da infância na Egiptologia, destacando representações de criança nas cenas familiares em tumbas privadas dos Reinos Antigo e Novo do Egito faraônico.

Abstract: Studies involving the child in ancient Egypt have been emerging in recent years, bringing to light a group barely visible in the archaeological record, but indispensable for the full understanding of past societies. This article aims to briefly present the current framework of studies on childhood in Egyptology, highlighting representations of the child in family scenes in private tombs of the Old and New Kingdoms of Pharaonic Egypt.

Introdução

Os estudos envolvendo crianças na Antiguidade vem crescendo significativamente nos últimos anos, tanto nas pesquisas em História, quanto em Arqueologia. Segundo as estatísticas, as crianças formavam de um terço a metade das populações nas sociedades antigas, todavia, tal número não reflete o conhecimento que temos na atualidade acerca do mundo próprio das crianças, seja no registro do material arqueológico, seja no papel social que a criança cumpre.

Isto levou autores, sobretudo advindos da Arqueologia, (LILLEHAMMER, 1989, 2000, 2010) SOFAER-DEREVENSKI, 2000) a enfatizar uma invisibilidade da criança no discurso arqueológico e iniciar uma busca por um papel não passivo da criança ou exclusivamente vinculado ao adulto, explorando a agência da mesma, sua visibilidade, numa tentativa de adentrar no “mundo da criança”. Deste modo, elas são encaradas cumprindo um papel ativo na sociedade, como “indivíduos com suas próprias identidades sociais e agência” (HINSON, 2018b: 22).

Toda essa mudança de perspectiva acerca da criança aconteceu na década de 90 e parte dos anos 2000 e vem sendo decisiva para que os estudos a respeito da infância sejam contextualizados, e isso envolve as pesquisas sobre a criança no mundo antigo. “Ser fisicamente uma criança e o crescimento do corpo são uma experiência humana universal”, todavia, para além do elemento biológico, a infância é, acima de tudo, uma construção social (HINSON, 2018a: 10).

Como bem destaca o supracitado autor, a infância além de ser exclusiva para contextos sócio culturais específicos, também não é “homogênea” nos mesmos. A

experiência de um indivíduo dentro de uma dada sociedade estudada, portanto, será diferente dependendo da sua classe social, gênero, entre outras variáveis (HINSON, 2018a: 10). A vivência de meninos, por exemplo, era certamente distinta da experiência de vida das meninas, assim como grupos mais abastados também tiveram vivências diversas daqueles menos favorecidos, algo que repercute, inclusive, no modo como essa criança era representada no antigo Egito (ROBINS, 2015: 125-126).

O significativo crescimento do interesse pela infância em vários períodos da História permitiu a produção de uma obra recente (2018) organizada por inúmeros especialistas no tema, demonstrando que urge a necessidade de a criança ser incluída na interpretação arqueológica. Deste modo, *The Oxford Handbook of the Archaeology of Childhood*, se apresenta como importante e utilíssimo manual para adentrar em diversos debates e interrogações que envolvem o universo infantil em contextos culturais dos mais plurais, desde a pré-história até os nossos dias. Como os editores ressaltam, embora façam parte de todas as sociedades humanas, em se tratando de uma construção cultural, cada sociedade desenvolve sua própria ideia sobre como deve ser a infância.

Neste artigo iremos explorar um pouco do contexto egípcio antigo com base, sobretudo, em suas representações. Neste sentido, um dos capítulos da referida obra coletiva será por nós evocada a fim traçar um panorama acerca dos estudos envolvendo crianças e iconografia no Egito antigo: *A World Without Play?: Children in Ancient Egyptian Art and Iconography* assinado por Nicola Harrington. (HARRINGTON, 2018).

Infância e Egiptologia: um breve panorama

Se observarmos toda a abundante documentação oriunda do antigo Egito, seja ela textual ou iconográfica, veremos que a criança sempre esteve de alguma forma presente e foi interesse da Egiptologia desde os seus primórdios. Embora as pesquisas envolvendo mundo mortuário ainda sejam mais frequentes do que aqueles associados às crianças vivas, temas como concepção, gravidez, nascimento estão em voga e ocupam papel importante no cenário egiptológico atual.

Em tese recém defendida na Universidade de Cambridge, onde explora o papel da infância na formação de identidade, Benjamim Hinson em *Coming of Age or an Age of Becoming? The Role of Childhood in Identity Formation at Deir el-Medina, New Kingdom Egypt* apresenta um utilíssimo panorama acerca dos estudos envolvendo a criança no âmbito da arqueologia egípcia.

De acordo com o autor, o grande problema da abundância de fontes supracitadas é que as crianças estudadas eram basicamente régias ou associadas ao contexto divino, visto que a monumentalidade da documentação exclui a maioria da população, sendo oriunda de um grupo específico da sociedade: a família real e a elite de corte. Ou seja, o cotidiano, a vida comum, foi raramente considerada nessas análises iniciais, que dominaram a Egiptologia por tempo considerável desde o seu nascimento. Embora as apreciações que exploram a criança em contexto social ainda sejam minoria na Egiptologia, estas vem crescendo de maneira significativa, vide a tese mencionada de Hinson acerca de Deir el-Medina.

Todo esse interesse também não resultou em grandes volumes dedicados à criança egípcia antiga: até os dias de hoje são poucas as obras de referências para o tema. Exploraremos neste breve balanço bibliográfico as mais significativas dentro da Egiptologia e ainda as que possuem relação direta com nosso tema. Deste modo, temos o livro seminal do casal Janssen na década de 90 *Growing Up in Ancient Egypt* (JANSEN e JANSEN, 1990), assim como os trabalhos específicos de Erika Feucht, 1995, especialmente o clássico ainda não traduzidos do alemão, *Das Kind im Alten Ägypten*. Nas palavras de Hinson, “a autora discute o lugar da criança na vida familiar e social, concentrando-se principalmente em fontes textuais e artísticas. Contudo, apesar de conter um catálogo abrangente de evidências, foi criticado por falta da análise” (HINSON, 2018b: 29). Em muitos aspectos, a obra relega a criança ao âmbito da idealização ou da passividade de que se falou. Ao não explorar a agência ou contexto social a obra se torna limitada de certa maneira, embora tenha sua relevância.

O livro dos Jansen, por sua vez, teve grande repercussão dentro e fora da academia e acredito que ainda seja uma leitura importante para os estudos de infância, apesar dos grandes avanços da Arqueologia em alguns dos temas abordados. Dividido em onze capítulos, a obra abarca assuntos gerais como gravidez, nascimento, o bebê, as vestes e penteados utilizados pelas crianças (tema que será debatido quando das representações).

Os autores reservaram um capítulo para o que chamaram de “mundo da infância”, que basicamente apresenta a cultura material encontrada em contexto funerário, diminutos em sua maioria, que por extensão foram classificados como sendo brinquedos ou bonecas, vide Petrie (1890). Importante ressaltar que muitas dessas interpretações que naturalizam a ideia na qual pequenos objetos encontrados em tumbas sejam exclusivamente de crianças hoje vem sendo revisadas (HINSON, 2018a: 11-12).

Assim sendo, algumas tumbas foram consideradas infantis simplesmente por conter pequenos objetos encarados e classificados como brinquedos. Muitos desses “brinquedos” hoje são entendidos como oferendas rituais, portanto não estavam necessariamente

associados ao universo infantil como se cogitou no passado. A mesma premissa é válida para descartar uma tumba como sendo infantil pela presença de elementos considerados pelos pesquisadores como “inadequados” para uma criança, como por exemplo, a presença de Bes, divindade carregado de teor sexual e “qualidades eróticas” (HINSON, 2018a: 12). Ou seja, ao atribuir a um objeto a característica de brinquedo o autor parte do pressuposto de que brincar era parte crucial da infância no mundo antigo.

(...) na sociedade ocidental moderna, as crianças são implicitamente consideradas passivas; pessoas que jogam em vez de contribuir social ou economicamente para a sociedade. Portanto, o valor arqueológico atribuído a um objeto em miniatura é minimizado e sua identificação como um brinquedo relega a importância do artefato ao nível de curiosidade. A identificação de um objeto como um brinquedo raramente está relacionada ao significado social. (SOFAER-DEREVENSKI, 2000: 7)

Deste modo, muitas dessas interpretações partem de uma ideia relativamente recente de que a infância é um tempo de lazer, brincadeiras e inocência. Ao contrário, fontes parecem indicar – e o Egito antigo não foge à regra – de que as crianças eram introduzidas no mundo adulto em tenra idade e eram parte integrante e importante da vida econômica. De acordo com Nicola Harrington, as fontes egípcias são bem explícitas nesse aspecto. Há cenas de crianças em atividades diversas, como por exemplo ostracas figuradas as quais revelam que as crianças pequenas foram responsáveis pela fabricação de vasos, bem como de seu polimento (HARRINGTON, 2018: 546). Cuidar dos irmãos mais novos, dos animais, de tarefas da casa e agrícolas também eram comuns entre as crianças no antigo Egito.

Ainda sobre a obra comentada (JANSEN e JANSEN, 1990) os autores reservaram capítulos para falar de atividades encaradas como jogos, a educação de meninos, a transição para vida adulta (possíveis ritos de passagem), adolescência, casamento, enfatizando a criança régia e seus acompanhantes quando príncipes. Por fim, o último capítulo se propõe a analisar como a sociedade egípcia percebia as gerações mais jovens com base, sobretudo, em aspectos linguísticos e textos literários.

Além de teses em Arqueologia, como o supracitado trabalho de Benjamin Hinson, destacaremos neste artigo pesquisas voltadas exclusivamente para as representações infantis, sobretudo em contexto mortuário. Nesse sentido, devemos citar algumas obras, como a tese de Sheila Whale (1989) *The Family in Eighteenth Dynasty of Egypt. A study of the representations of the Family in private tombs*, que reuniu um grupo de 93 tumbas tebanas para trabalhar as cenas familiares ao longo da Décima Oitava Dinastia até o reinado de Tutmés IV. A tese servirá de base para nossas análises futuras e será retomada em um momento seguinte deste artigo.

Embora o âmbito régio não seja necessariamente o foco de nossas preocupações nessa ocasião, é preciso mencionar a produção de Georgia Xekalaki, sobretudo sua tese (2011) em dois volumes, *Symbolism in the Representation of Royal Children during the New Kingdom*. A autora traça uma interessante relação entre protótipos divinos e o faraó criança, incluindo considerações, não apenas sobre o monarca reinante, mas aquele que não governa e as filhas do rei, todas abordagens no contexto específico do Reino Novo, incluindo o episódio amarniano.

Arte Canônica Egípcia e suas Regras Básicas

Antes de entrarmos nas representações da criança no antigo Egito é preciso fazer algumas considerações sobre o que se convencionou chamar de arte canônica ou formal egípcia. Esta se desenvolveu no começo da era dinástica e estabeleceu um padrão oficial para as representações em duas e três dimensões, com regras bastante estritas para realização das composições. Apesar das variações de um reinado a outro, a manutenção das características fundamentais da arte egípcia canônica foi visível ao longo de toda história faraônica. Existe um traço comum em praticamente todos os exemplares que restaram do Reino Antigo ao período greco-romano, garantido pelo cânone – incluindo as radicalizações e inovações amarnianas – que nos permite reconhecê-los como sendo egípcios de imediato.

Apesar da imponência notável no conjunto imagético que restou da sociedade faraônica, o desejo de ornamentação não era o objetivo primordial nestes trabalhos: suas funções mágica e simbólica sobrepujavam o aspecto estético e não estavam lá apenas para serem apreciados. Seu propósito era, acima de tudo, “utilitário”, como os egiptólogos costumam enfatizar.

Uma de suas características mais marcantes é o elemento conservador nos temas abordados, que de certa forma limita as possibilidades interpretativas. Outro ponto que precisamos destacar é seu quê conceitual, funcional e fora do tempo. As imagens egípcias, portanto, são carregadas de códigos, mensagens e simbolismos específicos.

De acordo com Richard Wilkinson, tal “mensagem simbólica” é o único tema que se encontra invariavelmente em todas as composições remissivas em arte egípcia. O mesmo poderia ser expressado através das formas e do tamanho dos objetos em cena, do local escolhido, dos materiais utilizados, da cor empregada, dos números adotados, dos gestos e ações das figuras retratadas, bem como os hieróglifos usados, já que os elementos ideográficos individuais das imagens poderiam ser “lidos” como se fossem sinais de uma inscrição (WILKINSON: 1994).

Outro ponto que devemos considerar é o sistema de decoro que permeava os contextos templário e mortuário, fosse régio ou privado, determinando o que era permitido ser escrito ou iconograficamente representado publicamente. Segundo John Baines, as chamadas “regras de decoro” sofreram variações significativas de um período a outro, e suas expansões principais ocorreram em momentos de desenvolvimento histórico de grande importância, como na Décima Oitava Dinastia e no período raméssida (BAINES, 2002: 169-170).

A respeito dos princípios básicos nos quais o sistema egípcio canônico repousou, Gay Robins afirma que figuras e objetos eram definidos como se fossem “diagramas daquilo que representavam” e os artesãos, portanto, almejavam que estes fossem de “compreensão imediata” e sem ambiguidade, que comunicassem uma “verdade objetiva”, independentemente de tempo e espaço. As coisas eram retratadas da maneira como os pintores e escultores egípcios “acreditavam que elas realmente fossem”, sem nenhum realismo visual, por isso mesmo as distorções da perspectiva não tinham espaço nas representações (ROBINS, 1986: 11-12).



Figura 1: Representação típica de um jardim, cujas árvores são dispostas no entorno de um lago retangular repleto de peixes, aves e plantas na tumba de Nebamun, Reino Novo. **Referência:** Museu Britânico (EA37983)

A figuração deveria o mais inclusiva possível. Isto levou Emma Brunner-Traut, discípula de Heinrich Schäfer, grande referência para o estudo de arte egípcia, a designar tal

percepção egípcia como “aspectiva”, ou seja, uma oposição à perspectiva ocidental e responsável por criar um “estilo egípcio” absolutamente inconfundível.

Segundo Antonio Brancaglion Junior:

Na perspectiva egípcia não há pontos oblíquos nem de fuga. Cada objeto é visto de maneira perfeitamente ortogonal, sem deformação, segundo um plano mais favorável. O eixo do olhar é perpendicular ao plano. Vários desses planos podem ser justapostos a fim de dar uma ideia mais completa dos seres e dos objetos. Conhecido também como Frontalidade (BRANCAGLION, 2003: 97).

Deste modo, as partes mais distintivas de figuras e objetos eram realçadas, numa espécie de “perspectiva intelectualizada” que qualifica a arte egípcia como sendo muito “mais conceitual do que sensorial” ou perceptiva (ROBINS, 1986: 11). Convém destacar que os egípcios conheciam a perspectiva, apenas optaram por não a utilizar habitualmente; esta, contudo, pôde ser contemplada de forma suave quando do “relaxamento” das convenções básicas durante o período amarniano, em composições que revelam sobreposições de planos e nos passam a clara “ilusão de profundidade” (Cf. ALDRED, 1980: 77).

No caso da figura humana bidimensionalmente representada, ocorria uma associação de diversos pontos de vista - frente, perfil, $\frac{3}{4}$ - e a mesma era concebida como um “diagrama compósito” construído a partir das partes do corpo que os egípcios consideravam mais significativas ou distintivas, embora todo o corpo possa ser reconhecido na figuração (ROBINS, 1989: 12). Assim, o rosto era mostrado de perfil, com um dos olhos de frente, sobrancelha e metade da boca também frontais, tais como ombros, embora o tórax fosse retratado em perfil, junto com um dos seios femininos. No demais, ventre e quadris eram em $\frac{3}{4}$, para que o umbigo pudesse ser visto, com pernas e pés de perfil.

É preciso salientar que as figuras humanas eram apresentadas de forma perfeita, idealizada e atemporal, portanto, homens e mulheres eram sempre belos e jovens, sem marcas da passagem do tempo, pois doenças, defeitos e velhice eram deliberadamente excluídos das representações imagéticas egípcias. Em geral, homens, assim como os monarcas, apresentam ombros largos, quadris estreitos, pernas musculosas. As mulheres, por sua vez, tinham os ombros mais estreitos, coxas com pouco volume e pequenos seios. As cores, que tinham forte simbolismo em arte egípcia, também eram distintas e se vinculavam aos papéis sociais que cumpriam: homem com a pele avermelhada e mulheres amareladas, uma associação ao fato de os homens passarem mais tempo fora de casa, no sol e as mulheres dentro das casas, vide figura 2 (FREED, 2001: 334).

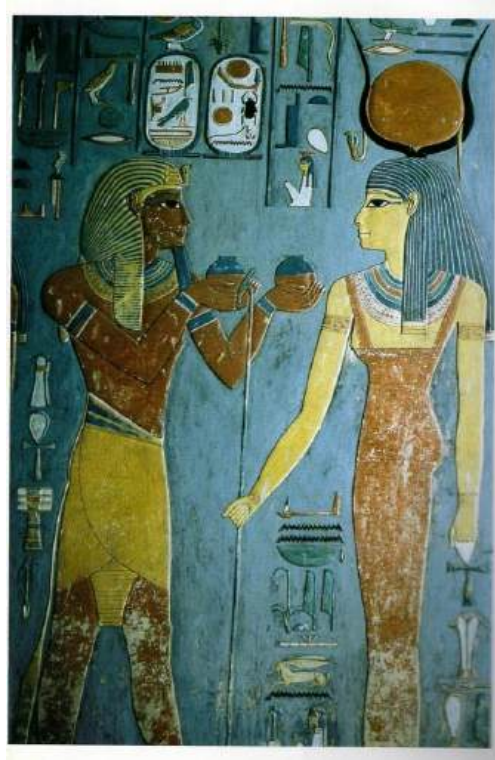


Figura 2: Pintura da tumba do faraó Horemheb, final da Décima Oitava Dinastia, que faz uma oferenda de vinho à deusa Ísis. **Referência:** SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias orgs (2001), **Egipto: O mundo dos faraós**, Trad. Luís Anjos *et alii*. Colônia (Köln): Könemann, p. 222.

A Representação da Criança no Antigo Egito

Como a figura da criança se encaixa dentro desse contexto canônico? No que concerne ao mundo infantil podemos afirmar que:

A arte egípcia antiga era um meio de comunicação: expressava status social, afiliações e crenças religiosas, riqueza, poder, aspirações e desejos. Em uma cultura em que a arte era essencialmente funcional, talvez não seja surpreendente que as crianças e o processo de crescimento raramente sejam o foco principal das composições iconográficas. Do mesmo modo que os mortos não se enterram, as crianças egípcias não se auto retratavam, e o que resta é em grande parte o produto de artesãos que trabalham para a minoria privilegiada da sociedade. Os contextos nos quais as crianças são mostradas eram principalmente de natureza mortuária e religiosa, refletindo tanto as preocupações da elite quanto a natureza predominantemente baseada na evidência dos túmulos (HARRINGTON, 2018: 539).

Em estudo recente acerca das representações infantis, Marshall (2017) afirma que, ao longo de todo período faraônico, a representação da criança egípcia apresentou traços distintivos que nos permitem facilmente identificá-la, tais como o tamanho diminuto, a nudez, o dedo na boca, a mecha lateral de cabelo e a dependência dos adultos. Todavia,

mesmo com a manutenção de tais elementos básicos acerca das representações, algumas convenções iconográficas variaram ao longo do tempo. As representações nos permitem observar que o adulto e o “não-adulto” foram distinguidos no Egito antigo, embora não seja possível atribuir idades cronológicas muito precisas, apenas certas nuances.

Grande parte dos autores insiste em afirmar que a representação da criança era basicamente um “adulto em miniatura”, interpretação criticada por Hinson que rechaça a ideia indicando que as “convenções pictóricas eram distintas” e com base em proporções irreais (HINSON, 2018b: 151). Sobretudo porque verificou em sua pesquisa que um dos elementos que identificam a criança - a mecha lateral- também poderia ser utilizada “como metáfora visual” para outros grupos considerados “sub-adultos” ou “socialmente inferiores” (HINSON, 2018a: 152).

De acordo com Harrington, nos Reinos Antigo e Novo, a maioria das representações infantis exibem a nudez das crianças, ao passo que no Reino Médio as vestes são predominantes nas mesmas (HARRINGTON, 2018: 540). Um fato importante destacado pela autora é que a arqueologia prova que a nudez era um meio de identificar jovens, uma espécie de “marcador iconográfico”, que não necessariamente condizia com realidade (Cf. JANSEN e JANSEN, 1990: 33).

Vejamos abaixo Ramsés II para observar algumas das características acerca da representação infantil.



Figura 3: Ramsés II como uma criança. **Referência:** Museu do Louvre (N522)

Um dos elementos apontados por Marshall como traço distintivo da imagem infantil é a chamada “mecha da juventude”, que leva esse nome porque não é exclusivo das crianças, mas também poderia ser encontrada em adultos, conforme destacamos (MARSHALL, 2018: 43). Como pode ser vista na figura 3 de Ramsés II, geralmente era preferido o lado direito para o cacho/mecha, considerado pelos egípcios como mais “auspicioso” e associado à vida, além de ser apotropaico (WILKINSON: 1994, 64). Parte da cabeça era raspada de onde caía uma mecha em forma de trança ou cachos. Segundo Harrington, este era o penteado mais comum para crianças de ambos os sexos, com idade entre três anos até a adolescência (HARRINGTON, 2018: 542). Possivelmente, após crescer, a mecha era cortada e substituída por um penteado mais curto, no caso masculino, ou, no caso das mulheres, teremos adoção de penteados elaborados que variam de acordo com os períodos, modismos e idade.

Talvez o gesto mais emblemático acerca das representações infantis seja o dedo na boca, tal qual podemos observar na figura 3. Erroneamente foi interpretado por autores clássicos como se fora um gesto de silêncio, incoerente na percepção de Marshall (MARSHALL, 2018). De acordo com a autora, o erro ocorre em função de uma confusão entre sinais hieroglíficos e, embora seja o único dos elementos supracitados exclusivo da infância nas representações, poucos estudos em Egíptologia foram feitos acerca de sua origem e significado. Ao longo do tempo, a pose com dedo na boca foi perdendo força nas representações de criança, sendo, portanto, mais comum em tempos mais antigos com claro declínio no Reino Novo. Todavia, ainda assim, foi verificado em todos os períodos da história faraônica, o que o torna sua análise extremamente importante na caracterização infantil (MARSHALL, 2018: 48).

Por fim, uma característica que iremos explorar na análise de algumas cenas mortuárias oriundas de tumbas dos Reinos Antigo e Novo é o que Marshall chamou de “dependência aos adultos nas cenas” as quais enfatizam uma forte ligação entre as crianças e seus pais na iconografia familiar durante todo período faraônico.

Embora o decoro tenha se modificado ao longo do tempo, alterando algumas das temáticas presente em tumbas decoradas, certos motivos perduraram, como a cena de caça e pesca, vigente desde o Reino Antigo e presente, por exemplo, na tumba de Nakht e Tawy (TT52) da Décima Oitava Dinastia, Reino Novo. Conforme pode ser visto na figura 4, cenas exibem o dono da tumba domando a natureza em um ato simbólico de manutenção de Maat (ordem), que também auxiliava o morto em seu renascimento no outro mundo. Segundo Harrington, no referido período a cena era tão crucial para a vida após a morte do proprietário da tumba que “as crianças foram fabricadas para fornecer a aparência externa

de uma família nuclear equilibrada” (HARRINGTON, 2018: 548). Este pode ser o caso de Nakht.

Na cena supramencionada (figura 4 abaixo) podemos observar a presença dos filhos do dono da tumba, Nakht, participando de atividades com o pai. Do lado esquerdo, o menino segura o bastão usado na caça das aves tal qual seu pai, ao passo que a irmã, certamente mais velha, está sentada segurando a perna do pai. A esposa, Tawy, se encontra atrás do marido. No lado oposto, a filha assim como o irmão faz um gesto em direção ao pai, porém não porta o bastão. Novamente temos uma filha mais velha segura as pernas do pai.

Segundo Marshall, o enlace das pernas dos pais pelos filhos é uma das poses mais comuns envolvendo as representações de não adultos em cenas familiares. Outros gestos habituais eram dar a mão ao adulto e o adulto pousar a mão na cabeça da criança (MARSHALL, 2018: 51). Para além da afetividade, que estaria em segundo plano na visão da autora, os gestos seriam indicativos, para além dependência da criança para com o adulto, de autoridade e respeito.



Figura 4: Tumba de Nakht, caça e pesca no pântano. **Referência:** DAVIES, Norman de Garis (1917), **The Tomb of Nakht at Thebes**, New York, (PUBLICATIONS OF THE METROPOLITAN MUSEUM OF ARTS I), plate XXIV.

Embora tenhamos afirmado que estabelecer idade seja praticamente impossível, notemos as diferenças nas representações da filha mais velha e da mais jovem. Conforme afirma Harrington, “fronteira entre indivíduos pré e pós-pubescentes é claramente marcada” (HARRINGTON, 2018: 540). Se comparada com a esposa de Nakht, a filha mais velha também traz distinções bem marcadas em sua representação. Segundo a autora, a puberdade

feminina é indicada por um penteado mais curto e mais complexo, em comparação com as mulheres adultas. Contra a ideia de que as figuras femininas atrás de Nakht sejam sua esposa duplicadas, mas sua filha (Cf. HARRINGTON, 2018/ WHALE, 1989: 257).

Curiosamente nenhum dos filhos de Nakht é citado, salvo Amenemopet, que os especialistas acreditam que não seja seu filho, mas de outra esposa. Ou seja, é possível que ele não tenha tido filhos em vida, uma vez que sequer foram nomeados nas inscrições funerários da tumba. Deste modo, o gesto de repetir a ação de Nakht seria uma forma de indicar que seus legado e memória serão preservados após sua morte (*Ibidem*)

Assim sendo, iremos explorar nesta parte final do artigo aonde podemos verificar que, além dos supracitados respeito e autoridade, outros aspectos constam do repertório das cenas: elementos de sucessão e construção de uma família ideal.

Conforme atestam as fontes literárias de cunho sapiencial, como a chamada *Instrução de Any*: “feliz é o homem cujas pessoas são muitas. Ele é saudado por conta de sua prole” (LICHTHEIM, 1976: 135-146). Ou seja, a passagem corrobora a ideia já apresentada de que as crianças eram elementos imprescindíveis na decoração das tumbas e quanto mais numerosas mais prestígio para o dono do recinto fúnebre.

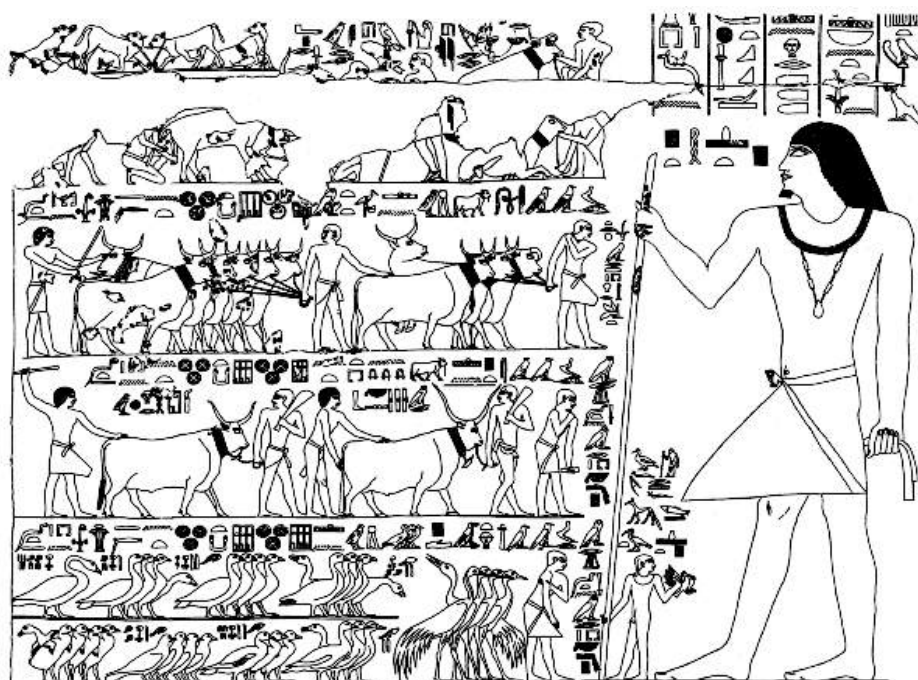


Figura 5: Filho segura poupa e bastão de seu pai na mastaba de Ptahotep, Reino Antigo. **Referência:** GARIS DAVIES Norman de (1901), **The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep, Part I**, EEF, London, 1900; Part II, EEF, London.

Amandine Marshall observou dois motivos mais diretamente associados ao conjunto pai/filho em mastabas do Reino Antigo: o filho/a segurando um bastão e/ou uma ave específica chamada de poupa africana, muito comum entre os meninos, que poderia ser domesticada, inclusive (MARSHALL, 2018: 53). Na figura 5 acima podemos observar os elementos supramencionados, além de outra característica marcante da arte egípcia canônica que se aplica às representações humanas: o tamanho enquanto elemento que expressa hierarquia, seja ela social ou religiosa. Neste caso, pais são considerados superiores hierárquicos dos filhos, por isso a imagem paterna é infinitamente maior e dominante na cena. Como podemos observar, o pai é quem segura o bastão, símbolo de poder e autoridade, logo este não se caracteriza como item vinculado ao contexto infantil.

Assim sendo, o ato de segurar o bastão evocaria “transmissão de herança de pai para filho”, sobretudo os filhos primogênitos do sexo masculino, embora existam exemplares com meninas portando tal insígnia. Este fato determina que quem segura o bastão seria o encarregado de perpetuar a memória do pai, logo, da família, uma vez o dono de tumba privada no antigo Egito é sempre o marido. Isso incluía os serviços funerários, sobretudo a manutenção de oferendas para que o morto pudesse adentrar o *post mortem* e dar continuidade a vida em outra existência.

A segunda temática mencionada é da criança com a poupa, ave cujas penas coloridas lembram uma coroa no topo da cabeça, de rápida identificação e que por isso mesmo, nas mãos do filho na tumba, indicam aquele que será sucessor do pai. A associação com o cajado reforça a potencialidade da ave, conforme podemos observar na figura 5 (MARSHALL, 2018: 53-55). A conexão entre pássaros e crianças é bastante forte nas representações egípcias acerca da infância, sejam elas iconográficas ou textuais, tão intensa que encontramos a usual expressão “no ovo” fazendo alusão ao útero (HARRINGTON, 2018: 548). Nos relevos mortuários, além da poupa, o abibe também poderia estar presente, como mostra uma cena da tumba de Nefer da Quinta Dinastia, onde sua filha é quem segura a ave enquanto cheira uma flor de lótus, voltada para sua face em menor escala ao lado do pai (Cf. JANSEN e JANSEN, 1990: 33).

Considerações Finais

Procuramos neste artigo traçar um panorama acerca dos estudos de infância na Egíptologia, apresentando alguns debates correntes, sobretudo advindos da Arqueologia. O interesse crescente pela criança não se restringe ao mundo antigo, mas vem ganhando força

também em diversos contextos culturais ao longo do tempo. No que concerne ao âmbito das representações mortuárias privadas faraônicas, objeto maior de interesse aqui, buscamos encontrar o lugar da criança na família e na sociedade a partir de representações funerárias de períodos variados referentes ao antigo Egito.

Deste modo, observamos alguns elementos constantes na representação infantil os quais a associavam diretamente aos pais, com clara predominância dos filhos do sexo masculino. Em mastabas do Reino Antigo ressaltamos um simbolismo associados ao cajado e certas aves que vinculam o descendente, sobretudo do sexo masculino à sucessão familiar como herdeiro do pai. Em tumbas tebanas do Reino Novo, por sua vez, as crianças mantiveram a relação próxima aos genitores, como responsáveis pelas oferendas funerárias de seus pais, auxiliando assim em seus renascimentos e nova vida no além (WHALE,2018). Em todos os contextos o desejo de construção de uma família numerosa e ideal se faz presente em vida tanto quanto na morte revelando o anseio de que o grupo se reunisse novamente no *post mortem* (*Ibidem*). Deste modo, não havia velhice, doença, falência ou qualquer indício de que tais relações familiares em vida pudessem ter sido corrompidas, idealizações típicas da arte formal faraônica.

Apesar do alto teor destas idealização, as fontes iconográficas são representativas de uma visão que os antigos egípcios tinham de mundo e sociedade e, como pudemos observar nestes breves exemplos, apesar da aparente dependência dos pais nas cenas, os filhos cumpriam papéis ativos e decisivos no contexto familiar contribuindo assim para manutenção da ordem e perpetuação da linhagem familiar.

Bibliografia

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

ARIÈS, Philippe (1981), **Historia social da criança e da família**, São Paulo: Zahar Editores.

BAINES, John (2001), Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas, in Byron Shafer E, **As Religiões no Egito Antigo. Deuses, mitos e rituais domésticos**, São Paulo: Nova Alexandria, p. 150-244.

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

CARDOSO, Ciro. **A Família na Iconografia Funerária Privada Egípcia da Primeira Parte da XVIII Dinastia**, Material cedido pelo autor.

CRAWFORD, Sally, HADLEY, Dawn, SHEPHERD, Gillian eds. (2018), **The Oxford Handbook of the Archaeology of Childhood**, Oxford University Press.

DAVIES, Norman de Garis (1917), **The Tomb of Nakht at Thebes**, New York, (PUBLICATIONS OF THE METROPOLITAN MUSEUM OF ARTS I)

DAVIES Norman de Garis (1901), **The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep, Part I**, EEF, London, 1900; Part II, EEF, London.

FEUCHT, Erika (1995), **Das Kind im Alten Ägypten**, Frankfurt & New York: Campus.

FREED, Rita (2001), Beleza e Perfeição – A Arte Faraônica in Regine Schulz e, Matthias Seidel orgs, **Egipto: O mundo dos faraós**, Trad. Luís Anjos *et alii*. Colônia (Köln): Könnemann, p. 331-342.

HARRINGTON, Nicola (2018), A World Without Play?: Children in Ancient Egyptian Art and Iconography in Sally Crawford, Dawn Hadley, Gillian Shepherd eds., **The Oxford Handbook of the Archaeology of Childhood**, Oxford University Press, p. 539-556.

HINSON, Benjamin Samuel Paul (2018a), Children and materiality in Ancient Egypt in R. Lemos, C. Velloza and E. Maynard eds., **Perspectives on materiality in ancient Egypt – agency, cultural reproduction and change**, Oxford: Archaeopress.

HINSON, Benjamin Samuel Paul (2018b), **Coming of Age or an Age of Becoming? The Role of Childhood in Identity Formation at Deir el-Medina, New Kingdom Egypt**, (Doctoral thesis), University of Cambridge.

JANSSEN, Rosalind M. & JANSSEN, Jac J. (1990), **Growing Up in Ancient Egypt**, Great Britain, Rubicon.

LICHTEIM, Miriam (1976), **Ancient Egypt Literature - A Book of Readings**, Vol II: The New Kingdom, Berkeley- Los Angeles: University of California Pres.

LILLEHAMMER, Grete (1989), A child is born. The child's world in an archaeological perspective, **Norwegian Archaeological Review**, v. 22, n. 2, p. 89–105.

MARSHALL. Amandine (2017), Fonction et destination de l'image de l'enfant égyptien, in Christian Huyeng und Andreas Finger eds., **Varia Aegyptiaca II, Kleine Berliner Schriften zum Alten Ägypten IV**, Herstellung und Verlag: BoD- Books on Demand, Norderstedt, p. 43-67

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

ROBINS, Gay (2015), Gender and Sexuality, in Melinda Hartwig ed., **A Companion to Ancient Egyptian Art**, John Wiley & Sons Ltd, p. 120-140.

SCHÄFER, Heinrich (1974), **Principles of Egyptian Art**, Edited by Emma Brunner-Traut, Trad. John Baines, Griffith Institute, Oxford University Press.

SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias orgs (2001), **Egipto: O mundo dos faraós**, Trad. Luís Anjos *et alii*. Colônia (Köln): Könnemann.

SHEDID Abdel Ghaffar , SEIDEL Matthias (1996), **The Tomb of Nakht. The Art and history of an Eighteenth Dynastie Official's Tomb at Western Thebes**, Mainz.

SOFAER-DEREVENSKI, Joanna (2000), Material culture shock: Confronting expectations in the material culture of children in Joanna Sofaer-Derevenski ed., **Children and material culture**, New York: Routledge, p. 3-16.

WHALE, Sheila (1989), **The Family in Eighteenth Dynasty of Egypt. A study of the representations of the Family in private tombs**, Sydney: The Australian Center for Egyptology.

WILKINSON, Richard (1992), **Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture**, London: Thames & Hudson.

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

XEKALAKI, Georgia (2011), Symbolism in the Representation of Royal Children during the New Kingdom, **British Archaeological Reports**, Oxford.

FILOSOFIA E EDUCAÇÃO NO EGITO ANTIGO

Marcelo José Derzi Moraes

Professor de Filosofia da Educação - UERJ/FFP

Resumo: A helenofilia em filosofia e em educação reproduz um racismo epistêmico nessas áreas do saber. Limitar a cultura, a filosofia, a educação e a política como originados na Grécia Antiga, é, além de um etnocentrismo, é uma prática de epistemicídio. Nosso texto aponta para a filosofia e a prática pedagógica produzida no Egito Antigo, séculos antes dos gregos. Nesse sentido, veremos que havia no Egito uma verdadeira *paideia* que estava preocupada com a formação do homem egípcio.

Resumen: La helenofilia en filosofía y educación reproduce el racismo epistémico en estas áreas del conocimiento. Limitar la cultura, la filosofía, la educación y la política tal como se originaron en la antigua Grecia es, además del etnocentrismo, una práctica de epistemicidio. Nuestro texto señala la filosofía y la práctica pedagógica producida en el antiguo Egipto siglos antes de los griegos. En este sentido, veremos que había en Egipto una verdadera *paideia* que se ocupaba de la formación del hombre egipcio.

Não há como negar que havia, no Egito Antigo, um forte sistema filosófico-pedagógico de formação humana. Em outras palavras, os egípcios antigos, por meio de sistemas e organizações sócio-políticas, possuíam uma verdadeira *paideia*, ou seja, uma cultura, um espírito intelectual voltado para a formação do cidadão egípcio. Segundo Mario Manacorda, “do Egito é que nos chegaram os testemunhos mais antigos e talvez mais ricos sobre todos os aspectos da civilização e, em particular, sobre a educação” (2010: 21). Assim, seguindo os passos de Roger Garaudy em seu *O Ocidente é um acidente*,

O que se convencionou chamar de Ocidente teve origem na Mesopotâmia e no Egito, isto é, na Ásia e na África. (...) O Egito inspirou fortemente toda a civilização grega. (...) Em resumo, a visão do mundo que chamamos ocidental data de 3000 anos antes de nossa era. Configura-se fora da Europa, no Egito e na Mesopotâmia (GARAUDY, 1983: 6-8).

Para darmos início, é preciso considerar, em primeiro lugar, a temporalidade do Egito Antigo, que possui quase 4 mil anos. Nesse sentido, sabemos que a história não é uma pirâmide imóvel, que não se desloca, que não se move, com o tempo. Entendemos que a história, tal como a areia do deserto, se modifica, se transforma, se espalha, se move, tal como as dunas que se movem com a força do vento. Portanto, por mais que sejamos levados sempre a pensar o Egito Antigo como um lugar e um tempo imóvel, vamos tentar ao máximo não cometer esse erro, uma vez que nossa tendência é sempre olhar o espírito de um lugar, o espírito de uma época. Essa observação é importante, pois esse mesmo tipo de olhar foi o que criou os maiores preconceitos e limitações acerca do Egito Antigo, limitando a história do Egito ao Antigo Testamento, e em crenças tais como as de que o faraó era um déspota, que havia escravidão, que era um lugar obscuro, cruel, sem luz, etc. Assim, se cairmos na

mesma armadilha, é porque a necessidade de desconstruir mitos acerca do Egito é mais forte do que permitir que o racismo epistemológico e o etnocentrismo continuem prevalecendo.

Por mais que muitas pessoas olhem para o Egito como uma grande civilização, quase sempre esse olhar considera-o como esplêndido a partir de suas imponentes obras e admiráveis feitos. Por outro lado, quando queremos pensar a intelectualidade, a cultura dos antigos, tudo isso se encontra nos gregos. A negação de uma filosofia e de um sistema de educação no Egito Antigo, ou seja, de uma *paideia*, é fruto de uma violência epistêmica marcada pelo racismo. Entendemos essa violência enquanto um racismo epistêmico, pois se desconsidera que povos da África pudessem ser capazes de possuírem um sistema filosófico-político-pedagógico, tal como declarado por Hegel, e confirmado posteriormente por Werner Jaeger, um dos maiores historiadores de antiguidade, de modo categórico, que: “não havia cultura antes dos gregos” (2010: 5).

Entendendo que havia no Egito Antigo uma preocupação com o modo de ser e de existir, somos imediatamente colocados numa questão importante, a saber, como isso era possível? A preocupação com um modo ético de ser só era possível porque no Egito Antigo havia um modelo de sistema filosófico-pedagógico, o qual era voltado para a formação da vida do indivíduo, que perpassa por uma instrução ética, política, filosófica, profissional, militar e intelectual, dependendo da classe ou do lugar que o indivíduo ocupasse. Desta maneira, se considerarmos esse modelo educacional pedagógico, é fundamental pensarmos nos termos de Mario Alighiero Manacorda, que considera, em sua *História da Educação*, de que havia no Egito Antigo, a partir de um saber egípcio, uma *paideia* egípcia.

Nesse texto, não vamos entrar nos pontos fundamentais da filosofia, tais como ontologia, ética, política, estética, metafísica e teoria do conhecimento. Para se aprofundar mais nesses pontos, recomendamos as leituras de Platão, Isócrates, Aristóteles, Diógenes Laértios, Renato Noguera, José Nunes Carreira, Cheikh Anta Diop, Theofilo Obenga, Molefi Asante entre outros. No caso de querer ir diretamente aos textos filosóficos egípcios, é preciso dar atenção aos textos de Ptah-hotep, Amenemope. E em relação a outros temas, os textos, *O camponês eloquente*, *Reflexões de um desesperado* e *Ensinamentos para o rei Meri-ka-re*, são repletos de questões filosóficas. Portanto, seguindo as pistas de Heródoto e de Platão, seja pela via histórica ou mitológica, veremos que o príncipe Biblos, na Fenícia, dissera que a educação viera do Egito. Além disso, podemos encontrar na figura do deus egípcio Thoth, um deus que inventou a escrita, o alfabeto, os números, os cálculos. Assim, partindo de Isócrates, se pensarmos que os egípcios inventaram a medicina para cuidar do corpo e a filosofia para cuidar do espírito, é impossível negar que no Egito Antigo não havia uma

preocupação sistemática como o cuidado de si. E a melhor forma para a realização de um cuidado de si é pensar a partir de um sistema filosófico-pedagógico preocupado com a formação do indivíduo. No *Busíris* de Isócrates, portanto, lê-se:

que os sacerdotes egípcios inventaram para o corpo a medicina, e que, "para as almas, eles revelaram a prática da filosofia que pode ao mesmo tempo fixar leis (*nomothetesai*) e procurar a natureza das coisas (*kaì tèn phúsin ton ónton zetésai dúnatai*)" (BRISSON, 2003: 207).

É importante lembrar que, para um grego, - pensemos nas visitas de Platão, Tales, Heródoto, Pitágoras e Sólon - viajar ao Egito significaria ter acesso e encontrar os primeiros momentos de uma vida civilizada e cultural (HARTOG, 2004: 59). Platão, no *Fedro*, diz que a escrita é uma invenção egípcia, e reforçara essa ideia no *Timeu*, destacando que os egípcios compreenderam a importância de se escrever a história, inaugurando, dessa forma, a história enquanto um proceder disciplinar pedagógico; construindo, dessa forma, um enorme arquivo que serviria para consultas e transmissão de conhecimentos.

A partir do livro *História da Educação*, de Mario Manacorda, encontramos no Egito um sistema voltado para o ensino (*sebayt*) que possuía uma preocupação com a formação do homem egípcio. O *sebayt* ocupava toda a dimensão social no Egito Antigo, no entanto, é preciso considerar que, havendo uma forte marcação de classes, o ensino era diferente dependendo dos grupos. Os ensinamentos aconteciam, sobretudo, na “casa dos escritos”, ou seja, nas bibliotecas ou na *per ānkh* (casa da vida). Essas eram centros de cultura e de ensinamento que, possuidoras de um valor social, eram motivos de respeito e admiração pela sociedade egípcia. Nas *per ānkh*, a formação se dava de diversas maneiras, desde a prática oral, pelo debate ou pela prática mnemônica, pelos textos escritos (livros, rolos de papiros) ou pela prática de escrever. Desta maneira, os pensamentos, os saberes, eram transmitidos e ensinados pelos escribas, pelos funcionários, quase sempre de pais para filhos, mas também pelos príncipes, pelos sacerdotes, pelo *vizir*. Dentre esses mestres e filósofos, gostaríamos de destacar Ptah-hotep, Amenemope, Kares, Mênfis, Hergedef, Khety, Nefeferty, Khakheper-ra-seneb, Imoteph entre outros. Esses ensinamentos possuíam “um caráter universal”, voltados para a formação do homem político *homopolítico*. No entanto, cabe lembrar que essa formação possuía uma marca profundamente ética. Assim, a transmissão dos conhecimentos possuía, como direção, o espírito ou o coração do aprendiz, do discípulo ou do aluno, visando, sobretudo, o controle de suas paixões.

Então o vizir mandou chamar seus filhos (...) Tudo aquilo que escrevi nesse livro, ouçam-no assim como falei (...) então eles se prostraram com o ventre no chão e o recitaram em alta voz como estava escrito, e isso foi agradável ao seu coração mais do que qualquer outra coisa no mundo (MANACORDA, 2010: 24).

No entanto, os ensinamentos não visavam apenas à formação política, mas, sobretudo, uma formação de história, de rituais, de astronomia, de matemática, de medicina, de escrita, entre tantas outras. A educação no Egito Antigo atingia muitos níveis de ensino dependendo da formação que se visava; dependendo, sobretudo, da classe do aprendiz. Nesse sentido, uma educação voltada para o trabalho manual, com certeza, era diferente de uma formação intelectual. Assim, percebemos que o sistema educacional reproduzia um modelo de classes, com suas divisões de poderes, de trabalhos, de cargos. Mario Manacorda entende a formação educacional via processo de enculturação, na qual a educação estaria concentrada nas classes dominantes e serviria como modelo para as classes mais populares, que eram educadas nos *kap*. Essas escolas eram voltadas para aqueles que não ocupavam lugares entres os nobres, os políticos e os sacerdotes. Segundo esse historiador, o ponto mais elevado da formação intelectual tinha como objetivo a formação política, que percebia, na oratória, o elemento mais importante na formação do indivíduo, uma vez que essa formação possuía o objetivo de lançar o indivíduo para a cena pública. Além disso, Manacorda aponta um outro modelo de espaço de formação, que possuiria um caráter mais privado, que se constituiria a partir da relação pai e filho ou do escriba com o discípulo. Um momento importante se deu no segundo período intermediário, no qual a sabedoria individual não possuía tanto valor, e os saberes tradicionais, transmitidos pelos livros, garantidos pela técnica da instrução, abriam mais possibilidade de acesso ao conhecimento. Segundo Manacorda,

A multidão intermediária dos produtores especializados (distinta dos simples trabalhadores braçais), além da instrução intelectual e profissional mencionada, recebesse também das classes dominantes uma enculturação (ou melhor, uma aculturação, já que vinha de fora de sua classe) ético-comportamental, subproduto da cultura privilegiada (MANACORDA, 2010: 57).

Nesse texto, vamos focar em três modelos de ensino, são eles: a escrita, a oratória e a ética. Apesar de percebermos que esses três elementos são distintos, apostaremos na ideia de que eles se perpassam, influenciando um no outro. Veremos que cada um possui uma característica específica, mas que todos estão voltados para a uma boa formação política ou intelectual. Uma vida ética, portanto, estará presente em muitos textos egípcios, como *O camponês eloquente* e *Reflexões de um desesperado*, mas, fundamentalmente, nos textos de ensinamento de Ptah-hotep e de Amenemope.

A escrita ou a arte de escrever é fundamental e é bem circunscrita na figura do escriba. Marcada pela ética, o ofício do escriba, deve considerar, segundo Amenemope, que “não mergulhes tua pena para prejudicar um homem, o dedo do escriba é o bico do Ibis (...) O

escriba que trapaceia com seu dedo não terá seu filho inscrito” (2000: 273). A escrita possui muitas funções no Egito Antigo. Sendo um instrumento de uma técnica material, a escrita está presente em muitos momentos da vida social do povo egípcio, a saber, nas leis, nos ensinamentos, nos registros oficiais, na história, no sagrado etc. Em diversos textos, sobretudo, na *Sátira dos ofícios*, podemos perceber a valorização do escriba, como aquele que possui maior valor e respeito no Egito Antigo. “Por toda a história egípcia a profissão de escriba sempre foi vista como uma das únicas a oferecer certa possibilidade de ascensão social” (ARRAIS, 2014: 94). Houve momentos na história do Egito, em que os escritores tinham a preocupação com a adulteração e a má interpretação dos textos escritos. Portanto, a escrita tinha como função, além de preservar a história da sociedade, auxiliar como métodos didáticos na transmissão de ensinamentos, na administração pública do país, dando um sentido político às relações sociais. Sendo aquele que possui o domínio da escrita, o escriba é ao mesmo tempo aquele que lê, que escreve e que ensina. Transmitindo ao próximo, o escriba, talvez, seja um dos intelectuais de maior importância no Egito Antigo, uma vez que, “suas obras duraram como montanhas” (ARAÚJO, 2010: 223). Assim, na *Sátira dos Ofícios*, podemos ler que:

Vi muita gente humilhada, (por isso) abre teu coração para os livros! (...) Não vejo uma profissão como a de um escriba (...) é a mais importante das ocupações, não há outra como ela no Egito. (...) se souberes escrever, esta será para ti melhor que outras (ARAÚJO, 2000: 221-222).

A arte de falar bem, da oratória, era de extrema importância no Egito Antigo. Voltada diretamente para a prática política, o orador fazia uso desse domínio em assembleias e em reuniões na corte. É possível encontrar o nível dessa perspectiva, em Ptah-hotep, que explica que “só o versado deveria falar no conselho, pois falar é mais difícil que qualquer ofício, e quem compreende isso abre caminho para si” (2000: 253). No entanto, como dissemos anteriormente, a arte de falar bem e de escrever não estão separadas da questão ética. Nesse sentido, há toda uma preocupação com o que se escreve e com o que se fala. A questão de uma formação ética está tão vinculada à arte de falar bem que, por mais que se valorize a boa oratória, o que sempre estará em jogo é a verdade. Por esse motivo, havia uma preocupação com os *meduti*, uma espécie de sofistas, que usavam das palavras para distorcer as verdades e criar a desordem. Manacorda destaca que os *meduti* seriam de classes populares, mas que visavam a ascensão social, possuindo gana de poder.

Nesse sentido, veremos que os *meduti* seriam o oposto dos *hemme* ou *hemuu*, que seriam os artistas da palavra ou os artesãos da palavra. Nos *ensinamentos do Rei Meri-ka-Rã*, então, podemos encontrar: “sê um artesão da palavra e vencerás, (pois) a língua é a espada”

(ARAÚJO, 2000: 283). “Assim, são artistas aqueles que falam no conselho. Reparem todos que são eles que aplacam a multidão, e que sem eles não se consegue nenhuma riqueza” (MANACORDA, 2010: 27). Diante disso, Manacorda alerta que era “preciso que se fundamente uma formação mais sistemática do homem político, para que em seu lugar não se insinue algum orador do povo, um meduit” (MANACORDA, 2010: 33).

O falar bem é, então, conteúdo e objetivo do ensinamento. Mas o que significa exatamente este falar bem? Creio que seria totalmente errado considerá-lo em sentido estético-literário, e que, sem medo de forçar o texto, se possa afirmar que, pela primeira vez na história, nos encontramos perante a definição da oratória como arte política do comando ou, antecipando os termos de Quintiliano, perante uma verdadeira *institutio oratoria*, educação do orador ou do homem político. Entre Ptahhotep e Quintiliano passaram-se mais de dois milénios e meio, mais do que entre Quintiliano e nós (MANACORDA, 2010: 27).

Nos *Ensinamentos* de Ptah-hotep, é possível encontrar essa relação entre falar bem e ética, que perpassa a questão da formação do indivíduo, seja para a prática da vida pública ou para um modo ético de ser. Em primeiro lugar, percebemos, em Ptah-hotep, uma preocupação com o domínio da língua, e que seria impossível alcançar a perfeição na arte de falar. Essa situação dá porque, segundo o filósofo egípcio, estamos em constante aprendizado, e não possuímos o domínio e o conhecimento de tudo. Por isso, ele diz “não te envaideças de teu conhecimento, toma conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita” (PTAH-HOTEP, 2000: 247). Nesse sentido, a formação pedagógico-filosófica se apresenta na ideia de *neb qed*, que seria a do homem virtuoso, que possuiria controle de suas emoções.

Se o filho de um homem de categoria acolher as palavras de seu pai, nenhum plano seu falhará. Ensina teu filho a ouvir e ele será estimado entre os grandes. (...) Insensato é aquele que não escuta, ele nada pode fazer. Vê conhecimento como ignorância e proveito como prejudicial. (...) Guarda-te de te enredares por tí mesmo, não fales demais, aprende a conhecer. Escuta, se desejas ficar na boca dos que ouvem, (só) fales depois de ter dominado a arte (da palavra) (PTAH-HOTEP, 2000: 258).

O texto de Amen-em-ope (2010) é um tratado ético-pedagógico que já se inicia apresentando o que se deseja, a saber, “ensinamentos para a vida, testemunho para a felicidade.” O tema da felicidade é uma das questões clássicas na filosofia, principalmente, na ética. Em Amen-em-ope podemos encontrar uma preocupação importante daquele período, que se concentra na preocupação de como viver bem. Desta maneira, os ensinamentos de Amen-em-ope são, também, um tratado pedagógico, no qual a preocupação de formar os indivíduos para viver em sociedade possui um caráter de ensinamentos, de formação, de preparação para a vida. No pensamento de Amen-em-ope, podemos ressaltar

a preocupação com uma vida ética equilibrada, na figura do *geru* ou *geru maã*, que seria o homem silencioso ou homem sereno, que se contrapõe ao *pa shemem* ou *pa ra ta*, que é o homem acalorado, inflamado, destemperado. Assim, podemos ler, em Amen-em-ope, que: “o homem inflamado em um templo é como uma árvore que cresce na clareira: só por breve tempo estende raízes e acaba como lenha (...) o verdadeiramente sereno, que se conserva plácido, é como árvore que cresce no prado: floresce e duplica o que produz” (2000: 265).

Em *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Rã*, datado, aproximadamente, de 2100 a.C, além de possuir um caráter ético-filosófico, que possui todo um sentido pedagógico. Voltado para a formação de um rei ou de um príncipe. Esse texto deve ser entendido, portanto, enquanto um manual na arte de governar. Nesse tratado pedagógico, podemos encontrar elementos que caracterizam a formação do indivíduo, tais como a benevolência, o trato com os outros, a importância da noção de justiça, a cautela, a justa medida, a prevenção, o equilíbrio, a ponderação e a capacidade de agir, enquanto pontos cruciais na educação do rei ou do príncipe. Assim, para além da formação política, encontramos uma formação ética, que se reproduz no ensinamento de que o rei, “não sejas mau, a benevolência é boa (...) fazer justiça e terás vida longa pela terra” (ARAÚJO, 2000: 283-285).

Diante do exposto, acreditamos que, para pensarmos a formação intelectual do Ocidente, é preciso considerar um espectro que viera do outro lado do Mediterrâneo e, assim, agenciar com saberes e conhecimentos produzidos em terras africanas à margem do Nilo. Desta maneira, “se o Ocidente fica dividido entre a dicotomia abraâmica e helenista, acreditamos que o Egito é seu espectro, que assombra até os dias hoje” (MORAES, 2017: 239). Nesse sentido, propomos que, ao pensarmos o mundo grego, investiguemos, também, a cultura egípcia e seu espírito, que é constituído por ensinamentos, saberes e filosofia, sendo, portanto, uma verdadeira *paideia*.

Bibliografia

AMENEMOPE (2000), **Ensinamentos de Amenemope**, In. ARAÚJO, Emanuel. Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

ARAÚJO, Emanuel (2000), **Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico**, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

ARRAIS, Nely Feitoza (2014), Hierarquia e Mobilidade Social no Egito do Reino Novo, In. **Semna – Estudos de Egiptologia I**, Antonio Brancaglioni Jr., Thais Rocha da Silva, Rennan de Souza Lemos, Raizza Teixeira dos Santos (orgs.). – Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional.

BRISSON, Luc (2003), **Leituras de Platão**, Tradução: Sônia Maria Maciel, Rio Grande do Sul: EdIPUCRS.

CARREIRA, José Nunes (1994), **Filosofia Antes dos Gregos**, Lisboa: Publicações Europa-América.

EL-NADOURY, Rashid; VERCOUTTER, J. (2010), O legado do Egito faraônico, In. MOKHTAR, Gamal., **História geral da África: África antiga**, Brasília: Vol. 2, UNESCO.

GARAUDY, Roger (1983), **O Ocidente é um acidente**, Tradução: Virgínia Novais da Mata-Machado, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.

HARTOG, François (2004), **Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga**, Tradução: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG.

HERÓDOTO (2006), **História**, Tradução: Bartolomé Pou. Ed. eBooksBrasil.

JAEGER, Werner (2010), **Paideia**, Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

LAÉRTIOS, Diógenes (2008), **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB.

MANACORDA, Mario A. (2010), **História da Educação**, Tradução: Gaetano Lo Manacorda, São Paulo: Cortez.

MORAES, Marcelo (2017), A heterogipcia enquanto o outro egípcio na filosofia, In. **Semna- Estudos de Egiptologia IV**, Org. Antonio Brancaglion Jr.; Gisela Chapot. Rio de Janeiro: Editora Klíne.

_____ (2018), A filosofia ética e política no Egito Antigo, in **Semna- Estudos de Egiptologia V**, in Antonio Brancaglion Jr.; Gisela Chapot eds., Rio de Janeiro: Editora Klíne.

_____ (2019), Filosofia, ética e política de origem africana egípcia, **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Vol. 10.

NOGUERA, Renato (2013), A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amenemope, **Ensaaios Filosóficos**, Vol. 08.

_____ (2015), Amenemope, o coração e a filosofia, ou a cardiografia (do pensamento), in Antonio Brancaglion Jr., Rennan de Souza Lemos, Raizza Teixeira dos Santos orgs., **Semna – Estudos de Egiptologia II**, Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional.

PTAHHOTEP (2000), Ensinaamentos de Ptahhotep, In. ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico**, Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

OBENGA, Théophile (1990), **La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 a. C.)**, Paris: L'Harmattan.

VERCOUTTER, Jean (1980), **O Egito Antigo**, Tradução: Francisco G. Heidemann. São Paulo: Difel.

O VISÍVEL E O INVISÍVEL: AS REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS DOS FARAÓS NO TEMPLO DE KARNAK

Mariana Caroline Medeiros Lopes Peterson
Mestranda em Arqueologia PPGArq/Museu Nacional/UFRJ

Antonio Brancaglioni Jr
Professor Arqueologia PPGArq/ Museu Nacional/UFRJ

Laboratório de Egiptologia Seshat/MN

Resumo: Inicialmente, a proposta apresentada visava a organização e análise das cenas das colunas encontradas na Sala Hipostila do templo principal de Karnak, dedicado ao deus Amun-Rê. Ao longo da pesquisa, optamos por permanecer no mesmo cerne inicial, porém passando para a análise das cenas rituais das paredes internas da Sala. Apresenta-se neste artigo, a fase inicial do trabalho de mestrado. Buscamos compreender ao final da pesquisa, as dinâmicas simbólicas das representações dos faraós em relação aos outros elementos constitutivos das cenas analisadas.

Abstract: Initially, the proposal presented aimed at the organization and analysis of the scenes of the columns found in the Hypostyle Hall of the main temple of Karnak, dedicated to the god Amun-Rê. Throughout the research, we chose to remain in the same initial core, but moving on to the analysis of the ritual scenes of the inner walls of the room. This article presents the initial phase of the master's work. We seek to understand at the end of the research, the symbolic dynamics of the representations of the pharaohs in relation to the other constitutive elements of the scenes analyzed.

“O mais seletto dos lugares” ou *Ipet-Swt* (GAUTHIER, 1925-1931) em egípcio antigo, assim chamava-se o recinto do grande templo de Amun durante o período faraônico, hoje conhecido como Karnak. Localiza-se a aproximadamente 3 km ao norte da antiga cidade de Tebas (*Uaset*), atual cidade de Luxor. Segundo (WILKINSON, 2000) e (STRUDWICK, 1999) considera-se o complexo de templos de Karnak, juntamente com o templo de Luxor, um dos maiores complexos religiosos construídos pelo homem.

O complexo de templos ocupa uma área equivalente a 247 acres (cerca de 999.574 m²). Os templos de Luxor e Karnak são associados aos cultos das divindades de Estado, antigas divindades locais: Amun-Rê, sua esposa Mut e o filho deles Khonsu, porém outras divindades são representadas em templos menores ou santuários dentro do complexo templário, como Ptah, deus da cidade de Memphis e o deus Montu, entre outros (STRUDWICK, 1999).

Em Karnak os templos encontram-se delimitados em um recinto sagrado (*temenos*) cercados por muros de tijolos de barro. Avenidas de esfinges interligam os templos deste complexo (Amun-Rê e Mut) ao templo de Luxor.

Há evidências da existência do templo de Amun que remontam já ao Antigo Império egípcio. O maior consenso, porém, é de que o remanescente mais antigo do templo seja datado do reinado do faraó Senusret I, quando o templo já era ao que se sabe, dedicado ao deus Amun. Há casos em que materiais utilizados anteriormente foram removidos de uma parte do templo para serem usados em outra localidade, em um período posterior. Foi o que aconteceu por exemplo, com paredes de calcário datadas do Médio Império que foram originalmente construídas atrás do santuário do templo principal. Em um período posterior, foram removidas para serem utilizadas em outro local. Atualmente há um espaço vazio onde localizavam-se as paredes, entre o santuário e o chamado “Salão de Festividades” de Thutmés III (STRUDWICK, 1999).

Apesar de já ter sido o foco de diversos estudos, o complexo de templos de Karnak abre novas possibilidades de interpretação, se considerarmos o seu histórico e tempo de funcionamento através dos séculos, passando várias dinastias. Foi construído e reconstruído sob a influência de diversos faraós mantendo-se em atividade por 17 séculos até aproximadamente o IV século da nossa era, no Período Bizantino (395-640).

O período histórico em que estão inseridas as cenas que são objeto de estudo desta pesquisa é denominado Novo Império (ou Império Novo), que começa cerca de 1570 a.C. com a expulsão dos hicsos pelos tebanos, momento em que se inicia a XVIII dinastia e termina em 1070 a.C. com o fim da XX dinastia. O Novo Império é um período marcante da história do Egito, destacando-se por características singulares: a importância da família real, principalmente das mulheres na vida política e pela intensificação do papel da religião e do clero de Amun na política de Estado, o que sabe-se, resultou em disputas internas e no enfraquecimento da autoridade real em período posterior, na XX dinastia. Mais especificamente, as cenas rituais trabalhadas durante a pesquisa do mestrado são da XIX dinastia, no período de reinado dos faraós Séthi I e Ramessés II.

O Novo Império inicia-se com o faraó Ahmose I, originário da cidade de Tebas, onde estabelece a capital administrativa e religiosa. O papel da religião neste período pode ser avaliado pelas doações reais aos templos, sobretudo ao deus Amun em Karnak, em agradecimento pelo êxito em guerras e pela escolha oracular de alguns faraós pelo deus.

No reinado de Amenhotep IV (c.1353-1335 a.C.) inicia-se o Período Amarniano, em que o faraó institui o culto solar ao deus Aton como a única forma oficial de culto de Estado, sendo considerado por alguns o primeiro culto monoteísta da história. Amenhotep IV, que posteriormente altera seu nome para Akhenaton, decide fundar uma nova capital em um

local inteiramente novo, nunca habitado, devotada ao culto de um novo deus, Aton, em detrimento da tradicional capital religiosa do Egito, Tebas, e seu deus principal, Amun-Rê. Em seu reinado inicia-se o banimento do deus Amun, fechando-se os templos tradicionais entre eles o Grande Templo de Karnak. Com a proibição das celebrações de culto aos deuses, Akhenaton fez diminuir a identificação dos fiéis com os seus deuses locais, transferindo toda a devoção pessoal para a figura do faraó e da família real amarniana.

Apesar disso, acredita-se que o impacto dessa reforma sobre a população em geral tenha sido ameno, já que as pessoas comuns, que não participavam da corte, acabavam ficando afastadas do que ocorria no palácio e dos novos templos de culto ao deus Aton. Após a morte de Akhenaton, seu sucessor Tutankhaton promove uma restauração no Egito e institui a volta dos antigos cultos aos deuses. Ele muda seu nome para Tutankhamon “Imagem viva de Amun” e inclui o título de “Governante de Heliópolis do Sul”, uma referência à cidade de Tebas como o centro de culto a Amun-Rê. Deste modo, Karnak retoma o papel de principal centro religioso do Egito (STRUDWICK, 1999).

A sequência arquitetônica básica dos templos egípcios

Procuramos estabelecer uma visão geral dos elementos arquitetônicos presentes nos templos egípcios (STRUDWICK, 1999), (WILKINSON, 2000), (JÉQUIER, 1924), (SULLIVAN, 2008).

De maneira geral, logo na entrada das construções dos templos com arquitetura tipicamente egípcia encontram-se os pilonos, palavra que deriva do grego *pylon*. Fundamentalmente, pilonos são construções compostas por duas torres com lados inclinados com uma passagem entre elas. Seguindo a arquitetura habitual dos templos egípcios, encontra-se após o primeiro pilono, um pátio a céu aberto, muitas vezes com uma colunata de cada lado.

Após o pátio aberto encontra-se mais um pilono em templos maiores, em templos de tamanho menor iniciam-se após os pátios, as partes do templo que são cobertas por telhados.

A partir daí, encontra-se a Sala Hipostila com o característico teto sustentado por colunas, algumas vezes – como acontece na Sala Hipostila de Karnak – o espaço é iluminado por janelas de clerestório (também conhecidas na Egíptologia como “grelhas”).

As salas sustentadas por colunas são chamadas hipostilas porque derivam das duas palavras gregas: *hypo* (abaixo ou sustentado) e *stylos* (pilar ou coluna). Na sequência arquitetônica dos templos egípcios, encontram-se após a Sala Hipostila as áreas mais reservadas dos templos, que consistiam geralmente das partes chamadas *pronaos* e *naos*. O *pronaos* servia de antecâmara para o santuário. No santuário encontra-se o *naos*, dedicado ao deus principal do templo e lugar mais sagrado e mais restrito a circulação de pessoas, chamado pelos antigos egípcios de *djeser djesern* “o sagrado dos sagrados”.

Ao redor do santuário encontra-se, de forma geral, um corredor que faz a ligação deste local a outras salas, que podiam servir como câmaras para outros deuses ou para a consorte e o filho do deus principal do templo.

Fora da construção principal do templo, havia grandes armazéns e áreas para a preparação das oferendas. É comum encontrar também nos recintos sagrados, um lago sagrado onde eram feitos rituais e cerimônias e onde os sacerdotes faziam a sua purificação. Os muros que cercam os templos, ao contrário da construção interna que é feita de rocha, eram feitos de tijolos de barro não cozido.

A Sala Hipostila

As cenas objeto deste estudo estão no Templo de Karnak, mais especificamente na Grande Sala Hipostila. A Grande Sala Hipostila de Karnak é a maior do Egito, e uma das maiores do mundo, medindo 5500 metros quadrados (SULLIVAN, 2008).

A decoração esculpida da Sala Hipostila do Templo de Karnak começou a ser produzida na XIX dinastia pelo faraó Séthi I, cujo reinado vai aproximadamente de 1291 a 1279 a.C. Também chamada de “O Templo Luminoso de Séthi Merenptah na Morada de Amun”, a Sala é obra do faraó Séthi I e do trabalho posterior de Ramessés II, seu filho, em agradecimento as vitórias em batalhas concedidas por Amun. Localiza-se após o segundo pylon do templo principal do complexo templário de Karnak e sua construção data entre 1306 - 1290 A.C. As inscrições hieroglíficas e cenas esculpidas encontram-se em praticamente todas as superfícies arquitetônicas: teto, paredes internas e externas, arquitraves, portas, passagens e nas próprias colunas.

A Sala possui 134 colunas de arenito em forma de papiro. A nave central, é datada da época de Amenhotep III, e alinha duas fileiras com seis colunas papiroiformes – estas colunas em tamanho maior que as do restante da Sala – (21m de altura e 3,5m de diâmetro e

226 toneladas cada) apresentando-se com capitéis (parte superior, em geral esculpida, de uma coluna) abertos (WILKINSON, 2000).

As 122 colunas com capitéis fechados dos corredores, localizam-se nos dois lados da nave central, e medem 14,74m cada uma, a diferença na altura é preenchida por pequenas janelas de clerestório, – também chamadas de “grelhas” – algumas destas janelas ainda podem ser vistas no templo. A principal função destas janelas era a de filtrar os raios solares e fornecer uma iluminação propositalmente discreta ao “pântano primaveril de papiros” que a Sala representa (WILKINSON, 2000).

Construída sobre um piso datado também do reinado de Amenhotep III, a Sala Hipostila tem as fundações das colunatas feitas com tijolos de barro reutilizados e *talatates* datados da época de Amenhotep IV. Sobre a construção das paredes e colunas que compõem a Grande Sala Hipostila de Karnak, sabe-se que a Sala foi erguida com uma técnica que utilizava aterros para sanar a dificuldade inerente as construções de edificações monumentais. Segundo ele, a Sala era aterrada para a construção das colunas e depois a areia utilizada para aterrar era retirada lentamente, permitindo que a rocha fosse polida de cima para baixo (BRAND, 2000 *apud* BLYTH, 2006).

Preparava-se a rocha desta forma para que os desenhistas, artistas e escultores pudessem fazer seus esboços, estes então, esculpiam e pintavam as cenas com o auxílio de andaimes de madeira. É consenso que os principais faraós construtores e decoradores da Sala tenham sido Séthi I e Ramessés II, porém houve interferências de outros governantes que retocaram suas decorações posteriormente.

Sabe-se que a decoração de Séthi I foi retomada e completada por Ramessés II, e posteriormente retocada por Ramessés III, Ramessés IV, Ramessés VI e Herihor. Além disso, encontra-se no ângulo nordeste da Sala, a decoração com a “Estela da restauração” de Tutankhamun onde registrou-se o decreto que instituiu a volta do culto aos deuses originais do Egito, após o período Amarniano.

As colunas foram gravadas por Ramessés II no lado sul. O lado norte foi decorado em alto relevo, assim como o santuário por Séthi I, o sul foi feito com a decoração em baixo-relevo. Encontram-se na Sala Hipostila do Templo de Karnak cenas de consagração de

oferendas, do ritual do culto divino cotidiano, imagens rituais de caça, cenas de coroação, da procissão das barcas em direção ao Templo de Luxor, entre outros temas. Nos espaços entre as colunas encontravam-se estátuas de deuses e reis, algumas das quais colocadas em períodos históricos mais recentes, o que contribuía para a ratificação do teor de sacralidade do ambiente de culto (WILKINSON, 2000).

A decoração da Sala, iniciada por Séthi I, apresenta relevos em formas artísticas aparentemente mais apressadas e menos sutis na parte sul, decorada por Ramessés II, que podem facilmente ser diferenciados dos anteriores, feitos na metade norte.

Na decoração do interior – tanto nas colunas quanto nas paredes internas – há predominância de cenas do ritual diário assim como cenas de procissão e de temas míticos, com faraós interagindo com diversos deuses. Na nave central, onde localizam-se as colunas maiores, há predominância de cenas de oferenda. As paredes exteriores da Sala Hipostila também foram esculpidas em relevo, cobertas com decoração, apresentam predominantemente cenas de celebração das façanhas militares de Séthi I e Ramessés II na Síria e na Palestina, incluindo-se a batalha de Kadesh.

Sabe-se que Ramessés II substituiu a titulação de seu pai Séthi I pela sua, nas arquitraves do lado sul e em algumas colunas. As colunas foram gravadas por Séthi I no lado norte e por Ramessés II no lado sul da Sala, porém em algumas cenas das paredes internas verificou-se a substituição da imagem de seu pai pela sua em parte dos relevos.

A mistura de estilos artísticos e os diferentes nomes reais em relevos e inscrições refletem os diferentes estágios em que foram esculpidos, em momentos históricos diferentes. Faraós sucessivos, imperadores romanos, altos sacerdotes fizeram alterações e restaurações ao longo dos séculos. Sabe-se que os artistas e artesãos de Séthi I trabalharam principalmente em colunas e paredes do lado norte da sala; seu filho e sucessor, o faraó Ramessés II (c.1279-1213 a.C.) concluiu as paredes e colunas do lado sul ao longo de seu reinado. Acredita-se que a Sala Hipostila tenha permanecido em atividade por 17 séculos até aproximadamente o IV século da nossa era, quando provavelmente o Templo era utilizado como igreja no Período Bizantino (395-640), período em que deixou de ser utilizado.

A função do templo no Egito

A função do templo no Egito encontrava-se intimamente ligada as funções políticas e religiosas atribuídas a figura do faraó, como chefe de Estado e chefe religioso, responsável

direto pela garantia da estabilidade e perpetuação do Estado, e pela Ordem Cósmica em detrimento do Caos.

Não havia na sociedade egípcia, especialmente no período faraônico, uma divisão clara estabelecida entre os conceitos de política, religião, magia, ponto fundamental para compreendermos a figura e a importância creditadas aos templos. Entendia-se política e religião como conceitos intrínsecos, interligados pela ideia de que agradar os deuses, entre outras coisas, seria uma forma de garantir a estabilidade política e econômica do Egito. Entre as funções do faraó, encontrava-se a construção e melhoria dos templos, a realização de oferendas e do ritual diário de preparação do deus. A realização das oferendas cotidianas podia dar-se magicamente, por meio de representações retratadas nas paredes dos templos.

A função do templo no Egito antigo também está relacionada com a ideia de morada do deus. Compreensão diferente da que temos hoje em dia, por exemplo, de uma catedral, em que o espaço é aberto a toda população, e esta, faz os próprios pedidos e orações apresentando muitas vezes uma ligação direta com a figura divina, sem a necessidade de intermediários. O templo no Egito caracterizava-se por ser um lugar restrito, a maior parte de seus espaços era reservada a sacerdotes e ao faraó, principais responsáveis pelo culto divino diário. Sua principal função era a de ser um espaço ritualístico onde era feita a troca e a aliança entre o deus e o faraó.

Entre as atribuições do faraó para a garantia da Ordem, a representação iconográfica das oferendas por meio da arte e da arquitetura mostrava-se como um ponto importante na sociedade egípcia para a ratificação do poder faraônico. Compreende-se que:

[...] os templos com a sua arquitetura, a sua decoração esculpida e pintada e as suas estátuas constituem objeto de elaboradas especulações por parte dos sacerdotes. O desafio é considerável: trata-se de conceber a morada terrestre do divino, de lhe assegurar abrigo e proteção, de manter a ordem dos deuses na Terra, de alcançar aquele equilíbrio divino que é garantia de permanência. Tudo isso é atribuição do faraó (BRANCAGLION, 2003).

O templo como documento monumental

O conceito de memória coletiva apresenta-se relacionado com o aparecimento das coleções. Podemos considerar a construção arquitetônica dos templos somada a toda a sua gama de simbolismo, como um documento monumental. O documento/monumento torna-se suporte para a memória coletiva, apresentando-se com uma narrativa singular, em que a parte arquitetônica está intrinsecamente ligada a parte mágica ou simbólica. (POMIAN, 2000, p. 510).

O templo torna-se também lugar de disseminação de propaganda política, traço marcante na sociedade egípcia antiga, em especial durante o Novo Império. Destaca-se para além de suas atribuições religiosas de agrado e proteção aos deuses, em busca da Ordem (*Maat*) em detrimento ao Caos, mas, além disso, como um polo responsável por propagar e contribuir para a manutenção do poder faraônico e para a divinização do faraó.

A memória coletiva e transgeracional começa a assumir as características particulares com o aparecimento da coleção: conjunto de objetos naturais ou artificiais afastados dos circuitos de utilização, colocados sob uma proteção especial e expostos. A partir desse momento, a memória coletiva começa a adquirir suportes diferentes dos cérebros dos indivíduos. É também necessário que as coleções se insiram não apenas nas relações entre o aquém e o além, mas ainda nas que unem os mortos e os vivos, o passado ao presente. Por outras palavras, é preciso que sejam expostas não apenas ao olhar dos deuses e dos demónios, mas também dos homens. É, pois, a passagem das coleções enterradas [...] às coleções expostas nos templos ou nos palácios, que marca o nascimento da memória coletiva e transindividual, porquanto dotada de meios de transmissão que a tornam completamente diferente da memória do indivíduo. (POMIAN, 2000)

Objetivos

O objetivo principal da pesquisa, que está em andamento, é a análise das cenas dos faraós Séthi I e Ramessés II encontradas nas paredes internas da Sala Hipostila do templo principal de Karnak. Inicialmente a proposta apresentada visava a organização e análise das cenas das colunas encontradas na Sala Hipostila, porém optou-se por uma atualização, levando em consideração a enorme quantidade de dados que deveriam ser analisados no período restrito do mestrado.

Espera-se, mais especificamente, compreender ao final do mestrado, a dinâmica simbólica das representações dos faraós em relação aos outros elementos que formam as cenas, analisando de forma sistemática os elementos iconográficos presentes, verificando similaridades e dissimilaridades. Além disso, busca-se entender como a escolha das cenas presentes na Grande Sala Hipostila de Karnak expressam as ideias básicas da realeza faraônica de (re)criação e sustentação da vida combinada com a ideologia de Estado onde o rei é o promotor da Ordem/Justiça/Equilíbrio (*Maat*) contra as forças do Caos/Desordem/Desequilíbrio (*isef*).

Justificativa

Esta pesquisa visa o estabelecimento de critérios para a identificação das imagens e variações estilísticas características de um período específico. As características singulares do Templo contribuem para novas perspectivas de estudo, já que o conteúdo imagético e as

inscrições hieroglíficas encontram-se em grande quantidade, contribuindo-se para a elaboração de pesquisas originais, que se justificam a partir da quantidade de dados que podem vir a ser analisados. Isto posto, acredita-se que, o testemunho das mudanças de estilos artísticos, da política e economia da sociedade egípcia tornam o Templo de Karnak um objeto ímpar de estudo. Sabendo-se que uma vasta quantidade de dados é encontrada disponível na *web* em alguns sites específicos sobre o tema, tornando viável a análise das cenas e com a possibilidade de leitura das inscrições, objetiva-se elucidar a representação da realeza no contexto do Novo Império egípcio.

Método Dissociativo da Imagem

A partir da identificação dos atributos (elementos) iconográficos presentes nas cenas e a distribuição espacial destes, poderemos aplicar uma abordagem sistemática não-linear. Considerando-se que uma cena é a somatória de elementos reunidos por suas significações respectivas e pelo significado a ser dado pela presença destes elementos, cada um deles traz em si o seu significado específico. Estes elementos somados, formam a cena.

A proposta deste estudo é, ao invés de uma análise das cenas como unidades irreduzíveis, a dissociação de seus elementos iconográficos e o diálogo entre estes elementos. Por exemplo: como os atributos reais como coroas, cetros e vestimentas ou os gestos executados pelo faraó variam na presença de divindades, sacerdotes e outros atores. O foco principal será dado às representações do faraó e sua regalia como coroas, cetros, vestimentas, adornos e gestos rituais.

Serão também analisados os “coadjuvantes” destas cenas, isto é, todos os personagens divinos, reais, sacerdotais ou civis que participem ou auxiliem o faraó, mas que não desempenham os atos rituais.

Considerações Finais

A aplicação deste método, que prioriza o estudo dos elementos e a sua relação com o conjunto das cenas nos permitirá demonstrar que as cenas rituais nos templos faraônicos não são simplesmente ornamentais, mas formam um discurso que se exprime por uma retórica da imagem que provém de um vocabulário com princípios, discurso e figuras de estilo. Este estudo parte do descritivo, de um catálogo de imagens sob a forma de um banco de dados, uma técnica austera e metódica que visa alcançar esta retórica e este discurso. Da mesma forma que a leitura de um texto passa pela compreensão de cada letra, de cada palavra,

a leitura das cenas rituais passa pela compreensão de cada elemento iconográfico que as compõem.

Referências Bibliográficas

BARGUET, Paul (2006), **Le Temple d'Amon-Rê à Karnak: essai d'exégèse**, Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.

BISTON-MOULIN, Sébastien (2016), **Inventaire des monuments, objets, scènes et Inscriptions des temples de Karnak**, Montpellier: CNRS-CFEETK.

BLYTH, Elizabeth (2006), **Karnak: evolution of a temple**, London New York: Routledge.

BRANCAGLION Jr., Antonio (2003), **Manual de arte e arqueologia do Egito antigo I**, Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional.

CFEETK - Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak, **CFEETK - Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak CSA / USR 3172 du CNRS**. 2014. Disponível em: <<http://www.cfeetk.cnrs.fr/>>. Acesso em: 19 set. 2016.

GAUTHIER, Henri (1925-1931), **Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques**, Le Caire: Société royale de géographie d'Égypte, I, p.68.

JÉQUIER, Gustave (1924), **Manuel d'Archeologie Égyptienne. Les Éléments de l'Architecture**, Paris, Auguste Picard.

MONNIER, Franck (2013), **Vocabulaire D'Architecture Égyptienne**. Bruxelles: Éditions Safran.

MURNANE, William Joseph (1985), **The Road to Kadesh: a historical interpretation of the battle reliefs of king Sety I at Karnak**, Chicago, IL: The Oriental Institute of the University of Chicago.

NELSON, Harold Hayden (1981), **The Great Hypostyle Hall at Karnak1, 1. The wall reliefs**. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

POMIAN, Krzystof (2000), **Memória**, In: **Enciclopédia Einaudi**, Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, V.42 (Sistemática), p. 507-516.

PORTER, Bertha; MOSS Rosalind L. B. (1991), **Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. II. Theban Temples**, Oxford: Griffith Institute.

SEELE, Keith C. (1940), **The Coregency of Ramses II with Seti I and the date of the Great Hypostyle Hall at Karnak**. Chicago: The University of Chicago Press.

SHAFFER, Byron E. [ed] (1997), **Temples of Ancient Egypt**, New York: Cornell University.

STRUDWICK, Nigel; STRUDWICK Helen (1999), **Thebes in Egypt. A guide to the Tombs and Temples of Ancient Luxor**, London: The British Museum Press.

THE UNIVERSITY OF MEMPHIS (2015), **The Karnak Great Hypostyle Hall Project**, Disponível: <<http://www.memphis.edu/hypostyle/about-architecture/index.php> > Acesso em: 19 set. 2016.

THE UNIVERSITY OF MEMPHIS (2015), **Welcome to the Great Hypostyle Hall of the Temple of Karnak**. Disponível em: <<http://www.memphis.edu/hypostyle/welcome/>>. Acesso em: 19 set. 2016.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA AT LOS ANGELES (2008), **Digital Karnak**, Disponível em: <<http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak> >. Acesso em: 19 set. 2016.

WILKINSON, Richard H (2000), **The Complete Temples of Ancient Egypt**, London, Thames & Hudson

EL REGISTRO DE OSIRIS EN TT49: CONTINUIDADES Y CAMBIOS

Mariano Bonanno

Violeta Pereyra

Neferhotep Project (IHAO-UBA)

Resumen: La presencia de Osiris en las escenas e inscripciones de la tumba de Neferhotep (TT49) se expone aquí con el objeto de señalar los cambios documentados respecto de su representación lingüística y figurativa en la necrópolis tebana después de Amarna. Fechado en el reinado de Ay (ca.1323-1319 a.C.), el monumento preserva evidencia del dios que da cuenta tanto de la continuidad de las creencias funerarias tradicionales como de su innovación. Nos proponemos presentar los registros iconográfico y escrito de la divinidad que se conservaron en la tumba de Neferhotep, señalando la función que cumplieron, con énfasis en los cambios introducidos en su identidad.

Resumo: A presença de Osíris nas iconografia e inscrições da tumba de Neferhotep (TT49) é exposta a fim de apontar as mudanças documentadas em relação à sua representação lingüística e figurativa na necrópole de Tebana após Amarna. Datado no reinado de Ay (ca.1323-1319 a.C.), o monumento preserva evidências do deus que explica tanto a continuidade das crenças funerárias tradicionais quanto sua inovação. Propomos apresentar os registros iconográficos e escritos da divindade que foram preservados na tumba de Neferhotep, indicando a função que eles cumpriram, com ênfase nas mudanças introduzidas em sua identidade.

Introducción

La tumba de Neferhotep es un monumento cuya relevancia desde el punto de vista de la historia y el arte de fines de la dinastía 18 fue reconocido ya a comienzos del siglo XIX, cuando sus pinturas murales fueron documentadas por los primeros investigadores de la necrópolis de Tebas (PEREYRA *et al.* 2019,19-20). Norman de Garis Davies la publicó en 1933 y la Misión Argentina en Luxor lo hizo con las escenas que habían quedado inéditas, aunque en forma preliminar siete décadas más tarde (PEREYRA *et al.* 2006) y, más recientemente, inició la publicación final del monumento, comenzando por los pilares de la capilla (PEREYRA *et al.* 2019; IAMARINO *et al.* en prensa.), en el marco del Proyecto de Investigación “The Decorative Program of Neferhotep Chapel (TT49)” (Director: Prof. Dr. María Violeta Pereyra, Co-director: Dr. Mariano Bonanno), que se llevó a cabo en la Instituto de Historia Antigua Oriental (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), gracias al financiamiento de la Gerda Henkel Stiftung (2017-2018). La segunda etapa del proyecto se encuentra en curso.

En su desarrollo se abordó el estudio e interpretación de la decoración de la capilla de culto de Neferhotep, con el objeto de reconocer las acciones rituales evocadas en las escenas e inscripciones que aquella conservó, a partir de los logros alcanzados en la limpieza de las pinturas murales de la capilla. Una nueva documentación gráfica y fotográfica actualizada y más precisa permitió disponer de una información que justificó la renovación

de su investigación y el planteo de nuevas cuestiones a partir de los textos y escenas actualmente visibilizados.

En ese contexto, se identificó un nuevo epíteto de Osiris, en la cara norte del pilar sudoeste: *ḥk3 thn* (gobernante resplandeciente), un *hápax* que fue interpretado a partir del proceso verificado en las creencias funerarias después de Amarna. La dinámica de las relaciones establecidas entre Ra y Osiris y de los Libros del Más Allá proveyeron el marco contextual para la interpretación aquí propuesta.

Expresión de esa relación, en algunas tumbas la elite se puso de manifiesto la identificación del difunto con el dios sol, que se integraba con las creencias osirianas y así su acceso al sol desde el Más Allá, reino de Osiris. Asimismo, el remate exterior de las tumbas con una superestructura piramidal formaba lo que era virtualmente un complejo solar, diferenciándose la decoración del interior del monumento -donde se incorporaron elementos alusivos a la dinámica solar y su proyección funeraria- y su parte subterránea, osiriana. La procesión fúnebre, alusiva del viaje solar, y las adoraciones al sol constituyen dos ejemplos elocuentes (Catania 2008; Stewart 1960: 84), mientras que los corredores y cámaras que evocan la oscuridad del inframundo y su misterio quedaron usualmente sin decorar.

El monumento funerario de Neferhotep y su capilla de culto

El propietario TT49 fue un alto funcionario del gran templo de Amón (Karnak) de cuya vida solo informan la decoración de su tumba y los títulos que en ella se preservaron: escriba, grande de Amón, supervisor del ganado de Amón en el Alto y el Bajo Egipto, supervisor de las tejedoras de Amón (Pereyra et al. 2006: 19-20).

De acuerdo a la clasificación de Kampp (1996: 13), la estructura arquitectónica de la tumba de Neferhotep corresponde al tipo VIIb (1996: 28), que agrupa aquellas con pilares o columnas en la capilla. Además de TT49, por su diseño pertenecen a este tipo: TT25, 2TT40, TT51, TT156, TT239, TT331, TT301, TT373, Kampp TT-354- y Kampp -TT408- (Kampp 1996: 28).

La decoración parietal de la tumba de Neferhotep (TT49) en el-Khokha permitió datarla en el reinado de Ay (*ca.* 1323-1319 a.C.), un período de transición desde el punto de vista político y cultural. Otros monumentos funerarios tebanos de funcionarios posamarnianos son, según la atribución cronológica de Kampp (1996): TT40 (Amenhotep Huy), TT275 (Sobekmes) y Kampp TT-162- (Parennefer Wennefer) del reinado de Tutankhamón; TT271 (Nay), TT150 (Userhat), TT254 (Amenmose Mesu), TT324 (Hatiay) y T333 (propietario desconocido) del reinado de Ay; TT6 (Neferhotep y Nebnefer), TT255

(Roy), TT50 (Neferhotep), TT41 (Amenemopet Ipy), TT156 (Paennesut-tawy) y TT166 (Rames) del reinado de Horemheb.

En el caso de TT49, una serie de innovaciones temáticas se combinaron con la presencia de algunos motivos funerarios en uso durante el reinado de Amenhotep III y de otros documentados en la necrópolis de los nobles de Amarna. La forma de T invertida es típica de la primera parte de la dinastía 18, mientras que la de la capilla interior con pilares de TT49 es un legado de Amarna (STRUDWICK, STRUDWICK 1999: 150; KAMP 1996: 12-ss.).

También la ejecución plástica del monumento muestra rasgos estilísticos que conjugan formas tradicionales con amarnianas, los cuales permitieron a Kiser-Go integrar a TT49 en el conjunto de tumbas privadas posamarnianas de la Sub-era A, junto con TT40, TT271, TT254, TT324 y Kampp TT-162- (KISER-GO 2006: 93).

La orientación este-oeste del monumento culmina en el nicho de las estatuas, ubicado en su extremo occidental de la capilla, en la que cuatro pilares evocativos de los puntos cardinales refuerzan la idea de totalidad (PEREYRA *et al.* 2019: 77). De esta manera, el espacio de la capilla reproduce en escala el universo egipcio, constituyendo un área de conexión con el Más Allá a la vez que lugar de ejecución de los ritos requeridos para que el difunto se incorpore a la corporación divina luego de su segregación del mundo terrenal y su transfiguración. Al cumplimiento de ese objetivo se dirigió la disposición temática de la decoración de la capilla, en cuyas paredes se desarrollaron temáticas específicas que resultaban propiciatorias de la eterna renovación de vida del propietario del monumento.

En ese contexto ritual, los pilares fueron incorporados a la capilla de TT49 como el elemento arquitectónico que condicionaba espacialmente la circulación simbólica y efectiva en el interior del monumento, en el día del enterramiento, en las prácticas rituales del culto funerario -póstuma y continuamente repetidos- y en las celebraciones llevadas a cabo en ocasión de los festivales necrópolis (Fig. 1).

El eje este-oeste que organiza la estructura de la tumba simboliza el nexo entre la vida y la muerte, entre el Aquí y el Más Allá. Es la estancia que media la comunicación, la interfaz entre dos estados ontológicos, que distancia por medio de espacios el recinto sagrado de la capilla del mundo exterior, mundano. En consecuencia, su decoración parietal se corresponde con el significado que ese espacio posee y sirve a las prácticas rituales que allí se cumplen.

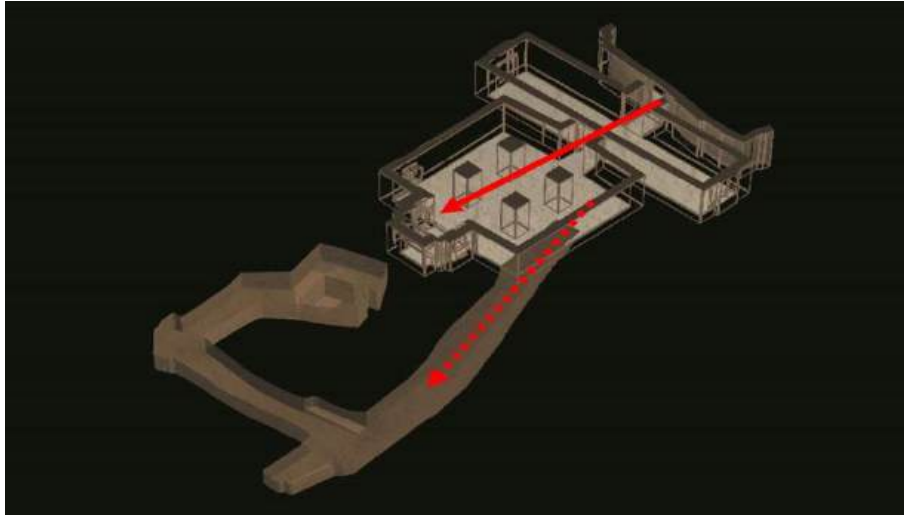


Fig.1. Esquema de circulación ritual en TT49 (Pereyra 2019: 86, Fig.8)

El estudio preliminar de los registros de los pilares, el nicho de las estatuas y la pilastra de la pared oeste se llevó a cabo desde una perspectiva comparativa con los preservados en otros sectores y permitió identificar vestigios de los cambios verificados después de Amarna.

Accesible a través de un pasaje la capilla de culto era el lugar donde el difunto interactuaba en forma directa con los dioses funerarios (Fig. 2).



Fig. 2: Vista de la capilla de culto de TT49 desde el este (foto: Pereyra 2018)

Esa estancia era a la vez la que daba acceso a la capilla del ka, el punto focal del monumento el ámbito en que se centra el culto de ofrendas que a diario reciben los dioses y que alimentan el ka del muerto transfigurado (PEREYRA *et al.* 2019: 74-75).

La visibilidad de las caras de los pilares tanto al avanzar desde el patio hacia el oeste, al dirigirse a la capilla del ka, como al recorrer ese trayecto en sentido inverso, al progresar

hacia el este (Fig. 3), parece haber sido el criterio adoptado para dejar sin decorar las superficies de las respectivas caras sur de los pilares del lado sur y caras norte de los pilares del lado norte. Las caras orientadas hacia el eje, por su parte, ocuparon sus registros superiores para exhibir la ofrenda dedicada por Neferhotep respectivamente: a Ra-Harakhty y a Osiris en los pilares del lado sur; a Amenhotep I y su madre y a Anubis, en los del lado norte.

Los pilares se articularon espacial y semánticamente con las paredes decoradas de la capilla (PEREYRA *et al.* 2019), en las que se dispusieron temáticas relacionadas a Amón Ra (pared norte), a Ra (lados norte y sur de la pared este), a Osiris (lado sur de la pared oeste) y a la diosa del occidente, Osiris y Anubis (lado norte de la pared oeste).

Ambos lados de la pared oeste están arquitectónicamente diferenciados en dos sectores cada uno: del lado norte con la incorporación de una pilastra que franquea el acceso a la capilla del ka (PEREYRA *et al.* 2006: fig. 27) y del lado sur con la de una estela (PEREYRA *et al.* 2006: fig. 26), dos elementos cuyas dimensiones y decoración enfatizaron material y semánticamente su relaciones con los pilares.

El pilar sudoeste, dedicado a Osiris, enfrenta su cara oeste con la estela dispuesta en el lado sur de la pared oeste y dedicada a la misma divinidad (Fig. 3).



Fig. 3. Vista del lado sur de la pared oeste de TT49 (foto: Haupts 2004)

En ese contexto espacial cabe señalar, por último, que el pilar dedicado a Osiris estaba además junto a la escalera que daba acceso al corredor descendente que conduce a la cámara funeraria de TT49 (Fig. 1).

Nuestro enfoque aquí se dirige a la cara norte pilar sudoeste, en cuyo registro superior se identificó un nuevo epíteto de Osiris que nos proponemos explicar a partir de los cambios documentados en las creencias funerarias después de Amarna.

Iniciado ya en el reinado de Thutmose IV, el proceso de solarización del poder real culminó bajo Amenhotep III con su identificación como sol resplandeciente, en tanto que la dinámica de las relaciones establecidas entre Ra y Osiris, y el desarrollo de los Libros del Más Allá proveyeron el marco contextual para la interpretación aquí propuesta.

Representaciones de Osiris en TT49

Iconográfica y lingüísticamente Osiris está representado en TT49 en una diversidad de espacios y situaciones en las que se preservaron tanto modelos preamarnianos que lo retrataban como expresiones que revelan la adopción de una fraseología influida por las composiciones amarnianas y los textos funerarios reales.

En el lado norte de la pared oeste del vestíbulo de TT49, la representación de Osiris entronizado en su kiosco (Fig. 4) corresponde al estilo adoptado por Amenhotep III, evocativo del aspecto solar su realeza. Representado como soberano “resplandeciente” en las tumbas de sus funcionarios, por ejemplo, en las de Khaemhet (TT57) y Kheruef (TT192), en esta última acompañado por la reina y por Hathor. Esta composición puede considerarse expresión iconográfica del correspondiente epíteto, que su sucesor mantuvo en la tumba de Ramose (TT55), en el lado de la pared oeste del vestíbulo.

También Osiris fue representado entronizado en su kiosco, de acuerdo al modelo establecido para la realeza, en las tumbas de los funcionarios, como se documenta en las de Djehutymes, llamado Paroy (TT295) y de Ipuky y Nebamón (TT181), entre otras.

Después de Amarna se retoma la iconografía osiriana que en algunos casos sigue el modelo de la realeza solar establecido por Amenhotep III y en otros la representación del dios sedente frente a la mesa de ofrendas.

Ambos patrones iconográficos están documentados en TT49. El primero en el lado norte de la pared oeste del vestíbulo de TT49, en un punto focal (DAVIES 1933: I, Pl. XXX) y en la escena del registro superior del lado norte de la pared oeste de la capilla, en la sección norte, Osiris también fue representado en su kiosco, entronizado y seguido por la figura de la diosa del Occidente (?) de pie (PEREYRA *et al.* 2006: fig. 27).

Sentado en su trono, Osiris se representó en TT49 en las escenas dobles de los dinteles exterior e interior, seguido por las figuras de pie de Anubis del lado sur y de la diosa del occidente del lado norte (PEREYRA *et al.* 2006: figs. 16 y 21) y en los paneles superiores

de las paredes norte y sur del vestíbulo, Osiris en la escena de la derecha y Anubis en la de la izquierda (DAVIES 1933: I, Pl. XXVIII y PEREYRA *et al.* 2006: fig. 20).

En forma similar la figura de Osiris se ubicó en las cuatro estelas parietales de TT49: la estela sur de la fachada (DAVIES 1933: I, Pl. XXXIV), sendas estelas de las paredes sur y norte del vestíbulo (DAVIES 1933: I, Pl. LV, B y PEREYRA *et al.* 2006: fig. 19) y en la que flanquea la capilla del ka del lado sur (PEREYRA *et al.* 2006: fig. 26). También la escena de ofrenda de Neferhotep ante Osiris sedente que fue dispuesta en el panel superior de la pared sur del nicho de las estatuas (PEREYRA *et al.*, 2006: fig. 33).

Un último patrón de representación iconográfica muestra a Osiris y la diosa del Occidente de pie en el interior de un speos (?), sobre el cual se despliega un disco solar alado y el jeroglífico del cielo superior por encima (Fig. 3).

Si bien el dios fue retratado en la mayoría de los casos sentado en su trono, como en el pilar sudoeste de la capilla, en cada uno la composición y sus relaciones con las inscripciones asociadas y con otras escenas con las que topográficamente se vinculó, constituyen componentes que permiten interpretar su sentido específico.

La composición cuenta con tres elementos: el oferente, la mesa de ofrendas y divinidad beneficiaria de la devoción de ritualista que, con escasas excepciones, se encuentra siempre presente en la escena. El tríptico oficiante-ofrenda-dios representa así la práctica ritual (GAMELIN 2017) cuyo objetivo era provocar la dinámica de regeneración póstuma del difunto.

En el registro superior del pilar sudeste se muestra a Neferhotep haciendo ofrendas de libación y ardiente a Osiris entronizado, mientras que en el medio y el inferior se dispusieron las figuras de participantes en la procesión funeraria y portadores de ofrendas (Fig. 4).

Es lógico considerar que el último momento del ritual funerario sería en TT49 el de encuentro de Neferhotep con Osiris, dios de los muertos que interactuaba con todos los difuntos justificados. Completada la liturgia correspondiente a los funerales, la momia era preservada en la cámara funeraria, mientras que las ofrendas se ofrecían en beneficio de su *ka*, frente a las estatuas.

En consecuencia, la culminación del circuito ritual implicaría: en el lado sur de la capilla de TT49 el ingreso del difunto en el inframundo gobernado por Osiris, indicada por la proximidad del pilar dedicado a Osiris a la cámara sepulcral y con ello su acceso al Más Allá; y en el lado norte la recepción final de Neferhotep por la Señora de la Necrópolis y su preservación en ella.

La organización del registro superior de la cara del pilar que enfrenta al eje principal de circulación del monumento es similar a la adoptada para sus equivalentes en los otros tres pilares. También la estructura de las respectivas inscripciones jeroglíficas presenta una organización que se reitera en los cuatro casos: dos (o tres) columnas que identifican al dios, desarrolladas sobre su figura, y siete columnas referidas a la ofrenda que Neferhotep presenta al dios y la acción retributiva que espera de la divinidad.

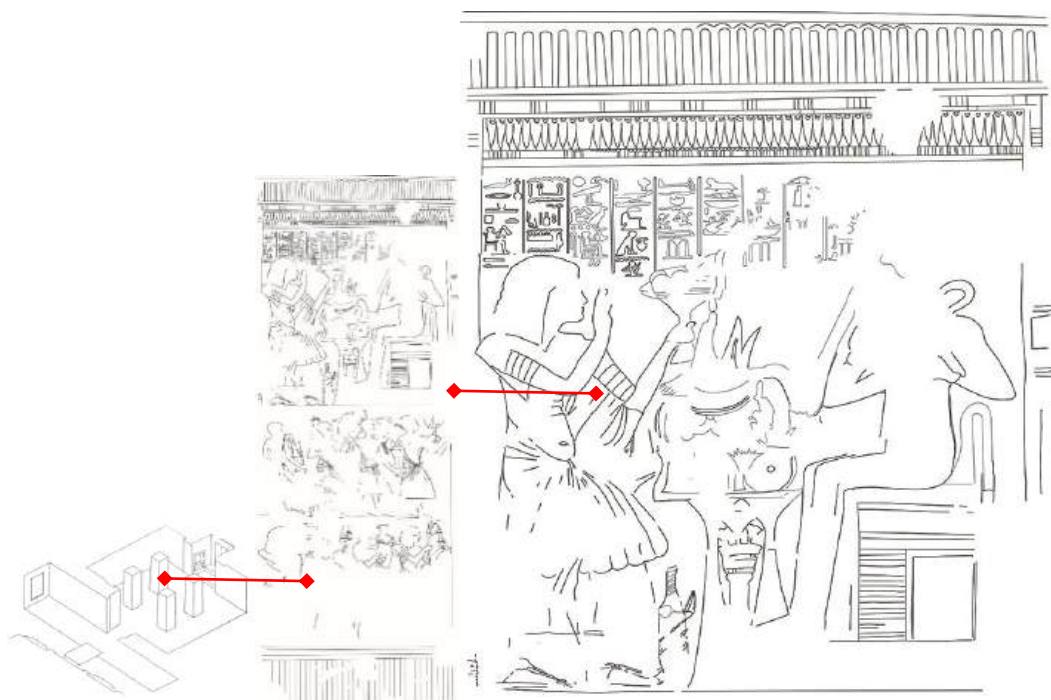


Fig. 4. TT49. Pilar sudoeste, registro superior de la cara norte (dibujo: Ojeda 2018)

El texto de la cara norte del pilar sudoeste consta de nueve columnas cuya disposición sobre la escena diferencia dos secciones. La primera se asocia a la acción del funcionario y sus nueve columnas, bien conservadas y legibles (Fig. 5), mientras que las dos ubicadas sobre la figura del dios se encuentran muy deterioradas.

En la cara norte del pilar dedicado a Osiris, Neferhotep dirige una alabanza en la que expresa sus deseos funerarios, propiciatorios de su participación en la dinámica este-oeste / oeste-este, evocativa de la diaria evolución del sol. La inscripción sobre la figura de Neferhotep fue copiada tempranamente por Robert Hay, a comienzos del siglo XIX, y publicada por Davies (1933: I, Pl. LXI, K), quien traduce el texto opuesto al dios: “Receive good food, O lord of Ro-Setau! May he grant me to sit in a booth in the throne (*bhdt*, the solid throne of the gods) and that the august spirits welcome me. For the ka of N.” (DAVIES1933: I, 64).



Fig. 5. Texto sobre la figura de Neferhotep y la ofrenda que realiza (foto: Pereyra 2018)

¹ <i>šsp bw-nfr nb ntr.w</i>	¹ Recibe cosas buenas, ¡oh Señor de los dioses,
² <i>wsjr¹ nb r-st3w</i>	² Osiris, Señor de Rosetau!
³ <i>dj=f ḥms=j m ḥb</i>	³ Qué él permita que me sienta en la celebración ⁴ junto
⁴ <i>ḥr bḥdt ḥnm n=j</i>	al behdetita y me una
⁵ <i>3h.w špsy(w)</i>	⁵ a los nobles espíritus glorificados (o transfigurados).
⁶ <i>n k3 n šs wr n jmn</i>	⁶ Para el kadel escriba, el grande de Amón
⁷ <i>nfr-ḥtp m3^c ḥrw</i>	⁷ Neferhotep, justificado.”

Si bien la presente traducción de esta sección no ofrece mayores diferencias respecto de la ofrecida por Davies (1933: I, 64), nos interesa señalar la mención de *bḥdt* en la cuarta columna, que se explica por su carácter solar, remite a la figura de Horus de Behdet, representado como sol alado, también asociado iconográficamente a Osiris en la pared oeste de la capilla (Fig. 3). Como señalara Shonkwiler (2014: 170), es probable que su naturaleza protectora, en combinación con la simbología del disco alado existente en el límite entre los mundos humano y divino, haya facilitado su transformación en un dios funerario.

También es destacable que el único epíteto de Osiris que se menciona en esta parte de la inscripción sea “Señor de Rosetau” (LGG II, 681), es decir “Señor de la necrópolis”, el lugar de descanso final del difunto justificado, donde Neferhotep espera recibir los dones de la divinidad que señorea allí y donde se produciría su regeneración como la del astro solar en su ciclo cotidiano.

La mayor parte de la inscripción desarrollada sobre la figura de Osiris está perdida (Fig. 6), no obstante, una copia de Hay de 1826 (British Library, Add 29823) que Davies publica (1933: I, Pl. LXI K) le permitió proponer la traducción siguiente: “Osiris Khent-Amentet, ruler of the company of gods, (...)” (DAVIES 1933: I, 64). No obstante, su lectura fue posible a partir de los rasgos preservados y de su estructura, cuya organización es similar

al a de las respectivas inscripciones jeroglíficas de los otros pilares contribuyó a su interpretación y a la identificación de los epítetos del dios allí presentes.



Fig. 6. Texto sobre la figura de Osiris (foto: Pereyra 2018)

¹ <i>wsjr hnty [imntt</i>	¹ Osiris el que preside [el occidente,
² <i>wnn-nfr hk3 thn]</i>	² We[nnefer, el gobernante resplandeciente]

En la primera columna de esta sección es clara la lectura de las primeras dos palabras *wsjr* y *hnty*, pudiéndose reconstruir la tercera como *jmntt*, a partir de algunos signos fragmentariamente preservados.

En la parte superior de la segunda columna, algunos rasgos permiten la lectura de *wnn-nfr*, “El que existe siendo perfecto”, denominación de Osiris empleada desde el Reino Medio (LGG I, 375).

Los últimos dos vocablos conservados en la segunda columna fueron identificados como *hk3 thn* y con ellos parece concluir el texto. No obstante, el colapso de la capa pictórica y parte del soporte rocoso al oeste en ese sector hacen imposible confirmar o rechazar la existencia de una tercera columna allí.

Es resumen, la inscripción asociada a la figura de Osiris puede leerse: *wsjr hnty-imntt wnn-nfr hk3 thn*, correspondiendo *wsjr hnty-jmntt wnn-nfr* a una formulación del nombre de Osiris en uso a partir del Reino Nuevo (LGG 2002: II, 558).

En cuanto a *hk3 thn*, hasta la fecha su presencia no fue atestiguada antes, aun cuando *thn* remita a su empleo por Amenhotep III, como un atributo de su realeza. Cuando la fraseología real exhibe la materialización del aspecto solar del soberano, éste se identifica con la benéfica acción del astro en general y en particular con el brillo que irradia el disco al elevarse en el cielo.

La expresión *wsjr thn* se registra en LGG (VIII, 144), correspondiendo la traducción de *thn* como “Der Glänzende” o “Leuchtend” (*Wb*. V, 392), es decir, “brillante”, “radiante”, “resplandeciente”. Según el Leitz, el atributivo *thn* alude a Osiris en su vinculación al sol o a la luna, por lo que en el caso de TT49 el epíteto *thn* podría explicarse a partir de esa doble relación. Según el *Wb* V 392, *thn* es un adjetivo atributivo: “glänzend” (“resplandeciente”, “brillante”), “leuchtend” (“brillar”, “resplandecer”) que entre sus acepciones se encuentra asociado al sol y por ello incorporado al nombre de Amenhotep III, como señalamos antes.

Asimismo, su empleo en el reinado de Ay puede explicarse a la luz del proceso verificado después de Amarna en particular. En el marco de las creencias funerarias, la dinámica de las relaciones establecidas entre Ra y Osiris, que los Libros del Más Allá revelan, proveyeron el marco contextual para la interpretación aquí propuesta.

Osiris como sol nocturno en TT49

En el epíteto *hk3 thn*, “gobernante resplandeciente”, se hace ostensible la simultaneidad entre el ocultamiento del dios sol y su nocturna revelación.

El aparente contrasentido existente entre lo resplandeciente del dios del inframundo y la oscuridad de su dominio expresa una concepción en la cual la provisoria desaparición de la luz diurna del sol es reproducida por Osiris por su condición de dios de los muertos y de las regiones oscuras, que en la tumba de Basa (TT389), de Época Baja, se explica en los términos siguientes: “Oculta a la mente humana está la irradiación del sol” (ASSMANN1973: 15).

El empleo de *thn* como epíteto para expresar la brillantez que irradia el sol diurno ya se registra a mediados de la dinastía XVIII y se enfatiza en los himnos amarnianos y posamarnianos.

Un claro antecedente procedente del ámbito privado se encuentra en el himno dedicado a Amón en la tumba de Suti y Hor (estela BM 286): “(...) tu color es más brillante que la tonalidad (del cielo)” (*thn jwn.k r jnm.s*) (ASSMANN 1999: 210) y en el dedicado al sol diurno en la tumba de Ay en Amarna, donde se aplicó con idéntico sentido: “(...) Tú eres bello, grande, resplandeciente, alto sobre toda la tierra (...)” (*jw.k n.tj wr.tj thn.tj k3.tj hr-tp t3 nb*) (DAVIES 1908: Pl. XXV; HARI 1985: 1).

La estrecha asociación entre el sol que resplandece y la realeza establecida en Amarna se conservó en el reinado de Ay, en el que fue decorada TT49. El predicativo *thn* se incorporó

como parte del protocolo real de Ay (DODSON 2009: 99), en cuyo nombre de Horus fue incluido: “Toro poderoso resplandeciente de apariciones” (*k3-nht thn-hꜥw*).

La utilización de este epíteto para el astro que se sumerge todas las noches en la oscuridad de la Duat es una consecuencia de la re-significación de la unidad del sol durante el período de Amarna, recogida en TT49.

La figura de Osiris se encuentra representada iconográfica y lingüísticamente en todas las estancias de TT49 con rasgos propios de la tradición osiriana anterior a Amarna y con algunos que son innovaciones posteriores a Amarna. De los treinta y tres epítetos con los que fue caracterizado en el monumento, todos ellos se constatan en otros contextos de la época con una sola excepción: *thn*.

Esta mención pudo ser reconocida a partir de los vestigios preservados en la segunda columna del texto asociado a la figura de Osiris en el pilar sudoeste. Casi ilegibles, algunos signos permitieron reconocer los vocablos 𓆎 (*hk3*, “gobernante”) y 𓆏 -o 𓆐 - (*thn*, “radiante”, “brillante”).

La correspondencia de esta sección del texto con la organización de las que se inscripciones respectivas de los pilares justifica la interpretación de *hk3 thn* como epíteto. La estructura que presentan requiere que en las columnas dispuestas sobre las figuras de los dioses se nombre a los dioses y se desarrollan sus epítetos, a saber:

Pilar	Nombres y epítetos divinos
SO	<i>wsjr hnty jmnt.t wnn-nfrhk3 thn</i>
SE	<i>rꜥ hr-3hty twm nb t3wy jwnw hprj hry-tp wj3.f nb (n)hh dt</i>
NO	<i>jnpw hnt ntr dd jmy-wt nb t3-dsr</i>
NE	<i>nb [t3wy] jmn-hꜥp nb t3wy dsr-k3-rꜥ dj ꜥh mj-rꜥ dt mry jmn-rꜥ nb nsw ꜥwy bht nb pt hmt-ntrjꜥh-ms-nfr(t)-jryry mrrt</i>

La titulación completa de Osiris, de acuerdo al registro de la capilla de TT49 sería entonces: *wsjr hnty jmnt.t wnn-nfr hk3 thn*. “Osiris, quien preside el Occidente, Wennnefer, gobernante resplandeciente”.

Es posible que se trate de la primera atestación de este epíteto, como se mencionó antes, puesto que no se conocen registros de *hk3 thn* reconocidos en monumentos anteriores al período ramésida (ASSMANN 1999:146). Se trataría de un *hápax* cuya importancia está dada por las características solares que documenta en ese momento histórico.

Relegado en Amarna, el restablecimiento de Osiris no representa un regreso a la concepción funeraria del período anterior, sino su re-significación. La connotación solar de *ḥk3 thn* se corresponde con un cambio respecto de la concepción del renacimiento de los difuntos a través de su integración con el sol durante su viaje nocturno (SHOAIB 2012: 195).

Por otra parte, esa incorporación también es evocada en la estela del lado sur de la pared occidental del patio, en la que se dispuso un himno dedicado a Amón-Ra que afirma que el dios tebano “(...) creó el cielo y lo hizo brillar (*sthn*) con las estrellas e hizo su trono en el disco solar (*jtn*)” *-jr pt sthn=s m sb3 jr st=f m jtn-* (DAVIES 1933: I, Pl. XXXIV).

Vinculada con la realeza de Amón-Ra, la mención de *thn* se asoció aquí a las estrellas al ser parte del disco solar.

Esto permitiría equiparar el título *ḥk3 thn* con *ḥk3 d.t* o *ḥk3 nhh*, por ejemplo, en tanto ámbito de influencia o competencia específico de la divinidad. En el caso de TT49, el epíteto *ḥk3 thn* expresa la complementariedad que es consecuencia de la relación de Osiris con Ra.

La objetivación material del movimiento nocturno y diurno del sol en el eje este-oeste / oeste-este que culmina en el nicho de las estatuas; es el eje bi-direccional que se reafirma en el programa decorativo de la capilla y los pilares del lado sur, dedicados a Ra-Harakhty (al este) y Osiris (al oeste).

En la capilla de TT49, Neferhotep adora a los dioses funerarios y recibe las ofrendas que se ofrecen en beneficio de su ka. Además de la participación del difunto en los ciclos diurno y nocturno del sol, el ciclo Ra-Osiris asegura la pervivencia del cosmos como precondition para la existencia en el Más Allá.

La relación ba/cuerpo de Ra y Osiris es modelo para el ba y el cuerpo de todo difunto.

Una razón de la popularidad de Osiris fue su forma regenerada como gobernante del Inframundo o *Duat*, un dominio misterioso establecido simultáneamente en el cielo nocturno y bajo tierra, el lugar al que todos los difunto entraban y debían atravesar para experimentar la renovación y la regeneración póstumas” (O’CONNOR 2009: 31-32).

Osiris como *ḥk3 thn*, sigue el eje oeste/este e “ilumina el mundo inferior durante las horas de oscuridad, igual que Ra brilla sobre la tierra de los Osiris vivientes” (SMITH 2017: 331). Asimismo, es Osiris quien acoge en su dominio al rey muerto -y más tarde a cada difunto- o al sol nocturno (WESTENDORF 1974: 139-140).

La clara connotación solar de este epíteto tiene su fundamento en la relación establecida entre Ra y Osiris en el Más Allá en el Reino Nuevo. Como propugna van Dijk, “Osiris es visto no solo como la manifestación del dios sol cuya creación no termina en el

horizonte occidental, sino que el mito de unificación de ambos dioses exalta la importancia de Osiris, para los muertos y para los vivos” (1989: 63).

El movimiento de navegación diurna que el difunto espera realizar por la eternidad se complementa con la acción de Osiris que, como sol nocturno, ilumina el inframundo en el tránsito del difunto por él durante las horas de oscuridad. El epíteto de “resplandeciente” que se registró en el pilar dedicado a Osiris en TT49 reafirma esa función de preservación de la vida como luz que el dios irradia en la noche, igual que el sol lo hace en el día.

El difunto es un sol que se oculta en la oscuridad de la muerte en el horizonte occidental de la noche, un sol nocturno, un Osiris. Gracias a esa condición ontológica, logrará elevarse cada mañana por el horizonte oriental e integrarse en la dinámica cíclica de la sucesión temporal diaria y de los rituales que la renovaban.

Finalmente, otra cuestión no menos importante es el contexto del epíteto. Como afirma Smith, “La mayor parte de la evidencia de Osiris como el sol nocturno -o la luna- proviene de himnos y otros recitados que se hacían durante las celebraciones de su culto (2017: 332).

El proceso de configuración del epíteto

La presencia de este epíteto solar de Osiris en TT49 se vincula con la proliferación de himnos solares durante la Dinastía XVIII y en particular con la difusión de la idea de un sol nocturno en el contexto funerario, lo que supone un complejo proceso que además involucró la relación entre Ra y Osiris y el desarrollo de los llamados Libros del Más Allá, un proceso verificado también en el programa de las tumbas privadas tebanas (TT69, TT41 o TT255).

En la tumba de Kheruef, del reinado de Amenhotep III y Amenhotep IV podemos leer:

“Tú iluminas el rostro de los que están en el Inframundo, escuchas el llamado de los que están en el sarcófago, levantas a los que están abajo, suministras ofrendas a aquellos” (STEWART1960: 89-90).

Después de Amarna, el sol se disocia (aunque siendo uno) en sol diurno y nocturno, hecho que fue anulado por Akhenaton. Se trata de un proceso de ascendencia del disco solar por lo menos desde Amenhotep III, que alcanza su máxima expresión durante el período de Amarna y que se reformula con posterioridad a Akhenaton. En ese proceso, la elevación del *jtn* como espejo de la realeza y entidad independiente se combinó con el énfasis de la relación entre el dios y el orante. El relegamiento oficial de la figura de Osiris en época amarniana,

que suprimió la riqueza y complejidad del inframundo de Osiris y del viaje nocturno del sol, pormenorizadamente presentado en el Libro del Amduat y la Letanía de Ra (HORNUNG 1992: 48) condicionaron las relaciones entre hombres y dioses, igual que su posterior rehabilitación (ver SMITH 2017:295ss.), y reflejaron gran parte de la historia de la religión solar.

La creciente popularidad de los himnos solares a lo largo de la XVIII Dinastía se muestra en la extensión creciente de su distribución en la tumba y en su mayor longitud (STEWART 1960: 84).

Según Assmann, con posterioridad a Amarna los himnos solares reflejan la igualación de Ra y Osiris como dios nocturno, por lo que constituyen una reacción a la eliminación del Más Allá que los himnos amarnianos expresan, aparentemente entendido como una reacción a la eliminación del inframundo que experimentaba el amanecer en el Amarna (ASSMANN 1999:146).

Como adelantamos, los Libros del Más Allá constituyen otro precedente. El Libro del Amduat pre-amarniano reabre un proceso de solarización de base heliopolitano, uno de cuyos antecedentes es la difusión de los himnos solares en la dinastía XVIII.

Después de Amarna, la proliferación de los Libros del Más Allá podría ser la respuesta -y ajuste del escenario pre-amarniano-, dada la ruptura que significó el advenimiento de Akhenaton para las creencias funerarias en Amarna, que convirtió el inframundo en una experiencia personal de dominio privado.

Es probable que después de Amarna el clero de Amon tomara elementos teológicos inaugurados por el Libro de Amduat, con el objetivo de fortalecer la figura del soberano como responsable del mantenimiento de la dinámica cósmica (VOß 1996: 394). La naturaleza secreta y oculta de Amon-Ra, así como el carácter de su ba, su impenetrabilidad y su conexión con *hprw* (o *jrw*) como sus manifestaciones podrían ser tales elementos, en total oposición a la idea del dios amarniano.

Si el Libro de Amduat inició un proceso de re-significación solar y osiriana -detenido y neutralizado por Akhenaton-, los posteriores Libro de las Puertas, Libro de las Cavernas y Libro de la Tierra, pero sobre todo los dos últimos, podrían suponer una nueva configuración del mundo funerario.

La ausencia de una secuencia y/o sucesión como en el Libro del Amduat y el Libro de las Puertas; la carencia de la unión *-dmdw-* de Ra con Osiris en un solo ba; la presencia del disco “en soledad”, característica de la etapa posamarniana y la ausencia de alusiones al juicio de los difuntos pueden ser indicadores de las diferencias en la formulación acordes con

el renovado modo de vinculación con la divinidad que la reforma amarniana dejó como herencia perdurable.

Este proceso, concebido originalmente para las tumbas reales, se plasmó luego en las tumbas privadas tebanas. En el caso de TT49 ello se expresa en el epíteto de *ḥk3 thn* así como en el eje que los pilares del lado sur de la capilla simbolizan: al este el dedicado a Ra-Harakty como sol de los dos horizontes -diurno en este contexto- y al oeste el de Osiris como sol nocturno, complementándose dinámicamente sobre un eje de doble dirección: este-oeste y oeste-este.

Según Spalinger, en el período posterior a Amarna se produjo una creciente tendencia a la unidad solar-osiriana (2009: 117). Sin embargo es probable que se tratara de un proceso complejo en el que la figura de Osiris se redimensiona como reacción después de Amarna, mientras que se verifica una reafirmación y re-significación del disco solar como herencia del período amarniano.

La relación entre los dos dioses conoce una larga historia que lejos de reconocer una especie de super-dios, ofrece relaciones en grado diferente pero sin llegar a conformar una unidad. Analizaremos a continuación el carácter de este vínculo particular a los efectos de profundizar en la relación y en el modo en que ésta se plasma en la iconografía de TT49.

Relación Re y Osiris en el Más Allá

Entendemos esta relación como una ‘paradoja ontológica’ entre dos identidades autónomas que encuentran en su vinculación temporal la capacidad de componer una “meta-entidad” que contiene las marcas de identificación de ambos dioses.

Esta ‘paradoja ontológica’ se caracteriza por la imbricación de la idea de dios trascendental -o causa extraterrestre de la vida-, y la de Osiris, correspondiente al aspecto immanente del poder divino” (NIWINSKI 1987-1988: 89).

La transformación de Ra en el ba de Osiris permitió explicar la relación entre Ra, quien era el sol que pasaba tiempo en el inframundo, y Osiris, su gobernante. En esa unión Ra penetraba con su luz el cuerpo de Osiris y despertaba así una nueva vida, lo que permitía a éste incorporarse al curso diario del sol (HORNUNG 1992: 109-110).

Este contexto de recíproca transferencia, aunque asimétrica por cuanto es sobre Ra sobre quien recae la capacidad última de generar el movimiento es pertinente para ilustrar el modo y alcances del proceso.

La relación entre Ra y Osiris implica la unión efectiva de ambas divinidades, cuya dinámica es recurrente. La interacción permanente entre los dioses constituye una imagen

divina con carácter de fluido móvil (BONNET 1939: 44) que hace posible que Ra descanse en Osiris y que Osiris descanse en Ra como resultado de una acción, un evento recurrente que se repetía cada noche en un momento determinado (SMITH 2017: 336).

Finalmente, la relación ba / cuerpo de Ra y Osiris es el modelo para el ba y el cuerpo de todo difunto. Para hacerlo, el ba y el cadáver constituían cada día una unidad indivisible durante la noche (BONANNO 2018: 275-300).

Como mencionamos antes, la analogía entre *ḥk3 ṯhn* y *ḥk3 nḥḥ - ḥk3 d.t* puede establecerse a partir de una relación de competencia, pero la interacción Ra-Osiris en el espacio funerario -llámese Duat o Imentet- determina el epíteto aquí analizado como consecuencia de la solarización del inframundo durante el paso del sol a través del cielo inferior muestra que Osiris se convierte en la manifestación nocturna de Ra (CATANIA 2008).

En el Reino Nuevo, el epíteto *ṯhn* se encuadraría entonces en esta relación de contigüidad onto-teológica que establecida entre Ra y Osiris en el Más Allá. En este sentido, en el contexto particular del paso solar por el mundo de los muertos, *ṯhn* es el *tertium comparationis* de la relación entre ambos dioses. Luz, calor, oscuridad, movimiento, podredumbre, co-existen e interactúan en una permanente dialéctica potencia-acto que la presencia de Ra activa.

Conclusiones

En el Reino Nuevo el universalismo requerido por la expansión imperial condujo a que el rey fuera percibido como el sol cuando se levanta desde el horizonte oriental y el disco solar brillaba resplandeciente. Ese contexto ideológico explica que Amenhotep III se apropiara para sí de la cualidad de *ṯhn* del disco solar y ostentara su ser resplandeciente, radiante, deslumbrante, calificación que se convirtió en hipóstasis de la realeza.

El espacio de la capilla de culto, zona de vinculación con el Más Allá y sede de los rituales requeridos para la incorporación del difunto en la corporación de los dioses, reproduce a escala el universo egipcio. En el centro de la capilla de TT49, los cuatro pilares expresan esa totalidad, en la que la representación de Osiris y su epíteto *ḥk3 ṯhn* encuentran su fundamento en la continuidad cósmica del curso solar. Asimismo su presencia puede explicarse por los procesos verificados en las creencias funerarias a lo largo de la dinastía XVIII y de la relación de complementariedad existente entre Ra y Osiris.

En su tumba, Neferhotep se presenta ante Osiris como oferente que, en tanto justificado, espera ser beneficiado por el Señor de la necrópolis con un lugar entre los *akhu*.

El dios, por su parte, exhibe su naturaleza por medio de sus epítetos, entre los cuales *ḥk3 thn* evidencia su función cósmica en el circuito solar, en tanto sol nocturno que hace posible la esperanza de los difuntos de pervivir y regenerarse.

TT49 se revela como temprano eslabón en la transición posamarniana hacia la configuración plena de la nueva teología solar. No sólo su iconografía, sino también la combinación de creencias religiosas que su programa decorativo incluyó, dieron cuenta de la re-significación del disco solar y de incidencia en el ámbito privado de la re-configuración de la literatura funeraria real.

La vinculación entre *thn* e *jtn* en TT49 es relevante: en primer lugar, por el uso del término en alusión a las estrellas (más allá del sol y probablemente la luna, como vimos antes) y en segundo lugar, por la relación establecida entre la noche y el día como marco de la dinámica cíclica solar.

Las alusiones a la brillantez osiriana en ambos vocablos son expresiones que se re-significaron después de Amarna con un trasfondo solar del dios Osiris y que dan cuenta de la singular relación entre el dios creador, la luz, el calor y el dios de los muertos que los regenera.

En resumen, como consecuencia de la ‘solarización’ de la religión y la identificación del rey con el sol a partir de Amenhotep III; como reacción contra Amarna, a la vez que como herencia de esa época, la figura de Osiris fue resignificada en el período inmediatamente posterior según reflejan su iconografía y epítetos en TT49.

Dioses de naturaleza cíclica con capacidad de regenerarse a partir de la quietud, Ra y Osiris se unen y el segundo deviene así en sol nocturno. Osiris, Señor de Rosetau, recibe la ofrenda de Neferhotep en su morada de la necrópolis; como “Señor del Occidente”, “El que existe siendo perfecto” y “Gobernante resplandeciente” que asegura la regeneración de la vida en el inframundo y reproduce en su dominio la luz que Ra oculta durante noche en la quietud del inframundo.

Bibliografía

ASSMANN, Jan (1973), **Das Grab des Basa (Nr. 389) in der thebanischen Nekropole.** Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.

ASSMANN, Jan (1975), **Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit,** Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1, Heidelberg, Universitätsverlag Carl Winter.

ASSMANN, Jan (1983), **Sonnenhymnen in tebanischen Grabern.** Theben I. Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.

ASSMANN, Jan (1991), **Das Grab des Amenemope TT 41**. 2 vols. Theben 3. Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.

ASSMANN, Jan (1995), **Egyptian Solar Religion in New Kingdom. Re, Amun and the crisis of polytheism**. New York, Kegan Paul.

ASSMANN, Jan (1999), **Ägyptische Hymnen und Gebete**. Freiburg - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck Ruprecht.

ASSMANN, Jan (2001), **The search of God in Ancient Egypt**. Ithaca, Cornell University.

BONNET, Hans (1939), Zum Verständnis des Synkretismus, **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde** 75, p. 40-52.

CATANIA, María Silvana (2008), **The solar journey in the funerary chapel of Neferhotep (TT49)**. Comunicación personal. Trabajo presentado en ocasión del X Congreso Internacional de Egiptología, Rodas.

DAVIES, Norman de Garis (1908), **The Rock Tombs of El-'Amarna. Vol. VI: Tombs of Parennefer, Tutu, and Aÿ**. Archaeological Survey of Egypt. Memoir 18. London: Egypt Exploration Fund.

DAVIES, Norman de Garis (1933), **The Tomb of Neferhotep at Thebes**, 2 vols. Egyptian Expedition 9. New York: Metropolitan Museum of Art.

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

ERMAN Adoph; GRAPOW, H. (1971), **Wörterbuch der Ägyptischen Sprache**, 5 vols. Berlin, Akademie Verlag.

GAMELIN, Thomas (2017), Appliquer le mythe grâce au rite ... ou l'inverse? L'image égyptienne face à ses voisines, **Nouvelle Mythologie Comparée** 3, p. 79-119.

HARI Robert (1985), **New Kingdom Amarna Period: The Great Hymn to Aten**. Iconography of Religions XVI, 6. Leiden, E.J. Brill.

HORNUNG, E. (1992), **Idea into Image. Essays on Ancient Egyptians Thought**. New York, Princeton University Press - Timken.

IAMARINO, M. Laura; OJEDA, Valeria C.; NEIRA CORDERO, Elisa S.; LOVECKY, Gabriela A. (en prensa) "La capilla funeraria de la tumba de Neferhotep (TT49): Avances en el proceso de documentación. **Revista de Arqueología, Dossier**.

KAMPP, Friederike (1996), **Die Thebanische Nekropole. Zum wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie**. Theben XIII. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.

KISER-GO, Deanna (2006), **A stylistic and iconographic analysis of private Post-Amarna period tombs at Thebes**. Dissertação de Doutorado. University of California, Berkeley. Ann Arbor, UMI.

LEITZ, Christian (2002), **Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen**. *Orientalia Lovainiensia Analecta* 110-116, Band. 8. Leuven – Paris – Dudley, Peeters.

O'CONNOR, D. (2009), **Abydos. Egypt's First Pharaohs and the cult of Osiris**. Cairo, American University in Cairo.

PEREYRA, M. Violeta, ALZOGARAY, Norma, ZINGARELLI, Andrea, FANTECHI, Silvana, VERA, Silvina, VERBEEK, Christina, BRINKMANN, Susanne; GRAUE, Birte (2006), **Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT49)**. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

PEREYRA, M. Violeta, BONANNO, Mariano, CATANIA M. Silvana, IAMARINO, M. Laura, OJEDA, Valeria C., NEIRA CORDERO, Elisa S.; LOVECKY, Gabriela A. (2019), **Neferhotep y su espacio funerario 1. Ritual y programa decorativo**. Buenos Aires, CONICET.

SHOAB, Waheid (2012), Aspects of rmpy in Ancient Egyptian Texts. **Journal of the American Research Center in Egypt**48, p. 191-203.

SHONKWILER, Randli L. (2014), **The Behdetite: A Study of Horus the Behdetite from the Old Kingdom to the conquest of Alexander**. Dissertação de Doutorado. Oriental Institute, University of Chicago.

SMITH, Mark (2017), **Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia**. Oxford, Oxford University Press.

SPALINGER, Anthony (2009), **The Great Dedicatory Inscription of Ramesses II. A Solar-Osirian Tractate at Abydos**. Leiden – Boston, Brill.

STEWART, Harry M. (1960), Some Pre-Amārnah Sun-Hymns, **Journal of Egyptian Archaeology** 46, p. 83-90.

STRUDWICK, Nigel; STRUDWICK, Helen (1999), **Thebes in Egypt: A Guide to the Tombs and Temples in Ancient Egypt**. Ithaca, Cornell University Press.

VAN DIJK, Jacobus (1989), An Early Hymn to Osiris as Nocturnal Manifestation of Re", in Geoffrey T. Martin (ed.) **The Memphite Tomb of Horemheb, Commander-in-Chief of Tutankhamun I: The Reliefs, Inscriptions, and Commentary**, EES Excavation Memoirs 55. London: Egypt Exploration Society, p. 61–69.

VOSS, Susanne (1996), Ein liturgisch-kosmographischer Zyklus im Re-Bezirk des Totentempels Ramses' III in Medinet Habu, **Studienzur Altägyptischen Kultur** 23, p. 377-396.

WESTENDORF, Wolfhart (1974), Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie, **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde** 100, 2, p. 136-141.

WESTENDORF, Wolfhart (2002), Das Ende der Unterwelt in der Amarnazeit oder: Die Erde als Klugel, **Göttinger Miszellen** 187, p.101-111.

A CATEGORIA DE PERSONIFICAÇÃO DIVINA: DEBATES E LEVANTAMENTOS

Tamires Machado


Doutoranda em Arqueologia PPGArq- Museu Nacional/UFRJ
Laboratório de Egiptologia Seshat/MN

Resumo: Dentro das pesquisas de Egiptologia acerca da religião, existem debates sobre a concepção de divindade para os egípcios, cujo termo é o de “*ntr*”, e uma discussão mais focalizada a respeito da categoria das personificações divinas. Certas divindades do Egito Antigo representam a personificação de alguns elementos físicos ou abstratos, como é o caso da deusa Maat, a personificação da justiça, Sia, a personificação da percepção, e do deus Heka, personificação da magia. Esta categoria de representação da ideia de divindade deve contribuir tanto para o estudo analítico dos nomes das divindades em fontes textuais, assim como na abordagem da classificação iconográfica. Esta comunicação procurará trazer, deste modo, alguns destes debates e levantamentos acerca das personificações divinas.


Abstract: Inside Egyptology research of religion, there are debates about the conception of divinity for the Egyptians, whose term is “*ntr*,” and a more focused discussion of the category of divine personifications. Certain deities of Ancient Egypt represent the embodiment of some physical or abstract elements, such as the goddess Maat, the embodiment of justice, Sia, the embodiment of perception, and the god Heka, the embodiment of magic. This category of representation of the idea of divinity should contribute both to the analytical study of deity names in textual sources, as well as to the approach of iconographic classification. This communication will thus seek to bring some of these debates and surveys about divine personifications.

Introdução

Neste trabalho é pretendido levantar algumas discussões sobre certas características que podemos identificar acerca das divindades egípcias. Primeiramente, em termos introdutórios, devemos abordar o conceito ou o termo que os egípcios utilizam para se referir à divindade. A palavra egípcia que traduzimos por deus é *ntr*, e, como nossa transliteração somente reproduz o “esqueleto” consonântico das palavras egípcias, acrescentamos por convenção a letra “e”, e desta forma temos a palavra “nether”. A forma feminina é acrescida do “-t”, como *ntrt*, já no plural masculino aparece como *ntrw*, e no plural feminino como *ntrwt*, outra forma característica das línguas semíticas é o dual, e neste caso ele aparece para designar duas divindades com relações estreitas, como Ísis e Neftis, assim como em ocasiões de pares divinos (HORNUNG, 2016: 42).

O termo *ntr* em sua forma mais antiga é escrito com o símbolo hieroglífico , este hieróglifo com a imagem de uma bandeira hastada possui como referência os mastros de bandeiras colocados em frente aos templos. Desde as primeiras fases da história do Egito Antigo estes lugares sagrados possuíam nas suas torres de entrada, os pilonos, as bandeiras tremulando ao vento, e esta imagem poderia ser uma referência do termo que designa divindade (HORNUNG, 2016: 36). Um segundo símbolo hieróglifo utilizado para designar

divindade apresenta a imagem de um falcão empoleirado em um mastro, trata-se de um hieróglifo utilizado principalmente na escrita cursiva, o hierático, e aparece em menor frequência.

A terceira forma de escrever *ntr* é a partir do hieróglifo antropomórfico , neste símbolo o deus é apresentado de cócoras, com a barba postiça cerimonial identificada às divindades. Primeiramente atestado como representação iconográfica do princípio do Antigo Império, somente no final deste período tal símbolo foi incorporado à escrita hieroglífica como determinativo para o nome de divindades, ou enquanto ideogramas representando a ideia de divindade. Além destes símbolos hieroglíficos existe uma série de pictogramas para diferentes divindades com forma humana e animal.

As personificações divinas

O termo *nether* tem uma amplitude de sentidos, e ele não é usado necessariamente isolado, mas aparece frequentemente se referindo a uma divindade específica. E este passo da percepção da amplitude do termo é importante para entendermos a questão das personificações divinas.

Nenhuma palavra egípcia para personificação foi identificada, também não há uma única palavra em egípcio que possa corresponder ao nosso substantivo de “pessoa”, no sentido de um “indivíduo”, quando procuramos por um termo que se aproxime deste conceito de personificação. A palavra egípcia *ntr* pode ser utilizada significando personificações em alguns contextos, mas não deve ser traduzido especificamente por personificação.

Existem algumas divindades egípcias que personificam elementos naturais ou atributos abstratos. São divindades que se relacionam de forma intrínseca com o elemento o qual personificam, sendo possível, em alguns casos, identificar nos seus próprios nomes os aspectos que dominam. Estas características são elementos importantes quando trabalhamos com as fontes textuais de contexto religioso e mítico.

De acordo com Baines a personificação é um elemento integral da religião egípcia, entretanto este é um dos tópicos mais difíceis de se abordar dentro do campo da egiptologia (BAINES, 1985: 7). Utilizar este conceito dentro de uma metodologia de interpretação das fontes caminha para uma abordagem mais especulativa e propõe uma análise de característica estrutural. Em *“Fecundity Figures: Egyptian personification and the iconology of a genre”* (1985) Baines

demonstra como o uso desta categoria de interpretação pode garantir resultados satisfatórios tanto dentro da análise de fontes textuais quanto na análise iconográfica.

Existem debates acerca do tema da personificação dentro da egiptologia, mas muitas vezes o tema aparece em uma discussão sobre a religião egípcia e não necessariamente aparece enquanto um tópico central. Em um dos primeiros levantamentos sobre o tema, Gardiner em uma série de artigos trouxe uma perspectiva crítica e negativa acerca das personificações, ele identifica nelas uma natureza dúbia, para ele esta multiplicação de divindades personificadas tem uma característica artificial, tais seres, inclusive, seriam artificiais, eles derivariam de invenções da mente humana, no sentido de não fazerem parte de uma realidade cultural, mas abstrações criadas propositalmente (GARDINER, Sir Alan Henderson. *Some Personifications: Hike, the God of Magic*. I. Society of Biblical Archaeology, v. 37, 1915. *Some Personifications*. II. Nu, 'Authoritative Utterance'; Sia, 'Understanding'. Society of Biblical Archaeology, v. 38, pp. 43-54; 83-95, 1916. 'Personification (Egyptian)' in Hastings's Encyclopaedia of Religion and Ethics, v. 9, pp. 787-92, 1917). Gardiner inclusive acredita que o deus da magia, Nike, o deus Heka é a deidade mais abstrata dentre as personificações egípcias (1917: 787), seria a figura mais distante de uma personificação mais “concreta”, como a divindade que personifica um elemento geográfico, como Amentet, personificação do oeste.

De outro modo, o posicionamento acerca da natureza das deidades egípcias por Hornung é o extremo oposto de Gardiner, ele não as compreende enquanto abstrações, e justamente procura compreender o significado da multiplicidade de deuses a partir do conceito de *ntr*, conforme já apresentado anteriormente. Também em uma perspectiva contrária à teoria de Gardiner, de acordo com os autores de *Before Philosophy* (FRANKFORT *et al.* 1946), os egípcios deveriam personificar tudo o que existia, e desta forma as personificações não seriam um processo de abstração da mente egípcia, mas uma um modo de compreender e interpretar a realidade em que viviam. A diferença é que alguns dos elementos personificados obtiveram a importância divindades, e todos os deuses seriam, deste modo, um tipo de personificação.

A partir de uma perspectiva antropológica, Morenz em *Ägyptische Religion* (1960) usa o termo “*Personifikation*” se referindo à transição hipotética entre os “fetiches” para a representação de divindades na forma humana, no sentido de um desenvolvimento do pensamento fetichista, que atribui um sentido sobrenatural a objetos inanimados, para um outro nível, atribuindo o estatuto de divindade a estes outros elementos inanimados. A partir desta definição ele estabelece uma distinção entre as divindades cujos nomes são idênticos

àquilo que personificam e as divindades que não possuem o mesmo nome, e esta distinção é colocada no contexto da distinção entre deidades “reais” e aquilo que identifica como “substância deificada” (*lediglich vergöttlichte Substanzen*), e também discrimina as divindades em cósmicas, ou enquanto “conceitos divinizados” (*vergöttlichte Begriffe*), ou seja, personificações abstratas. De qualquer forma Baines interpreta que estas distinções estabelecidas por Morenz são questionáveis (BAINES, 1985: 12).

Otto em "*Altägyptischer Polytheismus Eine Beschreibung*" (1963) identifica um grupo de divindades composto pelas primeiras personificações, e neste grupo ele inclui *ḥkꜣ*, *ḥw*, *mꜣt*, assim como Atum, Amum e Ptah. Ele nomeia estes de “deuses conceituais” (Begriffsgötter) deuses que não possuem como correspondência um elemento natural, mas um princípio abstrato, uma ideia ou um tipo de poder (OTTO, 1963: 255). Dialogando com esta tese Hornung não concorda com a identificação de Atum, Amum e Ptah neste grupo, pois acredita se tratar de uma classificação limitada, uma vez que não considera as funções de tais divindades e os seus papéis nos seus respectivos cultos (HORNUNG, 2016: 75).

Em “Der Eine und die Vielen (1971)” Hornung aborda um pouco este a noção de personificação, mas restringe a categoria aos deuses cujos nomes são os mesmos dos elementos ou dos conceitos os quais eles personificam. Hornung também subdivide esta categoria em personificações de conceitos abstratos, de lugares ou cidades e de elementos físicos. Ele chama a atenção para o fato de que nem todos os elementos físicos são personificados, não existe, por exemplo um deus que personifique as águas, o que temos são os “deuses do Nilo” que personificam os poderes nutrientes e a fecundidade da água e das inundações. Sendo importante também lembrar o fato de que diferentes divindades podem incorporar os mesmos atributos e aspectos do mundo físico. Assim como não há personificação da água, também não existe para o fogo, embora existam uma multiplicidade de deidades ígneas, como por exemplo, serpentes que cospem fogo, elas, no entanto também não personificam o elemento.

De acordo com Hornung é muito difícil que no Antigo Egito possamos identificar uma doutrina dos quatro elementos como figura em doutrinas gregas, não existiria uma norma ou regras específicas que este grupo de divindade deve seguir, o egiptólogo também salienta que como todas as outras divindades, também estas possuem uma “vida própria” que não precisa necessariamente estar conectada com o conceito que personificam (HORNUNG, 2016: 76-78). O que significa que identificar divindades dentro deste grupo é um princípio para compreender alguns aspectos destas divindades dentro do contexto no

qual elas atuam enquanto personificações, e não um fator para entender o alcance global destas figuras.

Quando lidamos com fontes textuais é importante compreender que, em termos sintáticos, uma personificação significa que algum elemento seja ele físico ou abstrato recebe a característica de um sujeito de ação, e o que observamos é que substantivos que não deveriam ser compreendidos como sujeito, passam a tomar este lugar gramatical dentro de uma frase e passam a receber predicado. Nas fontes religiosas e de contexto funerário o que observamos é que um atributo passa a receber o estatuto de divindade ou personagem mítico, e logo temos um atributo que é predicado, e podemos então identificá-lo enquanto uma personificação.

Temos os deuses que personificam atributos abstratos e míticos, como é o caso das divindades primordiais, que personificam as características do mundo caótico anterior à criação, como Nun, a personificação divina do oceano primordial, ou como Huh, o infinito, ou como Kuk, a escuridão. (HORNUNG, 2016: 65).

De acordo com Otto os deuses que personificam conceitos abstratos possuem um papel muito importante no pensamento egípcio, dentre eles a mais importante seria *mꜣt*, a divindade feminina filha do deus solar que personifica nossas ideias de justiça, verdade e ordem (OTTO, 1963: 255). O conceito de *maat*, de uma maneira geral, representa para o pensamento egípcio um princípio ordenador que estrutura tanto a dimensão da vida humana quanto a dimensão cósmica da existência. Trata-se de um conceito muito importante no que diz respeito à perspectiva egípcia da existência, entretanto, não temos a pretensão de nos aprofundarmos neste tema aqui.

Outros deuses também se personificam conceitos, como é o caso de Hu, que personifica a palavra enunciada, e Sia, que personifica a percepção ou a cognição, ambos acompanham o deus solar na barca solar, e são deuses necessários à manutenção da existência e da criação do cosmos nas cosmogonias míticas.

Os tipos de personificação e a personificação de Heka


Um ponto central neste estudo é a tese de Baines (1985), segundo a qual é possível distinguir a personificação egípcias em dois grupos, estes dois grupos permitem classificar a personificação e identificá-la de duas maneiras. O primeiro grupo ele nomeia de “personificação formal”, e são assim classificadas as figuras cujos nomes são idênticos aos substantivos que personificam. Esta classificação vai em direção ao estudo dos nomes e de

suas relações sintáticas e filológicas, e podemos determiná-la a partir do estudo das predicções das fontes textuais.

O segundo grupo é o das “personificações analíticas”, e neste grupo temos as personificações identificadas a partir do estudo das funções das divindades expressa em textos e em representações iconográficas. Esta forma de classificar faz parte de uma abordagem analítica, sendo necessário buscar por referências exteriores à fonte utilizada. E o estudo dos epítetos divinos se adequaria à análise das personificações analíticas. Esta categoria deve ser definida enquanto uma instância que personifica um conceito particular ou hipostasia um aspecto particular de outra entidade, no sentido de garantir um outro modo de ser de uma outra divindade (BAINES, 2001:26).

Esse termo hipóstase também aparece enquanto referência nessas discussões, uma hipóstase, em nosso caso, deve significar uma maneira ou um modo de ser de uma divindade. De acordo com Ringgren em “Word and Wisdom”, a hipóstase é uma forma de personificação muito relevante, principalmente se estamos lidando com a análise de alegorias e de mitos, pois diz respeito ao modo como um conceito pode se relacionar com os mitos.

O deus Heka que aparece enquanto uma personificação formal, ou seja, o seu nome é o mesmo do conceito de heka, e enquanto uma personificação analítica, pois também se manifesta enquanto uma hipóstase do deus criador Atum. Na “fórmula 261” dos *Textos dos Sarcófagos*, a “Fórmula para se tornar o deus Heka” temos um exemplo emblemático de *heka* manifesto enquanto uma personificação da magia. Nesse texto a palavra vem acrescida do

hieróglifo que representa divindade  , não deixando dúvida que se trata do deus da magia, aquele que à personifica:



Hpr m Hk3

“Se transformar em Heka”



Jnk jr(w)~n nb w

Eu sou aquele o qual o Único Senhor gerou

(...)



jnk wnnt s3 pw n(y) ms(w) Tm

*Eu sou verdadeiramente o filho daquele que fez o universo vir a existência,
Atum,*

(...)



jnk s'nh(w) Psd.t

Eu sou aquele que é responsável pela Enéade viver.



ntr špssj

O venerável deus...

(...)



jnk Hk3

Eu sou Heka!

A divindade *Heka*, personificação da magia e do poder mágico absorve diversas funções e características cosmogônicas, estabelecendo relações essenciais com outros princípios importantes à compreensão egípcia da constituição do universo. De acordo com Ritner (1993: 17), esta fórmula apresenta *Heka* enquanto o poder hipostasiado do criador, ou seja, uma realidade substancial através do qual é possível gerar a ordem natural do cosmos.

Heka é a personificação do próprio poder da divindade Atum, que se declara enquanto “Senhor da totalidade”, sendo esta noção de poder central na compreensão do papel de *Heka* e se torna, inclusive o emblema de seu nome (RITNER, idem). A divindade é a personificação da magia, assim como ela própria é uma manifestação da divindade criadora, cuja nomeação se alterna para Atum. As categorias de classificação dentro da teologia egípcia anunciam modos complexos de intelecção e de percepção deste universo mítico e religioso.

Este artigo procurou trazer, portanto, algumas discussões produzidas acerca do tema das personificações na esfera da egiptologia, e deste modo demonstrar a possibilidade deste viés interpretativo. O estudo mítico a partir das classificações de personificações ampliam nosso arsenal conceitual de análise das fontes egípcias, pois tanto as fontes textuais quanto a cultura material podem oferecer elementos interpretativos e iconográficos expressivos, uma vez que temos a dimensão conceitual atrelada de maneira intrínseca ao papel mítico desempenhado pelas entidades personificadas.

Bibliografia

BAINES, John (1985), **Fecundity Figures: Egyptian personification and the iconology of a genre**, Bolchazy Carducci; Aris & Phillips.

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

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

FRANKFORT, Henri et al. (1967), **Before Philosophy**, Penguin, Harmondsworth.

GARDINER, Sir Alan Henderson (1915), **Some Personifications: Hike, the God of Magic I**, Society of Biblical Archaeology.

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

MORENZ, S. (1960), **Ägyptische Religion (RM 8)**, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.

OTTO, Eberhard (1963), **Altägyptischer Polytheismus Eine Beschreibung**, Saeculum, v. 14, n. JG, p. 249-285.

MARCUS, Ralph (1950), On Biblical Hypostases of Wisdom, **Hebrew Union College Annual**, v. 23, n. 1, p. 157-171.

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

ENCANTAMENTOS AMEAÇADORES NO LIVRO DOS MORTOS

Thiago Henrique Pereira Ribeiro

Doutorando em História pelo PPGH – UFRRJ

Resumo: O presente texto visa expor e discutir a existência de encantamentos no escopo do *Livro dos Mortos* que efetuam ameaças contra os deuses e/ou a ordem cósmica egípcia. Para tanto, nos indagamos não só sobre o que se trata este item hoje conhecido como *Livro dos Mortos*, como também procuramos abordar as ameaças na magia egípcia e sua inserção no pensamento cosmológico-religioso geral.

Abstract: The present text intends to expose and to discuss the existence of spells into the *Book of the Dead* that commit threats against the gods and/or the Egyptian cosmic order. To do so, we inquire not only about what is this item known today as *Book of the Dead*, but we also look to analyze the threats in the Egyptian magic and their insertion into the general cosmological and religious thinking.

[...] Eu renasci, eu saí sob a forma de um espírito vivo a quem as pessoas comuns cultuam na terra. Oh Cruel que faz isto contra mim, desapareça dos entornos de Rá e deixe Rá me ver. Deixe-me ir em frente contra meu inimigo e triunfar sobre ele no Conselho do grande deus na presença da Grande Enéade. Mas se você não me permitir avançar contra aquele meu inimigo e triunfar sobre ele no Conselho do grande deus na presença da Grande Enéade, então você não deve ir para dentro a Enéade, então a Inundação deve subir ao céu para viver em verdade, e de fato Rá deve descer às águas para viver em peixe. Se, no entanto, você me permitir avançar contra aquele meu inimigo e triunfar sobre ele no Conselho do grande deus, então a Inundação não deve subir ao céu para viver em peixe; mas de fato Rá deverá ascender ao céu para viver em verdade, e de fato a Inundação deve descer às águas para viver em peixe. Então de fato a opressão terminará na terra que ele deixa para trás, após eu ter avançado contra aquele meu inimigo e ele ter sido dado e completamente subjugado a mim no Conselho. (FAULKENER, 2010: 52; ALLEN, 1974: 60-61. Tradução livre).

Uma leitura superficial do trecho apresentado acima causa um estranhamento. O locutor do texto deseja algo e, caso isso não lhe seja atendido, uma troca minimamente curiosa acontecerá. Não é preciso ter muitos conhecimentos sobre o Egito Antigo para compreender que as águas com peixes não são o lugar de Rá, o deus-sol, assim como uma inundação não deve acontecer no céu, mas sim em alguma porção de água, como um rio ou lago. De fato, o trecho prossegue com o atendimento do desejo antes expresso e a situação voltando ao normal esperado: Rá no céu, inundação nas águas. Porém, ao lançarmos mão de um conhecimento mais aprofundado, podemos observar a seriedade do texto. Rá, o deus solar, era uma das principais e mais centrais divindades do vasto panteão egípcio, ao passo que a Inundação do Nilo, rio que até hoje corta o Egito, era de fundamental importância para a agricultura e a vida em geral no Egito Antigo. Mudar suas posições na natureza implica em subverter a ordem universal expressa por Maat, algo de grande seriedade para a religião e cosmologia egípcias.

Esse trecho se trata da segunda metade de um encantamento do *Livro dos Mortos*. Identificado atualmente como sendo o de número 65, o intuito desse encantamento, assim como expresso pelo título que lhe é atribuído, é permitir que o morto saia à luz do dia e seja vitorioso contra seu inimigo. A parte que citamos mostra como o indivíduo está obstinado com a realização desse objetivo: ele chega a de fato lançar uma ameaça de que, caso ele não consiga triunfar sobre seu inimigo, a própria ordem do universo será atingida e abalada.

Não se trata do único encantamento do Livro dos Mortos que se utiliza de uma ameaça para procurar se concretizar. Com efeito, em nossa recente investigação sobre a ocorrência do que conviemos chamar de *ameaças mágicas*, contabilizamos e analisamos três encantamentos do Livro que as utilizam de alguma forma. O intuito deste presente texto é, então, procurar refletir sobre a presença e o papel de tais *ameaças* no conjunto do Livro, esforço que não deixa de incluir uma própria explicação sobre as *ameaças* de forma geral. Para tanto, convém que abordemos, para iniciar nossa fala, o próprio Livro dos Mortos.

“Para Sair à Luz do Dia”

Primeiramente, não temos como compreender do que se trata o Livro dos Mortos sem antes nos debruçarmos sobre como os egípcios lidavam com a própria morte em geral. Quanto a esta, um dado muitíssimo interessante nos é apresentado por John Taylor:

Dentre a variada terminologia aplicada ao ato de morrer, abundam os eufemismos confortantes. Assim a morte é descrita como estando “dormindo”, ou se tornando “cansado” ou “cansado de coração”. Ela é ligada ao sono (um prelúdio apropriado para um despertar para uma nova vida), à partida em uma viagem ou à chegada em uma destinação. A vasta maioria das referências escritas à morte evita a realidade desconcertante da experiência. Representações artísticas do momento da morte são praticamente desconhecidas exceto no caso dos inimigos derrotados ou do rei ou dos deuses. (TAYLOR, 2001: 39. Tradução livre).

Os egípcios, então, não pensavam constantemente na morte, mas sim evitavam se referir a ela diretamente. A fala de Taylor contrasta com a corriqueira visão de que eram os habitantes do Egito Antigo um povo muito ligado ao tema fúnebre. Segundo o mesmo autor, isso resulta, em grande medida, do fato de os achados arqueológicos do Egito Antigo serem oriundos de templos e, mais ainda, tumbas, ambas construções erigidas em pedra que tinham o intuito de durar para sempre (em contraste com as construções para os próprios vivos, feitas com materiais mais perecíveis, como madeira e tijolos de barro). No entanto, no tocante às tumbas, tal importância não era dada por uma veneração pela morte, mas sim pela

importância do que vinha *depois* dela. A morte era encarada como um essencial momento de passagem e transição para uma nova existência (*Ibidem*: 12). Em outras palavras, não era com a morte que os egípcios se preocupavam, mas sim com o pós-morte.

O pós-morte egípcio era muito valorizado. Os egípcios acreditavam se tratar de uma nova forma de vida juntos aos deuses, ela mesma poderosa e gloriosa como eles. Mas esse estado póstumo não vinha automaticamente após a morte. Era preciso não apenas obtê-la, para não dizer conquistá-la, assim como sustentá-la, e para isso se destinavam as práticas e ritos funerários dos antigos egípcios, desde a mumificação e construção da tumba aos itens que eram nela colocados e as oferendas de alimentos aos mortos. Nisso tudo, a magia egípcia exercia papéis importantes e variados, principalmente por meio dos encantamentos escritos.

Os estudiosos hoje reconhecem que a magia era algo socialmente aceito, praticado e parte integrante da religião egípcia (Cf. KOENIG, 1984; RITNER, 2008, 2001; BORGHOUTS, 2002; PINCH, 2006; RIBEIRO, 2017, 2018). No âmbito funerário, a magia era uma presença marcante por meio de encantamentos, os quais consistiam em textos escritos e/ou imagens. Essa presença da magia fúnebre é atestada ao longo de praticamente toda a história egípcia, mas se tornou tradição dentre os estudiosos dividir os encantamentos em compêndios com base em sua superfície de registro, algo que também pode ser relativamente apontado para épocas diferentes. Assim, tem-se os Textos das Pirâmides, no Reino Antigo (séculos XXVII – XII AEC, aproximadamente), os Textos dos Sarcófagos, no Reino Médio (séculos XXI – XVII), e, o que aqui nos interessa, o Livro dos Mortos, empregado do Reino Novo (séculos XVI – XI) em diante (Cf. cronologias: CARDOSO, 2007: 57; DAVID, 2012: 19-20). Contudo, é importante frisarmos e mantermos em mente que tal divisão é fruto da abstração acadêmica moderna; os antigos egípcios não viam grupos diferentes, mas uma só tradição de encantamentos funerários (SCALF, 2017a: 25; COLE, 2017: 41).

Debruçando-nos sobre o Livro dos Mortos, podemos começar nossa caminhada pelo próprio nome. Assim como a divisão dos encantamentos nos compêndios mencionados acima é algo moderno, a denominação de *Livro dos Mortos* também o é. Essa nomenclatura foi lançada pelo egiptólogo alemão Karl von Lepsius a partir de seu pioneiro estudo de um papiro do Livro proveniente do Período Ptolomaico (332 AEC - 30 EC). Ao publicar seu trabalho, intitulado *Das Totenbuch der Ägypter* (em alemão, Livro dos Mortos), Lepsius inaugurou não só a tradição de uso do nome, como também a da ordem de enumeração dos encantamentos, ambas até hoje seguidas (DORMAN, 2017: 29). Isso talvez seja uma influência recebida da população árabe do Egito, a qual, ao menos à época, chamava os

papiros encontrados em tumbas antigas de *ketub-al-unwat*, “livros dos mortos” (QUIRKE, 2013 *apud* SCALF, 2017a: 23).

Mas apesar desse título ser uma invenção moderna, o uso mesmo de um título não o é. Os egípcios costumavam usar as expressões *r3.w n.w pri.t m hrw* (“encantamentos para sair à luz do dia”) ou, mais expressivamente, *t3 md3.t n.t pri.t m hrw* (“livro para sair à luz do dia”) para nomeação do Livro. Nisto, o “sair à luz do dia” era uma metáfora que significava justamente a obtenção da vida póstuma desejada. Tais nomes egípcios, porém, não exerciam a função técnica de um título nomeador de obra ou livro, no sentido que empreendemos nos dias atuais, mas se tratavam mais de uma “designação genérica que poderia ser aplicada a qualquer composição funerária que servisse a um propósito similar”, existindo desde os Textos dos Sarcófagos e podendo até mesmo serem usadas para encantamentos individuais (SCALF, 2017a: 23).

Prosseguindo para as características gerais do Livro, este consistia em um conjunto de encantamentos funerários que, ao contrário de seus antecessores (i.e., Textos das Pirâmides e dos Sarcófagos), não contavam apenas com uma parte textual, mas frequentemente também (ou até mesmo apenas) com uma parte iconográfica, comumente chamada de *vinbeta* pelos estudiosos. Apesar da ênfase comumente recair sobre os textos, deve ser dito que as vinhetas não eram um mero adereço ilustrativo dos textos. Como os egípcios acreditavam na eficácia real de palavras e imagens, e como a escrita egípcia era altamente imagética, defendemos que é totalmente possível afirmar, sem risco de incorrer em erro, que as vinhetas e os textos escritos eram de igual importância para os objetivos dos encantamentos. Exemplo disso está no fato de alguns encantamentos existirem apenas na forma de vinhetas, tais como o 16 e o 143 (ANDREWS, 2010: 12).

Mas além dessas questões mais gerais, o Livro dos Mortos estava longe de ser linear. É de conhecimento e afirmação comum de estudiosos que cada papiro do Livro encontrado nas escavações arqueológicas resulta de uma encomenda particular, feita sob medida para o morto ou com base em algo pré-pronto (ANDREWS, 2010: 11; HOCKELMAN, 2017: 72; MOSHER, 2017: 85). Questões como a escolha dos encantamentos a serem inseridos, suas versões, organização e até mesmo aspectos gráficos poderiam variar de acordo com a escolha pessoal ou ainda segundo os padrões de cada local e época de produção. Disto resulta que, apesar de similaridades ocorrerem, não havia composição do Livro que fosse igual à outra, nem em tamanho, nem em conteúdo existente (SCALF, 2017a: 22).

Essa alta variabilidade do Livro dos Mortos só diminuiu cerca de mil anos depois de seu surgimento, quando a XXVI Dinastia egípcia (séculos VII - VI AEC) empreendeu um

célebre esforço de tentativa de organização e padronização desses papiros funerários. Contudo, a variação pode ter diminuído, mas não desapareceu. Os estudos desenvolvidos por Malcolm Moshier Jr ao longo dos últimos anos (Cf: 1992, 2001, 2010, 2017), em especial seu atual esforço de reunião, análise e publicação de materiais em uma série de volumes que vêm sendo lançados desde 2016, têm mostrado como novas variantes e tradições do Livro dos Mortos se originaram e se distribuíram após as ações da XXVI Dinastia. Seja como for, é possível afirmarmos que o Livro dos Mortos, apesar de ser usado “para sair à luz do dia”, não possuía uma só lógica ou objetivo, mas sim lógicas e objetivos internos fornecidos não só por cada encantamento, mas também pelas reuniões que fossem feitas deles em um determinado papiro. E, em meio a isso, ocorria que alguns desses encantamentos poderiam ter as *ameaças mágicas* apresentadas no início deste nosso texto. Passemos a elas agora.

As Ameaças na Magia

O óstraco Deir el-Medina 1057 apresenta-nos um interessante encantamento com uso de ameaça destinado a um fim diferente do já apresentado:

Saudações a ti, Rá-Horakhty, pai dos deuses! Saudações a vós, sete Hathors que estão vestidas em envoltórios de linho vermelho! Saudações a vós, deuses senhores do céu e da terra – permita que (a mulher) N nascida de N venha atrás de mim como uma vaca atrás do pasto, como uma criada atrás de suas crianças, como um pastor atrás de seu gado.
Se eles falharem em fazê-la vir atrás de mim, eu porei fogo em Busíris e queimarei Osíris. (BORGHOUTS, 1979: 119. Tradução livre).

Este encantamento de menor tamanho é mais objetivo que aquele descrito no início deste texto. Datado do Reino Novo, o tema do texto desse óstraco, normalmente referido como sendo de amor, é raro de ser encontrado antes do I milênio AEC (KOENIG, 1994: 173-174), o que o torna bastante singular para o período em que foi produzido. Mas além disso, o que verdadeiramente nos interessa aqui é o apontado em sua linha final, onde o deus Osíris, uma das principais divindades egípcias, é ameaçado com fogo (junto de um de seus locais de culto, Busíris). Mesmo que a história de seu assassinato pelas mãos de seu irmão Seth venha à memória ao se ler essa ameaça a Osíris, é inevitável se impressionar pela forma como o autor desse texto não hesita em atacar diretamente o deus.

A questão das ameaças se mostra ser um sério problema por um conjunto de razões. Duas delas já foram aqui mencionadas: primeiro, a força criadora e capacidade inata de afetar a realidade que os egípcios acreditavam possuir os escritos e as imagens, ao ponto de fazer

com que certos eventos, como o próprio assassinato de Osíris, não fossem diretamente representados (WILKINSON, 1994: 8, 149-150; PINCH, 2006: 16, 18, 68-69); e segundo, a compreensão atualmente corrente na Egíptologia, que deixamos claro nossa opção de seguir, que enxerga a magia como parte da religião egípcia. Esses dois pontos já bastariam para aludir como os textos que apresentavam as *ameaças* são, ao mesmo tempo, dotados de seriedade e não passíveis de serem julgados como fruto de alguma espécie de grupo subversivo, principalmente pelo fato de serem os sacerdotes os principais realizadores da magia no Egito Antigo (Cf: GARDINER, 1915; KOENIG, 1994; QUACK, 2002; PINCH, 2006; RITNER, 2008; RIBEIRO, 2018). Mas a situação piora ainda mais ao percebermos que as *ameaças* são uma forma de ataque à *Maat*, uma complexa e central concepção egípcia que englobava elementos como ordem, justiça e verdade, tanto a nível humano quanto cósmico (Cf: ASSMANN, 1989; MENU, 2005), e que deve ser constantemente protegida e reforçada para que o universo inteiro não entrasse em declínio. Com tudo isso, era de se imaginar que as *ameaças* fossem um elemento altamente evitado pelos egípcios.

Mas eles não evitavam. Pelo contrário, encantamentos que se utilizam dessas ameaças podem ser encontrados desde o Reino Antigo, no III milênio AEC (SAUNERON, 1951: 12-13) até a XXX Dinastia, no século IV AEC (BORGHOUTS, 1979: 62-69), o que já faz envolver cerca de “meros” dois mil anos de história egípcia. Trata-se, então, de um paradoxo de estudo: há elementos teóricos que apontam para a não realização da prática, mas ela não ainda assim era exercida sem que se levantasse estranhamento algum pelos antigos egípcios. O próprio fato de encantamentos destinados a papiros do *Livro dos Mortos* poderem apresentar *ameaças* aponta para como elas eram realizadas até mesmo em importantes momentos religiosos como um sepultamento. Surpreendentemente, contudo, essa questão não recebeu muita atenção de estudiosos.

Podemos começar a discussão sobre os estudos existentes acerca do tema apresentando alguns autores que, apesar de não falarem diretamente sobre as *ameaças*, chegaram a tocá-las e até mesmo envolvê-las em suas análises. Assim, temos, primeiro, o trabalho realizado por Scott Morschauser, dedicado ao que ele nomeou como *fórmula de ameaça*:

Brevemente posto, a fórmula de ameaça era uma expressão bipartida que continha uma estipulação e uma injunção. A estipulação definia certo tipo de ato comportamental inaceitável – ocasionalmente referindo-se a donos de propriedade; enquanto a injunção listava as possíveis penalidades que poderiam ocorrer como um resultado do ato. Assim, a fórmula de ameaça basicamente aparecia como: “Se NN fizer x, então punição (normalmente, mas não exclusivamente, de origem divina) deve se resultar”. (MORSCHAUSER, 1991: xiii. Tradução livre).

Essa definição dada por Morschauser mostra-se bastante pertinente para nosso caso, mas a pertinência de seu trabalho é bastante reduzida pela sua insistência em ver tais fórmulas de ameaça como algo afastado da magia e próximo do âmbito das leis e da propriedade particular (*Ibidem*: xiii, 2, 37, 146, 150, 266-267). Após Morschauser, temos também as contribuições de Katarina Nordh, a qual trabalhou não apenas com as *fórmulas de ameaça* de Morschauser, chamando-as de *fórmulas de maldição*, como também com as *fórmulas de bênção*, que apresentam uma recompensa benéfica, pró-Maat, como a própria autora diz (NORDH, 1996: 3). Para Nordh, ambas as fórmulas estão inseridas em uma lógica comunicativa entre escribas, os quais as realizavam e as remetiam entre si tanto para atender desejos pessoais quanto para reforçar Maat, uma vez que, segundo essa pesquisadora, as vontades de realizações (para o caso das *bênçãos*) ou de interdições (para as *maldições*) do emissor se encontram em concomitância com a ordem social e cósmica (*Ibidem*: 49,69, 71-72, 74, 96, 99).

Por último, contamos ainda com as ideias apresentadas por Sarah Louise Colledge, a qual, apesar de mencionar e dar crédito a Morschauser e a Nordh, considera que seus trabalhos foram limitados por falharem em perceber um contexto mais amplo (COLLEDGE, 2015: 11, 15, 19). Usando a noção de *maldição*, a qual ela define como “uma ameaça ou intento de causar mal à determinado alvo usando um método não-direto devido a alguma razão expressa ou implícita, normalmente como forma de retaliação” (*Ibidem*: 24. Tradução livre), esta autora realiza um esforço amplo de análise de uma série de práticas e itens que ela inclui sob essa ótica de *maldição* e que vão muito além de simples escritos. Seu trabalho é, assim, estruturado em capítulos destinados a diferentes categorias de maldição (sendo os encantamentos uma dessas categorias), ao passo que, ao fim, Colledge busca abordar a funcionalidade de cada tipo para fornecer uma noção ampla da presença e operação do que ela chama de maldição no Egito Antigo.

Essas três abordagens lançam algumas luzes mais amplas sobre a questão de se ameaçar ou, segundo tanto Nordh quanto Colledge, amaldiçoar, principalmente no que diz respeito à delimitação de uma estrutura básica, seja linguística ou não. Contudo, nenhum desses trabalhos avança para o problema aqui posto, qual seja a própria possibilidade de realização de ameaças mágicas contra os deuses e/ou a ordem universal. Assim, precisamos agora nos debruçar sobre as poucas análises que tenham procurado abordar mais diretamente esse tipo de ameaças.

Uma delas foi a brevemente tecida por Yan Koenig, que procurou fazê-la em meio de sua obra sobre a magia egípcia. Para Koenig, as *ameaças* poderiam ocorrer pois tinham

caráter prospectivo, i.e., eram lançadas para um futuro que só ocorreria se certos requisitos e desejos fossem cumpridos (ou descumpridos) (KOENIG, 1994: 70-72). Essa proposta se trata, a bem da verdade, de uma abordagem muito mais descritiva do que explicativa, visto que o critério das condições futuras, facilmente observável nos textos dos encantamentos com *ameaças*, não basta para explicar como tal prática poderia ser minimamente produzida.

Uma outra explicação, mais antiga e que, apesar disso, costuma ser comumente seguida por estudiosos ao se depararem com o problema das *ameaças* sem desejarem nelas se atermem, foi a cunhada por Serge Sauneron em dois momentos. Primeiro, ao publicar um artigo em 1951, Sauneron traça um paralelo entre as *ameaças* e os encantamentos que se utilizam de engodos como técnica de realização: nestes, o causador de um malefício, como uma doença, é levado a acreditar que atacou alguma divindade poderosa e, com isso, forçado a recuar. Para este pesquisador, as *ameaças* também se utilizam de enganações, mas desta vez lançadas contra os próprios deuses: ao acreditarem que estão eles mesmos sendo alvo de algum perigo, agem para solucionar a crise, atendendo ao desejo expresso no encantamento, e evitar os possíveis desastres (SAUNERON, 1951: 11, 16). Mais de uma década depois, Sauneron retoma essa proposta, dessa vez nomeando cada caso: quando o alvo do engodo é um agente nocivo que está causando problemas, há um *jogo de intimidação*, mas, se este falhar, pode-se recorrer ao *jogo de solidariedade forçada*, quando um próprio deus ou deusa é ludibriado e levado à ação (*Idem*, 1966: 36-37).

Apesar da proposta ter sido formulada de forma breve, a tentativa de explicação de Sauneron costuma ser adotada com raríssimas ressalvas. Frédéric Rouffet, por exemplo, em artigo publicado poucos anos atrás, retoma o *jogo da solidariedade forçada* de Sauneron e acrescenta apenas que se trata de uma forma de impedir que os deuses deixassem de recorrer algum doente por meio da magia (ROUFFET, 2016: 36-37). Quanto a críticas, a única que logramos êxito em encontrar foi a feita por Jørgen Sørensen, o qual discorda de Sauneron por considerar que este procurou aplicar uma lógica de ação humana a algo da esfera ritualística (SØRENSEN, 1984: 17-18). Para Sørensen, as *ameaças* se explicam pela própria cosmologia egípcia: ao atuarem quando já há algum problema em curso, ou seja, quando a ordem cósmica já se encontrava abalada, as *ameaças* são um meio de lembrar às divindades egípcias sobre as consequências últimas de se permitir a proliferação do caos e, com isso, agirem para resolver a situação e restaurarem a ordem de Maat (*Ibidem*: 14-18).

A nosso ver, as explicações apresentadas acima, por mais sentido que possam fazer, falham por não atenderem a todos os casos de encantamentos que apresentam as *ameaças*. A explicação de Sauneron esbarra nos casos que operam pela identificação com deuses e que

ainda assim apresentam *ameaças*, fazendo com que estas sejam feitas entre os próprios deuses, enquanto que a fala de Sørensen não contempla as *ameaças* existentes em encantamentos de proteção, os quais não visam solucionar uma crise em curso, mas sim evitar que ela se instaure no futuro. Assim, como não seria coerente aceitar explicações que contemplem alguns itens e ignorem outros, é preciso fornecer nossa própria abordagem sobre o problema.

Compreendendo as Ameaças

A realização de nossa pesquisa recente de Mestrado voltou-se justamente para a questão de compreender a realização das *ameaças* dentro das práticas religiosas egípcias (ou mágico-religiosas, caso se queira enfatizar a cada esfera que, enfatizamos, eram conjuntas no Egito). Contudo, a inexistência de testemunhos, informações ou sequer comentários dos próprios egípcios sobre as *ameaças* nos fez dedicar atenção aos próprios encantamentos que as usavam a fim de procurar entendê-las. Assim, reunimos alguns exemplares datados do Reino Novo, para trabalhar com um período de maior oferta de materiais, e procuramos analisá-los tanto individualmente quanto em conjunto. Nosso objetivo não era apenas buscar alguma pista de funcionamento das *ameaças* que embasasse sua existência, mas também descobrir quaisquer evidências que aludissem aos momentos ou situações em que as *ameaças* fossem especialmente ou mais comumente empregadas. Apesar de não ser aqui o momento de se debruçar nas análises, convém fazer um resumo delas, uma vez que elas atendem ao objetivo deste texto.

Os dois encantamentos que já foram aqui apresentados possuem objetivos bem diversos. O primeiro usa a *ameaça* com visos a superar um inimigo, enquanto o segundo busca assegurar a atração da pessoa amada/desejada. Já mencionados como este último se trata de um tipo raro de ser encontrado durante o período faraônico. De fato, a magia egípcia, quando se voltava para os vivos, se concentrava basicamente em questões de cura, proteção e fertilidade, sendo esta última entendida como também envolvendo o nascimento e os cuidados com a criança. Já a magia destinada ao uso pelos mortos possui maior amplitude e versatilidade, envolvendo frequentemente temas de transformações e mudanças de estados (BORGHOUTS, 1987: 30; 2002: 24-25; PINCH, 2006: 122). Isso fornece um bom panorama do tipo de encantamento que pode ser encontrado com as *ameaças* em cada âmbito, dos vivos ou dos mortos. No entanto, para além dessa distinção, não surge muita informação relevante quando observamos o uso das ameaças no contexto dos vivos, por exemplo; apenas se vê que é possível dividir os objetivos entre as categorias de cura, proteção e diversidade.

Porém, um ponto interessante surge ao compararmos algum encantamento que possui uma *ameaça* com algum semelhante que não a apresenta. Vejamos, por exemplo, o caso a seguir, existente no Papiro Turim 1993 e no Óstraco Deir el-Medina 1048 (BORGHOUTS, 1979: 123):

Hórus foi picado, Hórus foi picado, o órfão! Hórus foi picado, Hórus foi picado no céu do sul, no céu do norte. (Dê)-me fôlego, (dê)-me fôlego, oh pastor! (Dê)-me fôlego, pastor!

Um guincho emanará dos humores malignos que estão espalhados pelo corpo dele. Estique sua mão direita e sua mão esquerda e então faça sete nós e os coloque antes do veneno. Se o veneno passar pelos sete nós que Hórus fez em seu corpo, eu não permitirei que o sol resplandeça sobre a terra, eu não permitirei que a Inundação colida contra o erro, eu porei fogo em Busíris, eu queimarei Osíris! (*Ibidem*: 69. Tradução livre).

Agora comparemo-lo com este, mais tardio, proveniente da Estela de Metternich (*Ibidem*: 123):

Ísis, venha a seu Hórus! Você que sabe o encantamento dela, venha para o seu filho!” – assim disseram os deuses em sua vizinhança, uma vez que um escorpião o picou, uma vez que um ferrão o ferrou, uma vez que uma aranha permaneceu aguardando por ele.

Ísis veio com uma roupa- *msd* em seu seio, seus braços estendidos: “aqui estou, meu filho Hórus! Não tenha medo. Filho de uma gloriosa dama, nada de ruim vai lhe acontecer. A semente encarnada em você veio daquele que criou aquilo que existe! Você é meu filho na região celeste que veio de Nun. Você não morrerá do calor do veneno. Você é a grande garça que nasceu no topo de um salgueiro na casa do Grande Magistrado em Heliópolis. Você é o irmão do peixe- *abdu*, que anuncia o que vai acontecer. Um gato cuidou de você quando criança na casa de Neith, uma porca e um anão eram a proteção de seu corpo. Sua cabeça não afundará por conta de um oponente seu. Seu corpo não tomará o calor de seu veneno, você não se retirará da terra, você não se tornará mole na água, nenhuma cobra-picante terá poder sobre você, nenhum leão poderoso se inclinará sobre você. Você é o filho do deus augusto que veio de Geb. O veneno não terá poder em seu corpo. Você é o filho do augusto deus que veio de Geb – e tal é também o caso com o sofredor. As quatro damas-gênio são a proteção de seu corpo. (*Ibidem*: 69-70. Tradução livre).

Coloquemos ainda um último componente, oriundo da mesma estela que o anterior (*Ibidem*: 123), a fim de melhor endossar nossa argumentação:

Hórus foi picado no campo de Heliópolis, no norte de *Htp.t* enquanto sua mãe Ísis estava nos andares superiores fazendo libações a seu irmão Osíris. Hórus lançou seu grito para o horizonte.

Escutem-me, vocês que pertencem à garça! Pulem então, guardiões do portão que pertencem à sagrada árvore-*īšd*, pela voz de Hórus! Mandem um grito de lamento por ele, deem uma ordem ao céu para curar Hórus, pois assim serve seu interesse pela vida. Deixe isto ser dito ao meu senhor *Isdn* que está em *B.t-hwsi*: ‘você vai se deitar? Vá ao senhor do sono, pois meu filho Hórus está sendo oprimido!

Pegue todas as coisas de lá contigo para combater o veneno que está em todos os membros de Hórus, o filho de Ísis – e assim também em todos os membros do sofredor! (*Ibidem*: 70-71. Tradução livre).

Esses três encantamentos são bastante semelhantes entre si. Em todos, temos a descrição de Hórus ter sido picado por um escorpião e precisar combater o veneno. Trata-se de exemplares que empregam uma mesma e recorrente técnica: a de identificação de um problema humano com um exemplo divino de mesma natureza para resolvê-lo – no caso, uma picada de escorpião. Afora tais semelhanças, um deles decide por usar uma *ameaça* em seu conteúdo, elemento não presente nos demais. No entanto, nenhum ponto dos textos apresentados lança qualquer luz que explique o motivo dessa escolha para o encantamento específico – e tampouco a questão temporal é passível de ser apontada, visto que, apesar dos últimos dois exemplos datarem de um período bem posterior ao primeiro, eles provêm de uma estela que também contém um exemplar de encantamento com *ameaça* (*Idem*: 62-69). Todavia, essa ausência nos leva a acreditar que as *ameaças* sejam apenas mais um recurso disponível para o praticante da magia, sem nada que lhe dote de alguma característica de especialidade para algum caso ou circunstância. Em outras palavras, sustentamos que as *ameaças mágicas* eram uma ferramenta da magia egípcia que o oficiante poderia optar por utilizar ou não.

Isso nos fornece uma solução para o ponto sobre quando e/ou por que as *ameaças* eram usadas, mas ainda nos resta procurar explicar a própria possibilidade de realização delas. Para tratar disso, gostaríamos de apresentar mais um exemplo de encantamento:

São as substâncias de dor que saíram como se brotassem! Um livro sem inscrições. É em meus braços que <>. Eu pisoteari Busiris, eu derrubarei Mendes! Eu partirei para o céu e verei o que lá é feito. Nenhuma oferenda será trazida para Abydos até que a influência de um deus, a influência de uma deusa, a influência de uma substância de dor masculina, a influência de uma substância de dor feminina, a influência de um homem morto, a influência de uma mulher morta, e por assim em diante, a influência de qualquer coisa de ruim neste meu corpo, nesta minha carne, nestes meus membros seja removida!

Se, entretanto, a influência de um deus, a influência de uma deusa, a influência de uma substância de dor masculina, a influência de uma substância de dor feminina, a influência de um homem morto, a influência de uma mulher morta, e assim em diante, a influência de qualquer coisa ruim nesta minha carne, neste meu corpo, nestes meus membros remover a si mesma – (então) eu não direi, (então) eu não repetirei os dizeres: quebre, vomite, pereça como <você> era!

Palavras a serem ditas quatro vezes. Para cuspir no ponto dolorido de um homem. Uma forma verdadeira, (provada) um infinito número de vezes. (BORGHOUTS, 1979: 34-35. Tradução livre).

A *ameaça* presente neste texto faz referência a três localidades diferentes: Busíris, Mendes e Abydos. Enquanto Busíris e Abydos foram lugares de grande importância para o culto de Osíris, Mendes era local de veneração de Banedjet, um deus-carneiro que era apontado como sendo um *ba*, uma emanção de Osíris (WILKINSON, 2003: 192; CASTEL, 2001: 41). Isso significa que as falas sobre pisotear Busíris, derrubar Mendes e não levar oferendas a Abydos equivalem a um forte ataque contra o próprio Osíris, deus que já apareceu como alvo em outros encantamentos aqui apresentadas. De fato, Osíris surge frequentemente sob a mira das *ameaças*, seja por ataque direto ou alusão indireta, o que torna inevitável nos remetermos ao importante episódio das crenças egípcias em que esse deus é morto pelo seu próprio irmão Seth. Com base nisso, decidimos procurar explicar as *ameaças* lançando mão de um paralelo com esse deus fratricida.

Seth era figura singular das crenças egípcias. Uma vez que seu principal papel mitológico era o de ser o realizador do homicídio de Osíris, Seth era tido como um elemento violento e desordeiro dentre os deuses. Contudo, ele ainda assim era um membro importante do panteão egípcio, uma divindade que fazia parte do cosmos regido por Maat e que recebeu culto em diversos momentos da história do Egito Antigo (WILKINSON, 2003: 199). Ele era, portanto, um elemento de agitação e distúrbio que fazia parte da ordem. É possível observarmos essa ambivalência da presença de Seth de duas formas.

A primeira dela diz respeito aos papéis atribuídos e desempenhados pelo deus nos mitos. De acordo com o texto que ficou conhecido como *Contendas entre Hórus e Seth*, sendo Hórus o filho de Osíris que desejava vingar seu pai, a disputa que ocorreu entre os deuses do título não termina com um lado derrotado e outro vitorioso, mas sim com a simples finalização da disputa. Hórus recebe o trono do faraó, ocupado anteriormente por seu pai, enquanto Seth é reivindicado pelo deus-sol Rá para servir de combatente contra seus inimigos (ARAÚJO, 2005: 155). Seth, que graças a isso chegava a ser por vezes chamado de “escolhido de Rá”, era um valoroso guerreiro e protetor do deus-sol justamente por seu caráter violento e agitador (TE VELDE, 1967: 99-106, 108; 1968: 39). Ademais, Seth era o soberano das terras desérticas e fronteiriças do Egito, as quais também faziam parte do domínio do faraó. Desta forma, o rei egípcio, pelo simples fato de exercer seu papel, simbolicamente efetuava a reconciliação entre Hórus e Seth sob a unidade da figura régia (TE VELDE, 1967: 71-72; 1984: 39).

Já a segunda forma de se observar a questão da presença de Seth repousa em aspectos linguísticos. A escrita egípcia, sobretudo na forma dos famosos hieróglifos, era altamente imagética e simbólica, contando com símbolos que produziam sons e outros que não o

faziam, mas que exerciam um papel de determinar as categorias e características gerais de uma palavra e ajudando a diferenciá-la das outras. Disto resulta que os símbolos não-sonorizáveis passaram a ser chamados de *determinativos* pelos estudiosos. Ocorre que certas palavras, tais como *pesadelo*, *doença*, *tempestade* e *distúrbio*, apresentavam como determinativo o animal que simbolizava o deus Seth. É possível afirmar que tais palavras designavam elementos e acontecimentos desagradáveis, alguns até mesmo problemáticos e perigosos. No entanto, eram, ainda assim, parte da vida e do cosmos egípcio. Dessa forma, segundo afirma Herman te Velde, a ocorrência do animal de Seth como determinativo linguístico aponta para como esse deus era também ele um perturbador e agitador da paz que fazia parte do universo egípcio (TE VELDE, 1967: 22-25).

Essas breves análises sobre Seth são interessantes não só por explicarem, ao menos um pouco, a figura desse deus, mas por descortinarem questões do próprio pensamento egípcio. O cosmos egípcio era regido e mantido por Maat, sendo importante alimentá-la e mantê-la para que o universo continuasse a existir. Porém, esse cosmos sustentado por Maat não era harmonioso; nele existiam e dele faziam parte elementos de violência, turbulência e agitação, sendo a figura de Seth o exemplo mais característico disso.

É justamente nesse jogo de turbulência e desordem integrantes da ordem cósmica que compreendemos estar a chave explicativa para as *ameaças*. O praticamente da magia poderia atacar os deuses e o balanço universal simplesmente porque a própria cosmologia egípcia permitia isso, sendo o deus Seth um próprio exemplo ou paradigma de elementos turbulentos que faziam parte da ordem total. Como se tratava de uma das principais divindades egípcias, é possível propormos que Seth figurava também como um elemento da memória cultural egípcia que embasava e dava sentido às ações de violência e conflito, as quais passavam a ser vistas como parte do mundo ordenado. Assim, propomos que é com base no exemplo de Seth, ou, como preferimos chamar, *paradigma sethiano*, que as *ameaças mágicas* se inserem na cosmologia egípcia.

As Ameaças no Livro dos Mortos

As questões até aqui expostas e debatidas levam a uma simples conclusão: a presença das *ameaças* em encantamentos do *Livro dos Mortos* não representa, *a priori*, nada de significativo. De um lado, temos que as *ameaças* eram uma dentre outras ferramentas da magia que poderiam ou não ser utilizadas. Por outro lado, o caráter variável do *Livro dos Mortos*, que jamais existiu em forma única e coesa que não fosse os volumes atualmente produzidos por

estudiosos modernos e mantidos em prateleiras de livros, torna pouco relevante procurar entender o uso da ferramenta das *ameaças* tendo em vista todo o escopo possível de encantamentos que nem sempre operam em conjunto.

Uma forma mais válida de abordar essa presença das *ameaças* no *Livro* seria tendo como base um determinado exemplar que tenha sido usado no enterramento de algum indivíduo e que apresente encantamentos com essa ferramenta. Nessa situação, poderia ser avaliado, talvez, as possíveis intenções que tenham levado à seleção e produção de encantamentos com *ameaças* para o conjunto que se teria em mãos e se há alguma lógica de coesão interna do papiro que leve em consideração a presença das *ameaças*. Porém, como nosso intuito aqui foi procurar observar a questão de uma forma mais generalizada, uma análise do tipo ficará, ou para o futuro, ou para o encargo de outros pesquisadores.

Referências Bibliográficas

ALLEN, Thomas George (1994), **The Book of the Dead or Going Forth by Day: ideas of the Ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms**, Chicago, University of Chicago Press.

ANDREWS, Carol Ann Ray (2010), Introduction, in Raymond Oliver Faulkner, **The Ancient Egyptian Book of the Dead**, London, The British Museum Press, p. 11-16.

ASSMANN, Jan (1989), **Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale**, Paris, Julliard.

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

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

BORGHOUTS, Joris Frans (1985), *3ḥ.w (akhu) and ḥk3.w (bekau)*. Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word, in Alessandro Roccati e Alberto Siliotti eds, **La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni: Atti Convegno di Studi Milano 29-31 Ottobre**, Milan, p. 29-46.

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

CASTEL, Elisa (2001), **Gran Diccionario de Mitología Egipcia**, Madrid, Aldebarán.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana (2007), **Sociedades do Antigo Oriente Próximo**, São Paulo, Ática.

COLE, Emily (2017), Language and Script in the Book of the Dead, in Foy Scalf ed., **Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt**, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, p. 41-48.

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

- DAVID, Rosalie (2011), **Religião e Magia no Antigo Egito**, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- DORMAN, Peter FitzGerald (2017), The Origins and Early Development of the Book of the Dead in Foy Scalf ed., **Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt**, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, p. 29-40.
- FAULKNER, Raymond Oliver (2010), **The Ancient Egyptian Book of the Dead**, London, The British Museum Press.
- GARDINER, Alan H (1915), Magic (Egyptian), in James Hastings, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, Volume VIII, New York, Charles Scribner's Sons, p. 262a-269a.
- HOCKELMANN, Holger (2017), How a Book of the Dead Manuscript was Produced, in Foy Scalf ed., **Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt**, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, p. 67-74.
- KOENIG, Yvan (1994), **Magie et Magiciens dans l'Égypte Ancienne**, Paris, Éditions Pygalion/Gérard Walet.
- MENU, Bernadette (2005), **Maât, l'Ordre Juste du Monde**, Paris, Éditions Michalon.
- MOSHER JR, Malcolm (1992), Theban and Memphite Book of the Dead Traditions in the Late Period, **Journal of American Research Center in Egypt**, 29, 1992, p. 143-172.
- MOSHER JR, Malcolm (2001), **Catalogue of the Book of the Dead in the British Museum II: The Papyrus of Hor**, London, The British Museum Press.
- MOSHER JR, Malcolm (2010), An Intriguing Theban Book of the Dead tradition in the Late Period, **British Museum Studies in Ancient Egyptian and Sudan**, 15, 2010, p. 123-172.
- MOSHER JR, Malcolm (2017), Transmission of Funerary Literature: Saite Through Ptolemaic Periods, in Foy Scalf ed., **Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt**, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, p. 85-96.
- MORSCHAUSER, Scott (1991), **Threat-Formulae in Ancient Egypt: a Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt**, Baltimore, Halgo, inc.
- NORDH, Katarina (1996), **Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission**, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- PINCH, Geraldine (2006), **Magic in Ancient Egypt**, London, British Museum Press.
- QUACK, Joachim Friedrich (2002), La magie au temple, in Yvan Koenig, **La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition**, Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000, Paris, la documentation Française – Musée du Louvre, p. 41-68.
- RIBEIRO, Thiago (2017), Entre a Religião e a Magia: (re)pensando o estudo do Egito Antigo, **Revista Jesus Histórico**, vol. 18, nº 17, p. 121-135.
- RIBEIRO, Thiago (2018), A Magia no Egito Antigo: uma proposta de definição, **Revista Hélade**, 4, 2018, p. 72-96.
- RITNER, Robert K (1994, [2008]), **The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice**, Studies in Ancient Oriental Civilization, nº 54, Chicago, The Oriental Institute of Universe of Chicago.

ROUFFET, Frédéric (2016), Le rituel magique égyptien comme image du tribunal, **Droit et cultures** [En ligne], 71, 2016-1. Disponible em: <http://droitcultures.revues.org/3817>.
Accessado em 27/2/2018.

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

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

SCALF, Foy (2017), What is the Book of the Dead, in Foy Scalf ed., **Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt**, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, p. 21-27.

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

TAYLOR, John H (2001), **Death and the Afterlife in Ancient Egypt**, London, The British Museum Press.

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

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

TE VELDE, Herman (1984), Relations and Conflicts between Egyptian Gods, particularly in the Divine Ennead of Heliopolis, in Hang Kippenberg ed., **Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions**, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton de Gruyter, p. 239-257.

WILKINSON, Richard H (1994), **Reading Egyptian Art: a hieroglyph guide to Ancient Egyptian painting and sculpture**, London, Thames & Hudson.

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

O EDITO DE HOREMHEB COMO ELEMENTO DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA FARAÔNICA

Vanessa Fronza

Instituto Federal de Rondônia (IFRO)

Resumo: A identidade real de Horemheb (1323 – 1295 a.C.) se consolidou por meio de uma narrativa que o eleva como escolhido dos deuses e da retomada de tradições anteriores ao período amarniano, obliterando sua memória e dando continuidade ao projeto restaurador. Nesse contexto surge o Edito de Horemheb, um código de leis que combatiam alguns desvios de conduta no âmbito político-administrativo. O objetivo deste trabalho é inserir o Edito na conjuntura da construção identitária desse faraó, que precisava legitimar-se pois não nasceu destinado ao trono.

Abstract: Horemheb's royal identity (1323-1295 BC) was consolidated by a narrative that elevates him as the chosen by the gods and the resumption of traditions prior to the Amarna period, obliterating his memory and carrying on with the restorative project. Within this context comes the Edict of Horemheb, a code of laws that countered some misconduct in the political and administrative sphere. The aim of this paper is to insert the Edict in the context of the construction of this pharaoh's identity, who needed legitimacy once he was not born destined for the throne.

A instituição faraônica no Egito contava com um leque variado de rituais, símbolos, discursos, festividades e condutas que serviam ao reforço constante da legitimidade do governante. Esses elementos cumpriam uma função propagandística e laudatória que justificava a manutenção da figura do faraó no poder (LARGACHA, 2017: 21-22), condição considerada fundamental para o equilíbrio da *maat*, conceito essencial para o funcionamento e ordenação harmônica da sociedade egípcia.

Sendo assim, as caracterizações identitárias contidas da figura de um faraó eram produto de uma criação coletiva circunscrita na memória cultural egípcia, que interessavam mais à perpetuação da ideia de que deveria existir um poder centralizado constante (SALES, 1997:88) do que a diferenciar entre si os indivíduos que ocupavam o trono. Trata-se, portanto, de uma construção voltada à idealização do que todo faraó deveria ser e cumprir, sem conferir tanto destaque à personalização específica de cada monarca. Partindo desse pressuposto, era até mesmo possível e comum apropriar-se de monumentos feitos por antecessores, riscando seus nomes e registrando outro por cima, já que pertenciam mais à instituição faraônica contínua (SILVERMAN; WEGNER e WEGNER, 2006: 183) do que à singularidade do rei que ordenou sua confecção.

Observa-se que muitos monarcas egípcios ao longo do tempo valeram-se de mecanismos semelhantes de reafirmação de seu poderio e identidade régia, essas manifestações eram frequentes mesmo entre aqueles que já eram herdeiros reais legítimos e não enfrentariam muitas dificuldades ou oposição para ascender ao trono. No entanto, em alguns casos, ocorria que uma pessoa não previamente destinada à coroa assumisse esse

papel, como aconteceu com Horemheb. Nessas situações, pode-se concluir que, apesar do esforço legitimador ser habitual a todos os faraós, esses personagens precisavam valer-se um pouco mais dos argumentos que os justificassem naquela posição. Ao engendrar tais subterfúgios, as narrativas para legitimar-se no poder continuavam muito similares às já existentes dentro do aparato de tradições que circundam o exercício da realeza, entretanto é possível reconhecer alguns detalhes que revelam a necessidade de respaldar que determinada pessoa estivesse no comando do governo, especialmente para Horemheb, que não fazia questão de esconder seu passado como oficial e funcionário do faraó, sendo um “*outsider*” da família real e portanto estando fora da linha de sucessão ao trono.

No advento de sua coroação, Horemheb recorreu à justificativa de que ele havia sido escolhido pelos deuses para governar, sendo apontado por eles diante de toda a população, mesmo não pertencendo ao seguimento dinástico da época. Essa estratégia legitimadora está presente em seu Texto de Coroação (MURNANE, 1995: 230-233 e LALOUETTE, 1984: 44-48) e não é como se Horemheb tivesse inventado algo totalmente inovador sem nenhuma aproximação com o que já havia sido utilizado em outros episódios, pois, assim como ele, outros faraós também evocaram a escolha divina como forma de construir uma identidade real. Basta lembrar o artifício do qual Hatshepsut lançou mão quando se apropriou do período em que estava servindo como regente de seu jovem enteado e sobrinho Thutmés III para tornar-se faraó (LABOURY, 2010: 50). Ela veiculou a ideia de que teria sido escolhida pelo deus Amon para governar o Egito, visto que esse deus teria profetizado seu reinado e engravidado sua mãe para que Hatshepsut nascesse (LALOUETTE, 1984: 31). O fato dela já ser membro da família real (GRIMAL, 2012: 214-215) e carregar a legitimidade de transmitir o direito ao trono aos seus descendentes também auxiliava esse discurso. Se Hatshepsut, que era detentora da prerrogativa do sangue real empregou tal justificativa para galgar seu posto como faraó, Horemheb, que nada tinha de parentesco original com a realeza, provavelmente se preocupou em convencer certos estratos da sociedade egípcia em aceitá-lo como governante.

Neste momento do texto, é preciso pontuar algo extremamente importante e revelador: Horemheb não era apenas um *outsider* do trono buscando legitimidade e identificação como faraó. Ele era também uma testemunha do período amarniano, que marcou profundamente sua atuação governamental, ora se apresentando como opositor de seus antecessores reais ligados à atividade em Amarna, ora adequando práticas utilizadas por eles de forma conveniente à continuidade de sua liderança.

Explicar a totalidade do que se sabe sobre o período de Amarna renderia material para inúmeras teses e resumi-la superficialmente aqui seria negligenciar a complexidade da compreensão desse episódio singular da História egípcia. Mesmo assim, para fins de adequação ao objetivo exposto por esse trabalho, no qual não é possível traçar a identidade real de Horemheb desvinculando-a do contexto imediatamente anterior, será preciso retomar pelo menos algumas de suas características, correndo risco de apresentar um entendimento leviano que certamente a reforma amarniana não merece ter.

Primeiramente, é essencial compreender a dimensão das interpretações da reforma promovida pelo faraó Akhenaton (1352 – 1336 a.C.): alguns estudiosos creditam-na como uma grande ruptura com o modelo religioso convencional e por isso traumática para os egípcios (ASSMANN, 2002: 222); outros consideram-na como um período de transformações e tendências já gestadas anteriormente (HORNUNG, 1996: 244) que não teriam sido recebidas com tanto sobressalto pela população, pois apenas encontraram sua convergência no reinado desse enigmático personagem, cujas verdadeiras razões para a promoção da reforma permanecem desconhecidas e alheias às inúmeras fontes históricas que sobreviveram, não sendo possível afirmar com certeza o que o teria levado a tornar tão peculiar sua atuação real. Obviamente, as tentativas de explicação para isso são levantadas por pesquisadores entre as mais diversas hipóteses (TYLDESLEY, 2005: 89-90): genuína adoração religiosa, conflito com a casta sacerdotal, ênfase na própria liderança individual de todos os aspectos da vida egípcia, entre outros que não convêm explorar agora.

Sabendo disso, resta elencar alguns aspectos da reforma de Amarna, episódio em que o rei Akhenaton instituiu como oficiais o culto ao deus Aton, o disco solar já presente no conjunto de divindades egípcias (KEMP, 2013: 28), e a si mesmo como sua manifestação terrena. Entende-se como culto oficial aquele realizado no âmbito faraônico, visto que os faraós também agregavam a função de sumo sacerdote, sendo assim, Akhenaton passou a aparecer nas representações oficiais como adorador de Aton, deixando de produzir monumentos em que cultuava outros deuses tradicionais do panteão egípcio e largamente ligados à realeza, como Amon, Ísis ou Osíris. Existe uma grande distância entre a realização do culto a um deus e a proibição do culto dos demais, como foi sugerido que ele tenha ordenado (TEETER, 2011: 194-195). Aliás, nem parece cabível que um rei se ocupasse de investigar os cultos populares praticados pela população no âmbito doméstico (LE MOS, 2014: 201) para averiguar se estavam de acordo com a crença praticada no ofício faraônico, e existem vestígios de cultura material que comprovam que mesmo na esfera privada dos

habitantes de Amarna havia objetos e amuletos dedicados a outros deuses (TEETER, 2011: 194), que coexistiam com os de Aton.

Para promover a divulgação do disco solar Aton, Akhenaton altera a capital egípcia para uma nova cidade criada exclusivamente para ser dedicada ao seu culto denominada Akhetaton, ou Amarna, como se designa atualmente. Ademais, ele inova em alguns traços – levando a uma representação mais personalizada de sua figura –, e motivos artísticos – como as cenas de intimidade da família real, ou as premiações da elite lançadas diretamente da Janela das Aparições (CHAPOT, 2011: 106) – mas por outro lado, mantém outros tradicionais, como o esmagamento de inimigos. Para além da arte e do culto religioso oficial, Akhenaton também concebe outra concepção do pós-vida, deixando de lado o mito funerário de Osíris para mergulhar em uma devoção ao Aton que não explicita muito claramente o que acontece após a morte (ASSMANN, 2002: 226 e CARDOSO, 2001: 120-121), assunto primordial na vida de um egípcio. Esses são apenas alguns dos preceitos da reforma amarniana, apresentados aqui de forma mais simplória do que deveriam, somente para investir na elucidação de um panorama que antecede e explicita a ascensão de Horemheb ao trono.

É relevante demarcar que o reinado de Akhenaton forneceu algumas renovações àquele modelo convencional de faraó que foi brevemente discutido no início do texto, com funções bem definidas, representações identitárias similares e fórmulas um pouco engessadas. Embora a interpretação mais frequente sobre a visão de mundo do Egito antigo seja a de uma perspectiva integrada em que as esferas da vida, tais como a política e a religiosa, são indissociáveis (ENGLUND, 1989: 25), aos olhares atuais, o diferencial de Akhenaton é comumente apresentado com ênfase na questão cultual de Aton, mas pode ser que, para os egípcios do século XIV a.C., a predileção pelo culto a um deus não fosse tão chocante quanto as modificações na prática dos rituais faraônicos de caráter público, como a ausência da performance real em festividades anuais dedicadas às demais divindades, portanto, talvez aquilo que esse faraó tinha de mais peculiar fosse a quebra do protocolo tradicional da realeza, através de um comportamento vanguardista no exercício do poder régio, renegando a necessidade de se legitimar a partir dos mesmos métodos de outrora, os ressignificando ou introduzindo novos elementos que cumprissem esse objetivo, talvez um estranhamento tenha sido causado porque ele ousou adotar uma representação iconográfica mais personalizada do que até então se conhecia no cânone artístico, demarcando uma identidade individual própria e facilmente reconhecível.

Aí reside o caráter plural da obra de Akhenaton: se um faraó personifica uma reconfiguração identitária da realeza que em alguns aspectos rompe com a ideia vigente de que a prioridade é manter uma instituição faraônica perene que se sobrepõe às características individuais de cada monarca, tal personalização da figura real poderia ser vista como uma ameaça à estrutura de manutenção desse sistema hierárquico de dominação.

De fato, se observa que a morte de Akhenaton coincide com o arrefecimento de algumas novidades trazidas com a reforma, e há uma sucessão real pouco clara com alguns personagens dúbios que não se consolidam no poder, talvez as filhas do faraó (ALLEN, 2009: 19-21), até que Tutankhamon (1336 – 1327 a.C.), muito provavelmente seu filho com uma esposa secundária (ALLEN, 2009: 14) é elevado como rei em tenra idade, desfrutando de regentes que o acompanhavam. Sem Akhenaton para guiar os caminhos que levavam ao Aton, optou-se pelo abandono da cidade de Amarna e a retomada das tradições, cultos oficiais e modelos identitários faraônicos que precederam a reforma amarniana, a qual deixou sua marca ao passo que é possível notar que alguns de seus elementos são preservados e influenciam governos posteriores (CASTRO, 2017:46). A confecção da Estela da Restauração, durante o reinado de Tutankhamon, é tida como marco documental do retorno à ortodoxia, isto é, às práticas religiosas convencionais do Egito.

Com a morte precoce de Tutankhamon, a dinastia fica sem herdeiros legítimos, e cabe a Ay, um vizir e destacado funcionário real, a sucessão ao trono (KAWAI, 2010: 267). Ay (1327 – 1323 a.C.) tinha forte ligação com a linhagem familiar dinástica servindo-a desde o governo amarniano (KAWAI, 2010: 264 e 267), mas também morreu em idade avançada sem deixar descendência. É neste ponto que Horemheb - que até então vinha ganhando influência sobretudo durante o reinado de Tutankhamon (SHIRLEY, 2013: 602), acumulando funções como militar, escriba e funcionário administrativo - tem a oportunidade de tornar-se faraó. Não existem nos documentos históricos muitos vestígios de como isso ocorreu, alguns pesquisadores sugerem a possibilidade de uma aliança com Ay (HARI, 1964: 225) e outros um conflito de grupos rivais pelo poder protagonizado por esses dois personagens (KAWAI, 2010: 262). O que se sabe é que Horemheb não escondia seu histórico como servidor real e até utilizava isso para se justificar como rei, iniciando a construção de sua identidade faraônica a partir do embasamento na tradição dos princípios legitimadores, como, por exemplo, a já citada narrativa do Texto de Coroação, que o consagrava como um escolhido dos deuses para governar o Egito.

Apesar de encontrar-se às voltas com a apropriação e o reconhecimento externo de uma identidade que ele anteriormente não possuía, não se pode afirmar que Horemheb tenha

recorrido ao discurso legitimador muito mais vezes do que os demais faraós faziam, pois mesmo aqueles que governavam em condições legítimas e incontestáveis do ponto de vista da hereditariedade dinástica também mantinham os mecanismos de justificação utilizados tradicionalmente e à exaustão pela retórica faraônica.

Contudo, no caso de Horemheb, ainda que ele não tenha se excedido em produzir documentação comprobatória de sua autoridade, havia um motivo adicional para a estruturação de todo um discurso que lhe garantisse o trono: nos bastidores dos jogos de poder, ele enfrentava certa resistência (KAWAI, 2010: 262), e além disso ainda precisava lidar com o cenário de restauração dos aspectos político-religiosos após a reforma de Amarna. Ao adotar a última proposta como um projeto de governo, ele se dedicou a formular uma identidade real a partir do esforço restaurador, posicionando-se como a pessoa “necessária” para reordenar a *maat* no Egito depois de algumas transformações no cerimonial que envolvia a função religiosa faraônica idealizadas por Akhenaton. Portanto, enquanto Horemheb vai se assumindo como faraó em consonância com o modelo padrão pré-amarniano, paulatinamente ele vai se afastando e se contrapondo ao arquétipo introduzido por Akhenaton. No ímpeto de ser reconhecido como rei, é nos paradigmas tradicionais da realeza que ele procura inspiração, já que eles são largamente difundidos e frequentemente eficazes dentro da lógica egípcia, sendo, portanto, necessário restaurá-los. Se existem outros estereótipos régios em um passado recente que foram inseridos na sociedade por Akhenaton e ninguém mais consegue sustentá-los além dele, o mais aconselhável no contexto restaurador é que tais expressões sejam esquecidas – e até intencionalmente apagadas - para não se confrontarem com aquilo que Horemheb está tentando remodelar para si. E para isso, ele podia lançar mão de várias estratégias, até mesmo varrer da História o período pregresso em que Akhenaton reinou:

A caracterização, manipulação e administração da identidade individual ou em grupo são uma parte integrante da norma faraônica. Reis comprovadamente reinventaram suas ligações com o passado e sua incorporação geográfica e social no presente, como parte de um processo de legitimação. (WENDRICH, 2010: 201)

A reinvenção do passado se concretiza em algumas fontes posteriores, tais como a Lista Real do templo de Abydos (MENU, 2002: 39), que apontam Horemheb como sucessor direto de Amenhotep III (1390-1352 a.C.), uma associação que Tutankhamon também já havia feito, visto que seu provável avô era um ancestral mais “aceitável” (DODSON, 2009: 70) e se encaixava melhor em um pretexto legitimador a partir das antigas crenças.

Recaiu sobre Horemheb o crédito pela obliteração do passado de Amarna (CASTRO, 2017: 47), apesar de que, assim como não restaram evidências que o relacionem ao culto unicamente ao deus Aton - já que seus registros sempre mencionam uma pluralidade de deuses -, também não existem comprovações de que ele tenha levado a cabo qualquer aniquilação desta memória antes de chegar ao trono (HARI, 1964: 126-127). Depois de tornar-se faraó a situação muda, e é possível depreender, a partir de vestígios materiais, que seu governo assumiu um posicionamento em identificar-se como restaurador em relação às práticas anteriores e realmente tomou parte do apagamento da memória amarniana, considerando-a talvez como uma ameaça à *maat* que precisava ser estirpada antes que pudesse se estender até mesmo a sua posição monárquica.

Sobre esse tópico, uma interpretação incauta de fontes como a Estela da Restauração de Tutankhamon, citada anteriormente, e o Texto de Coroação de Horemheb, poderia levar à conclusão de que o período pregresso citado nessas fontes é certamente o reinado de Akhenaton. Ambas trazem uma fraseologia muito próxima, evocando, por exemplo, tempos em que os templos dos deuses estavam em ruínas e esses faraós os reconstruíram, trazendo de volta a *maat* para a terra (MURNANE, 1995: 213 e 233). No entanto, trata-se de um recurso narrativo comum a várias fontes da realeza egípcia, no qual, para legitimar sua existência, é necessário que o faraó supere aquilo que foi feito anteriormente, a chamada superação do preexistente (HORNUNG, 1994: 258), além de ter como missão a reordenação do Egito a partir de sua coroação, visto que, sem um faraó entronizado, o caos se espalharia pelo mundo, sendo assim, quando a fonte relata os templos abandonados, se refere à retórica da metáfora de Coroação (AMENTA, 2006: 46-47) mais do que à situação real desses locais, cujo material arqueológico não denota um cessar de atividades (KEMP, 2013: 27).

Pode até ser que na visão de quem produziu o texto do documento o período amarniano fosse de fato caótico, porém isso não fica claro, pois como nenhuma das duas fontes especifica algo sobre Amarna, não há nenhuma distinção entre esses e outros exemplares de superação do preexistente. Além disso, pelo caráter mágico assumido pela escrita no Egito antigo, por meio do qual aquilo que está escrito tem o poder de perpetuar-se e realizar-se, se um determinado evento não deve se repetir, ele não pode ser registrado, dessa forma, não existe nessa documentação oficial uma referência direta que mencione o governo ou o nome de Akhenaton. A própria Estela da Restauração só pode ser considerada como desfecho do período de Amarna porque se conhece sua temporalidade, ou seja, a interpretação sobre ela é consequência da compreensão de sua cronologia, afinal, se ninguém

soubesse em que período se situou o governo de Tutankhamon, não se atribuiria ao conteúdo da estela a função de restaurar a religião tradicional após um período de novidades culturais na esfera faraônica. Sabe-se que Tutankhamon restaurou os cultos originais aos deuses não tanto pelo texto dessa fonte, mas sim pela cultura material que denota o abandono de Amarna como sede do governo, a produção de estátuas e monumentos consagrados aos deuses habituais do panteão, e o retorno da incidência dos cultos a várias divindades oficializadas pelo faraó.

Nesse sentido, mais evidências são oferecidas através da arqueologia do que por essas fontes escritas. Como exemplo na cultura material do apagamento da memória amarniana tem-se a violação do material funerário de personagens antagônicos a Horemheb, tais como o próprio Akhenaton, Ay e Nakhtmin, outro alto funcionário real da época que o precedeu (KAWAI, 2010: 288). Tais depredações são atribuídas ao comando de Horemheb (WILKINSON, 2011: 130), especialmente devido à descoberta de *talatats* que faziam parte de templos de Aton, sendo reutilizados como preenchimento dos pilones deste faraó em Karnak (HAYES, 1990: 309).

Mas apesar da violência com que se perpetuou o desmantelamento de Amarna (BREWER, 2012: 169) e de seus representantes, nem todos os costumes amarnianos foram destruídos, e oportunamente aqueles que eram proveitosos para o exercício da autoridade eram reapropriados por Horemheb, tais como a prática de condecorar servidores através da Janela das Aparições (CHAPOT, 2011: 106), que promovia o fortalecimento da identidade faraônica:

O propósito da janela parece ser para condecoração cerimonial de ouro e outros objetos preciosos para os indivíduos tidos em alta estima, e de anunciar a promoção de funcionários importantes. A partir de uma fonte (o Edito de Horemheb), parece também que a janela poderia ter sido utilizada para a distribuição regular de provisões. Antropologicamente, a distribuição cerimonial de provisões para altos funcionários serviria para reforçar a sua dependência do rei [...] (BREWER, 2012: 178)

Dessa forma, mesmo tentando relegar ao esquecimento a passagem de Akhenaton pelo governo, esse sistema era o mesmo que ele usava para aprazer seus oficiais (BOOTH, 2013: 150) e pode ter sido visto como um mecanismo de controle por Horemheb, através do qual ele procurava contentar a corte, isto significa que quando uma invenção amarniana era eficaz do ponto de vista político, ela poderia ser preservada e incorporada à identidade faraônica de Horemheb.

A Janela de Aparições ligava-se intrinsecamente à satisfação dos funcionários reais, função que Horemheb desempenhou antes de tornar-se rei e também a que ele mais ressaltou em suas fontes, a despeito do caráter militar que vários estudiosos imputaram à identidade

desse faraó. Mais uma vez aqui, observa-se uma interpretação partindo daquilo que é previamente conhecido se sobrepondo ao conjunto de fontes disponíveis. O aspecto militar de Horemheb não se sobressai em nenhum momento a quaisquer outros que um faraó deveria ter, visto que faziam parte originalmente de sua função. O que acontece é que, por Horemheb possuir uma tumba construída antes de sua ascensão ao trono na necrópole de Saqqara, na qual estão expostas imagens de seu cotidiano como chefe militar nos acampamentos de guerra, imediatamente se conferiu a ele uma característica guerreira mais marcante que em outros faraós, o que não corresponde às evidências documentais. Conhecida como tumba menfita, a iconografia do local sofreu uma pequena adição – porém carregada de simbologia - após Horemheb ser coroado e começar a construção de outra tumba no Vale dos Reis: apenas foi inserido em cada uma de suas imagens um *uraeus*, a representação da cobra que figurava nas coroas faraônicas e identificava o detentor do poder real. Como já visto anteriormente, não era da vontade desse faraó acobertar seu passado, pelo contrário, ele o salientava, muito mais na sua capacidade como administrador - que lhe conferia a competência necessária para governar o Egito, a ponto de ter sido escolhido pelos próprios deuses, como relata seu Texto de Coroação - do que como militar.

Segundo Hari, a interpretação de que Horemheb conseguiu fazer-se faraó devido às suas conquistas militares é resultado da subjetividade e do olhar de estudiosos do século XIX, influenciados por seu próprio contexto (HARI, 1964: 227). De acordo com Spalinger (2005: 172), “muitos estudiosos têm argumentado que a tomada do controle do Estado pela classe militar ocorreu no final do Período de Amarna. Isto, no entanto, é não compreender a sociedade antiga. O faraó era o chefe de Estado, um deus e um rei. Ele também era o comandante supremo.”

Não havia necessidade de enfatizar tanto sua faceta precedente de general, visto que, de acordo com as tradições de representação real, todo faraó, por ser o líder do exército, já deveria se apresentar como um grande guerreiro vitorioso, possuindo ou não verdadeira experiência no campo de batalha (LARGACHA, 2018: 11). Sendo assim, a postura de Horemheb em valorizar sua carreira pregressa como alto funcionário em governos anteriores pode ser reflexo de uma tentativa de emular a justificativa legitimadora utilizada por seu antecessor Ay. Isso pode ou não significar uma aproximação entre os dois, no entanto, ainda que parem dúvidas sobre as particularidades e o tom da relação entre eles, o fato é que Horemheb observa e reproduz um artifício de legitimidade que já havia dado certo antes dele.

Nota-se que uma das representações mais frequentes de Horemheb é a identificação como escriba e administrador (MCDERMOTT, 2004: 96), além de várias de suas fontes que mencionam o deus Thot, patrono da escrita, numa associação feita a fim de ressaltar sua habilidade administrativa (KAWAI, 2010: 280). Neste sentido, como a identidade é um construto social, a participação em vários grupos pode resultar em múltiplas formas de identidade (WENDRICH, 2010: 209), no entanto, os estudiosos destacaram - acima de outros igualmente importantes - somente o papel militar de Horemheb.

Mesmo possuindo esse passado de militar além de funcionário real, Horemheb não privilegia ou inocenta essa classe de suas faltas. Talvez até mesmo por ter feito parte desse grupo é que ele o conhecesse tão bem a ponto de saber onde estavam suas irregularidades, as quais seu Edito procura combater, sendo previstas punições contra corrupção entre diversas camadas fiscais do Egito, inclusive entre os militares. Para completar, Hari (1964: 96) considera que esse conjunto de leis presentes no Edito tinham a intencionalidade deliberada de disciplinar as tropas com novas regras de conduta, que, se quebradas poderiam resultar em punições como exílio, castigos, entre outros. Além disso, Horemheb implementou ainda a divisão das forças do exército entre norte e sul, com diferentes lideranças, em uma tentativa de limitar o poder dos comandantes e facilitar o domínio centralizado (BOOTH, 2013: 121).

O Edito de Horemheb foi um documento determinante para que este faraó pudesse se sagrar como o bom administrador que ele afirmava que era, legislando sobre alguns problemas presentes em sua sociedade. Esse conjunto de leis, que pode ser também analisado do ponto de vista jurídico, permite compreender a ocorrência de algumas transgressões que as fontes oficiais faraônicas de finalidade propagandística não costumam explicitar, dado o caráter mágico da escrita de tornar real aquilo que é registrado, conforme abordado anteriormente. O encargo de narrar as desordens que aconteciam no Egito era mais próprio da literatura ou da correspondência pessoal.

Em 1882 o Edito ou Decreto de Horemheb foi descoberto por Maspero, ao pé do X pilone em Karnak (KRUCHTEN, 1981: 01), já em estado bastante fragmentado e lacunar, mas compreensível nos trechos que se pode traduzir. Essa tradução é complementada sempre que se encontra mais um fragmento do mesmo documento, visto que no Egito várias estelas com o mesmo texto eram produzidas e espalhadas como forma de divulgar determinados anúncios reais. Uma vez que estavam difundidas em vários templos, deveriam ser lidas por sacerdotes para que a população pudesse tomar conhecimento, conforme consta no próprio texto do Edito: “[eu fiz tudo isso] para que vocês possam ouvir esses decretos

que Minha Majestade fez novamente...” (MURNANE, 1995 :240). Segundo Garry Shaw (2008: 73), um conceito possível de lei no Egito é “aquilo que o rei diz”, o que se aplica ao Edito de Horemheb, no qual o faraó afirma estar ditando as leis ao escriba (MURNANE, 1995: 236) depois de consultar seu coração, uma estrutura frasal muito frequente na documentação faraônica (VERNUS, 2013: 307). No decorrer do texto, o rei mostra-se inspirado por *maat* para criar essas leis (SHAW, 2008: 86), talvez como um lembrete de sua identidade real ligada à preservação da ordem.

O intuito do documento era combater a corrupção instalada em alguns setores administrativos do Egito, o que pode ser interpretado como parte de uma proposta de restaurar a *maat* em todos os níveis da sociedade, para além da religião oficial e das oferendas aos deuses que cabem apenas ao rei. Por isso, podemos compreendê-lo como uma manifestação do esforço restaurador de Horemheb, ligando-o a um projeto maior que engloba seu governo e compõe sua identidade como faraó.

Embora muitos autores tenham relacionado o período amarniano às transgressões e corrupções combatidas no texto do Edito (REDFORD, 1987: 223) não é possível concluir isso a partir da leitura da fonte, que não esclarece se as más práticas tiveram início recente ou se já estavam arraigadas no funcionalismo há muito tempo, entre elas estão abusos de soldados, extorsões nos impostos cobrados, entre outras. Para suprimi-las, Horemheb anuncia diversas punições tais como restituição e exílio. As vítimas desses crimes e abusos muitas vezes eram a população mais simples, e talvez fosse desse público alvo a atenção e reconhecimento que o faraó pretendia conquistar, além, é claro, de garantir a coleta de impostos sem prejuízos para os interesses do governo.

Partindo do planejamento de uma construção identitária integrada, o Edito de Horemheb também se insere em seu empenho de sagrar-se como o faraó que o Egito demandava naquele momento, buscando a justiça e a resolução de alguns problemas no contexto administrativo, cujo funcionamento esse personagem conhecia muito bem devido ao seu passado como servidor real, e ao qual ele recorre como elemento determinante para sua ascensão ao trono. Por isso, pode-se notar que há uma intencionalidade em relacionar a identidade desse faraó à sua eficiência como alto funcionário em governos anteriores, e como todo governante egípcio é simultaneamente o principal líder político, administrativo, bélico e religioso, o corpus documental presente no Edito pode ser considerado como mais um reforço à narrativa que legitima Horemheb como rei em virtude dos bons serviços prestados por ele à sociedade egípcia como um mantenedor da *maat* que restaurou os aparatos tradicionais do poder anteriores à reforma de Amarna.

Bibliografia

ALLEN, James P. (2009), The Amarna Succession. In: BRAND, Peter J.; COOPER, Louise (eds.). **Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane**. Leiden, Boston: Brill. P. 09 – 20.

AMENTA, Alessia (2006), **Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio**. Roma: Salerno Editrice.

ASSMANN, Jan (2002), **The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs**. Translated by Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books.

BOOTH, Charlotte (2013), **Horemheb: The forgotten pharaoh**. Amberley Publishing.

BREWER, Douglas J. (2012), **The Archaeology of Ancient Egypt: beyond pharaohs**. New York: Cambridge University Press.

CARDOSO, Ciro Flamarion (2001), De Amarna aos Ramsés. In: **Phoînix/ UFRJ. Laboratório de História Antiga. Ano VII**. Rio de Janeiro: 7Letras.

CASTRO, Iria Souto (2017), La ruptura de Amarna: hechos, teorías, causas y consecuencias. In: MARTÍNEZ GARCÍA, J. et al. **Construyendo la Antigüedad: Actas del III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo**. CEPOAT Murcia: Universidad de Murcia, p. 13-54.

CHAPOT, Gisela (2011), El Amarna: O Horizonte do Disco Solar. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). **Tempo e espaço no Antigo Egito**. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF. P. 93-108.

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

ENGLUND, Gertie (1989), God as a Frame of Reference. In: ENGLUND, Gertie (ed.). **The religion of the Ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions**. Tryckeri Balder AB, Stockholm.

GRIMAL, Nicolas (2012), **História do Antigo Egito**. Tradução de Elza Marques Lisboa de Freitas. Rio de Janeiro: Forense.

HARI, Robert (1964), **Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie**. Genève: Editions de Belles-Lettres.

HAYES, William C. (1990), **The Scepter of Egypt: a background for the study of the Egyptian antiquities in The Metropolitan Museum of Art**. Part II: The Hyksos period and the New Kingdom (1675 -1080 B.C.) New York: Plantin Press.

HORNUNG, Erik (1996) **Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many**. Translated from the german by John Baines. New York: Cornell University Press.
HORNUNG, Erik. (1994), O Rei. In: DONADONI, S.(ed.). **O Homem Egípcio**. Lisboa, Editorial Presença, p. 237-262.

KAWAI, Nozomu (2010), Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. **Journal of Egyptian History** (Brill). V.3, N° 2. P.261-292.

KEMP, Barry J. (2013), **The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people**. London: Thames & Hudson.

KRUCHTEN, Jean-Marie (1981), **Le decret d'Horemheb: traduction, commentaire epigraphique, philologique et institutionnel**. Universite Libre de Bruxelles, Faculte de Philosophie et Lettres 82. Brussels: Universite.

LABOURY, Dimitri (2010), How and Why Did Hatshepsut Invent the Image of Her Royal Power? In: GALÁN, José M., BRYAN, Betsy M., DORMAN, Peter F. (Ed.) **Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut**. Studies in Ancient Oriental Civilization • N 69, The Oriental Institute Of The University Of Chicago.

LALOUETTE, Claire (1984), (Traductions et commentaires) **Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes**. Mayenne: Éditions Gallimard.

LARGACHA, Antonio Pérez (2018), Preservación del orden versus propaganda; “cultura de la guerra” o “culto a la guerra” en los textos militares faraónicos. In: CARMONA FERNÁNDEZ, F; GARCÍA CANO, J. M. (Orgs.) **Guerra y violencia en la literatura y en la historia**. Murcia: Universidad de Murcia, p. 7-15.

LARGACHA, Antonio Pérez (2017), El triunfo militar en el Antiguo Egipto como manifestación de poder y su función cultural. In: ANTELA, Borja; VIDAL, Jordi; SIERRA, César (Orgs.) **Memoria del conflicto en la Antigüedad**. Zaragoza: Libros Pórtico, p. 19-37.

LEMOS, Rennan de Souza (2014), A paisagem de Amarna e sua diversidade. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). **O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco. P. 158-216.

MCDERMOTT, Bridget (2004), **Warfare in Ancient Egypt**. Thrupp, Stroud: Sutton Publishing.

MENU, Bernadette (2002), **Ramsés II: Soberano dos soberanos**. Rio de Janeiro: Objetiva.

MURNANE, William J. (1995) **Texts from the Amarna Period in Egypt**. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press.

REDFORD, Donald B. (1987), **Akhenaten: The Heretic King**. Princeton: Princeton University Press.

SALES, José das Candeias. (1997), **A Ideologia Real Acádia e Egípcia**. Lisboa: Editorial Estampa.

SHAW, Garry J. (2008), **Royal Authority in Egypt's Eighteenth Dynasty**. Oxford: BAR Intrnational Series.

SHIRLEY, J J. (2013), Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) **Ancient Egyptian Administration**. Leiden,Boston: Brill. P.521 – 606.

SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W e WEGNER, Jennifer Houser (2006), **Akhenaten and Tutankhamun**. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

SPALINGER, Anthony J. (2005), **War in Ancient Egypt**. Oxford: Blackwell Publishing.
VERNUS, Pascal. (2013) The Royal Command (*wd-nsw*): A Basic Deed of Executive Power. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) **Ancient Egyptian Administration**. Leiden,Boston: Brill. P.259-340.

TEETER, Emily (2011), **Religion and Ritual in Ancient Egypt**. New York: Cambridge University Press.

TYLDESLEY, Joyce (2005), **Nefertiti: Egypt's Sun Queen**. London: Penguin Books.
WENDRICH, Willeke. (2010), Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) **Egyptian Archaeology**. Blackwell Publishing Ltd.

WILKINSON, Richard H. (2011), Controlled Damage: The Mechanics and Micro-History of the *Damatio Memoriae* Carried Out in KV-23, the Tomb of Ay **Journal of Egyptian History**, V.4, N.1.

A CURA PRÁTICA QUE VEM DO PAPIRO: SUBSTÂNCIAS, MÉTODOS E INTERVENÇÕES DOS *SWNWS* NO EGITO ANTIGO

Wilson Oliveira Badaró

Doutorando em História Social pela Universidade Federal da Bahia

Resumo: Este artigo pretende apresentar os elementos internos que constituem as práticas médicas dos antigos egípcios a partir das informações do papiro de Edwin Smith. Para tanto, uso como bases metodológicas a exposição quantificada e qualificada das substâncias, práticas e materiais que aparecem para definir o tratamento dos *swnws* aos seus tratados em Kemet. Partes significativas das discussões feitas por J. Breasted deram esboços de contextualização e problematização das discussões que já foram efetuadas oferecendo uma contribuição a mais.

Abstract: This article aims to present the internal elements that constitute the medical practices of the ancient Egyptians from the information of the papyrus of Edwin Smith. Therefore, I use as methodological bases the quantified and qualified exposure of the substances, practices and materials that appear to define the treatment of *swnws* to their patients in Kemet. Significant parts of the discussions made by J. Breasted gave us sketches of contextualization and problematization of the discussions that have already been made offering an additional contribution.

A fonte histórica a ser aqui apresentada, o papiro de Edwin Smith, é um tratado médico tido como um dos mais antigos de sua natureza e gênero por grande parte dos estudiosos e especialistas relacionados com sua temática quer seja no campo da história, quer seja no campo da saúde (PATINO RESTREPO, 2011: 79; TUBINO et ALVES, 2009: 2.; BREASTED, 1930: 6; EL-NADOURY et VERCOUTER, 2010: 137-142; FISHER et SHAW, 2005: 43-48.; FORSHAW, 2014; GREEFF, 2013: 54-57; NEGM, 2013: 21-24; NUNN, 1996: 11-19; REEVES, 2001: 2-6 ; RISSE, 1986: 622-624.; SUBBARAYAPPA, 2001: 135–143.; VARGAS, LÓPEZ, LILLO et VARGAS, 2012: 1359). Sua periodização já fora apresentada e discutida em diversos trabalhos e apesar da multiplicidade das propostas (BREASTED, 1930: xviii; EL-NADOURY ET VERCOUTTER in: MOKHTAR, 2010: 138.), elas estão muito aproximadas e propõem fixar sua temporalidade criativa “estabelecida às rédeas do século 2700-2500 a.C. e sua cópia, talvez por sua relevância e utilidade, encontra-se sendo efetuada nos séculos 1500-1700 a.C.” (BADARÓ, 2018: 97).

Portanto, para que tenhamos noção dos alcances deste documento histórico e suas contribuições para o desenvolvimento da medicina, vamos expor os dados mais básicos e quantificados das informações registradas e catalogadas dentro da fonte histórica egípcia de Edwin Smith.

Apresentando os dados internos do papiro de Edwin Smith

Apenas para termos uma rápida ideia da relevância dos conteúdos abordados e catalogados dentro deste documento, no caso 1 o papiro expõe uma “(...) sondagem com os dedos (palpação) ou manipulação com a mão, e o que é mais importante e significativo, a

observação da ação do coração por meio do pulso, pelo menos 2.500 anos antes que a ideia de pulso aparecesse nos tratados médicos gregos” (BREASTED, 1930: 7). Ou seja, supõe não somente a anterioridade das práticas de cura em relação à sociedade grega que é hoje tida como referência hegemônica na prática de cura, mas como o tratamento intelectual, em relação às temáticas e história africanas, fora tangenciado por um tempo significativo ao não se evidenciar trechos significativos da história africana, sobretudo, no que concerne a medicina. Vestígio de tal assertiva se verifica ao constataremos que a única produção relacionada à cura egípcia, no Brasil, se remete ao artigo produzido pelo professor Eurípedes Simões de Paula (PAULA, 1962: 32) que menciona a importância das contribuições da antiguidade para o campo da medicina.

Os egípcios, com papiros desta natureza, apontam para uma gama muito grande de possibilidades de interpretação do passado através do uso de suas descrições e catalogações alocadas nestes documentos.



Figura 1: Trecho do Papiro de Edwin Smith em parcela intermediária

Fonte: U.S. National Library of Medicine / Turning the Pages online
https://ceb.nlm.nih.gov/proj/ttp/smith_home.html

As práticas de cura no Egito Antigo visavam restabelecer o *status* de boa saúde (ou próximo disto, quando possível) da pessoa tratada. A intenção das descrições constantes no papiro era recuperar uma gama de fraturas, feridas, traumas em geral, inflamações e luxações, dentre outros problemas relacionados ao corpo humano que podiam ser tratados ou, pelo

menos, amenizados por interventores especializados. Nas descrições presentes estes problemas (pormenorizados e descritos) são denominados de “casos”.

Neste ponto, a evidenciação dos quarenta e oito casos que contam com “*Exame e Prognóstico*”, para firmar os processos da cura para as enfermidades diagnosticadas o documento surge como forma e guia para tratar as doenças como era feito pelos egípcios há mais de quatro mil anos.

Desta forma, para termos uma visão integral das possibilidades de leitura do passado kemético com esta fonte histórica, apresentaremos dados referentes aos elementos internos do papiro, suas divisões e subdivisões esquemáticas.

Como conto com quarenta e oito casos e, em um trabalho como este, a abordagem direta de todos os casos tornaria a discussão demasiadamente prolongada, uma abordagem mais direta pode nos dar uma visão macro do conteúdo integral do documento possibilitando um conhecimento resumido, porém preciso de sua composição. Para tanto, vejamos uma tabela que apresenta as regiões do corpo e suas respectivas aparições no documento. Com isto, mapeei a sua estrutura e distribuição de casos por partes do corpo humano até o momento em que ele é interrompido no “Caso 48”, pois, supõe-se que o papiro tratasse, anteriormente, de toda a anatomia corpórea passando por todas as partes do corpo desde a cabeça até os pés (BREASTED, 1930: 35-37).

Região do corpo	Números de ocorrência	Número dos Casos	Região específica
Cabeça	27 casos	Casos 1-10 Casos 11-14 Casos 18-22 e 24-27 Casos 18-22 Caso 23	Crânio/Sobrancelha Nariz Área Bucal Têmpora Demais áreas crânio-faciais
Garganta e Pescoço	6 casos	Caso 28 Casos 29-30 e 33 Casos 31-32	Garganta Pescoço Vértebra Cervical
Tronco	12 casos	Casos 34-35 Casos 39-41 e 45-46 Caso 42-44 Caso 47 Caso 48	Clavícula Peito Costelas Omoplata Vértebra
Membros Superiores	3 casos	Casos 36-38	Antebraço
Total de casos	48 casos		

Tabela 1: Dados gerais do papiro de Edwin Smith

A tabela enfatiza as informações setorizando as regiões do corpo em evidência e os respectivos casos relacionados com estas regiões. Fonte: U. S. National Library of Medicine/NLM; National Institutes of Health – NIH/Collection: The Edwin Smith Surgical Papyrus. Disponível em: https://ceb.nlm.nih.gov/proj/ttp/smith_home.html

Disponho acima de uma apresentação geral da distribuição dos casos, onde posso perceber que a maior concentração dos ferimentos e lesões está na região craniofacial deixando em segundo lugar, em números de ocorrências, a região do tronco. A distribuição apresenta um foco em uma região específica que, de acordo com a organização do documento, parece descolada da região craniofacial e, do mesmo modo, desvinculada da região do tronco: as regiões da garganta e do pescoço.

Estes dados apresentam um quadro interessante em relação às probabilidades das causas dos ferimentos que, em geral, quando associados a atividades laborais agrícolas e de construções mais básicas, as regiões afetadas em acidentes tendem a ocorrer nos membros inferiores e superiores por estes manipularem ferramentas ou se aproximarem dos movimentos feitos por estas. No entanto, o que tenho é uma ampliada discrepância entre os ferimentos em regiões tidas como vitais para o homem – cabeça e tronco – em relação aos ferimentos das regiões dos membros inferiores e superiores.

Tais lesões e ferimentos nestas localidades do corpo constituem-se como fato muito comum em atividades de militares, bélicas ou de guerras. Não é desinteressadamente que perceberam o mesmo fenômeno em seus estudos sobre o cérebro os estudiosos Castro e Landeira-Fernandez (Breasted também o faz) ao indicarem “que a região da cabeça era bastante visada durante confrontos interpessoais” (CASTRO et LANDEIRA-FERNANDEZ, 2010: 142; BREASTED, 1930: 81-83, 92, 118, 140, 156). Assim, eles associaram tal possibilidade ao conteúdo do Papiro de Edwin Smith para além de suas verificações arqueológicas ou médicas primárias abrindo opções para uma contextualização alternativa à utilidade prática e objetiva percebida imediatamente, ou seja, apenas sanar ferimentos e afecções sem captar suas causas e razões fundantes.

Naturalmente, para consolidar os tratamentos evidenciados em cada caso é importante também, quantificar e mensurar as recorrências vinculadas com as substâncias e materiais utilizados para a medicação e controle das feridas e afecções observadas. No quadro anterior vimos a relação das moléstias detectadas e, de igual forma exponho, no quadro seguinte, essas substâncias e materiais num panorama geral que apresenta suas variações, ocorrências nos distintos casos e tipos mais comuns elencados ao processo de cura.

Substância/Dieta	Número dos casos em que aparece	Nº de Vezes
Mel	1-3, 10-12, 14-19, 23, 25-28, 30, 32, 34-38, 40, 42-43, 47	28

Óleo/Azeite	1-4, 6-7, 9(3)-11(2)-12, 14- 20, 23, 26-28, 32, 34, 37, 40, 46, 47	30
Mel Cozido	9	1
Óleo Solidificado	20	1
Carne Fresca	1-2, 10, 14(2), 16-18, 26-29, 32, 40, 47	15
Feijões de Alfarroba	7	2
Ovo Avestruz	9 (2)	1
Terra	9(2), 41(3), 46(3)	8
Fruto de Figos	9	1
Fel	41	1
Pó de Semente de Papoula	41	1
Coloquintida	41, 46	2
Planta <i>Šes</i>	19	1
Gordura (Animal)	41(2), 46(2)	2
Fruta Sht	46	1
Sementes de Linhaça	41, 46	2
Alume	15, 25, 30, 32, 34, 36, 37, 38, 42, 43	10
Bandagem	2	1
Peças de Pano	2(2), 7, 9, 10(3), 11(2), 12(2), 14, 22, 23, 27, 34, 35, 36, 37, 47	20
Tecido de Médico	9(2)	2

Tabela 2: Quadro de substâncias encontradas

Fonte: U. S. National Library of Medicine/NLM; National Institutes of Health – NIH/Collection: The Edwin Smith Surgical Papyrus. Disponível em: https://ceb.nlm.nih.gov/proj/ttp/smith_home.html

Materiais	Número dos casos em que aparece	Nº de Vezes
Linha	10	1
Fibras Secas	28	1
Folhas de Salgueiro	41	1
Folhas de <i>Sidder</i>	41	1
<i>Qzntj</i> Mineral	41(2), 46(2)	1
Osso de Lula	41	3
Folhas de Sicômoro	41, 46(2)	3
Folhas de Tamareira	41, 46	2
Natrão	46	1
Grama	41, 46	1
Mineral Malaquita Wšbt	41	1
Faiança	41	1
Sal Delta	41	1
Calcita em Pó	46	1
Almofariz de Construtor	46	1

Tabela 3: Quadro de materiais encontrados

A tabela acima refere-se aos itens usados nas práticas de cura do Egito Antigo, suas ocorrências e quantidades de aplicação. Fonte: U. S. National Library of Medicine/NLM; National Institutes of Health – NIH/Collection: The Edwin Smith Surgical Papyrus. Disponível em: https://ceb.nlm.nih.gov/proj/ttp/smith_home.html

A variedade de materiais e substâncias usada para as práticas de cura no Egito Antigo é bastante expressiva. As formas de tratamento das lesões e todos os tipos de afecções levadas até aos *swmws*, nome dado aos especialistas na arte da cura, que os diferenciava, segundo Adu-Gyamfi, dos sacerdotes de Sekhmet, que, por sua vez, flertavam mais com a cura via *Teurgia* (uso da magia) do que diretamente com a cirurgia (cura empírica) de fato (ADU-GYAMFI, 2015: 9-21.), nos dão uma pequena, mas significativa noção da constituição destas práticas no tocante a sua instrumentalização e variedades de possibilidades.

Apesar de pouco discutido entre os historiadores o tema da cura no Egito antigo tem sido apresentado por alguns estudiosos da área de saúde (FARNESI, 2007: 20; ZYCHAR, 2007: 27; FUNARI, 2005: 01; UTYAMA, 2003: 02; BORGIO, 2010: 55) e, justamente por isso, esse estudo não poderia deixar de esboçar trechos de interdisciplinaridade como forma de melhor compreender os significados da cura na antiguidade. Apesar da leitura desses especialistas do campo da saúde parecer furtiva ou superficial, em primeira análise, no sentido de demonstrarem o quão antigo é o seu campo de conhecimento, ou atestar antiguidade no uso da substância/prática/função/saber que irá discutir ou apresentar, eles nos trazem pistas importantíssimas para pensar o nosso objeto além de sugerirem utilidades para itens que não foram captados por historiadores e arqueólogos. Um fato que requer estudos mais pormenorizados para pesquisas futuras dentro desse tema para galgar ganhos significativos à egiptologia atual.

Assim sendo, a breve arqueologia dos seus campos de conhecimento destes pesquisadores sugere o quão variado seria o corpo de materiais e substâncias usados, sobretudo, se considerarmos que o Papiro de Edwin Smith esteja incompleto (BREASTED, 1930: 01).

Estas substâncias e os materiais apresentados no corpo do papiro são algumas das muitas discutidas em outros papiros (como o papiro de Ebers, Papiro de Berlim e o papiro ginecológico de Kahun ou Lahun, por exemplo) do mesmo gênero que, segundo Utyama, são “mais de 700 substâncias utilizadas, que atualmente tem sua importância consagrada no tratamento popular como alho, cebola, mel, figo, óleo de oliva, óleo de rícino (mamona), *Aloe vera* (babosa) (...)” (UTYAMA, 2003: 02), e são exemplos recorrentes de substâncias vistas também em no tratado de Edwin Smith.

Diante de tão variado leque de opções em termos de substâncias e materiais para efetivar a cura e tentar, dentro das possibilidades técnicas consolidá-la, compreendi com maior ênfase o porquê “do vocábulo egípcio *ph-ar-maki*, que significa ‘que procura saúde’”

(MOREIRA, 2010: 13) ter servido de base léxica, prática e fundamental para a formação da noção de *pharmakon ou pharmaka* (farmácia) que fora usada na Grécia Antiga posteriormente.

Notadamente, algumas substâncias foram muito mais usadas que outras dentro dos casos vistos como o mel, o óleo que, segundo Breasted, juntos, formavam uma espécie de pomada para a aplicação diária (BREASTED. 1930: 57). A carne fresca e os itens feitos de panos são também muito recorrentes nos tratamentos e intervenções feitas na promoção da saúde no Egito Antigo.

Diante das apresentações destes diversos itens, práticas, substâncias e materiais listados na documentação, a experiência egípcia dentro da construção histórica dos saberes de sua medicina torna-se patentes.

Os testemunhos escritos referentes à medicina egípcia antiga são constituídos por documentos como o Papiro Ebers, o Papiro de Berlim, o Papiro Cirúrgico Edwin Smith, e muitos outros, que ilustram as técnicas de operação e descrevem detalhadamente os métodos de cura prescritos. Esses textos são cópias de originais que remontam ao Antigo Império (cerca de -2500) (EL-NADOURY et VERCOUTTER, 2010: 138).

Concordando com Paulo Henrique Alves Silva, aliado ao que temos especificamente nos casos 15, 16 e 17 faz sentido propor que “as primeiras documentações terapêuticas sobre as infecções da cavidade bucal (...) são encontradas nos papiros egípcios” (SILVA, 2005: 07), pois o detalhamento sobre afecções buscou mapear todo o corpo humano de forma linear e progressiva. Vejamos abaixo os seguintes casos

Caso 15. Um ferimento na bochecha. (6,14-17)

Título

Práticas para uma perfuração em sua *bochecha*.

Análise e Prognóstico

Se você tratar um homem com *uma perfuração em sua bochecha* e você encontrar um inchaço elevado na bochecha, preto, e exposto, então você diz sobre ele: “Aquele que tem uma perfuração em sua bochecha: Uma doença que eu vou lidar”.

Tratamento

Você tem que enfaixá-lo com alume e tratá-lo depois com azeite e mel todos os dias até que ele fique bem.

Caso 16. Uma bochecha partida em dois (6,17-21)

Título

Práticas para uma *bochecha* partida em dois.

Análise e Prognóstico

Se você tratar um homem com *uma divisão na sua bochecha* e você encontrar um inchaço elevado e vermelho sobre essa divisão, então você diz sobre ele: “Aquele que tem uma divisão em sua bochecha eu vou lidar.”

Tratamento

Você tem que enfaixá-lo com carne fresca no primeiro dia. Seu tratamento é sentar[-lhe], a fim de reduzir o seu inchaço. Você deve tratá-lo depois com um óleo e mel enfaixando-o todos os dias até que ele fique bem.

Caso 17. Um malar fraturado (7,1-7)

Título

Práticas para uma fratura em sua *bochecha*

Análise e Prognóstico

Se você tratar um homem com *uma fratura em sua bochecha*, você tem que colocar sua mão em sua bochecha na área daquela fratura. Caso se mexa sob seus dedos, enquanto ele sangra de sua narina e de sua orelha no lado em que tem aquela pancada, e ele também sangra pela boca e é difícil abrir a boca dele, então você diz sobre ele: “Aquele que tem uma fratura em seu rosto, que sangra do nariz, da orelha e do rosto, e fica atordoado: Uma doença para a qual não se faz nada”.

Tratamento

Você tem que enfaixar com carne fresca no primeiro dia. Ele deve ser forçado a sentar-se, a fim de reduzir o seu inchaço, e tratá-lo depois com azeite e mel enfaixando-o todos os dias até que ele fique bem (U. S. National Library of Medicine/NLM; National Institutes of Health – NIH/Collection: The Edwin Smith Surgical Papyrus, Colunas: Caso 15 (6,14-17), Caso 16 (6,17-21), Caso 17 (7,1-7) (grifos nossos).

Ou seja, todos os casos acima foram alocados sequencialmente, considerando a localização anatômica da parte do corpo humano em questão – a boca – sem emaranhar as diferentes partes do corpo ou, de repente, de acordo, por exemplo, com a conveniência dos casos apresentados no estabelecimento de tratamento onde o *swm* recebia seus pacientes. Outro ponto de observação são os critérios de níveis de complexidade na resolução dos casos. Se observarmos a estrutura ascendente proposta, veremos que os casos aparecem numa ordem de dificuldade crescente de resolução evidenciados, sobretudo, pelo desfecho do prognóstico onde os dois primeiros ele confirma a possibilidade de se “lidar” com o caso. Entretanto, o terceiro caso dos que observamos acima, diante das diversas complicações apresentadas como “uma fratura em seu rosto, que sangra do nariz, da orelha e do rosto, e fica atordoado” o *swm* chega a triste conclusão que está diante de “uma doença para a qual não se faz nada”. Esse tipo de organização elementar do papiro, descendente anatômica (obedece a observação e organização dos casos de acordo com a estrutura da anatomia do corpo humano) e ascendente prognóstica (obedece aos critérios de complexidade dos casos apresentando os mais facilmente resolvíveis primeiro e deixando os mais complicados para as últimas posições) perpassa todo o documento.

De forma igualmente demonstrativa, a nossa tabela 1 apresentou os casos 18-22 e 24-27 como sendo casos de intervenções diretas na região da boca. Apesar de Paulo Henrique Silva não citar o Papiro de Edwin Smith, não é difícil supor que ele tenha feito parte de sua assertiva em relação à anterioridade dos egípcios nas práticas de curas (SILVA, 2005: 07-08), expostas por ele sobre a cavidade bucal.

Os casos acima apresentados estão todos relacionados à condição material e técnica dos egípcios em sua vida e nos usos das matérias e substâncias disponíveis em seu contexto histórico e geográfico para a realização da cura. As práticas são uma relação íntima entre o que a região, com sua fauna e flora singulares, ofereceu e como os seus habitantes aproveitaram estas ofertas no sentido de garantir o melhor uso possível nos diversos

segmentos produtivos para tudo o que fora extraído da natureza. Sobre esta produtividade egípcia da antiguidade, Ciro Flamarion Cardoso expôs as renovações e debates internacionais acerca do conceito marxista de “Modo de Produção Asiático” além de apresentar as formas de desenvolvimento produtivo e comercial das comunidades aldeãs do Egito faraônico. (CARDOSO, 2008: 96-129) e as implicações advindas de uma leitura do seu decorrente materialismo histórico e dialético.

Tal produtividade era bastante desenvolvida e tão levada a sério que o que não estava disponível para a produção interna era trazido de lugares outros como a Núbia, os desertos ocidentais, orientais e da Ásia de acordo com o que nos apresenta Margaret Bakos (BAKOS, 2001: 249-261). Os desertos, estepes e margens do Nilo, por exemplo, constituem áreas diversas que requerem opções e técnicas distintas para serem bem exploradas.

Para que estes usos tenham se consolidado, as práticas precisaram ser desenvolvidas e foram, como sugere as intervenções médicas no documento egípcio de Edwin Smith. Neste ponto, as transformações materiais da natureza e seus elementos, o aproveitamento de determinadas técnicas, assim como minerais, se insinuam como determinantes de algumas resoluções dadas pelos *Smiths* a algumas afecções.

Algumas destas práticas aparecerão na tabela seguinte apresentando como, a partir do papiro, consegui notar as intervenções desenvolvidas e registradas neste documento e sua inevitável associação com substâncias e materiais disponíveis para a solução desses problemas de saúde que, por sua vez, sem o desenvolvimento *pari passu* de outras profissões/ocupações e conhecimentos técnicos, seria impossível.

Práticas	Casos em que ocorreu	Total no Papiro
Suporte de Tijolos	4, 7	2
Colocar na Cama	3(2), 4, 5, 19, 21, 28, 29, 47	9
Fazer Curativo	4, 5, 6(2), 7, 41(2)	7
Polvilhar a Ferida Com Óleo	6	1
Usar Algo Quente	7	1
Sentar/deitar para Melhorar	8, 16, 17, 20, 32, 47	6
Costurar	10, 26	2
Enfaixar com Pano	2(2), 7, 9, 10(3), 11(2), 12(2), 14, 22, 23, 27, 34, 35, 36, 37, 47	20
Enfaixar com Carne Fresca	1-2, 10, 14(2), 16-18, 26-29, 32, 40, 47	15
Sondar	2, 3, 4, 7, 8, 10, 18, 27, 29	9
Apertar com Costura	14, 26, 28, 47	4
Realocar Ossos	12, 25, 34, 35, 36	5

Limpar Ferimentos	11, 14, 22	3
Verificar Temperatura	39, 41,	2
Fazer um Encantamento	9	1
Cauterizar	39	1

Tabela 4: Dados sobre as práticas de cura recorrentes dentro do Papiro de Edwin Smith
Fonte: U. S. National Library of Medicine/NLM; National Institutes of Health – NIH/Collection: The Edwin Smith Surgical Papyrus. Disponível em: https://ceb.nlm.nih.gov/proj/ttp/smith_home.html

As práticas de cura contam, assim como as substâncias e materiais, com uma variedade bastante interessante que vai se modificando e se associando aos diferentes casos e demandas curativas. Embora algumas práticas tenham maior espaço que outras (fenômeno também observado entre as substâncias usadas), ao observar a tabela 4 apresentada, percebe-se certa aproximação com práticas bastante atuais como o repouso (colocar na cama), enfaixar com panos, curativos e sondagens.

Na verdade, estas práticas não são atuais, elas são antigas. E muitas delas egípcias. Tomaram corpo nesse ambiente de desenvolvimento técnico. As práticas que lançaram mão de materiais e de substâncias para se consolidarem e para efetivarem a cura a partir da intervenção humana, em nosso caso específico, com a intervenção dos *Smmws*, são o resultado de todo um complexo sistema de produção egípcia voltado para este segmento. A cura no Egito Antigo é mais sistemática e densa do que alguns dados no papiro. Esta densidade conta com uma sorte bastante diversificada de materiais e substâncias que, aliadas às práticas e saberes de cura executados pelos interventores, conferem a este conjunto de elementos voltados para o restabelecimento da saúde do Egito um *status* bastante destacado.

Ao observar o elevado uso de determinados materiais, nota-se a projeção majoritária de itens como peças de pano, necessárias para bandagens, curativos, talas e enfaixes. Por esta razão óbvia o procedimento com peças de pano ocupa quarenta e oito por cento de todo o papiro, o que acaba demonstrando que esta prática, ainda em vigência hoje, teve bases significativas em atuações médicas da antiguidade egípcia. Como nesse contexto acabaram sendo muito efetivas e deram resultados visíveis para o propósito maior, ainda estão em uso na atualidade.

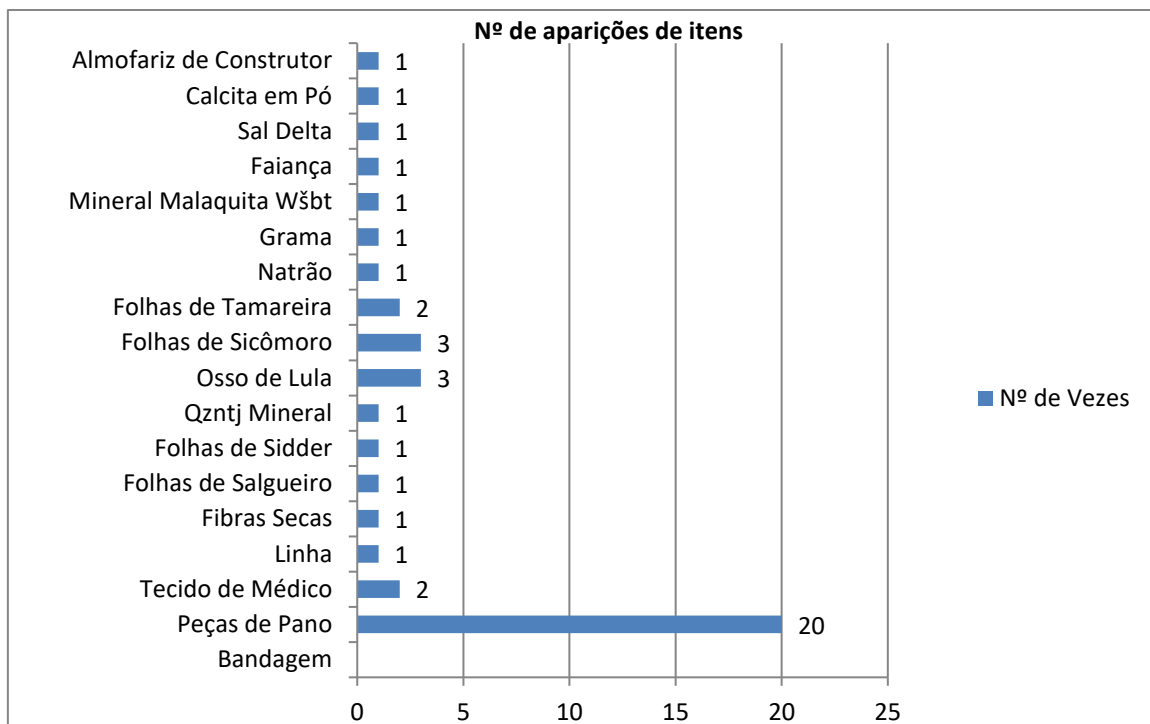


Gráfico 5: Dados recorrentes de materiais encontrados no papiro

Fonte: U. S. National Library of Medicine/NLM; National Institutes of Health – NIH/Collection: The Edwin Smith Surgical Papyrus. Disponível em: https://ceb.nlm.nih.gov/proj/ttp/smith_home.html

Do mesmo modo que a união do mel ao óleo – gerando uma espécie de pomada –, acabou predominando sobre as substâncias mais recorrentes dentre todas as apresentadas, pois os ferimentos dependiam de substâncias que pudessem auxiliar nos processos de cicatrização e assepsia dos ferimentos tratados. Alguns exemplos dos diferentes usos para estas substâncias podem também ser vistos no trabalho de Liliane Coelho onde as substâncias aparecem com finalidades médicas e farmacológicas. O trabalho dedicou parte de seus esforços a uma abordagem direta das características da vida pública e privada dos habitantes da cidade de Kahun lançando mão de fontes diversas advindas do mesmo local. (COELHO, 2009: 20-72)

De acordo com Breasted, “depois de medidas puramente cirúrgicas, *o remédio favorito do cirurgião* para uma lesão era “carne fresca” aplicada apenas no primeiro dia. Era atada e geralmente seguido por uma aplicação de fiapos saturados com *pomada composta de graxa e mel*, também atada” (BREASTED, 1930: 9) (Grifos meus) demonstram como essas substâncias eram usadas nos tratamentos e, a partir do papiro, poderemos ter uma ideia da amplitude de seu uso.

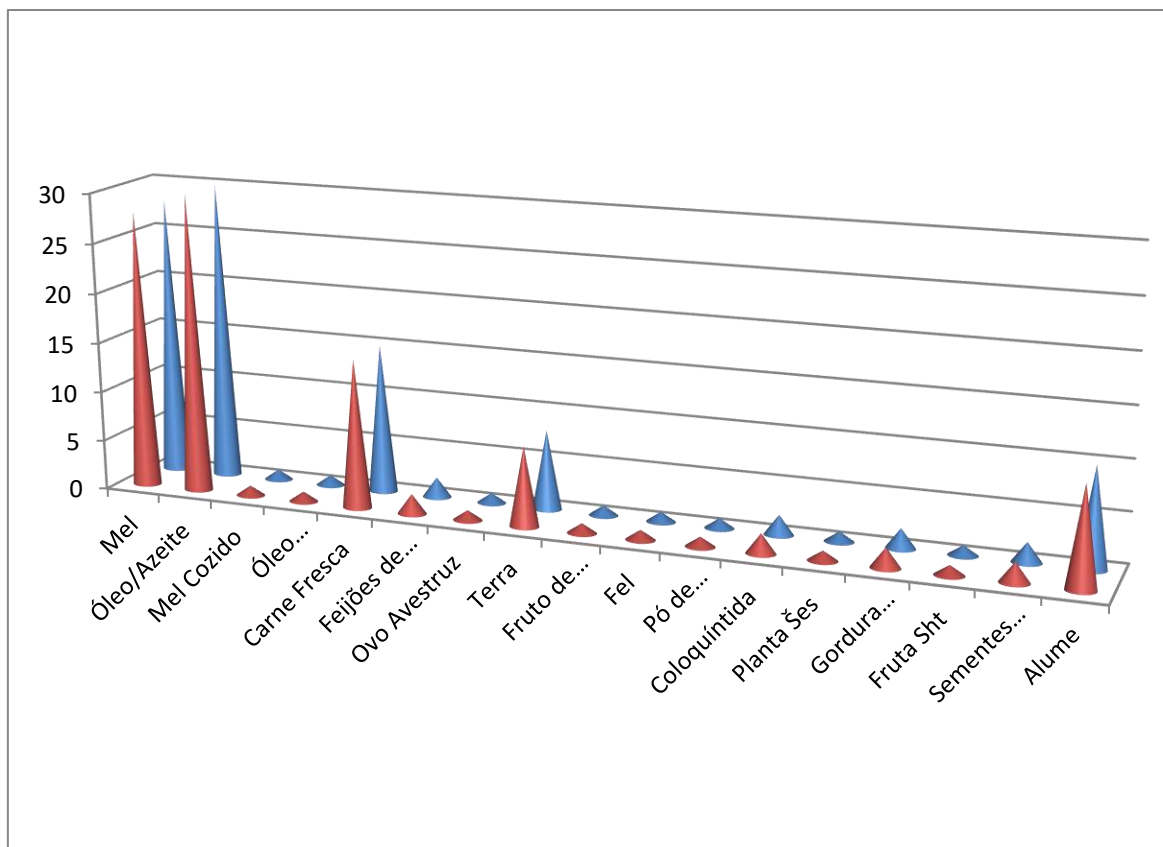


Gráfico 6: Dados percentuais das substâncias

Fonte: U. S. National Library of Medicine/NLM; National Institutes of Health – NIH/Collection: The Edwin Smith Surgical Papyrus. Disponível em: https://ceb.nlm.nih.gov/proj/ttp/smith_home.html

Entre as substâncias acima elencadas, o mel alcançou o total percentual de vinte e seis por cento devido a sua utilidade dentro dos esquemas terapêuticos dos *Smmws*. Já o óleo, altamente indicado em ações assépticas pelos interventores, sendo associada a tiras e faixas de tecidos para enfaixar e isolar a área tratada (BREASTED, 1930: 59) chegou a contabilizar vinte e oito por cento das substâncias utilizadas para a cura, como se pôde verificar no Gráfico 6.

Estes números além de apresentarem uma visão mais geral deste complexo sistema de práticas de cura desenvolvido no Egito Antigo nos processos de produção material, apresentam uma possível demanda subliminar que deve haver se desenvolvido para sustentar estas práticas de cura no sentido de torná-las o mais eficaz possível. Também, é possível deduzir que para evitar a escassez dessas substâncias e materiais um *corpus* produtivo e especializado de trabalhadores tenha se configurado para dar conta das demandas estabelecidas pelos especialistas da cura africana no Egito Antigo.

Assim, inevitavelmente, precisamos indagar de onde vinham estes materiais usados na terapia e manutenção dos ferimentos, lesões e afecções aqui apontadas? Seriam eles apenas obtidos diretamente do meio natural em que se desenvolviam de forma selvagem e nativa,

ou chegaram a ser cultivados por trabalhadores também especializados para atender especificamente as necessidades do campo médico? E as substâncias? Eram produzidas diretamente para este fim? Existia um mercado voltado apenas para o desenvolvimento de materiais e substâncias de cura? Quantas atividades diferentes giravam em torno da manutenção das práticas de cura no Egito? Perguntas que se problematizadas devidamente e expostas de forma historicamente contextualizadas revelariam um cenário bastante rico deste Egito ainda resguardado nas entrelinhas de uma série de papiros.

Conclusão

As discussões aqui apresentadas visaram apresentar algumas características mais gerais de um documento histórico ainda pouco explorado pelos historiadores, arqueólogos e antropólogos do Brasil. O intuito primaz fora o de propor leituras generalizantes para, a partir delas, podermos especificar e desenvolver discussões mais restritas na escala das lentes de observação do historiador.

Também, o artigo traz como proposta evitar uma continuidade exclusiva de um ideário cultural egípcio que com esta fonte que contrapõe a ideia de uma Kemet onde a “medicina era penetrada de magia e religião (...) aspecto supersticioso das crenças multiplicava o uso de amuletos e outras proteções mágicas, tanto pelos vivos quanto pelos mortos” (CARDOSO, 1982: 35). É hegemônico entre historiadores e arqueólogos que as características descritas acima estavam presentes no Egito Antigo, mas não apenas ela. A complexidade da estrutura social daquele povo africano possivelmente seria menos determinada e mais dinâmica como alguns documentos históricos como o papiro de Edwin Smith sugere. Não apenas uma cultura “mortuária” voltada apenas para o pensar na morte como fim derradeiro de todas as ações sociais, mas como vemos no documento aqui apresentado, há também uma luta contra ela, a morte, e uma estrutura para a manutenção da vida.

No exterior, o pioneirismo no campo da saúde tem sido alvo de debates, discussões e revisões entre aqueles que percebem uma poderosa contribuição egípcia no desenvolvimento da medicina ocidental e aqueles que defendem a manutenção do estado da arte em relação ao assunto, como aqueles feitos notadamente por Patric Blomstedt e T. Wingate Todd que, por sua vez, apresentam elementos e discussões que questionam tanto a primazia quanto a eficácia dos métodos primeiros dos egípcios (BLOMSTEDT, 2014: 670-676; TODD, 1921, 460–470) e a posição de outros escritores que apontam historicamente para as devidas revisões como o próprio Breasted, renovações destas discussões a partir de

autores como Adu-Gyamfi, Subbarayappa e Francis Nunn. Fato é que o debate na história da medicina e na história internacionais está posto, por aqui, vamos dando os primeiros passos.

Referências

ADU-GYAMFI, S. (2015), Ancient Egyptian Medicine: A Systematic Review. In: Symposium of Philosophy, Social and Human Disciplines Volume II, Suceava, **Annals of “Ștefan cel Mare”**, Suceava: University of Suceava, 2015, p. 9-21. Disponível em: <<http://www.apshus.usv.ro/arhiva/2015II.pdf>> Acesso em: 19 de Novembro de 2017.

BADARÓ, Wilson Oliveira (2015), **Como cura Kemet**: jogando, representando e aprendendo sobre a cura a partir dos papiros de Edwin Smith, Dissertação (Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – Cachoeira, 2015. Disponível em: <https://ufrb.edu.br/mphistoria/images/Disserta%C3%A7%C3%B5es/Turma_2016/Disserta%C3%A7%C3%A3o_-_Wilson.pdf> acesso em: 15 de julho de 2019.

BADARÓ, Wilson Oliveira (2017), O que não nos contam sobre o Egito Antigo: a medicina primeira veio da África e dos negros, **Laboratório de Ensino de História do Recôncavo da Bahia-LEHRB**, Cachoeira, 2017, p. 1-7, 13 ago. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/lehrb/2017/07/30/praticas-cura-egito-antigo/> acesso em 05 de março de 2018.

BADARÓ, Wilson Oliveira. (2018), A cura em Kemet entre 1700 e 1500 a. C.: anotações, caracterização e conteúdo do papiro de Edwin Smith, **Revista Eletrônica Discente História.com**, Cachoeira, v. 5, n. 9, 2018, p. 89-107.

BAKOS, M. M. (2001), O Egito antigo em busca milenar pelo raro, **Phoinix** (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 7, 2001, p. 249-261.

BLOMSTEDT, P. (2014), Orthopedic surgery in ancient Egypt. **Acta Orthopaedica**. v. 85, nº 6; 2014, p. 670-676. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4259025/>. Acesso em: 12 de novembro de 2017.

BORGO, Marcela (2010), **Avaliação do Processo de Reparo de Incisões Realizadas em Tecido Cutâneo de Ratos e Submetidas a Laser Terapêutico**, 185f. Dissertação (Mestrado em Odontologia). Universidade de São Paulo, Bauru.

BREASTED, James Henry (1930), **The Edwin Smith Surgical Papyrus**. Vol. III. The University of Chicago Press, Illinois. Disponível em: <<https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/oip3.pdf>> Acesso em: 12 de março de 2015.

CANDIDO, M. R. (2006), O saber mágico-filosófico de Empédocles de Agracas na Atenas Clássica, **Phoinix** (UFRJ), v. 12, 2006, p. 189-198.

CARDOSO, C. F. S. (2008), As comunidades aldeãs no antigo Egito, **Phoinix** (UFRJ), v. 14, 2008, p. 96-129.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. (1982), **O Egito Antigo**, Rio de Janeiro: Editora Brasiliense.

CASTRO, Fabiano dos Santos; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. (2010), Alma, mente e cérebro na pré-história e nas primeiras civilizações humanas. **Psicol. Reflex. Crit.**, Porto Alegre, v. 23, n. 1, Abril. 2010, p. 142. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722010000100017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 19 Março de 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-79722010000100017>.

COELHO, Liliane Cristina (2009), **Vida Pública e Vida Privada no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.)**, 278 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói.

DOBERSTEIN, Arnoldo W. (2010), **O Egito Antigo** [Recurso Eletrônico], Porto Alegre: EDIPUCRS. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/oegitoantigo.pdf> acesso em: 22 de janeiro de 2017.

EL-NADOURY. R.; VERCOUTER, J. (2010), **O legado do Egito faraônico**, In: MOKHTAR, G. História Geral da África. Volume II. 2ª ed. rev. Brasília: Unesco.

FARNESI, Ana Paula (2010), **Efeitos da Própolis de Abelhas Africanizadas e Melipolíneos em Microorganismos**. 89f. Dissertação (Mestrado em Ciências Genéticas) Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

FISHER, Ricardo F. González et SHAW, Patricia L. Flores (2005), El Papiro quirúrgico de Edwin Smith, **Anales Medicos**, Vol. 50, Núm. 1 Ene.-Mar. 2005, p. 43-48.

FORSHAW, Roger (2014), **Before Hippocrates: Healing Practices in Ancient Egypt**.

FUNARI, Cristiano Soleo de (2005), **Análise de Própolis da Serra do Japi, Determinação de sua Origem Botânica e a Avaliação de sua Contribuição em Processos de Cicatrização**, 153f. Dissertação (Mestrado em Farmacologia). Universidade de São Paulo, São Paulo.

GREEFF, Casparus Johannes (2013), **Dentists, dentistry and dental diseases in Ancient Egypt**, f. 218. Dissertação (Mestrado em Artes) University of South Africa.

MOREIRA, Marcos Paulo (2010), **Práticas promocionais em medicamentos sob prescrição médica: cenário e perspectivas da regulamentação brasileira e global**, f. 104. Dissertação (Mestrado em Farmácia) Universidade de São Paulo, São Paulo.

NEGM, Hesham (2013), **Medicina e Otorrinolaringologia no Egito Antigo**, in: XI Manual de Otorrinolaringologia Pediátrica da IAPO. Disponível em: http://www.iapo.org.br/manuals/XI%20Manual%20IAPO%20GN1_v3%201.pdf, acesso em 03 de junho de 2017.

NUNN, John F. (1996), **Ancient Egyptian Medicine**, University of Oklahoma Press, Norman.

PATINO RESTREPO, José Félix (2011), Del papiro al libro digital. **Revista Colombiana de Cirugía**, Bogotá, v. 26, n. 2. Acesso em: Junho 2011. p. 78-88 Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-75822011000200003&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 21 Março de 2015.

PAULA, Eurípedes Simões de (1962), As origens da Medicina: a Medicina no Antigo Egito, **Revista de História**, São Paulo, v. 25, n. 51, sep. 1962, p. 13-48, ISSN 2316-9141. Disponível em: <http://www.journals.usp.br/revhistoria/article/view/121683/118577> acesso em: 16 de novembro de 2017.

REEVES, Carole (2001), **Egyptian Medicine**, 2nd revised edition. Buckinghamshire: Princess Risborough.

RISSE, Guenter B. (1986), Imhotep and Medicine – A Reevaluation, **The Western Journal of Medicine**, San Francisco: n. 144, 1986, May. p. 622-624.

SILVA, Paulo Henrique Alves da (2005), **Atividade ilícita profissional em odontologia: análise do conhecimento de acadêmicos, magistrados e entidades promotoras de cursos de aperfeiçoamento e/ou especialização, no município de Bauru-SP.** f. 157, Universidade de São Paulo, Bauru.

SILVA, Ricardo Henrique Alves da (2005), **Atividade ilícita profissional em odontologia: análise do conhecimento de acadêmicos, magistrados e entidades promotoras de cursos de aperfeiçoamento e/ou especialização, no município de Bauru-SP.** Dissertação (Mestrado em Odontologia em Saúde Coletiva) - Faculdade de Odontologia de Bauru, Universidade de São Paulo, Bauru. Disponível em: <doi:10.11606/D.25.2005.tde-17082005-112918> Acesso em: 2018-08-14.

SUBBARAYAPPA, B. V. (2001), The roots of ancient medicine: an historical outline, **Biosci.** 2001, 26, 135–143. Disponível em: <<https://www.ias.ac.in/article/fulltext/jbsc/026/02/0135-0143>> Acesso em: 13 de março de 2019.

TODD, T. Wingate (1921), Egyptian Medicine: A Critical Study of Recent Claims, **American Anthropologist**, vol. 23, no. 4, 1921, p. 460–470. Disponível em: <<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1921.23.4.02a00050>> acesso em: 13 de março de 2019.

TUBINO P, Alves E. (2009), **História da Cirurgia**, 2009, p. 1-6. Disponível em: <https://alinesilvalmeida.files.wordpress.com/2010/05/historia_da_cirurgia.pdf> Acesso em: 16 de fevereiro de 2015.

UTYAMA, Iwa Keiko Aida (2003), **Avaliação Anitmicrobiana e Citotóxica do Vinagre e do Ácido Acético: perspectiva na terapêutica de feridas.** 148f. Dissertação (Mestrado em Enfermagem). Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

VARGAS, Alex.; LÓPEZ, Marcelo.; LILLO, Claudio et VARGAS María Josefina (2012), El papiro de Edwin Smith y su trascendencia médica y odontológica, **Revista Médica de Chile.**

ZYCHAR, Bianca Cestari (2007), **Interação Leucócito-endotélio Induzida Pelo Veneno de Bothrops Jararaca: Papel de Proteases, Mediação Farmacológica e Soroneutralização.** 105f. Dissertação (Mestrado em Biotecnologia). Universidade de São Paulo, São Paulo.

MÚSICA, POESIA E FILOSOFIA: SOBRE A INFLUÊNCIA DA MÚSICA EGÍPCIA NA CULTURA GREGA DURANTE O PERÍODO DE BRONZE

Emerson Facão
Puc/Faetec/Isepam

Resumo: A partir das pesquisas arqueológicas efetuadas pelo pesquisador britânico Arthur Evans, na região de Creta, em 1900, foram encontrados um vasto material que demonstrava o intenso intercâmbio entre a cultura egípcia e grega antes do período pré-homérico. Esses dados podem ser úteis para avaliar os avanços tecnológicos de ambos os povos, e o tão polêmico legado da filosofia egípcia, que foi mencionado em algumas obras gregas e latinas do período clássico e helenístico. Algumas dessas provas revela o amplo desenvolvimento da música que ocorreu durante o período micênico por influência egípcia. O mito de Orfeu, por exemplo, apresenta a importância desse fenômeno no processo de subjetividade helênico através da Poesia e Filosofia. O nosso presente artigo visa apresentar algumas considerações sobre essa influência egípcia na cultura grega durante a Idade do Bronze.

Abstract: From archaeological research carried out by the british researcher Arthur Evans in the Crete region in 1900, a vast material was found that demonstrated the intense exchange between Egyptian and Greek culture before the pre-homeric period. These data may be useful in assessing the technological advances of both peoples, and the controversial legacy of egyptian philosophy, which was mentioned in some greek and latin works of the classical and hellenistic period. Some of this evidence reveals the broad development of music that occurred during the Mycenaean period by egyptian influence. The myth of Orpheus, for example, presents the importance of this phenomenon in the process of hellenic subjectivity through Poetry and Philosophy. Our present article aims to present some considerations about this egyptian influence in greek culture during the Bronze Age.

Para Platão a Filosofia se origina de uma das mais belas expressões da criação que é a Música. Essa arte não era considerada no mundo antigo apenas um meio de combinação de tons, melodias e ritmos para agradar os nossos ouvidos. Segundo o escritor e filólogo francês Fabre d'Olivet (OLIVET, 2004: 25), essa característica apresenta apenas o lado prático da qual revela-se as formas mais efêmeras das coisas. Mas nela também reside um poderoso instrumento de investigação que pode nos levar ao conhecimento das relações harmônicas do Kosmos, e da estrutura do próprio pensamento da criação, como foi outrora sugerido por pensadores como Pitágoras, Heráclito, Parmênides e Platão. Desde a antiguidade esse fenômeno exerceu uma grande influência entre toda a extensão da região mediterrânea que abrangia do Oriente ao Ocidente durante o florescimento da Idade do Bronze. Como os egípcios, os gregos acreditavam que a sua origem era divina e estava em conexão direta com o mundo humano através da Mitologia, Religião, Poesia e Filosofia. A *Mousiké*, a arte das musas, em um primeiro momento pode ser definida como uma linguagem universal que tem o poder de expressar o princípio real da harmonia e da ordem da Natureza (*Phýsis*). No diálogo *Fédon* (61a), Sócrates afirma que a Filosofia é um tipo de música suprema, e isso ocorre porque ela tem afinidade com a nossa capacidade racional e sensitiva que busca o justo, bom e o belo através da harmonia entre essas duas instâncias. O músico ou poeta

compartilha com o filósofo a mesma habilidade de compreender as proporções, ritmos e melodias que revelam a natureza de todas as coisas. Sendo esse o mesmo caminho utilizado pelo demiurgo na criação do mundo, e que aparece exposto em detalhes no diálogo chamado *Timeu*. Curiosamente, nessa mesma obra, ele apresenta uma intrigante história sobre uma cidade altamente desenvolvida, em um passado mais remoto, conhecida como Atlântida, que teria sido a base para a cultura helênica. Essa informação foi transmitida por um sacerdote egípcio a Sólon que revelou alguns pormenores sobre uma cultura pré-homérica que se manteve, através do domínio do conhecimento musical – nesse caso equivale ao aperfeiçoamento mnemônico -, e que foi aplicado de modo eficiente na tradição oral durante a Idade das Trevas até o período homérico que guarda em sua própria estrutura poética uma riqueza desse estudo que foi desenvolvido por seus antepassados. Mas essa não é a única história do intercâmbio entre esses dois povos. Em outro diálogo chamado *Fedro*, o filósofo ateniense revela uma intrigante história sobre a origem da escrita, que se subentende, a partir das informações apresentadas na própria obra, de que essa importante invenção foi apresentada aos gregos pelos egípcios. Aliás, convém lembrarmos que *Toth* e *Hermes* são duas divindades que desempenham praticamente as mesmas atividades dentro de suas respectivas culturas. Nesse caso, é salutar ressaltarmos que os egípcios são bem mais antigos do que os gregos, e esse aspecto de anterioridade e respeito é comprovado no diálogo quando o sacerdote repassa essa informação ao poeta legislador. Logo, é bem provável que os gregos construíram a imagem de seu deus através do espelho fornecido pelos egípcios. Mesmo que essas ocorrências ainda sejam contestadas por muitos helenistas e egiptólogos, a partir da fragmentária literatura grega, não podemos deixá-las de evocá-las para investigar os meandros desse processo intercultural.

Mas o que podemos supor a partir dessas evidências iniciais apresentadas? Em primeiro lugar, é possível aferirmos que talvez essa não tenha sido a única contribuição que esse povo forneceu aos helenos. Através dos estudos arqueológicos podemos detectar uma vasta quantidade de materiais que demonstram o intenso processo de intercâmbio cultural entre eles e outras civilizações na região mediterrânea. No meio de diversas conquistas, que foram essenciais para a expansão desse período histórico, o nosso presente artigo pretende apresentar algumas reflexões, a partir do surgimento do fenômeno musical nesse período, que podem nos ajudar a compreender, entre outras coisas, o nível de desenvolvimento intelectual desses povos. A partir dessa perspectiva talvez possamos rastrear as linhas norteadoras que apontam para as bases que possibilitaram o nascimento da Poesia, Filosofia e Ciência no mundo antigo. Para o sucesso de tal objetivo precisamos, como um bom

investigador, buscar todas as evidências disponíveis para avaliar esse avanço respeitando o seu próprio contexto de origem. Posteriormente vamos efetuar de modo comparativo as características singulares e comuns entre os gregos e egípcios, e de culturas afins, no que tange o emprego do conhecimento musical que basicamente se orientaram por duas vias: a primeira é a tecnológica, e a segunda é a intelectual. Essa última infelizmente só pode ser medida através do legado fornecido pelas expressões artísticas e religiosas que podemos encontrar nos estudos oriundos da Arqueologia e Antropologia antiga. É importante ressaltarmos que a distinção entre esses dois caminhos é meramente conceitual para fins exegéticos, pois eles se dão reciprocamente dentro do processo evolutivo de cada sociedade, e é quase impossível dissociarmos um do outro, sobretudo no mundo antigo. Mas, como mencionamos anteriormente, a fonte principal para o desenvolvimento de nossa hipótese surgiu a partir dos estudos que apontam o aprimoramento da navegação no Mediterrâneo como influência determinante na aproximação, que se deu nas trocas comerciais entre os povos, que possibilitou o encontro da prosperidade e riqueza das principais civilizações do Período do Bronze.

Dentro desse contexto, ainda podemos destacar a ampliação de outras áreas do conhecimento teórico e tecnológico como: Astronomia, Matemática, Geometria, Arquitetura, Medicina, Engenharia Naval e Metalurgia que tiveram participação ativa nesse processo de desenvolvimento social e intelectual do grande Mediterrâneo (BRAUDEL, 1985: 36). Essas informações nos possibilitam compreender como foi possível uma expansão cultural entre as principais civilizações que ocupavam diversas partes da região mediterrânea. Os elementos que compõe a construção de identidade de uma sociedade dentro de um contexto determinado podem fornecer preciosos indícios desses intercâmbios que marcaram esse período na antiguidade. Nesse sentido, o crescimento econômico promovido pela expansão do domínio da navegação, que aconteceu nesse período histórico, teve um papel central na ascensão cultural desses povos afins. O intercâmbio, que entre outros motivos, foi promovido inicialmente por interesses militares e mercantis promoveu o progresso social, econômico e racional. Através da manifestação musical podemos rastrear algumas pistas que revelam os meandros desse complexo desenvolvimento cultural desses povos a partir de sua aparição, e evolução, durante esse recorte histórico. O processo de produção da subjetividade coletiva dos gregos, por exemplo, desde a Idade do Bronze, foi pautado por essa atividade que marcou profundamente as principais civilizações que se desenvolveram a partir da oralidade que era o meio de expressão cultural mais empregado por povos como os egípcios e gregos. Sobre o caso grego podemos destacar a poesia de Homero, e de Hesíodo, que

foram os dois principais baluartes da estruturação e desenvolvimento cultural dos helenos - no período arcaico - e que foram aprimoradas a partir de um vasto estudo sobre a ciência musical que foi herdada das antigas civilizações que compartilhavam esse tipo de fenômeno para os mais diferentes fins na Idade do Bronze.

A partir dessa complexa cartografia construída sobre o extenso e velho Mar Mediterrâneo podemos encontrar muitas rotas que revelam os meandros da disseminação desse fenômeno entre esses povos. A influência egípcia sobre a cultura pré-grega que aparecem em muitas fontes literárias, por exemplo, pode nos possibilitar avaliar o desenvolvimento do processo de subjetividade dessas culturas antigas. A nossa primeira dificuldade em torno dessa questão é colossal, pois não é uma tarefa fácil rastrear, através dos atuais estudos arqueológicos e antropológicos, o momento exato de sua primeira aparição na antiguidade. Sabe-se que em todas as formações sociais do período pré-histórico os homens se voltaram para a prática musical. Esse fato é possível ser detectado em inúmeros registros em pinturas rupestres que comprovam que essa atividade desempenhou diversas funções na vida humana desde o período paleolítico. E a primeira questão que surge é saber quando e como a música tornou-se essencial para o desenvolvimento e manutenção da vida em sociedade. Antes de entrarmos nesse ponto, no nosso presente artigo, vamos aplicar uma pequena digressão estratégica para auxiliar-nos na construção de um caminho reflexivo que possa nos conduzir ao encontro das divinas musas da arte, criação, memória e comunicação dos tempos imemoráveis para nos ajudar nesse processo investigativo. Pois, são esses os principais arquétipos que fenômeno musical abarcou dentro do pensamento mitológico mais primitivo dessas culturas que pôde chegar até os nossos dias. A partir do legado mitológico grego, por exemplo, podemos encontrar muitos indícios sobre esse fenômeno e sua relação com a cultura egípcia. E esse será o último ponto que pretendemos analisar para um aprofundamento desse fenômeno no mundo antigo.

O desejo de imitar (*mimesis*) a Natureza (*Phýsis*) talvez tenha sido uma das primeiras formas de composição, e de diálogo, com as forças dos imortais, que na maioria das culturas antigas representam os arquétipos que compõe o mundo humano através da luta pela sobrevivência e a sua relação com o mundo dos imortais. Se observamos uma criança diante de um passarinho ouvindo atenciosamente o som melodioso do seu canto podemos ter uma noção do maravilhamento (*tháuma*) humano diante da beleza da criação da vida. Nesse contexto, somos tomados por um sentimento de profunda admiração que estabelece a conexão direta entre o homem e a Natureza. Essa mesma criança ao nascer comunica-se com o mundo com os movimentos vibrantes de seu corpo, e quando emite um poderoso grito

estridente anunciando para a sua mãe a sua presença através do choro. Nesse sentido, a função estética está diretamente relacionada com uma necessidade natural que fundamenta a prática da linguagem que desempenha a sociabilidade para a vida humana em comunidade. O som – como o movimento do corpo - é um fenômeno físico que representa uma das principais formas de comunicação entre muitos seres vivos. Para nós, essa dádiva natural foi sendo empregada em muitas atividades humanas. Em diversas inscrições rupestres é possível encontrarmos desenhos de instrumentos rústicos utilizados para vários fins como a comunicação, segurança, rituais fúnebres e agrários. Com o passar do tempo o homem foi expandindo e aperfeiçoando a sua capacidade comunicativa e tecnológica, e, nesse sentido, o fenômeno musical esteve presente em todas essas etapas evolutivas da vida em sociedade. A sua função mais básica é transmitir as impressões através do diálogo entre a alma e o mundo a partir de representações visuais e sonoras que são derivadas de nossas emoções e pensamentos. Tendo em vista esse fato, os meandros cognitivos que compõe a faculdade de imaginação, e criação, de cada cultura podem ser observados a partir do nível de interação com a atividade musical que se estende, diga-se de passagem, à dança.

Outro fator que se destaca são os métodos empregados na concepção e construção de instrumentos utilizados por esses povos, pois são fundamentais para mapearmos esse processo evolutivo e econômico que chegou ao seu ápice na Idade do Bronze. Os diversos materiais empregados são preciosas fontes de informações que trazem detalhes das relações do aprimoramento técnico e comercial entre essas sociedades antigas na região mediterrânea. Além desses fatores há também o estudo técnico para a confecção desses instrumentos que são divididos basicamente em três tipos: percussão, sopro e cordas. Para cada um deles há uma amálgama de conhecimentos empregados que foram aprimorados durante muito tempo, e que podem ser encontrados em todas as sociedades antigas. É bem provável que essas técnicas tenham sido compartilhadas e repassadas entre artesões de outras localidades. Essa hipótese foi baseada a partir do trabalho de muitos arquitetos e artesãos que foram encontrados em muitos sítios arqueológicos do período do Bronze que eram tão semelhantes que muitas dessas obras parecem terem sido construídas por uma mesma escola de artistas (VERNANT, 1962: 11).

Mas antes do homem desenvolver os instrumentos musicais, o primeiro contato com o fenômeno sonoro ocorreu a partir do uso do seu próprio corpo através da voz. Sem ele, o homem não poderia cantar ou falar. É bem verdade que a comunicação poderia ocorrer sem o uso do som como ocorre com a língua visual desenvolvida pelos deficientes auditivos. Como expomos anteriormente, o bebezinho ao nascer faz o seu primeiro contato com o

mundo exterior através da voz e do movimento corporal. Não é o escopo do presente artigo tratar dessa questão, mas antes do domínio da faculdade fonética poderíamos especular se o homem primitivo, em um estágio anterior a articulação entre o pensamento, voz e a palavra, não teria desenvolvido uma linguagem visual através do gestual corporal no início de seu processo comunicativo no período primitivo. Seja como for, a necessidade de estabelecer comunicação entre seus semelhantes obrigaria a nossa faculdade racional desenvolver um meio eficiente para o alcance de tal objetivo. E sobre esse ponto há diversos estudos que relatam como ocorreu esse fenômeno no mundo humano.

No primeiro livro da Política de Aristóteles, o filósofo macedônio defende que o uso da palavra articulada (*Lógos*) é fundamental para a organização e manutenção existencial da vida em comunidade. Para que isso ocorra essa palavra necessita antes se estabelecer como símbolo compartilhado entre seus pares dentro de um determinado contexto linguístico através de uma convenção (*Nómos*). Como ele apresenta, de modo minucioso no segundo livro chamado *Da Interpretação*, o nome é um som articulado que traz consigo um determinado significado que precisa de um referencial prévio que parte de uma imagem que são afecções (*Pathémata*) que estão localizadas na alma como um sinal (*Sêmeion*), que é idêntico e reconhecido pelos demais que habitam o mesmo espaço linguístico. Mas, poderíamos questionar esse pressuposto indagando se não poderia haver uma instância ainda mais primária que fizesse jus a esse procedimento através da combinação entre toques e gestos antes de chegar a esse estágio mais elaborado pelo filósofo macedônio entre o nome e a coisa no ato comunicativo. Para o filósofo francês Jean-Jacques Rousseau a necessidade comunicativa entre os homens pode ser alcançada entre os gestos e o uso da voz (ROUSSEAU, 1781: 357). Há signos mudos – que se desassocia-se do uso de símbolos fonéticos que formam o *Lógos* aristotélico – que são potentemente eloquentes através da visão e do silêncio. O olhar é muito mais eficiente para transmitir sentimentos mais simples do que as palavras, defende o pensador francês. Nesse sentido poderíamos especular se esse não teria sido uma das primeiras atividades comunicativas antes do desenvolvimento da linguagem fonética. Seja como for, dentro desse complexo psicológico revela-se as características desse processo de abstração que é ainda muito discutido pelos mais variados especialistas da área da Linguagem, Comunicação e Psicologia, pois essa atividade não está relacionada apenas com o ato de transmissão de ideias, mas também perpassa pelo processo criativo de nomear as coisas. Ou seja, além do fenômeno de reconhecimento que surge entre uma determinada imagem e uma coisa, o nosso aparelho cognitivo foi responsável pela formação de frases que um revela um grau de abstração muito maior por reunir diferentes

conceitos em uma mesma sentença. E o mesmo ocorre na construção de escalas e harmonias para a execução de qualquer peça musical através da voz e do advento dos instrumentos de percussão, sopro e cordas.

Da formação de uma frase ou de uma melodia, a música opera de forma gradativa, e afetiva, sobre nossa razão, emoções e lembranças por esse mesmo caminho utilizado pelo ato de comunicar descrito anteriormente. Ou seja, ela é por excelência um fenômeno que flutua entre as nossas capacidades inatas e de outros aspectos que são concebidos de modo convencional a partir de cada contexto cultural. No diálogo chamado Crátilo, Platão parte dessas duas perspectivas para analisar a origem da Linguagem. Uma tese de cunho naturalista (*Phýsis*) e outra convencional (*Nómos*) são amplamente discutidas para entender como surgiu esse fenômeno no mundo humano. A partir dessa mesma formulação poderíamos situar o problema da origem do fenômeno musical. Como ressaltamos anteriormente, o homem desenvolveu a sua capacidade de se comunicar através da música desde o período primitivo. No qual o seu próprio corpo foi o espaço inicial para o surgimento e desenvolvimento dessa prática, nesse contexto podemos apontar o uso do canto, percussão e da dança como expressões que buscam o mesmo objetivo. Posteriormente surgiram alguns instrumentos musicais como formas de ampliação dessa capacidade comunicativa. Ao ouvir a batida cadenciada de seu próprio coração, assim como as primeiras ferramentas de pedras tocando alguma superfície semirrígida, para a caça e a construção de abrigos, é bem provável que a repetição dos sons naturais, e dos ruídos emitidos no uso diário desses utensílios tenha fornecido uma das primeiras formas rítmicas que deu origem à percussão. As flautas começaram a ser empregadas quando o homem das cavernas notou que sua respiração poderia gerar sons semelhantes ao dos pássaros através de pedaços de ossos e de madeiras como bambu. Esses instrumentos são constituídos por uma forma tubular que emite som através da passagem de ar que é soprada para o seu interior. Quanto mais largo e comprido é esse espaço mais grave é o som gerado. É bem provável que no primeiro momento o desenvolvimento dos tons e afinações tenha sido elaborado de modo intuitivo e experimental pelo homem ao observar as diferenças entre os sons que são emitidos por diversos animais, e de fenômenos naturais constantes como relâmpagos, tempestades e incêndios provocados pelo calor nas florestas.

Desde a Idade da Pedra o homem aperfeiçoou a habilidade de confeccionar utensílios percussivos, e de sopro através do uso dos ossos e de peles de animais. Esses instrumentos mais antigos datam de 40.000 a.C (BURKHOLDER, J. P. 2014: 5), e foram encontrados em pinturas rupestres nas paredes de algumas cavernas da Europa. Após a descoberta e o

aperfeiçoamento progressivo da metalurgia, os instrumentos vão ganhando novas características que acompanham o desenvolvimento tecnológico e racional que marcou as grandes mudanças culturais ocorridas durante a Idade do Bronze. Supõe-se que a grande revolução na música na antiguidade ocorreu com a criação e desenvolvimento dos instrumentos de cordas. O som emitido por uma haste encurvada com uma corda esticada entre duas extremidades pode ter sido originado no período primitivo através do uso do arco e flecha que é utilizado até hoje para a caça e defesa em muitas comunidades indígenas em várias partes do mundo. É importante ressaltar que essa invenção é encontrada na maioria das culturas orientais e ocidentais na antiguidade. Logo, é praticamente impossível detectar quando e em qual circunstância exata surgiu o primeiro instrumento de corda. Além da aplicação militar e doméstica, o uso constante dessa ferramenta produz um som que é diferenciado a partir da amarração que é feita pelo arqueiro ou artesão. Para o sucesso de seu objetivo no mundo prático o arco deve encontrar um ponto ideal através da tensão que é produzida entre o aperto ou relaxamento da corda. Poderíamos especular se a partir dessa experiência o homem não teria deslocado o uso do arco para um instrumento primitivo parente do berimbau africano para fins recreativo. Independentemente da força dessa hipótese, há uma que podemos aferir com total confiança: o uso do arco e flecha requer de nossa inteligência algumas habilidades especiais como concentração, destreza e rapidez. Nesse sentido, encontramos nesse momento um salto no processo de subjetividade coletivo que essa invenção proporcionou ao homem no mundo antigo que pode ter sido o mesmo – ou semelhante – ao que ocorreu na descoberta e abstração a partir do uso dos instrumentos de cordas e a descoberta da teoria da Proporção e Harmonia. É curioso notar que em muitas obras artísticas gregas e egípcias a música era utilizada no ambiente militar e religioso. Essa relação não é meramente fortuita, pois os antigos associavam o poder da música ao mundo divino. Além da condução de atividades religiosas e sociais, esse fenômeno também desempenhava uma atividade terapêutica. E essa é uma das questões mais fascinantes que pode ser constatada através da mitologia egípcia e grega, e que desperta o interesse de muitos musicólogos.

Os primeiros instrumentos de cordas foram encontrados em diversos objetos na cultura cicládica entre 2700 – 1450 a. C (YOUNGER, 1998: 5), em algumas tumbas da realeza na cidade suméria de Ur por volta de 2500 a.C , e por último no reino de Akhenaton em 1367 -1350 a.C. Mas, é importante ressaltar que bem antes, no período do império antigo, entre os anos de 2686-2181 a.C, na terceira dinastia, a atividade musical já possuía um importante status dentro da cultura egípcia. Até o presente momento essas fontes apontam para a

coincidência do uso da harpa e da lira quase no mesmo período entre essas culturas. Esse fato corrobora para a confirmação do intercâmbio que foi essencial para o desenvolvimento econômico e social dessas civilizações antigas. Mesmo de modo fragmentário esses materiais encontrados sugerem uma possível homogeneidade que não pode ser descartada para o estudo do desenvolvimento desse fenômeno. Outra questão que foge do escopo do presente estudo é entender, por exemplo, como o conhecimento musical – não apenas teórico – mas sobretudo técnico que foi empregado e disseminado na confecção e obtenção da matéria prima utilizado para a construção de diversos tipos de instrumentos de cordas entre esses povos do Mediterrâneo.

Além da função religiosa pedagógica, militar e política sabe-se que o conhecimento musical desempenhou um papel de destaque na comunicação entre a realeza e o povo. Através da mitologia podemos detectar como esse fenômeno foi fundamental para o desenvolvimento cultural que ocorreu durante a Idade do Bronze. Na cultura egípcia e grega a música detinha o poder de moldar o caráter, comportamento e temperamento das pessoas. A poesia heroica homérica, por exemplo, tinha por finalidade imprimir alguns valores necessários para formação do homem responsável pela atividade política e militar na cultura helênica. E essa é sem dúvida alguma uma das características mais impressionantes que podemos encontrar na antiguidade que estão relacionadas ao fenômeno musical. As obras de Platão e Aristóteles estão repletas de passagens que revelam a necessidade de dominar esse conhecimento que abrange a Pedagogia, Epistemologia, Ética, Filosofia e a Política.

O mais curioso é que no segundo livro das *Leis*, o último livro de Platão, o filósofo ateniense atribui aos egípcios a grande façanha de estabelecer um equilíbrio entre a Educação e a Política através do aprimoramento do conhecimento musical. Os modelos utilizados pelos artistas egípcios referentes não apenas à música, mas a escultura e pintura, segundo o filósofo, se manteve por mais de dez mil anos sem nenhuma alteração. Por isso, que a civilização egípcia deveria ser considerada como uma grande referência na Legislação, Arte e Política para a cultura helênica. Nesse livro ainda é atribuída à deusa Ísis a autoria de todas essas composições que ajudaram a manter o equilíbrio da sociedade egípcia aos olhos do filósofo grego por um longo período.

Através desse testemunho podemos questionar qual era o nível do conhecimento musical que despertou o profundo interesse de pensadores como Platão e Pitágoras. Infelizmente o conhecimento do desenvolvimento teórico mais expressivo em relação à música antiga ainda é muito escasso. No caso egípcio a situação ainda é mais complexa. Seja como for, os

materiais de sítios obtidos pelos arqueólogos e por algumas fontes literárias nos auxiliam na construção de algumas hipóteses a partir dessas informações que aos poucos se unem nesse imenso quebra cabeça histórico. Mas, o que não pode ser contestado é que um dos primeiros filósofos, que desenvolveu toda a sua escola em torno do estudo da música, e da matemática, que marcou profundamente o pensamento grego, segundo a maioria das fontes antigas permaneceu por mais de 20 anos estudando com os sacerdotes no Egito. Ora, a pergunta que salta aos nossos olhos é a seguinte: qual foi o tipo de conhecimento recebido por Pitágoras entre os grandes sacerdotes egípcios que fizeram dele posteriormente um dos filósofos mais emblemáticos da cultura helênica? A partir do que foi exposto anteriormente, o presente leitor poderia afirmar que essa é uma questão retórica, pois todos os indícios nos levam a supor que o legado desenvolvido na área da Matemática e da Música pela escola pitagórica é essencialmente egípcio. Desde o período clássico até o helenístico essa escola teve um papel importante na construção da base científica ocidental através da Música, Matemática e na Numerologia oriunda da filosofia hermética que surgiu no período helenístico e se manteve até o auge da Renascença. Aliás, a compilação de textos pertencentes ao *Corpus Hermeticum* nos dá uma dimensão desse complexo processo simbiótico que resultou no sincretismo entre a cultura grega e egípcia que gerou a filosofia hermética durante o início de nossa era. Contudo, a base para tal convicção ainda carece de mais indícios que revelem as características desse conteúdo pedagógico egípcio. Outro ponto importante que precisa ser ressaltado sobre esse problema, ao contrário do que muitos especialistas acreditam, é o fato que o conhecimento musical grego não teve seu início com Pitágoras. Logo, não é correto atribuir como sendo ele o primeiro a estudar a matemática e a música na antiguidade. Como foi exposto anteriormente, há inúmeros indícios apresentados pela Arqueologia que apontam que esse fenômeno foi amplamente difundido e estudado por todas as civilizações que ocuparam a região mediterrânea no florescimento da Idade do Bronze.

A partir da *Ilíada* de Homero podemos ter uma dimensão da complexidade que alcançou o conhecimento musical que foi empregado para construção dessa extensa obra que é formada por 15.693 versos em hexâmetro dactílico, que é um esquema rítmico desenvolvido para a epopeia grega. Logo, podemos afirmar que esse legado pode ter se mantido através dessas técnicas mnemônicas desenvolvidas pela tradição oral que foram aprimoradas durante a Idade do Bronze e que se mantiveram na obra de poetas como Homero e Hesíodo até o período arcaico, e na literatura egípcia no período do reinado antigo. Para termos uma noção da importância desse fenômeno no processo de desenvolvimento da subjetividade coletiva

grega, precisamos recorrer ao extenso banco das narrativas mitológicas que pode nos revelar muitos detalhes interessantes sobre essa questão.

Entre um dos mais marcantes está o mito de Orfeu. No mundo antigo ele teria sido um dos músicos mais famosos de nossa História. Filho da musa Calíope – uma das divindades responsáveis pela criação da poesia heroica – teria herdado do deus Apolo uma lira. Segundo o mito, quando ele cantava e tocava ele tinha o poder de sensibilizar todos os seres vivos e até mesmo os deuses. Os animais se silenciavam e as árvores se curvavam para ouvir o seu canto através do vento. Após um infortúnio que se levou a morte do seu grande amor Eurídice, o poeta teria composto uma canção tão triste que teria comovido os deuses do submundo Hades e Perséfone, que lhe deram permissão para atravessar o rio do esquecimento (*Léthe*) até chegar aos reino dos mortos para resgatar a alma de Eurídice. A única condição imposta por Hades é que Orfeu em nenhum momento olhasse para trás até que sua amada estivesse a salvo sob a luz do sol na superfície. Após esse acordo, o poeta então segue rapidamente para a saída do mundo dos mortos utilizando a música para guiar a direção correta entre a intensa escuridão que permeava esse caminho. Mas, durante o final da travessia, o poeta demonstra a sua natureza humana ao hesitar e com isso perde a chance de reencontrar Eurídice.

Há muitos elementos que poderíamos analisar nesse mito, mas infelizmente esse não é o momento, pois iria nos desviar do nosso presente objetivo. Entretanto, o ponto que gostaríamos de ressaltar sobre esse mito é o poder sobrenatural que possibilitou Orfeu de ter contato com o mundo divino. E isso ocorre quando ele reúne o poder do seu canto (*Phýsis*) e a habilidade técnica (*Technê*) no uso da lira. O uso da razão e da sensibilidade lhe fornece, a partir de qualidades particulares, junto com o domínio técnico, e o controle sobre as paixões de todos os seres, e por último podemos ver como esse conhecimento através da Harmonia pode ser aplicado como uma espécie de bússola moral que serve para guiar as nossas ações no mundo humano. Todos esses aspectos podem ser encontrados nos estudos que Platão apresenta em diversas partes do livro da *República* e das *Leis*. No livro VIII da *Política* de Aristóteles, o filósofo macedônio destaca a importância desse fenômeno na educação grega, e a influência desse fenômeno sobre a alma humana. Através do estudo da harmonia é possível estabelecer um meio para afetar (*Páthos*) a alma e moldar o caráter. O conhecimento de cunho abstrato das relações harmônicas que compõe o universo (*Kósmos*) humano e divino parte de uma antiga noção pitagórica que concebe toda a realidade através do número. O ritmo, a melodia e a harmonia podem ser encontradas na alma que está em consonância direta com esse cosmo divino. O mundo humano, segundo Platão, no *Timeu*, precisa se

espelhar nesse conhecimento para a organização política e social da cidade através do ideal do Bem e do Belo (*Kálos kai Agáthos*) para encontrar a sua plenitude existencial. É bem provável que Pitágoras fascinado com a descoberta da imensa riqueza musical grega através dos aedos e rapsodos tivesse resolvido conhecer a origem desse conhecimento com os sacerdotes egípcios, que segundo Platão nas *Leis*, foram pioneiros em reconhecer a relevância desse conhecimento para a sua organização sócio-política. E se esse relato for algum dia confirmado podemos demonstrar para o mundo a importância da cultura egípcia para o desenvolvimento da filosofia helênica através da Música.

Referências Bibliográficas

- BARNES J. (1984), **The Complete Works of Aristotle**, The revised Oxford translation, vol. I.II (Bollingen Series LXXXI 2), Princeton.
- BRAUDEL, F. (1985), **O Espaço e a História no Mediterrâneo**, São Paulo: Martins Fontes.
- BURKHOLDER, J. P., Grout, D. J., & Palisca, C. V. (2014), **A history of western music** New York, N.Y.: W. W. Norton & Company.
- D'OLIVET, F. (2004), **A música apresentada como Ciência e Arte**, São Paulo: Madras Editora.
- ERMAN, A. e RANKE, H. (1994), **La civilisation égyptienne**, Paris: Editions Payot e Rivages.
- ROSSEAU, J.J (1781), **Essai sur l'origine des langues, Ou il est parle de la Mélodie & de l'imitation Musicale**, Genève: le Pléiade édition.
- YOUNGER, John (1998), **Music in the Aegean Bronze Age**. Ed. Jonsered, Sweden: Paul Åströms Förlag, 1998.
- PLATO (1969). **in 12 volumes**. The Loeb Classical Library. Cambridge, Harvard University Press e Londres, William Heinemann Ltd.
- VERNANT, J.P (1962), **Les origenes de la Pensée Grecque**, Paris: Presses Universitaires de France.

CONTROLE TERRITORIAL E DOMÍNIO POLÍTICO: A AGRICULTURA E AS BASES SÓCIO-ECONÔMICAS DO EGITO ANTIGO (2.670-2.180 a.C.)

Nely Feitoza Arrais

UFRRJ

Resumo: objetivo deste artigo é identificar a estrutura de pensamento relacionada à economia egípcia antiga, baseada na agricultura, através da delimitação de termos a ela ligados e do universo conceitual em torno da figura do seu provedor maior, o rei-deus.

Résumé: Le but de cet article c'est d'identifier la structure de la pensée para rapport à la richesse produite par l'agriculture. Nous essayons de delimitier les principaux concepts à propos du roi-dieu lesquels le présentaient en tant que mainteneur de la société humaine.

Na história da humanidade, a implantação da agricultura por volta de 10.000 a.C. (CHILDE, 2002: 62-63) representa o início do processo divisório entre as sociedades pré-estatais e as sociedades com Estado, ou pelo menos, apresenta-se a agricultura como um dos elementos motivadores da organização do Estado (KEMP, 1991:43). Com efeito, a segurança alimentar decorrente do controle da produção de alimentos pelo homem resultou em uma organização humana em grupos maiores e em aglomerados estáveis ou sedentários em lugar de grupamentos menores de caçadores-coletores. As primeiras civilizações, localizadas majoritariamente nos continentes africano e asiático, têm no Egito faraônico um dos seus maiores expoentes. A base principal do sistema econômico sobre o qual se estrutura a organização administrativa faraônica residia na agricultura de irrigação como na civilização coetânea que surge na região dos vales dos rios Tigre e Eufrates, esta no continente asiático, o que permite a classificação geral dessas sociedades como hidráulicas (CARDOSO, 1990).

Com o surgimento do Estado centralizado no Egito, a classe dominante, representada pelo rei, legitimador da ordem social, tinha no controle da distribuição das terras e na extração de excedentes, a fonte de seu poder através de um intrincado sistema de controle e redistribuição da produção em *rações* (KEMP, 1991: 143). Ao longo da história egípcia verifica-se uma crescente complexificação do sistema burocrático-administrativo, ampliando os quadros funcionais deste Estado. É, pois, nos primórdios de sua história que se estabelece a base de sua estrutura de poder. Sobre ela, passando por significativas adaptações e transformações ao longo de sua história três vezes milenar, a organização política centrada no rei-deus se legitimou e floresceu.

A eficácia da administração faraônica no período do Reino Antigo tem nos colossais complexos piramidais-templários o testemunho material do alcance de seu poder político.

Esta concentração de poder e o privilégio de certos ritos funerários foram alterados ao longo da primeira grande crise do poder faraônico também conhecido como Primeiro Período Intermediário (2.181-2.040 a.C.). Como resultado desse processo, o poder se diluiu na esfera administrativa, modificando os atributos dos diversos integrantes da classe dominante aproximando o rei deste grupo e este grupo, por sua vez, ampliou o seu acesso a certos privilégios dos ritos funerários do mesmo como atesta o *corpus* conhecido como Textos dos Sarcófagos (ZAGO, 2018: 54). O objetivo deste artigo é identificar a estrutura de pensamento relacionada à riqueza produtiva baseada na agricultura através da delimitação de termos a ela ligados e do universo conceitual em torno da figura do seu provedor maior, o rei-deus.

Desse período, além dos vestígios materiais, temos acesso a um conjunto de fontes escritas fundamental para a análise, os Textos das Pirâmides (TP). Descobertos por Auguste Mariette e Gaston Maspero em 1880, os TP refletem, provavelmente, uma tradição oral mais antiga. As discussões sobre a oralidade e a fixação dos textos no antigo Egito apresentam ainda muitas dificuldades. Há sempre o problema da datação dos textos, principalmente os literários. A maioria dos especialistas tendem a acatar a ideia de uma grande probabilidade de textos canônicos e considerados clássicos pela sua sociedade serem sempre muito anteriores à sua fixação como no caso dos poemas épicos gregos e nos textos bíblicos (ARAÚJO, 2000: Introdução).

Os TP nos aproximam diretamente do universo inicial da história faraônica egípcia. Não conhecemos os autores nem personalidades literárias ou sacerdotais desta fase. Do ponto de vista tipológico, os TP não podem ser classificados nem como relatos nem qualquer outra narração sequencial constituindo-se, antes, como um texto litúrgico ritual (ALLEN, 2005: 6). Consistem basicamente em coleções de fórmulas de oferendas, extratos de mitos - como os de Hórus e Seth - fórmulas de ascensão e ressurreição do rei, bem como a afirmação de sua igualdade perante os deuses e mesmo de superioridade e intimidação para com estes, como no caso do chamado Hino Canibal, objeto de análise frequente, tanto por sua característica forma literária, como pelo debate, hoje em dia já desacreditado, sobre uma possível prática de canibalismo em um passado remoto do antigo Egito (GOEBS, 2008: 350-351). Do ponto de vista da continuidade desta herança na cultura egípcia antiga, os TP podem ser encontrados em quase toda tradição literária religiosa posterior até, pelo menos, o período romano. Assim, fórmulas e citações são repetidas na literatura mortuária do Reino Médio como nos *Textos dos Sarcófagos*, (GOEBS, 2004: 145), mas também, encontramos funerais citando exclusivamente os Textos das Pirâmides. Também em passagens do chamado *Livro*

dos Mortos do Reino Novo excertos e inserções são encontrados (HORNUNG, 1979: 20-21). Todas estas interseções indicam a grande importância destes textos na cultura egípcia em geral. Refletem um sistema religioso que, muito antes de ser fixado, os egípcios haviam pensado e formulado sobre a vida e o destino do homem após a morte.

As datações relativas aos TP situam-se entre os anos de 2.380 a 2.160 a.C., logo, da V^a a VIII^a dinastias. O processo de formação de uma unidade político-territorial que desembocaria na civilização do antigo Egito iniciou-se por volta do quinto milênio antes de Cristo, passando por diversas fases, infelizmente ainda pouco iluminadas por fontes, as quais, quando começam a evidenciá-lo, encontram-se já próximas do período conhecido como dinástico primitivo, tradicionalmente datado a partir de 3.000 a.C., que engloba a primeira e a segunda das trinta dinastias de Maneton, sacerdote egípcio do século III a.C. que eternizou, em língua grega, a divisão da história política do antigo Egito em trinta dinastias (KEMP, 1991: 14). Todo o processo inicial de aproximação, confronto e unificação das antigas tribos locais, as saídas para o convívio e a formação da base sobre a qual instituiu-se o domínio de um único líder, nesse momento já visto como um verdadeiro deus sobre a terra do Egito, estão perdidos por ora e, talvez, para sempre. No entanto, é de se notar que a estrutura que emerge com a implantação da monarquia faraônica não é de forma nenhuma o início. Uma estrutura rígida como a hierarquia de poderes do rei-deus e da classe dominante sobre a parcela numericamente muito superior que conformava a população camponesa, a qual, aceitava e legitimava o poder daquele, é o final de um longo processo de transformações e adaptações, não isentas de conflitos, em busca de soluções para a convivência em comum. E, como afirma Warburton, é preciso tempo para um rei tornar-se deus (WARBURTON, 1997 :60)

O período de efetiva unificação e instalação do poder sob um único faraó é conhecido como Reino Antigo, o qual, compreende as dinastias da III^a a VI^a ou, aproximadamente, os anos de 2.670 a 2.180 a.C. Isto situa os Textos das Pirâmides em pleno período de vigência do poder altamente centralizado, típico do faraó do Reino Antigo, o que significa que são testemunhos documentais por excelência da concepção dos egípcios sobre o faraonato. Com efeito, o tema central dos Textos das Pirâmides é o Rei. Esta constatação é muito importante para a explanação de nossa hipótese, qual seja, a de que, partindo da premissa de que os TP foram escritos com o objetivo de assegurar a ressurreição do Rei, sua sobrevivência e seu bem-estar no pós-morte, os textos comportariam ideias que favoreciam a manutenção da ordem e da organização social sobre a qual ele baseava o seu poder, bem como suas justificativas e legitimações sociais, ou seja, o arcabouço ideológico relacionado

ao próprio estabelecimento do sistema de dominação política do rei e sua íntima relação com a agricultura – atividade-base da economia egípcia – bem como as redes de interdependência comunitária por ela gerada.

No entanto, os TP não foram de todo decodificados para o nosso presente. Ou seja, embora traduzidos, a lógica interna dos textos e mesmo significado de alguns vocábulos e sentenças inteiras ainda não são compreensíveis ao nosso tempo. Nem mesmo a ordem de leitura das diversas inscrições está estabelecida, havendo ainda um debate entre os especialistas se o texto se iniciava na câmara do sarcófago ou a partir da entrada da própria pirâmide (ALLEN, 1994). É necessário lembrar que, nas dez pirâmides que servem de base para a estruturação do TP, existem alternâncias significativas, como ausência de fórmulas e variações de um mesmo encantamento. O trabalho primordial de Kurt Sethe (SETHE, 1908) para organização dos textos e sua tradução classificou o conjunto em 714 declarações (Sprüche), mais tarde ampliados pelos trabalhos de Jean Leclant e Gustave Jéquier, chegando ao total de 759 variando grandemente em dimensão e tema. Para basear a sequência de leitura, Sethe iniciou sua numeração pelas inscrições dos sarcófagos seguindo depois as inscrições de Unas, Teti, Pepi I, Merenrá e Neferkare (Pepi II), respectivamente. Uma segunda divisão importante implementada por Sethe foi a divisão das sentenças em parágrafos identificados por número e letra o que permite identificar uma frase específica em uma dada declaração, por exemplo, Declaração 264, §342c. Embora represente mais uma divisão arbitrária do que temática, ainda é a forma que trabalhamos a divisão desta fonte e a base sobre a qual os diversos estudiosos identificam suas citações.

ESTRUTURA GERAL DOS TP

Como foi acima explicitado, o principal tema dos Textos das Pirâmides é o Rei. Com efeito, os textos indicam uma atividade ritual, plena de recitações de caráter protetor em relação ao Rei, bem como uma série de oferendas de alimentos e bebidas fornecidos ao mesmo de forma a garantir a sua ressurreição como ser perfeito. As pirâmides dos reis Unas, Teti, Pepi I, Merenra e Pepi II (Neferkare) apresentam a mesma estrutura arquitetônica composta por: um corredor de entrada\saída, uma antecâmara com serdab (local onde se encontravam os nichos para a alocação das estátuas do rei morto para fins de culto e proteção), um corredor de passagem e a câmara do sarcófago (vide figura 1). As pirâmides das rainhas Ankhesenpepi II, esposa de Pepi I, e das rainhas Iput, Neith e Udjebetni, todas esposas de Pepi II, bem como a do rei Ibi (VIIIª dinastia) apresentam uma estrutura simplificada com apenas uma câmara e o serdab.

Utilizaremos aqui a organização dos textos na Pirâmide do rei Unas, a mais antiga a conter os textos, e que pode ser identificada como um *corpus* canônico pela influência posterior a ponto de ser reproduzida de forma quase completa na mastaba de Senuosret-Ankh (HAYES, 1937) bem como em outros monumentos funerários do Reino Médio. A partir da classificação de Sethe são identificadas as seguintes declarações na pirâmide de Unas identificada na obra de Sethe pela letra W: 23, 25, 32, 34-57, 72-96, 108-171, 199-200, 204-205, 207, 209-224, 226-258, 260-263 e 267-321; perfazendo um total de 227 declarações. A falta de continuidade é resultado da tentativa de Sethe em organizar os TP como um conjunto completo e não como unidades. Nossa análise parte, no entanto, da idéia de que cada pirâmide foi pensada como um todo e deve ser assim lida (ALLEN, 1993).

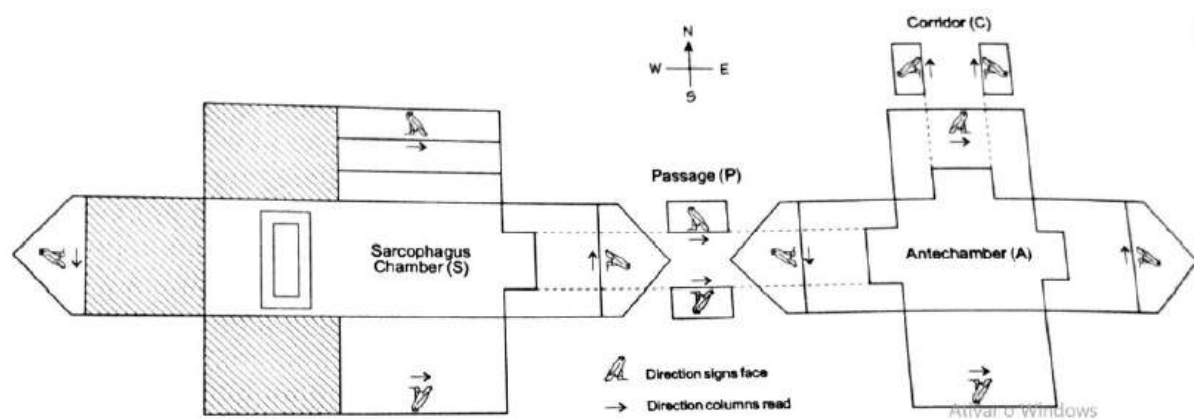


Fig.1 Esquema da Pirâmide de Unas (ALLEN, 1993: 6)

Segundo Allen na organização dos textos quanto aos seus conteúdos, é possível agrupá-los em três grandes temas: O Ritual de Oferendas e Insígnias; O Ritual de Ressurreição e o Ritual Matinal do Rei (ALLEN, 2005: 16). O primeiro localizado na parede norte (N) da câmara do sarcófago das pirâmides reais, apresenta uma série de libações e oferendas para sustentar o morto e consiste em sua maioria em listas de alimentos, principalmente pão e cerveja. O segundo ritual, o da ressurreição localiza-se na parede sul (S) da câmara do sarcófago. Nesta câmara, especificamente na pirâmide de Unas, as paredes Oeste (W), nesta, apenas a cumeeira contém inscrições, e leste (E) são cobertas com fórmulas de proteção contra animais nocivos e esconjuros. Na antecâmara encontra-se principalmente o ritual matinal do rei, ou seja, o ritual em torno do despertar diário do rei. Este ritual é geralmente ligado ao leste e conduz ao Serdab, não especificado na figura acima, a não ser pela entrada indicada na parede leste da antecâmara, por não conter inscrições.

ANÁLISE DA FONTE

Para entendermos melhor os textos, é necessário ter em mente o significado do ritual funerário nele contido. Em termos gerais, o que se representa na pirâmide é o processo de passagem do estágio mortal do Rei para o de imortalidade, ou seja, morto; o Rei passa por uma transição através da pirâmide e sob um ritual litúrgico para a sua forma perfeita, ou **Akh**. Este é um conceito de difícil tradução, como o são todos os conceitos ligados à religião egípcia em geral. De forma resumida, para os egípcios, o Ser era concebido como composto por seis elementos principais: a) o corpo em si, chamado pelos egípcios de **Khet**; b) o **Ka**, termo que pode ser traduzido como força ou princípio vital que anima o corpo dando-lhe a vitalidade, ou seja, a ideia de vida biológica do corpo físico; c) o **Ba**, normalmente traduzido por alma ou espírito o qual, com a morte biológica do corpo, desprende-se deste e tem a capacidade de mover-se entre as diversas dimensões que compõem o universo (CARDOSO, 1999: 104); é geralmente representado por um pássaro com cabeça humana tendo à frente, por vezes, o símbolo de incenso ou chama votiva; d) a sombra, em egípcio, **Shut**, conceito que designa a sombra que todo corpo material produz ao ser iluminado pelo sol; é vista como parte integrante do corpo, concebida mesmo como matéria pois, os textos deixam claro que ela poderia ser atingida, cortada ou devorada por seres do além (HARRINGTON, 2013: 11); apresenta uma noção de mobilidade como o **Ba**, mas sempre no plano material; e) o nome **Ren**, parte integrante da personalidade; para os egípcios as palavras eram passíveis de materialidade e a palavra/ideia e a coisa por ela indicada eram da mesma essência, por isso o cuidado com a proteção do nome; f) o coração **Ib**, sede da consciência e elemento central do corpo no julgamento do morto no além.

Nos TP, os mitos de Osíris e Hórus, essenciais para a ideologia monárquica faraônica, podem ser vislumbrados *passim* e, junto com as frequentes alusões ao deus Rá, nos permitem elaborar uma pequena história em torno da pirâmide, do faraó morto e a relação cosmológica do acontecimento fúnebre e que serve de chave de leitura para a organização das diferentes fórmulas aí inscritas. Embora seja um local subterrâneo, todo o processo é pensado em estreita conexão com o céu. O principal condutor da leitura dos textos é exatamente o caminho do sol. Ele se levanta a Leste e caminha no percurso do dia em direção ao Oeste, em outras palavras, Rá nasce a leste e morre a oeste. Pressupõe-se, então, que ali se inicie o caminho não visível de Rá que caracteriza a noite para os homens até seu ressurgimento e o nascer de um novo dia. No período noturno, entende-se que Rá se associa a Osíris que o mantém e o protege no momento de sua chegada ao mundo não visível, ou dos mortos, até o seu renascimento. Durante o dia, Rá é associado à Hórus e, ao entardecer, a Atum. Esse

percurso do sol caracteriza a noção cíclica da vida e a certeza da manutenção da mesma através da repetição deste movimento. Aqui está inserida a visão temporal dos antigos egípcios.

Na concepção egípcia sobre a vida havia duas formas de compreender e explicar a tessitura temporal na qual ela se desenvolvia. A primeira delas era a visão cíclica denominada *nekek*, ligada aos aspectos repetitivos da natureza como o movimento dos astros e das estrelas e, de forma mais aparente e marcante no cotidiano, o movimento do Sol, bem como a alternância das estações; a segunda era a visão de um *continuum*, linear, ligada a passagem dos anos e das gerações humanas que se sucedem no tempo, chamada de *djet* (QUIRKE, 1992: 26). Nas duas acepções, a ideia de eternidade está contida. Nos Textos das Pirâmides, o ciclo *nekek* é a noção temporal predominante. Apresenta-se o ciclo da vida aos egípcios como um eterno recomeçar. A certeza da morte é superada sempre pelo renascimento e continuidade da vida. Rá ultrapassa todos os perigos do mundo invisível e retorna ao mundo humano cumprindo seu papel de iluminador e gerador de vida. Junto com ele, Osíris, senhor dos ocidentais, ou seja, dos mortos, mantém a possibilidade da reprodução do ciclo da vida. Osíris é ligado à terra, ao mundo subterrâneo, local misterioso para onde o sol se vai no fim do dia. Como rei do mundo subterrâneo, Osíris protege Rá e o conduz a salvo até o horizonte do renascimento.

A seguir apresentamos de forma resumida com o auxílio de algumas passagens baseadas na tradução de Faulkner dos TP (FAULKNER, 1998), a identificação das diferentes fases do percurso do rei morto, que se inicia no Oeste, até sua ressurreição como **Akh** no lado leste da pirâmide. O rei morto é identificado à Osíris. Pede-se a Osíris a proteção para que o rei consiga ressurgir. A localização do sarcófago na parede Oeste identifica o lugar de Osíris. Ao realizar a passagem do horizonte de Osíris, o rei precisa de toda a proteção para se manter vivo por isso, em Unas, a parede Oeste em sua cumeira é repleta de fórmulas de proteção.

227 *A cabeça do grande touro negro foi cortada. Serpente Hpnw, eu te esconjuro! deus-repelente-de-escorpião, eu te esconjuro! Eu te esconjuro. Retorna para as entranhas da terra porque eu te esconjuro!*

Na parede norte, há uma série de oferendas, libações e ações litúrgicas que garantem uma oferta de alimentos em abundância, afastando a fome e a sede, assim como a oferta do Olho de Hórus que garante a saciedade ao corpo do rei.

59c *Ob Osíris Unas, toma o Olho de Hórus e se satisfaça com ele (duas oferendas na grande sala)*





Saciado e com a garantia perene de alimentos, o rei está pronto para unir-se a Rá e iniciar o ritual de Ressurreição, situado na parede sul da câmara do sarcófago.

119 *O rei não terá sede, ele não terá fome.*

(...)

152a-d *Ob Rá-Atum, este rei vem até ti como um Akh, (...) teu filho vem até ti, este rei vem até ti. Que vocês possam atravessar o céu, unidos na escuridão; que possam surgir no horizonte...*

Os textos da passagem para a antecâmara levam o rei em direção à deusa Nut como um falcão, e a deusa, que representa o céu, o convida a tomar o seu lugar entre as estrelas.

É a segunda passagem pelo horizonte. A primeira deu-se quando o rei mumificado adentrou no reino de Osiris e, com sua proteção, cumpriu todos os passos para ressurgir no segundo horizonte. O horizonte em egípcio clássico, é escrito com o símbolo do sol entre montanhas , o qual se lê *Akhet*, mas geralmente encontra-se escrito em sua forma extensa . Nos Textos das Pirâmides, a grafia é especialmente marcada pelo símbolo que identifica o espírito puro, perfeito , *Akh*. Logo, o *akhet*  dos Textos das Pirâmides, que se traduz por horizonte, denota muito mais do que um local geográfico determinado; indica especificamente o local do ato de se tornar um **Akh** (forma perfeita). Na antecâmara, não encontramos mais a denominação do morto com o epíteto Osíris. Ele retornou como Unas **Akh**, perfeito, pois cumpriu o ritual e conseguiu passagem segura pelos dois horizontes e pôde, assim, sair. Nesta antecâmara, encontra-se o chamado ritual matinal do rei. Ressurgido e revigorado em suas forças, o rei é poderoso e brilhante e ameaça até mesmo os deuses com a possibilidade de serem comidos como se pode ver no conhecido hino canibal (declarações 273-274).

§413 *Vejam! As almas (Ba) deles estão na barriga de Unas, suas essências perfeitas (Akh) estão com Unas (pois) a sopa feita com os seus ossos foi cozida para Unas.*

É interessante notar aqui a designação plural de **Akh**, os **Akhu**. De acordo com Ciro Cardoso, somente os deuses têm a capacidade de manifestar múltiplos **Akhu**. Talvez, por isso, o Serdab das pirâmides aqui analisadas apresentam três nichos que corresponderiam a três estátuas do rei. A estátua, em egípcio **tut**, ou imagens do morto eram um receptáculo

alternativo para o **Ba**, na medida em que o corpo material, o cadáver, apresentasse mais riscos de deterioração apesar das técnicas empregadas para conservá-lo.

Com o cumprimento do ritual e sua manifestação em **Akh**, o rei, então, dirige-se ao corredor de saída e ascende aos céus em direção às estrelas circumpolares, as quais, na concepção egípcia, representavam a estabilidade uma vez que nunca se punham. É para lá que o faraó, o **Akh**, se dirige como uma estrela, completando o ciclo realizado na pirâmide.

§149 Teus membros são como os filhos gêmeos de Atum, Ó Imperecível! Tu não perecerás, nem o teu duplo.

Vamos agora analisar a fonte no tocante à nossa hipótese de que a agricultura está inserida em sua organização ideológica. Embora não encontremos nenhum detalhamento das atividades agrárias e suas técnicas e nem dados quantitativos sobre a produção agrícola, é de se notar a imensa carga simbólica dos alimentos como fonte de vida e de manutenção desta. De acordo com Ciro Cardoso:

As crenças funerárias egípcias, ligadas como estavam à construção e manutenção de uma tumba e a um complicado sistema de oferendas que deviam renovar-se regularmente segundo determinado calendário, tinham por força laços estreitos com a atividade agrária. (CARDOSO, 1984: 99)

O que percebemos na leitura e organização das diversas declarações dos TP é uma recorrente apresentação de alimentos e soluções alimentares para o rei ressuscitado. A ideia de vida está intimamente ligada à ideia de acesso aos alimentos. Estes apresentam-se sob a forma de alimentos terrestres ofertados durante o ofício litúrgico (Ritual das Oferendas), ou como alimentos oferecidos ao rei por entidades no além, ou ainda, como dádivas diretas de Rá que permitia ao rei participar de seu banquete. Há ainda dois campos nos quais o rei assegurava sua dominância, o Campo dos Juncos (**Sekhet-Iaru**) e o Campo das Oferendas (**Sekhet-Hetep**). Nestes é citado explicitamente a função de provisão de alimentos para a saciedade do rei:

§130 Minha mesa está posta, meu suprimento de bebidas está no Campo das Oferendas, minhas oferendas de alimentos estão entre vocês, deuses, minha água é vinho como o de Rá(...)

§289 Ela (a deusa) escavou para mim um lago no Campo dos juncos; ela me assegurou minhas parcelas (de terra) nos dois Campos das Oferendas (...)

A alusão às parcelas do Rei remete à ideia de cultivo ou trabalho nos campos realizado por ele próprio, como em diversas ocasiões em que ele aparecia retratado nos templos e em representações funerárias trabalhando nos campos (abertura de canais, colheita etc). Todo o ritual era pensado para garantir que o rei não passaria fome, nem sede. E aqui, é importante

notar que em toda a pirâmide só existem três menções à fome dentre as declarações, e todas, negando-a. Para uma sociedade onde a palavra tem o poder de se tornar real, o receio do uso de palavras de caráter negativo era muito grande.

A representação do além como campos cultivados evidencia, por si só, a importância da agricultura como base da vida para os egípcios. Ao longo das declarações sobre alimentos e bebidas a descrição das espécies cultivadas e a onipresença da oferta de pão e cerveja permitem demonstrar que a base da alimentação é oriunda do trabalho agrícola. Nesta esfera, o rei é o alicerce de tudo. Na organização simbólica da sociedade, o rei garante a vida e a manutenção desta ao reproduzir com os deuses o alimento, seja em forma de vultosas oferendas, seja recebendo magicamente este. A imagem de provedor da sociedade fica muito bem representada na passagem seguinte:

§ 131 Abomino a fome e nunca comerei isto! Abomino a sede e nunca beberei isto! Em realidade sou eu aquele que fornece o pão aos vivos, pois, minha mãe de criação é Iat (deusa do leite) e é ela que me nutre, é ela em verdade quem me gerou.

§ 132 Fui concebido na noite, nasci na noite! Pertencço àqueles que seguem Rá, que estão antes da Estrela da Manhã. Fui concebido no Abismo! Eu vim e trouxe para vocês o pão que lá encontrei.

A menção ao abismo remete-nos aos subterrâneos. Osíris não era apenas o deus dos mortos, era também o deus agrícola por excelência. E o rei herdara de Osíris seu trono. Ao assumir o trono, o rei tornara-se o Hórus vivo que assumiu o trono após contrapor-se a Seth e restabelecer a ordem de sucessão monárquica. O rei cumpre assim **Maat**, a ordem, o equilíbrio e a Justiça. Da mesma forma, o rei garantia a continuidade das benesses de Osíris para com os homens. É das profundezas da terra que brotam os víveres essenciais aos homens. É graças ao ciclo agrário derivado do corpo de Osíris que o alimento se reproduz em ordem perfeita. Planta-se, colhe-se e reinicia-se eternamente o ciclo da vida graças a Osíris, logo, graças ao rei.

§144 Tu nasceste, Oh Hórus, para Osíris, e adquiriste mais renome do que ele; Tu tens poder maior do que o dele.(...)

§467 Osíris ordenou que Unas surgisse como um segundo Hórus(...)

Em seu papel de Hórus, o rei era o responsável pela prosperidade da terra. O rei aparecia, então, como um deus, a semente que reproduzia a vida e possibilitava o renascer e o surgir da nova geração. A organização sócio-política tem nesta premissa ideológica a sua base.

A forma como este Estado se apresentava e como justificava a sua formação e manutenção reflete-se em sua hierarquização social, ou seja, a divisão das tarefas e dos grupos que ocupavam determinados lugares na sociedade. Este sistema tem por base, não apenas condições econômicas, mas também todo um sistema ideológico que se reflete nos direitos e deveres de cada elemento do grupo social. A agricultura se constituía como o centro nervoso da economia. Resultava, assim, que o controle do solo e dos rendimentos provenientes do seu cultivo tornavam-se condição necessária para o estabelecimento da relação de poder nessa sociedade. O solo egípcio era propriedade do faraó, Hórus encarnado e detentor dos direitos de controle sobre a terra do Egito de forma legitimada perante a sociedade. A seguir citamos um trecho da obra de Kemp que ilustra esta hierarquia de forma sucinta ao descrever brevemente a forma como um complexo funerário templário como o das pirâmides funcionavam. Os documentos sobre os quais ele baseou o estudo foram os relativos à pirâmide de Neferikaré (V dinastia) mas datam de um período posterior, no reinado de Izezi (2.427 a.C.), da mesma dinastia.

O culto que se ofertava ao faraó para o seu bem-estar eterno era realizado em um templo funerário situado à frente desta pirâmide. Uma calçada o unia a outro templo aparte, situado no terreno do vale: o templo do vale. Uma parte importante do culto era a apresentação de oferendas de comida e bebida. Para estas e outras cerimônias eram necessários sacerdotes e, também, pessoal de manutenção do templo e seus bens. A todos se pagava em espécie, com produtos, que incluíam uma ração básica de pão, cerveja e grão, além de artigos vários como carne e roupas. A recolha das oferendas e a distribuição das rações colocaram em marcha um pequeno ciclo administrativo. Ainda que o palácio do faraó reinante pudesse administrar aqueles bens, obtinha-se uma fonte mais segura com o estabelecimento de uma fundação piedosa de caráter perpétuo. Fundamentalmente, ela estava composta por propriedades agrícolas, cujos produtos eram destinados a custear o pessoal que mantinha o culto e a organização em pirâmides. (KEMP,1991: 150)

Podemos inferir do exemplo acima, relativo a um único templo funerário, que a organização das esferas administrativas do Estado faraônico reproduzia-se de forma bastante semelhante à esta apresentada. A base econômica deste Estado era eminentemente agrícola, ou agropecuária, o que significa que há uma relação muito forte com o controle do excedente que era produzido. Os funcionários responsáveis pelo controle administrativo representavam o grupo que não produzia diretamente os bens para sua subsistência. Eram, assim, responsáveis pela organização que garantiria a produção e a redistribuição dos excedentes.

CONCLUSÃO

É fundamental que o Estado tenha uma visão idealizada de si mesmo, uma ideologia e uma identidade única. O mesmo se impõe objetivos e trata de alcançá-los mediante a apresentação de imagens irresistíveis de poder. (KEMP, 1991 :28)

Enquanto Hórus, o rei equilibrava o universo social egípcio ao realizar, *maat* (justiça-verdade) e evitar *isefet* (iniquidade) (MENU, 1995:139-140). Nos TP, o faraó é o mantenedor do equilíbrio cósmico. Ele era um deus e os deuses, por sua vez, reis. Como herdeiro de Osíris ele era o proprietário da terra, mas também, o provedor e o mantenedor da prosperidade, o que legitimava o domínio político que o título de faraó propiciava. A terra era primeira riqueza de todas. Controlando a terra, o rei controlava os que produziam e, sobretudo, o que era produzido. Ao facilitar o controle de terras a um determinado grupo, o faraó concedia também a remuneração deste grupo que consiste tanto em um montante de bens *in natura* quanto na legitimação do ato de apropriação de tributos. Tal quadro era composto por uma série de relações que se apresentavam hierarquicamente constituídas. Assim, o membro subordinado entendia a estrutura do Estado egípcio não pela sua forma final, mas pela rede de relações representada pelas pessoas que o compunham. O legitimador de toda esta estrutura de dominação político-territorial era o rei-deus, o Hórus encarnado.

Assim como o rei reproduzia o mito de Osíris, sua morte e ressurreição, para vencer a imagem da morte, os nobres, membros da classe dominante legitimada pelo rei, também o reproduziam em seus túmulos, só que tendo como referência o faraó. Túmulos de altos funcionários do Reino Antigo foram erguidos próximos às pirâmides dos reis em Mênfis. No espaço inferior das câmaras funerárias encontravam-se salas reservadas ao culto do morto decoradas com pinturas murais contendo cenas relacionadas à agricultura, à caça e outros elementos da vida cotidiana. A alusão a uma vida no além é retratada na ideia de que estas imagens pretendiam favorecer o dono da tumba perante os deuses. Se o rei tinha em seu repertório litúrgico a concepção de sua ressurreição como um Hórus poderoso, um deus entre os deuses, no plano particular das tumbas dos funcionários era o faraó a aproximação maior que permitiria ao morto o acesso à ressurreição, demonstrando, assim a popularidade do culto osiriano. Os donos das tumbas eram representados com certos atributos reais (ALTENMÜLLER, 1996), embora não se colocassem como deuses, qualidade apenas atribuída aos faraós.

Essa hierarquização das representações *post-mortem* no Reino Antigo demonstra a aceitação social da ordem político-administrativa centrada no rei-deus sobre a sociedade. Não temos túmulos de setores menos afortunados da sociedade egípcia, pois uma tumba era privilégio de uma pequena elite. No entanto, devemos lembrar que as mensagens elaboradas nos túmulos necessariamente provinham de um discurso reconhecido pela sociedade que o avalizavam. A forma com a qual se dirigiam e se apresentavam aos deuses deveria corresponder ao próprio discurso com o qual se apresentavam e se destacavam perante os membros da sociedade.

A manutenção da boa-vontade dos deuses para com os seres humanos era essencial em uma sociedade tão diretamente ligada às condições materiais imediatas como a cheia do Nilo. A figura do faraó era o ápice de todo um sistema de crenças que legitimava e perpetuava esse organismo social. Um faraó assegurava a ordem cósmica na qual se inseriam os mortais.

§382 (...) Na terra que eu (o rei) caminhar, não haverá sede, nem fome, para sempre!

Bibliografia

ALLEN, James P. (1994), Reading a Pyramid, in: **Hommages à Jean Leclant, IFAO**, BdE106, pp.5-28.

ALLEN, James P. (2005), **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**, Atlanta: Society of Biblical Literature.

ALTENMÜLLER, Hartwig (1996), Le maître du tombeau en tantqu'Horus fils d'Osiris:Réflexions sur le sens de la décorationmurale des tombeaux de l'Ancien Empire en Égypte (2500-2100 av. J.-C.)In: **Revue 'Egyptologie et des Civilisations Africaines**, Ankh 4/5, Gif sur Yvette, S. 196-213.

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

Bulletin de l'Institut français d'archeologie orientale du Caire de 1972 **IFAO, Textes et langages de l'Égypte pharaonique, cent et cinquante années de recherches. 1822-1972. Hommage à Jean-François Champollion**, Cairo: IFAO.1972

CARDOSO, Ciro F.S (1990), **Antiguidade Oriental: Política e Religião**, São Paulo: Contexto.

CARDOSO, Ciro F.S (1984), A literatura funerária como fonte para a História Agrária do Egito Antigo in: **Revista de História**, São Paulo: USP, pp 99-119.

CHILDE, Vere Gordon (2002), **Qué sucedió em la Historia**. Barcelona: Grijalbo.

FAULKNER, Raymond O (1998), **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**. Oxford: Clarendon Press.

GOEBS, Katja (2004), The Cannibal Hymn: continuity and change in the Pyramid Text and Coffin Text versions in S. Bickel and B. Mathieu (eds.), **D'un monde à l'autre: Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages** (Actes de la table ronde internationale «Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages » IFAO - 24-26 septembre 2001). Bibliothèque d'Etude (BdE) 139, 143--73.

GOEBS, Katija (2008), **Crowns in Egyptian Funerary Literature : Royalty, Rebirth and Destruction**, Oxford: Griffith Institute.

HARRINGTON, Nicola (2013), **Living with the dead. Ancestor Worship and mortuary ritual in ancient Egypt**. Oxford: Oxbow Books.

HAYS, Harold M. (2012), **The organization of the Pyramid Texts: typology and disposition**. Leiden/Boston: Brill.

HORNUNG, Erik (1979), **Das Totenbuch der Ägypter**. München: Artemis Verlag, pp 20-21.

KEMP, Barry J (1999), **Ancient Egypt: anatomy of a civilization**. London and NY: Routledge, 1999.

MENU, Bernadette (1995), Principes fondamentaux du droit égyptien. **Chronique d'Égypte**, LXX, fasc.139-140, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth. Bruxelles.

QUIRKE, Stephen (1992), **Ancient Egyptian Religion**. London: British Museum Press.

SCHNEIDER, Thomas (1994), **Lexikon der Pharaonen. Die altägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerzeit**, Zürich: Artemis.

SETHE, Kurt. **Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums**, vols. 1-2, Leipzig, 1908-1910.

WARBURTON, David A (1997), **State and Economy in ancient Egypt: fiscal vocabulary of the New Kingdom**. Fribourg: University Press Fribourg Switzerland.