

GAÏA



LABORATÓRIO DE HISTÓRIA
ANTIGA - UFRJ
VOL. 15, ANO 2024





2024

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de História | Laboratório de História Antiga
Volume 15 | Ano 2024 | ISSN 1517-8919

GAÏA 2024 — Volume 15 — Ano 2024 — ISSN: 1517-8919
Copyright © by Deivid Valério Gaia, Fábio de Souza Lessa, Marta
Mega de Andrade, Regina Maria da Cunha Bustamante (conselho
editorial) et alli, 2024

Direitos desta edição reservados a:
Laboratório de História Antiga (LHIA)
Largo de São Francisco, no 1, sala 211 A - Centro
Rio de Janeiro — RJ — CEP: 20051-070
Tel: (21) 2221-0034 ramais 205 — Fax: (021) 2221-4049
www.lhia.historia.ufrj.br
<https://revistas.ufrj.br/index.php/gaia/index>
revistagaia.ufrj@gmail.com

Imagem da capa: Foto do caixão de Sha-Amun-En-Su. Copyright © by
Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Acesso
em 15 de janeiro de 2025:
[https://museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/arqueologia/egito-
antigo/arqegit009.html](https://museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/arqueologia/egito-antigo/arqegit009.html)

GAÏA. Laboratório de História Antiga / UFRJ
v. 15, ano 2024
Rio de Janeiro: LHIA, 2024
Anual
ISSN: 1517-8919 (versão digital)

História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Laboratório de História Antiga

GAÍIA 2024 — Volume 15 — Ano 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO — UFRJ
Reitor: Prof. Dr. Roberto de Andrade Medronho

INSTITUTO DE HISTÓRIA — IH
Diretor: Profª. Drª. Marta Mega de Andrade

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA — LHIA
Coordenador: Prof. Dr. Pedro Vieira da Silva Peixoto

EQUIPE EDITORIAL

Editores

Amanda Lemos Fontes (Doutoranda — UFRJ)
Amanda Prima Borges (Doutoranda — UFRJ)
Deivid Valério Gaia (Professor Adjunto — UFRJ)

Conselho Editorial

Felipe Soares de Souza (Mestrando — UFRJ)
Ian Ferreira Bonze (Doutorando — University of St Andrews)
Lorena Pires Barros (Mestranda — PUC-Rio)
Luíza Santos Freire de Souza (Graduanda — UFRJ)
Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos (Doutoranda — UFRJ)
Victor Lisboa da Fonseca Santos (Mestrando — UFRJ)

Conselho Executivo

Beatriz Moreira da Costa (Professora Doutora — LHIA/UFRJ)
Fábio de Souza Lessa (Professor Titular — UFRJ)
Lorena Lopes da Costa (Professora Adjunta — UFRJ)
Marta Mega de Andrade (Professora Associada — UFRJ)
Pedro Vieira da Silva Peixoto (Professor Adjunto — UFRJ)
Regina Maria da Cunha Bustamante (Professora Associada — UFRJ)

Editores de Seção – Dossiê O Egito Antigo sob o olhar brasileiro: estudos discentes em egiptologia

Beatriz Moreira da Costa (Professora Doutora — LHIA/UFRJ)
Thiago Henrique Pereira Ribeiro (Professor Doutor – UFRRJ)

Conselho Científico

Adriene Baron Tacla (UFF)
Airan dos Santos Borges de Oliveira (UFRN)
Agatha Pitombo Bacelar (UNB)
Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)
Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)
Anderson Martins Esteves (UFRJ)
Carolina Kesser Barcellos Dias (UFPEl)
Carlos Eduardo Campos (UFMS)

Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)
Fábio Faversani (UFOP)
Fábio Vergara Cerqueira (UFPel)
Gilberto da Silva Francisco (UNIFESP)
Gilvan Ventura da Silva (UFES)
Glaydson José da Silva (UNIFESP)
Katia Maria Paim Pozzer (UFRGS)
Lyvia Vasconcelos Baptista (UFRN)
Lolita Guimarães Guerra (UERJ)
Luciane Munhoz de Omena (UFG)
Márcia Severina Vasques (UFRN)
Maria das Graças de Moraes Augusto (UFRJ)
Margarida Maria de Carvalho (UNIFESP)
Norberto Luiz Guarinello (USP)
Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)
Renata Senna Garraffoni (UFRPR)
Renato Pinto (UFPE)
Semírames Corsi Silva (UFSM)
Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (UFMG)
Thiago Eustáquio Araújo Mota (UPE)

SUMÁRIO

EDITORIAL: O EGITO ANTIGO SOB O OLHAR BRASILEIRO: <i>estudos discentes em egiptologia</i>	7
Por: Beatriz Moreira da Costa, Thiago Henrique Pereira Ribeiro	
 ARTIGOS	14
PARA ALÉM DO EGITO: <i>Recepção e religiosidade nas pinturas parietais do templo de Ísis em Pompeia</i>	14
Por: Luana de Oliveira Correa Treska	
A RELIGIÃO COMO FATOR DE INTEGRAÇÃO NA REDE DE CONECTIVIDADE MEDITERRÂNICA: <i>o caso de Náucratis</i>	32
Por: Bruno de Cerqueira Braz	
O PAPEL DO ENDIVIDAMENTO NAS RELAÇÕES ROMA-EGITO NOS SÉCULOS II - I AEC: <i>o Egito como herança de Roma e a construção da dominação romana através da força e das dívidas</i>	47
Por: Ian Cartaxo	
A UTILIZAÇÃO DE NOVOS MÉTODOS DE ANÁLISE PARA ESTUDAR AS MÚMIAS EGÍPCIAS: <i>contribuição para a História e Arqueologia</i>	71
Por: Ana Lígia da Silva Chaves Zanfranceschi	
OS FESTIVAIS DE AKHET NO EGITO ANTIGO	87
Por: Gustavo Henrique Marques Maciel	
A RECEPÇÃO DO ANTIGO EGITO: <i>um panorama do campo e suas contribuições</i>	99
Por: Mariana Pinheiro da Costa Chaves	
CRENÇAS TRADICIONAIS NO <i>POST MORTEM</i> EM AMARNA: <i>um estudo comparativo</i>	118
Por: Bruna de Oliveira Santos	
CONECTANDO VESTÍGIOS: <i>um panorama dos vasos cosméticos da coleção egípcia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)</i>	132
Por: Deborah Soares Ribeiro	
A PINTURA ISÍACA DURANTE O IMPÉRIO NOVO NO EGITO: <i>questões de gênero nas pinturas parietais funerárias antigo-</i>	

egípcias 146

Por: Heloisa Motelewski

MITOS DE SEPULTAMENTO ENTRE A PALESTINA E O EGITO
ANTIGO: *uma análise intercultural através dos ritos de
passagens 2200-1900 a.e.c. – Idade do Bronze (em
retroprojeções)* 164

Por: Paulo César de Souza

O ENGAJAMENTO MATERIAL NA TUMBA DE NAKHT (TT52): *o
Ritual de Abertura de Boca inacabado (Tebas, Reino Novo, c.
1401-1353 AEC)* 183

Por: Pedro Hugo Canto Núñez



EDITORIAL: *O Egito Antigo sob o olhar brasileiro: estudos discentes em egiptologia*

Beatriz Moreira da Costa

beatrizmoreira190@hotmail.com
Professora Doutora (LHIA/UFRJ)

Thiago Henrique Pereira Ribeiro

thiagoribeiro.historia@gmail.com
Professor Doutor (UFRRJ)

O interesse brasileiro pelo Egito Antigo não é novo, remontando pelo menos ao século XIX. Nessa época, a mesma em que o idioma egípcio antigo passou a ser decifrado e estudado e diversos países do chamado mundo ocidental começaram a escavar o Egito para estudá-lo, ambos os imperadores brasileiros D. Pedro I e D. Pedro II mostraram interesse em adquirir e manter peças originárias dessa antiga civilização, fazendo com que nosso país se tornasse o lar de itens como amuletos, estelas e até mesmo múmias. Tal foi a origem da coleção egípcia do Museu Nacional, a qual foi muito atingida pelo incêndio de 2018, mas que hoje (2024) se encontra em processo de restauração e de reconstrução de acervo.

Mas apesar de ser possível recuarmos para falarmos desse início oitocentista, fato é que a Egiptologia muito se transformou desde então, o que não deixou de afetar também o Brasil. A nível internacional, ela logrou êxito em se consolidar como uma área de conhecimento científico que, como tal, desenvolveu e aperfeiçoou seus elementos de revisão interna e autocrítica, o que não apenas gerou constantes reformulações de debates e ferramentas teórico-metodológicas como também a fez reconhecer seu passado intimamente ligado a interesses e práticas

colonialistas. O Brasil não se manteve alheio a isso tudo, visto que, sobretudo desde finais do século XX, cada vez mais brasileiros decidem se dedicar ao estudo científico da Egiptologia, produzindo análises e conhecimentos em instituições de ensino (sejam brasileiras ou no exterior) e constantemente dialogando com seus pares de outros países.

Contudo, os egiptólogos brasileiros possuem um perfil distinto que deve ser levado em consideração. Ao contrário de lugares como Europa e Estados Unidos, onde universidades oferecem cursos de formação em Egiptologia, a realidade brasileira é diferente. Enquanto um egiptólogo francês ou alemão muito provavelmente exibirá um diploma que ateste o curso universitário em Egiptologia, seu colega brasileiro exibirá um diploma que ateste o curso universitário em áreas como História, Letras, Filosofia, Ciências Sociais, Arqueologia, dentre outras possibilidades. Logo, os egiptólogos brasileiros, ao contrário dos de outros países, são também historiadores, sociólogos ou filósofos, mas que cujas pesquisas e estudos versam sobre o Egito Antigo.

Mas essa diferença na formação básica dos pesquisadores não deve de modo algum ser vista como um demérito para os brasileiros. Se, por um lado, comumente sofremos e encontramos dificuldade frutos, por exemplo, da falta de boas bibliotecas ou de centros de estudo e referência para nossos estudos, por outro lado somos capazes de trazer diferentes perspectivas, problemáticas e análises para a Egiptologia que se originam justamente dessa nossa formação diversificada, fazendo com que nossas contribuições para o campo sejam bastante valiosas. Foi pensando nisso, então, que planejamos a realização deste dossiê.

A presente edição do dossiê *“O Egito Antigo sob o olhar brasileiro: estudos discentes em egiptologia”* conta com um conjunto diversificado de investigações que se propõem a reinterpretar o Egito Antigo por meio de diferentes prismas teóricos e metodológicos. Cada contribuição evidencia a riqueza e a complexidade das práticas culturais, religiosas, políticas e funerárias egípcias, reafirmando o compromisso com a

inovação e a interdisciplinaridade que caracteriza a produção acadêmica discente brasileira.

Luana de Oliveira Correa Treska inaugura este dossiê com uma análise aprofundada sobre a recepção da cultura egípcia em Pompeia. Em seu artigo, a autora adota uma abordagem iconográfica e comparativa para examinar as pinturas parietais do templo de Ísis, destacando os processos de resignificação dos cultos egípcios no contexto romano. A pesquisa, fundamentada em uma rigorosa investigação de fontes arqueológicas e iconográficas, demonstra como a apropriação e a adaptação de elementos religiosos e artísticos configuraram novas expressões identitárias, contribuindo para a compreensão dos intercâmbios culturais entre o Egito e o mundo romano. Esse estudo evidencia, ainda, a capacidade dos estudos discentes de revisitar tradições milenares a partir de perspectivas contemporâneas, um dos pilares deste dossiê.

Por sua vez, Bruno de Cerqueira Braz apresenta, em seu artigo, uma investigação minuciosa sobre o papel integrador da religião na rede de conectividade do Mediterrâneo, tendo como foco a cidade de Náucratis. Ao analisar este entreposto comercial e cultural, o autor propõe que os cultos religiosos atuaram como elementos unificadores entre as comunidades egípcia e grega, facilitando a construção de identidades híbridas e o fortalecimento das relações comerciais. Utilizando uma metodologia que alia análise documental e arqueológica, o estudo ressalta a importância dos mecanismos de integração religiosa na formação de espaços de convivência e intercâmbio, ampliando assim os horizontes da egiptologia contemporânea.

No artigo de Ian Cartaxo, a complexa relação entre Roma e o Egito é explorada sob a perspectiva dos mecanismos econômicos de dominação, com ênfase no papel do endividamento. Ao investigar como as relações creditícias foram utilizadas como instrumento de controle, o autor lança luz sobre as estratégias de subordinação empregadas pelo

poder romano, evidenciando a interdependência entre economia e política no processo de integração do Egito ao sistema imperial. A análise crítica e comparativa apresentada no estudo amplia o debate acerca dos processos de hegemonia e resistência, reafirmando a importância dos estudos discentes na reavaliação de paradigmas históricos tradicionais.

No artigo de Ana Lígia da Silva Chaves Zanutoneschi contribui com uma abordagem técnico-metodológica que se concentra no estudo das múmias egípcias. Em seu trabalho, a autora detalha a aplicação de tecnologias modernas, como a tomografia computadorizada, para a reconstrução da biografia, da saúde e dos processos mortuários das populações do Egito Antigo. Ao integrar dados provenientes de diferentes campos, o artigo evidencia como a intersecção entre a tecnologia e a arqueologia pode gerar novas perspectivas interpretativas, ampliando a compreensão dos aspectos socioeconômicos e culturais das sociedades antigas.

Gustavo Henrique Marques Maciel apresenta uma investigação detalhada dos festivais de Akhet, explorando sua importância na estruturação simbólica e sociopolítica do Egito Antigo. O estudo analisa como esses eventos, intimamente relacionados ao ciclo hidrológico do Nilo, funcionavam como momentos de renovação e reafirmação da ordem cosmológica e institucional. Por meio de uma análise contextualizada das festividades, o autor revela os mecanismos pelos quais os rituais religiosos contribuíam para a coesão social e para a consolidação do poder, dialogando diretamente com os objetivos do dossiê de evidenciar a complexidade dos processos culturais no Antigo Egito.

Em sua contribuição, Mariana Pinheiro da Costa Chaves oferece um panorama abrangente dos estudos egiptológicos, enfatizando a longevidade e a perenidade da influência do Egito Antigo. O artigo analisa as transformações paradigmáticas ocorridas no campo ao longo das últimas décadas, destacando como os novos enfoques teóricos e

metodológicos, impulsionados pelas pesquisas discentes, têm reconfigurado a maneira de abordar e compreender os legados culturais egípcios. A reflexão proposta propicia uma revisão crítica dos debates historiográficos e enfatiza o papel inovador dos estudos brasileiros na renovação da egiptologia.

No artigo de Bruna de Oliveira Santos, a autora investiga as crenças funerárias durante o Período de Amarna, focalizando as reformas religiosas promovidas por Akhenaton e suas repercussões nas concepções acerca da vida após a morte. A pesquisa, que se apoia em uma análise comparativa de fontes iconográficas e textuais, evidencia as continuidades e rupturas nos ritos de passagem e nos simbolismos funerários, contribuindo para a compreensão das dinâmicas de transformação cultural durante um período de intensas mudanças religiosas. A abordagem adotada ressalta a relevância dos estudos discentes na reinterpretação de momentos cruciais da história egípcia.

Deborah Soares Ribeiro apresenta uma investigação focada na cultura material, por meio do estudo dos vasos cosméticos da coleção egípcia do Museu Nacional da UFRJ. Seu artigo explora, com riqueza de detalhes, os aspectos funcionais e simbólicos desses artefatos, situando-os no contexto das práticas cotidianas e religiosas do Egito Antigo. A análise proposta contribui para o entendimento das relações entre objeto, rituais e identidade cultural, reafirmando o valor dos vestígios materiais como fontes indispensáveis para a reconstrução do passado.

Em seu trabalho, Heloísa Motelewski investiga as representações do feminino e das divindades egípcias nas pinturas parietais funerárias do Império Novo. A autora desenvolve uma análise que integra os discursos artístico, social e religioso, demonstrando como as imagens do corpo feminino e das divindades foram empregadas para reforçar normas e expectativas de gênero, ao mesmo tempo em que contribuíam para a legitimação do poder e da ordem social. A abordagem interseccional aplicada ao estudo permite vislumbrar as complexas relações entre

imagem, simbolismo e identidade, evidenciando a riqueza das representações artísticas no contexto egípcio.

Paulo César de Souza empreende uma análise comparativa dos mitos de sepultamento entre a Palestina e o Egito Antigo, focalizando ritos de passagem ocorridos entre 2200 e 1900 a.C. durante a Idade do Bronze. Seu estudo evidencia os intercâmbios culturais e as múltiplas influências que se estabeleceram entre essas civilizações, revelando aspectos comuns e particularidades nas práticas funerárias. A investigação, fundamentada em uma abordagem comparativa e interdisciplinar, contribui para ampliar a compreensão dos processos de interação cultural e das dinâmicas de hibridização que moldaram os ritos de sepultamento e os sistemas de crenças da Antiguidade.

Por fim, Pedro Hugo Canto Núñez encerra este dossiê com um estudo aprofundado sobre o Ritual de Abertura de Boca inacabado na tumba de Nakht (TT52), em Tebas. Ao analisar a materialidade e a estrutura dos rituais funerários do Reino Novo, o autor destaca as implicações simbólicas e religiosas desse procedimento, propondo novas interpretações acerca das práticas mortuárias e dos processos de transição entre a vida e a morte. A abordagem metodológica adotada no estudo, que combina análise iconográfica e contextualização histórica, reafirma a capacidade dos estudos discentes de oferecer contribuições significativas para a compreensão dos rituais religiosos e das dinâmicas culturais do Antigo Egito.

Reunindo tais contribuições, o dossiê “O Egito Antigo sob o olhar brasileiro: estudos discentes em egiptologia” apresenta um panorama abrangente e múltiplo do Antigo Egito, evidenciando não apenas a complexidade inerente à sua trajetória histórica, mas também a maneira como suas tradições, práticas religiosas e estruturas políticas continuam a permear e influenciar as dinâmicas culturais contemporâneas. Por meio de análises inovadoras e de métodos interdisciplinares adotados nos diversos estudos reunidos, observa-se a emergência de novas perspectivas

teóricas que enriquecem a compreensão dos intercâmbios culturais e das relações de poder no contexto egípcio. Essa pluralidade de abordagens reafirma a capacidade dos estudos discentes de questionar e ressignificar paradigmas historiográficos consolidados, demonstrando, assim, o vigor e a originalidade da produção acadêmica brasileira.

Boa leitura!



PARA ALÉM DO EGITO: *Recepção e religiosidade nas pinturas parietais do templo de Ísis em Pompeia*

Luana de Oliveira Correa Treska

contatoluanatreska@gmail.com
Mestranda em História (UFPR)

Orientadora: Prof^a Dr^a Renata Senna Garraffoni (UFPR)

RESUMO: No presente artigo, nos propomos a apresentar a pesquisa realizada na monografia *Do Nilo ao Porto da Campania: A recepção de Ísis nas pinturas parietais do Templo de Pompeia* (século I d.C.) na qual investigamos a presença da deusa egípcia Ísis no mundo romano, especificamente seu culto em Pompeia, a partir da análise de pinturas parietais que compreendemos manifestar as relações dos pompeianos com uma religiosidade estrangeira. Primeiramente, discutiremos o contexto do culto isíaco e de seu Templo na província romana, para em seguida expormos nossa análise das pinturas por meio de três exemplos realizados na referida monografia. Com isso, objetivamos apresentar de quais modos as origens egípcias da deusa permaneceram em meio à expansão de seu culto pelo Mediterrâneo, também contemplando as transformações decorrentes das novas interpretações e formas de vivenciar o culto isíaco, evidenciando o que compreendemos ser uma fluidez cultural possível de ser estudada por meio da cultura material.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos de recepção; Antiguidade; Religiosidade; Cultura material; Pompeia.

ABSTRACT: In this article, we propose to present the research carried out in the monograph *From the Nile to the Port of Campania: The Reception of Isis in the Wall Paintings of the Temple of Pompeii* (1st Century AD), in

which we investigate the presence of the Egyptian goddess Isis in the Roman world, specifically her cult in Pompeii, from the analysis of the wall paintings that we understand to manifest the relations of the Pompeians with a foreign religiosity. First, we will discuss the context of the Isiac cult and her Temple in the Roman province, and then we will expose our analysis of the paintings, through three examples of what was done in the referred monograph. With this, we aim to present in which ways the Egyptian origins of the goddess remained amid the expansion of her cult across the Mediterranean, also contemplating the transformations resulting from the new interpretations and ways of experiencing the Isiac cult, evidencing what we understand to be a possible cultural fluidity of be studied through material culture.

KEYWORDS: Reception Studies; Antiquity; Religiosity; Material culture; Pompeii.

INTRODUÇÃO

Neste artigo nos propomos a introduzir a pesquisa que resultou na monografia intitulada *Do Nilo ao Porto da Campania: A recepção de Ísis nas pinturas parietais do Templo de Pompeia (século I d.C.)*, defendida em 2021 pela Universidade Federal do Paraná, na qual investigamos a recepção da deusa egípcia Ísis no mundo romano a partir da análise das pinturas parietais de seu Templo de Pompeia, com recorte no século I d.C. devido a maior quantidade de informações sobre o culto isíaco pompeiano neste período. Com isto, objetivamos refletir sobre o espaço ocupado por esta divindade feminina e oriental na sociedade pompeiana, assim como as transformações e permanências de sua identidade e culto perpassados ao longo de sua difusão no mundo Mediterrânico até a erupção do Vesúvio em 79 d.C., que encobriu e preservou seu Templo até sua redescoberta no século XVIII.

O templo do qual selecionamos a cultura material, o chamado de Iseum de Pompeia, possui tanto em suas estruturas quanto em sua decoração e objetos estilos diversificados, com a coexistência de elementos helenizados e egípcios, exibindo no mesmo espaço a confluência entre duas sociedades distintas. Assim, diante de uma ampla possibilidade de pesquisas sobre o Templo de Pompeia, fixamos a escolha das pinturas que adornaram as paredes de cômodos e pórticos como nossas fontes, consultando acervos online do Templo e sua cultura material, como Pompeii in Pictures, além dos sites do Museu Arqueológico Nacional de Nápoles e Museu Nacional UFRJ – visto que neste último havia um par de afrescos do Iseum, pertencentes à Coleção Mediterrânea trazida ao Brasil pela Imperatriz de origem napolitana, Teresa Cristina – de onde retiramos as fontes para a construção do catálogo arqueológico exposto no segundo capítulo da referida monografia. Neste artigo, apresentaremos três exemplos do modo com que compomos o catálogo, que discutiremos mais adiante.

Pensando na forma que Pompeia estabeleceu a recepção de outras culturas, em razão de ter sido uma cidade portuária e província romana, destacou-se para nós o fato de que os pompeianos assimilaram Ísis à Vênus, a deusa protetora da cidade, por meio da identificação de atributos em comum entre as duas divindades, o que evidencia a convivência em um ambiente religioso multicultural dado que a expansão romana acarretou a recepção de cultos estrangeiros. Outro ponto importante para a delimitação de nossos objetivos e hipóteses foi o local ocupado pela água como elemento de conexão entre as origens egípcias de Ísis e seu culto em Pompeia. Por esta ser uma cidade portuária e, portanto, de intenso trânsito de pessoas vindas de diferentes locais, em especial da bacia do Mediterrâneo, o comércio marítimo foi um dos principais alicerces de sua economia, consequentemente tornando benéfico o culto de divindades relacionadas às águas como Vênus. Já para o povo egípcio, a significância deste elemento foi vivenciada a seu

próprio modo, com o sagrado rio Nilo concedendo vida e saúde por meio da alimentação e higienização e sendo igualmente reverenciado por seu significado simbólico no mito de Ísis e Osíris: no qual a deusa navega pelo Nilo com o corpo de seu marido a fim de regenerá-lo para a vida eterna, com a água simbolizando o momento de passagem e renovação de seu falecido esposo. Assim, conseguimos estabelecer a ligação entre a Ísis egípcia e a sua variante helenizada que chegou à Pompeia, pois, como enunciamos acima, Ísis é assimilada à Vênus, deusa nascida das espumas do mar, e tomada como protetora da navegação e da própria cidade. Logo, por meio desta observação inicial, instaurou-se o desejo de compreender as permanências e transformações da imagem e culto da deusa egípcia em território pompeiano.

Em vista disso, ao observarmos as pinturas do Iseum de Pompeia, percebemos a recorrência de representações da natureza, com animais e paisagens que não eram comuns à ambientação de Pompeia, mas que evocavam o Egito com animais sagrados ao seu povo, como: crocodilos, íbis, touros, assim como templos em meio às paisagens nilóticas. Da mesma forma, notou-se a presença de divindades tanto egípcias quanto greco-romanas, cerimônias com os sacerdotes da deusa egípcia, além da existência de paisagens marítimas com grandes embarcações.

Diante disto, considerando a possibilidade de que as pinturas pudessem oferecer indícios de que as origens egípcias da deusa permaneceram em meio ao seu processo de helenização, pôde-se observar a recorrência de determinados elementos que não se faziam presentes apenas por acaso, nos fazendo refletir sobre: os motivos de se retratar animais do cotidiano egípcio mas que não eram comuns ao habitat de Pompeia, a possibilidade das cenas cerimoniais manifestarem a relação dos pompeianos com divindades multiculturais e práticas privadas do culto isíaco e, por fim, o significado da água para a mentalidade pompeiana e sua possível conexão com a origem egípcia da deusa.

Desta maneira, em nossa pesquisa, selecionamos vinte e quatro pinturas do Iseum de Pompeia, as separando em três eixos temáticos com base nos elementos que são retratados e que orientaram a nossa análise, que discutiremos mais atentamente ao fim do artigo, sendo estes: dez imagens com a presença da água; sete imagens que retratam animais associados à Ísis e ao Egito; e sete imagens com cenas cerimoniais e presença de divindades. No espaço deste artigo, nos deteremos em três imagens, sendo uma imagem referente à cada eixo temático.

Isto posto, tomamos Reception Studies (2003) de Lorna Hardwick como nosso principal referencial teórico, uma vez que orientamos nossa análise pela perspectiva dos estudos de recepção. Enquanto isso, a obra Arqueologia (2003) de Pedro Paulo Funari e o capítulo “Sobre arqueologia, arqueólogos e religião” de Filipe Guimarães, presente em Arqueologia da Religião: método e interpretação do produto artístico da religião (2018), fundamentaram nossa metodologia, visto que estamos a tratar de cultura material.

A ARQUEOLOGIA COMO MODO DE INVESTIGAR A PRESENÇA DE ÍSIS EM POMPEIA

Ao tratarmos da presença de uma divindade estrangeira, feminina e oriental no território romano por meio de sua materialidade, é necessário investigarmos o interesse romano pela materialidade egípcia e os modos com que estes objetos foram interpretados, tendo em vista que a cultura material encontrada no Templo de Ísis em Pompeia, abrangendo as pinturas parietais, ainda que helenizadas, possuíam elementos egípcios, incluindo mesmo objetos de estilo inteiramente egípcio, a exemplo de uma estela com hieróglifos.

Por meio desta pesquisa, pudemos compreender que o contato cultural estabelecido por Roma com outros povos mediante o comércio, viajantes e guerra pode ser compreendido por meio da interpretatio romana – o modo com que os romanos buscavam entender o diferente

a partir de elementos de seu próprio imaginário, a exemplo das traduções de nomes indígenas de divindades originárias das províncias de Roma para o latim ou grego (RIVES, 2014, p. 421). Ainda quanto à circulação de objetos egípcios, Miguel John Versluys (2010: p. 18) atenta para o fato de que um objeto de determinado uso e significado no Egito poderia ser entendido e vivenciado de maneira distinta pelo povo romano, sendo “mais óbvio que o estilo egípcio não apenas reflete os significados ‘originais’, mas também é algo em si”. Portanto, compreender o modo com o qual os romanos entendiam a materialidade de outros povos como fluidez cultural – com novos entendimentos, usos e significações, mas também através de permanências de seus significados originais – é mais frutífero para a análise de objetos que contém tanto o espírito romano, neste caso a partir de Pompeia, como o egípcio. Isso se reforça quando temos em mente a fala de Molly Swetnam-Burland (2007, p. 115) de que possivelmente o fator mais significativo para os romanos seria a criação da atmosfera egípcia por meio da materialidade, não havendo incoerência na mescla de estilos egípcio, grego e romano.

Assim, tornou-se interessante para nós trabalharmos a cultura material do Iseum de Pompeia sob a ótica da recepção, ao considerarmos a possibilidade de investigação do modo com que os seguidores de Ísis, pessoas de classes, etnias e proveniências distintas vivenciaram sua religiosidade com auxílio destes objetos.

ÍSIS E SEU TEMPLO DE POMPEIA

Ísis, notória divindade do panteão egípcio, também sendo cultuada em territórios próximos como a Núbia, foi irmã-esposa de Osíris, com o qual compartilhou sua principal narrativa mitológica que resultou na morte de Osíris e na concepção de Hórus, o legítimo faraó. Devido ao seu protagonismo e função protetora no mito, Ísis se tornou uma deidade vinculada à preservação do trono do Egito e, em conjunto de seu consorte,

sob a forma sincrética Serápis, eles se tornaram deidades patronas de Alexandria nos reinados da dinastia ptolomaica, em um movimento que visava a união de elementos tradicionais egípcios e helenizados a fim de garantir a legitimação de uma dinastia estrangeira. É a partir desta cidade portuária de relevante circulação comercial e fluxo de pessoas de regiões do Mediterrâneo e Oriente que a deusa obtém um aspecto cosmopolita ao ser associada à proteção da navegação, sobretudo pelos mercadores marítimos, em conjunto de seus atributos nativos. Vale indicar que ainda no Egito os seguidores da deusa à atribuíram qualidades universais e soberanas, extrapolando a cosmogonia egípcia ao vê-la como uma entidade progenitora, senhora dos céus, terra e submundo (GASPARRO, 2007).

Autores como Vanessa Fantacussi (2006) e Júlio Gralha (2009) apontam que o culto isíaco foi expandido para além do Egito por volta dos séculos VI e IV a.C., alcançando locais próximos no mundo greco-romano, especialmente ilhas e locais portuários (GRALHA, 2009, p. 13), por meio da dedicação dos missionários e sacerdócio na divulgação das benfeitorias da deusa (ROCKENBACK, 2017, p. 105-106). Isso, além do papel que tiveram mercadores, escravizados trazidos do Oriente, e soldados estacionados nas fronteiras na propagação de cultos orientais, fixando o culto isíaco já em formas helenísticas (FANTACUSSI, 2006).

Além disso, o maior acolhimento a um panteão sincrético se deu tanto em momentos de tensões no Império, agindo em conjunto da religiosidade cívica, quanto em momentos de mudanças no interior da sociedade romana, que geraram insatisfações com a religiosidade tradicional, propiciando a busca por formas de religiosidade que oferecessem uma experiência mais íntima aos seus seguidores, ainda que o culto isíaco, estabelecido em Roma por volta do ano 100 a.C., tenha funcionado inicialmente à margem do sistema religioso (VERSNEL, 1990: 40 apud ROCKENBACK, 2017: 107) por atuar de maneira diversa à religiosidade cívica, com ritos e cerimônias que visavam a satisfação

peçoal de seus seguidores e eram restritos ao seu corpo sacerdotal – que abrangia pessoas de origens e classes diversificadas, e mesmo excluídas das atividades cívicas romanas como mulheres, escravizados e libertos (SOARES, 2011: 53).

Descoberto nas escavações dirigidas por Karl Weber em 1764, e posteriormente sucedido por Francesco La Vega, o Iseum abrange uma área de 720 m² da ínsula 7, pertencente à região VIII do Quarteirão do Teatro em Pompeia. Sua estrutura, que foi reconstruída após o terremoto que afligiu a cidade em 62 d.C., possui vestígios que indicam que a construção original foi erigida no segundo século a.C. (Recko, 2018), antes mesmo da conquista romana que converteu a cidade na Colônia Cornélia Venéria dos Pompeianos (Colonia Cornelia Veneria Pompeianorum) em 80 a.C. Situado próximo ao portão de Stabia e de importantes vias como a Via Stabiana e Via dell'Abbondanza, sendo esta última a rota de celebrações religiosas, o edifício, cercado por um alto muro cuja entrada seria acessada pela Via di Isidi, constitui-se por um templo composto por ornamentação em estilos grego, romano e egípcio erigido em uma plataforma rodeado por colunas, havendo em seu interior um cômodo designado para reuniões e instruções aos iniciados, o eklesiasterion, e uma espécie de depósito chamado sacrarium, ambos revestidos de pinturas, além de cozinha e dormitórios para os sacerdotes e iniciados vindos de regiões distantes (SANFELICE, 2016, p. 247). No lado externo, encontra-se um reservatório de água localizado em outros templos da deusa, o purgatorion, também chamado de nilômetro, que consiste em uma bacia de água da chuva que transbordaria em uma recriação cerimonial das cheias no Nilo.

AS PAREDES FALAM

Neste ponto, iremos nos dedicar às pinturas e apresentar o modo que as estruturamos no catálogo presente na monografia que estamos a

tratar neste artigo. Para ilustrar como fizemos a análise das fontes, iremos proceder com a análise de uma pintura do catálogo referente à cada um dos eixos temáticos (cenas cerimoniais e/ou presença de divindades; animais associados à Ísis e ao Egito; e as pinturas com a presença da água), prosseguindo para uma análise mais ampla, apontando nossas conclusões ao fim.

Iniciando pelo eixo cerimonial, a pintura abaixo retrata a passagem mitológica na qual Io, princesa de Argos, transformada em uma novilha por Hera devido ao cortejo de Zeus, é colocada perante Ísis em Canopo no Egito em busca do retorno à sua forma humana. Esta pintura é especialmente interessante por evidenciar, na cultura material, o entrelaçamento de narrativas mitológicas de divindades de origens diversas, indicando como os povos do passado, neste caso os pompeianos, compreendiam a possibilidade de convivências entre cultos multiculturais sem necessidade de justaposição, desenrolando-se em novas formas de entender e vivenciar estas religiosidades. A pintura torna-se ainda mais interessante ao lembrarmos que Io se casa com Telégono, rei do Egito, e seu filho com Zeus, Épafo, se casa com Mênfis, fundando a cidade de mesmo nome e que se torna centro do culto ao touro Ápis, divindade sincretizada com Osíris em Alexandria. Portanto, o Iseum de Pompeia é um local rico para observação da interação entre imaginários distintos, pois, ainda que o culto isíaco tenha chegado à cidade em forma helenizada, vemos que elementos egípcios faziam parte de seu cotidiano, ao visualizarmos, por exemplo, a pintura de um sacerdote com a máscara do deus egípcio Anúbis, além de uma cena cerimonial com diversas íbis retratadas.

Ademais, outro fator crucial para a disseminação destes cultos foi a própria assimilação entre deidades com características e esferas de poder semelhantes, proporcionando uma identificação de uma divindade estrangeira com outra já existente na religiosidade do povo que a recebeu. Para Lauren Hackworth Petersen (2018, p. 18), a assimilação entre Ísis e

Fortuna foi tão especialmente atraente para os pompeianos quanto a proteção comercial, visto sua dependência dos negócios marítimos, além de acalantar questões nas esferas pessoais e familiares. A proximidade com Hécate se dá pela manipulação da magia por ambas; os animais a vinculam com Artémis; com Deméter partilha o domínio sobre a fertilidade da terra (FANTACUSSI, 2006); e, como dissemos anteriormente, talvez a associação mais significativa no contexto pompeiano tenha sido com Vênus, na qual além da serem deidades protetoras da cidade e da navegação também compartilham o aspecto maternal e feminino, especialmente ressaltados na Ísis helenizada. Da mesma forma, semelhanças de determinados aspectos do mito de Ísis e Osíris com outras narrativas mitológicas já conhecidas no mundo greco-romano, como a busca de Ceres por Proserpina (FANTACUSSI, 2006, p. 77), também corroborou para a identificação de Ísis como uma divindade zelosa.

Além das novas formas de experienciar a religiosidade de modo mais pessoal por meio dos cultos de mistérios, algo particularmente cativante para os grupos de pessoas excluídos da vida pública romana como mulheres, escravizados e libertos, estes ainda podiam tomar lugar no corpo sacerdotal isíaco, sendo que a esfera de influência sob estes grupos pode ter sido ainda maior nas celebrações públicas que contavam com a participação de pessoas de fora das atividades cotidianas do culto.

A busca de Ió pela salvação de sua condição, sinalizado pelos chifres em sua cabeça, assim como na iniciação do asno Lúcio aos mistérios da deusa a fim de retornar à forma humana nas *Metamorfoses* de Apuleio, pode ser melhor compreendido pela vinculação da deusa com o poder sobre a vida, o que resultou na procura por condições de vida melhores e satisfação pessoal por meio do culto à Ísis por diferentes tipos de pessoas, além de contribuir para o status social de seus seguidores, a exemplo do liberto Numerius Ampliatus que, por meio da contribuição de seu filho de seis anos, Numerius Popidius Celsinus, na reconstrução do

Templo, pôde participar do conselho de cidadãos da cidade (SANFELICE, 2016, p. 244).

Figura 1 - Io em Canopo



Fonte: ©Jackie and Bob Dunn, www.pompeiiinpictures.com. Sob concessão do MiC - Parco Archeologico di Pompei.

Link:

http://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p14_files/image064.jpg

Local de Conservação: Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Inv.: 9558 Local do Achado: Pompéia (VIII, 7, 28) - Templo de Ísis, parede sul do Ekklesiasterion. Datação: 62-79 d.C.

Descrição: Io, com chifres em sua cabeça remetendo à sua transformação em novilha, é colocada na presença de Ísis em Canopo, Egito. A deusa, que tem em sua mão uma serpente e a seus pés um crocodilo, é acompanhada de suas sacerdotisas que tocam o sistro.

Neste próximo item, relativo ao eixo dos animais, visualizamos um painel duplo com o retrato de peixes em conjunto de dois animais marinhos semelhantes à dragões. Neste eixo, percebemos que além de animais comuns à fauna egípcia e relacionados às suas divindades zoomórficas, com frequente presença de íbis, touros e serpentes, há animais pertencentes ao ambiente marinho semelhantes a hipocampus, seres mitológicos do imaginário mediterrânico, assim como peixes, dragões e golfinhos. O touro, retratado em paisagens nilóticas, é particularmente significativo para Ísis, visto que Serápis, assimilação helênica de Osíris com o touro Ápis, foi especialmente acolhido no mundo romano. Já as serpentes, também em número significativo em cenas com Ísis e Osíris, são relacionados com a proteção do faraó, indicando a

soberania do casal. Como apontamos anteriormente, a associação entre Ísis e Artémis decorre em função dos animais e pudemos observar, a exemplo da pintura anterior na qual a deusa egípcia apoia seus pés sobre um crocodilo enquanto segura uma serpente enrolada em seu braço, o domínio de Ísis sobre os animais, ou mesmo uma representação de seu aspecto soberano sobre todos os seres vivos.

Também percebemos que os animais, em particular os touros, são retratados próximos a templos em paisagens nilóticas, o que poderia ser indicação de se tratar: dos templos das ilhas de Bigeh, lendário local de sepultamento de Osíris; Filas, onde o principal templo dedicado à Ísis foi erigido; ou mesmo o Serapeu de Mênfis, de acordo com Frederick Brenk (2015). Da mesma forma, concordamos com a hipótese do autor de que estas imagens, baseadas na observação direta do artista ou em relatos de viajantes, visavam transmitir a sensação do Alto Nilo em sua convivência diária, especialmente por terem sido encontrados no *ekklesiasterion*, a sala de reuniões e dos iniciados nos mistérios da deusa.

Deste modo, pudemos observar a referência ou mesmo o culto aos animais na religiosidade pompeiana e o modo que os seguidores de Ísis se relacionavam com este aspecto característico da religiosidade egípcia, o culto à divindades zoomórficas – prática que não chegou a ser proeminente em sua difusão na esfera greco-romana –, sendo possível visualizar esta predileção por figuras antropomorfas na imagem anterior, onde Io, mesmo tendo sido transformada em uma novilha, não é representada de forma completamente animalesca. Ainda assim, os sacerdotes de Ísis não deixaram passar esta característica da religiosidade egípcia. Além do mais, é possível observar as transformações perpassadas pelo culto ísiaco ao notarmos que um dos principais elementos de sua dispersão, a relação da deusa com a água, foi representada por meio dos animais marítimos.

Figura 2 - Afrescos de Pompéia



Fonte: © 2023 Museu Nacional/UFRJ

Link: <http://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/arqueologia/culturas-mediterraneo/arqcm016.html>

Local de Conservação: Museu Nacional UFRJ Inv.: B2456

Local do Achado: Pompéia (VIII, 7, 28) - Templo de Ísis, encontrado no Ekklesiasterion.

Datação: Século I d.C.

Descrição: Paineis duplos com fundo de cor escura expondo no primeiro painel um grande dragão marinho de cauda longa envolto por dois animais aquáticos, todos voltados para a direita. O painel abaixo do primeiro apresenta figuras semelhantes ao anterior, com a exceção de que a cabeça do dragão tem um estilo distinto e virado para trás enquanto os outros animais estão voltados para a esquerda. Ambos os afrescos, que faziam parte da coleção Teresa Cristina do Museu Nacional UFRJ, foram destruídos pelo incêndio que acometeu o museu em 2 de setembro de 2018.

A água é o elemento de maior recorrência nas pinturas do Templo de Pompéia, estando em cenas marítimas, nilóticas, com animais ou em cerimônias. Nesta última imagem, nomeada de Navigium Isidis, vemos a passagem mitológica no qual Ísis navega pelo rio Nilo com o caixão contendo o corpo desmembrado de seu marido, Osíris, momento que deu origem ao festival de mesmo nome, comemorado pelas ruas de Pompéia ao inaugurar a temporada de navegação, reunindo o sacerdócio, iniciados e populares, que realizavam uma procissão que culminava com a bênção das embarcações no porto da cidade.

Como dito anteriormente, o Iseum possui um reservatório de água denominado purgatorium, que recriava simbolicamente as cheias do Nilo, com a água servindo para purificação ao adentrar no espaço do Templo,

e, também, tomando parte nos ritos e cerimônias isíacas, como na lavagem da estátua de Ísis (GASPARINI, 2013). Indo além, Valentino Gasparini (2013, p. 198-199) levanta a hipótese de o Iseum estar relacionado com o Grande Teatro vizinho de si, no qual haveria encenações mitológicas que envolviam a água, os chamados hidrôminos, populares no Oriente.

Percebemos que a água na narrativa mitológica isíaca é o elemento de ligação entre a Ísis egípcia e a deusa helenizada que chegou à Pompeia, visto que seu zelo em proteger sua família e regenerar Osíris pode ter-se manifestado no modo que a deusa foi tomada como protetora da navegação já em Alexandria, recebendo novos significados como uma entidade protetora que acalentaria as águas imprevisíveis, caráter que foi disseminado e acolhido em Pompeia. Esta conexão com as origens de Ísis também podem ser visualizadas nas diversas paisagens nilóticas que cobriam seu Templo de Pompeia, que visavam transmitir a sensação de proximidade com a deusa egípcia, ao mesmo tempo que manifestam suas transformações com imagens de grandes embarcações situadas em portos semelhantes aos do Mediterrâneo, sinalizando sua função como protetora da navegação.

Figura 3 - Navigium Isidis



Fonte: Fonte: ©Jackie and Bob Dunn, www.pompeiiinpictures.com
 Su concessione del MiC - Parco Archeologico di Pompei.
 Link: Foto de Rick Bauer.
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p13_files/image047.jpg
 Local de Conservação: Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Inv.: 8929.
 Local do Achado: Pompéia (VIII, 7, 28) - Templo de Ísis, parede norte do sacrarium. Datação: 62-79 d.C.
 Descrição: Ísis navega pelas águas sagradas do Nilo com o sarcófago contendo o corpo de seu marido Osíris. Posicionados ao seu lado estão deuses do Nilo, abaixo se encontram duas serpentes de cada lado de um vaso de ponta cônica e símbolo de meia lua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esta pequena demonstração do trabalho realizado em nossa monografia, o que desejamos expressar é a existência de uma fluidez na inserção de uma divindade estrangeira no mundo romano, por meio da análise do culto de Ísis em Pompeia a partir das pinturas parietais de seu Templo, de modo que possamos nos aprofundar na forma com que os povos antigos recebiam e vivenciavam mentalidades diversas. Estes processos não tratavam da simples justaposição de um culto tradicional por outro estrangeiro, mas envolviam uma identificação mais íntima com esta divindade, reconhecendo suas origens, mas também a vivenciando de novas formas que, no caso de Ísis, teve seu vínculo com a água como elemento de conexão em seu processo de difusão pelo Mediterrâneo.

Neste espaço, o que almejamos clarificar é que compreendemos que um dos métodos desta identificação com uma religiosidade estrangeira se daria por meio da interpretativo, modo pelo qual o povo receptor assimilaria um elemento estrangeiro por meio de elementos já existentes em seu imaginário. O que também implicaria em mudanças e ressignificações expressas na materialidade que nos permitem visualizar as novas realidades destes povos antigos, percebendo nesta fluidez as permanências e transfigurações que, no caso desta pesquisa, buscamos demonstrar por meio de três eixos temáticos que argumentamos serem relevantes para o estudo da deusa egípcia que chegou ao porto da Campania – visto que percebemos ser escasso o número de trabalhos que relacionam estes temas nos debates acerca da presença de Ísis no mundo romano.

Ao examinar estas pinturas em conjunto de nossa bibliografia, também percebemos que dos variados estudos acerca do Templo de Pompeia, aqueles que se dedicaram às pinturas, em sua maioria, privilegiaram uma pequena porção de imagens, especialmente cenas de caráter mais cerimonial. Entretanto, apesar de menos frequentes, acreditamos que as imagens que representam paisagens e animais são

tão expressivas quanto as que retratam divindades ou ritos, pois concluímos que, possivelmente, o fator que importava para o sacerdócio e iniciados nos mistérios de Ísis eram as sensações que estas imagens transmitiam como uma forma de aproximação das origens de sua deusa, cujas narrativas mitológicas se passavam nas distantes terras egípcias.

FONTES

DUNN, J.; DUNN, B. Pompeii in pictures: Tempio d'Iside. Disponível em: <https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p1.htm>. Acesso em: 09 dez. 2021.

Museo Archeologico Nazionale di Napoli: Temple of Isis. Disponível em: <https://mannapoli.it/en/tempio-di-iside-2/>. Acesso em: 09 dez. 2021.

Museu Nacional: Afrescos de Pompeia. Disponível em: <https://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/arqueologia/culturas-mediterraneo/arqcm016.html>. Acesso em: 09 dez. 2021.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRENK, F. Animals and Worship in the Temple of Isis at Pompeii. In: Society for Classical Studies, 146, 2015, New Orleans. Innovative Encounters between Ancient Religious Traditions. New Orleans: 2015. Disponível em: <https://classicalstudies.org/annual-meeting/146/abstract/animals-and-worship-temple-isis-pompeii>. Acesso em: 06 jul. 2023.

BRENK, F. "Great Royal Spouse Who Protects Her Brother Osiris": Isis in the Isaeum at Pompeii. In: CASADIO, G.; JOHNSTON, P. A. (Ed.). *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: University Of Texas Press, 2009. p. 217-234.

FANTACUSSI, V. A. O culto da deusa Ísis entre os romanos no século II: Representações nas Metamorfoses de Apuleio. 2006. 96 f. Dissertação (Mestrado) -Curso de História, Faculdade de Ciências e Letras, Unesp - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

FUNARI, P. P. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003.

GASPARINI, V. Staging religion. Cultic performances in (and around) the temple of Isis in Pompeii. In: CUSUMANO, N.; GASPARINI, V.; MASTROCINQUE A.; RÜPKE, J. (eds.). *Memory and religious experience in the Greco-Roman world*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013. p. 185-211.

GASPARRO, G. S. The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and saviour goddess. In: BRICAULT, L.; VERSLUYS, M. J.; MEYBOOM, P. G. P. (Ed.). *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World*. Leiden: Brill, 2007. p. 40-72.

GRALHA, J. Egípcios. In: FUNARI, P. P. (org.). *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 10-37.

GUIMARÃES, F. Sobre arqueologia, arqueólogos e religião. In: GUIMARÃES, F. (org.). *Arqueologia da Religião: método e interpretação do produto artístico da religião*. Macapá: Unifap, 2018. p. 21-41.

HARDWICK, L. Reception within Antiquity. In: HARDWICK, L. *Reception Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 12-32.

PETERSEN, L. H. The Places of Roman Isis: Between Egyptomania, Politics, and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 1-35.

RECKO, C. Building materials, construction processes and labor: The Temple of Isis in Pompeii. In: BRYSSBAERT, A.; KLINKENBERG, V.; GUTIÉRREZ GARCIA-M.; VIKATOU, I. (eds). *Constructing monuments, perceiving monumentality and the economics of building: Theoretical and methodological approaches to the built environment*. Leiden: Sidestone Press, 2018. p. 295-309.

RIVES, J. Religion in the Roman Provinces. In: BRUUN, C.; EDMONDSON, J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 420-444.

ROCKENBACK, M. Ísis e seu culto através do Mediterrâneo. *Nearco: Revista Eletrônica em Antiguidade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p.104 -117, jan. 2017.

SANFELICE, P. P. Sob as cinzas do vulcão: representações da religiosidade e da sexualidade na cultura material de Pompeia durante o Império Romano. 2016. 301 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

SWETNAM-BURLAND, M. Egyptian objects, Roman contexts: A taste for aegyptiaca in Italy. In: BRICAULT, L.; VERSLUYS, M. J.; MEYBOOM, P. G. P. (Ed.). *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World*. Leiden: Brill, 2007. p. 113-136.

VALE, A. P. A. O culto à deusa Ísis e o emaranhamento cultural entre o Egito antigo e o Império Romano. In: SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO MUSEU NACIONAL-UFRJ, 4, 2017, Rio de Janeiro. *Estudos de egiptologia*. Rio de Janeiro: Klíne, 2017. p. 157-169.

VERSLUYS, M. J. Understanding Egypt and Beyond. In: BRICAULT, L.;
VERSLUYS, M. J.; MEYBOOM, P. G. P. (Ed.). *Isis on Nile: Egyptian Gods in
Hellenistic and Roman Egypt*. Leiden: Brill, 2010. p. 7-36.



A RELIGIÃO COMO FATOR DE INTEGRAÇÃO NA REDE DE CONECTIVIDADE MEDITERRÂNICA: *o caso de Náucratis.*

Bruno de Cerqueira Braz

brunocbraz300@gmail.com

Graduando em História (UERJ)

Bolsista de Iniciação Científica do CNPQ

Orientadora: Profa. Dra. Maria Regina Candido

RESUMO: O presente trabalho tem como intuito analisar a religiosidade como elemento contribuinte para a integração das civilidades que constituíam o Mar Mediterrâneo. Isto porque, ao entendermos essa bacia hidrográfica como um sistema, podemos analisar os povos antigos como partes constituintes de um sistema maior. Para tanto, utilizaremos o conceito de teórico de rede de conectividade de Irad Malkin. Por conseguinte, a documentação textual, proveniente do período clássico de Atenas, nos revela que os atenienses estiveram em amplo contato com as demais sociedades do Mediterrâneo. Defenderemos nessa comunicação a hipótese de que a religiosidade foi um fator fundamental para a integração entre os diversos povos próximos de Atenas. Para essa finalidade, utilizaremos o caso de Náucratis para entender como esse fator mediou a relação entre dissemelhantes sociedades.

PALAVRAS-CHAVE: Rede de Conectividade; Religiosidade; Mar Mediterrâneo; Náucratis; Grécia Antiga.

ABSTRACT: This work aims to analyze religiosity as a contributing factor to the integration of the civilizations which constituted the Mediterranean region. By understanding this hydrographic basin as a system, we can view ancient peoples as parts of a larger system. Therefore, we'll use Irad Malkin's theoretical concept of connectivity networks. Consequently, textual

documentation from the classical period of Athens reveals that the Athenians were in extensive contact with other Mediterranean societies. In this presentation, we will argue that religiosity was a fundamental factor in the integration among the various peoples near Athens. To illustrate this, we will use the case of Naucratis to understand how this factor mediated relations between disparate societies.

KEYWORDS: Connectivity Network; Religiosity; Mediterranean Sea; Mediterranean; Ancient Greece.

INTRODUÇÃO

As sociedades antigas mediterrânicas eram dispersas entre si ao mesmo tempo que estavam amplamente conectadas. Isto porque o espaço¹ marítimo atua como meio de integração, seja comercial, política e/ou sociocultural. O Mar Mediterrâneo possibilitou o contato entre esses demais povos, bem como constituiu um sistema a parte, como Fernand Braudel apontou na obra intitulada *O Mediterrâneo e o mundo Mediterrâneo na época de Filipe II* (1972). Ademais, o próprio Braudel se utilizou desse olhar alternativo, pautado no viés estruturalista do Mediterrâneo, para analisar a conexão entre diferentes grupos da antiguidade. O autor comenta que desde o II milênio a.C., os cretenses estabeleceram diversos contatos com as demais sociedades e territorialidades, algo que os levou à prosperidade (BRAUDEL, 2001, p.140). Braudel nos apresenta, portanto, a capacidade do Mediterrâneo como via de transmissão de objetos, códigos e ideias, o qual interligaria os

¹ De acordo com Milton Santos (1980, p. 5-6), a definição de espaço estabelece a discussão entre o espaço natural e o espaço social. Esse primeiro seria a natureza primária, criado com individualidade própria e pertencente a um gênero e a diferentes espécies. O espaço social ou geográfico, por outro lado, surge da transformação do espaço natural através do trabalho humano. Dessa forma, o espaço possui historicidade, uma vez que é resultado das ações humanas, de modo que as transformações acompanham as dinâmicas de tempo e espaço (SANTOS, 1980, p. 6 apud GOMES, 2020, p. 3)

continentes africano, europeu e asiático em um espaço único (BRAUDEL, 2001, p. 30-31).

Esta unidade mediterrânica é criticada pelos autores Peregrin Horden e Nicholas Purcell no livro *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (2000). Horden e Purcell formaram sua pesquisa pautada na ecologia histórica para entender o mar como espaço social pelo qual as populações mediterrânicas procuravam se conectar. Dessa forma, a partir desse contato seria possível determinar as conjunturas necessárias nas quais o Mediterrâneo pré-moderno poderia ser entendido como campo de conhecimento (HORDEN; PURCELL, 2000, *passim*). Para esses pesquisadores, a unidade visão em Braudel seria falaciosa, uma vez que a própria diferença topográfica seria fator de exemplo e causa para a formulação de subdivisões e microrregiões (HORDEN; PURCELL, 2000, p. 10).

Outra questão salientada por Peregrin Horden e Nicholas Purcell é o determinismo geográfico presente na obra de Braudel, o qual entende o homem como refém do seu meio (HORDEN; PURCELL, 2000, p.42). Por outro lado, o historiador William Vernon Harris (2005, p. 5-6) ratifica a precariedade no equilíbrio entre ação humana e condicionamento humano nas obras de Fernand Braudel e dos pesquisadores P. Horden e N. Purcell. Para o autor, mesmo com a presença dos questionamentos acerca do determinismo ambiental presente em *The corrupting Sea*, Horden e Purcell acabam por cair no mesmo erro (2005, p. 6).

O pesquisador Ian Morris, advindo da vertente historiográfica americana, tece uma crítica a obra de Horden e Purcell. No seu artigo *Mediterraneanization* (2003), publicado no *Mediterranean Historical Review*, Morris aponta os vícios analíticos e teóricos em tratar o Mediterrâneo como uma unidade autossuficiente, fruto de uma realidade dada e naturalizada. Morris diverge do caminho estruturalista que insere o Mediterrâneo como um espaço de lentas mudanças. O pesquisador sugere a abordagem que leva em conta o que ele denomina de

“mediterraneização”, isto é, analisar o Mediterrâneo como espaço de construção, podendo promover tanto integração quanto desigualdade. É interessante abordar que a teoria de Ian Morris traça um paralelo com os estudos do processo da globalização, o que permite fazer analogias, identificar comparações e apontar diferenças (MORRIS, 2003, p. 1-10).

Ao retomarmos ao trabalho de Horden e Purcell (2000, p. 160-72), percebemos que o ponto central da abordagem é a presença da conectividade em diferentes graus ao longo da história mediterrânea, mesmo quando o Mediterrâneo parecia estar fragmentado. Noutro giro, William Vernon Harris (2005, p. 24) defende a importância em entender as problemáticas de como essa conectividade foi empreendida e intensificada, principalmente no que tange o II milênio a.C., com a maior força da “colonização”² dos fenícios e gregos.

O historiador Irad Malkin (2011, p. 3-40) dialoga com a perspectiva de Harris de privilegiar a compreensão das implicações da conectividade, em detrimento de explicitar que tudo está conectado. Dessa forma, Malkin centra-se no estudo do Mediterrâneo, visto no recorte da Grécia no período arcaico (século VIII – VI a.C.), sob a ótica da Network Theory³.

Essa delimitação temporal centrada no período arcaico helênico é utilizada justamente por se tratar de uma temporalidade em que os gregos,

² Monica Selvatici (2019, p. 140-141) ratifica a importância da teoria pós-colonial e a procura de desconstruir a visão helocêntrica dos processos de colonização moderna. Essa perspectiva, como atenta Susan Alcock em seu pioneiro trabalho *Breaking up the Hellenistic World: survey and society* (1994, p. 171 apud SELVATICI, 2019, p. 141), procura afastar os estudos helenísticos das crenças e do comportamento imperialistas do século XIX. Essa atribuição pode ser vista nos termos colonização, colônia e variantes, os quais não abrangem a exata definição e entendimento para o recorte temporal. No entanto, manteremos o uso do termo pela sua função didática e melhor acesso ao entendimento do processo de expansão dos helenos.

³ Irad Malkin define que o conceito de “network” pertence ao nosso Zeitgeist, isto é, ao espírito atual de buscar relações de proximidade; esse conceito aproxima-se das áreas da tecnologia e biologia, ao procurar entender uma relação dentro do caos. Dessa forma, o Mediterrâneo antigo é entendido como uma rede de conectividade, na qual mesmo que as sociedades parecessem estarem distantes e desordenadas, acabavam por estar conectadas e ligadas a um ou vários pontos (MALKIN, 2011, p. 5-20).

através das viagens marítimas, fundaram novas comunidades⁴. Nesse ínterim, podemos observar a posição de Irad Malkin (2011, p. 3-15) em defender que o fundamento da identidade grega estaria embasado na conectividade existente entre as diversas “colônias” espalhadas nas ilhas e margens do Mediterrâneo.

Esse argumento se justifica porque o uso das redes descentralizadas fez com que os gregos tivessem os olhos voltados ao mar, ao passo que se diferenciavam dos demais povos que os circundavam. Essa concepção engloba uma história global, pois essa ideia pressupõe a ótica de que a sociedade grega adotava um escopo que superava o âmbito regional com o intuito de abranger a conectividade das “colônias” de forma ampla para além do Mar Egeu (MALKIN, 2011, p. 3-64).

Assim, pode-se indagar: quais fatores foram utilizados para mediar as conexões? Como visto nas hipóteses defendidas por Harris (2005) e Malkin (2011), é necessário explorar as problemáticas que cercam as conexões estabelecidas entre as sociedades mediterrânicas. A partir da perspectiva social, buscaremos entender o papel acerca da religiosidade⁵ nesta rede de conexões e questionar se a religião teria sido um elemento importante que permitiu a integração entre essas civilidades⁶, principalmente ao que tange a sociedade grega.

Nessa linha temática, Denise Demetriou em *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean* (2012, p. 4-12) procurou analisar a construção da identidade vista nos empórios, no período arcaico e clássico, a partir da

⁴Michel Gras caracteriza o Mediterrâneo arcaico como o “espaço de todas as mobilidades”, porque o autor se debruçou sobre os fenômenos migratórios e de “colonização” durante esse período. Tais migrações, como ratifica Gras, tinham um ritmo natural (GRAS, 1998, p. 193).

⁵A religiosidade exprime a relação entre o ser humano com um ser transcendente. É uma experiência pessoal da religião, ou como afirma Edênio Valle (1998, p. 260 apud PINTO, 2009, p. 74) é: “face subjetiva da religião”.

⁶O termo, desenvolvido por Marcel Detienne (2004, p. 424), identifica-se como o inconsciente histórico que carrega tudo o que as tradições representam. A civilidade é capaz de dar forma às categorias coletivas manifestadas nas instituições sociais, tais como: o direito, a política e as relações sociais. O veículo prático das civilidades é a linguagem, pois esta é a ferramenta capaz de produzir interpretações e produzir variações de civilidades.

perspectiva do Mediterrâneo. Dentre os elementos que possibilitaram essa construção, a autora ratificou a importância da religião. Devido ao fato de a religião das sociedades mediterrânicas possuírem uma matriz comum, ela serve como uma linguagem neutra, no qual as divindades podem ser sincretizadas ou hibridizadas. É vista também a interação cross-cultural, que leva divindades estrangeiras a serem absorvidas no panteão e casos de concessões de estilos esculturais e arquitetônicos para divindades e templos⁷ (DEMETRIOU, 2012, p.6-7).

Em uma primeira asserção, o empório de Náucratis nos revela um importante caso para entender a religião e seu papel na rede de conectividade. Conforme o pesquisador Allan Camuri (2020, p. 400-401), foi através de Náucratis que as mercadorias do Nilo puderam circular pelo mediterrâneo, ao passo que os egípcios importavam produções helênicas. Por conseguinte, apesar da Ásia Menor ter mobilizado material em maior quantidade para Náucratis, as demais regiões exerceram maior contato com os assentamentos, amplificando a presença egípcia na esfera grega, bem como elevando a conectividade plural em Náucratis, que atuou como região intermediária entre as diversas culturas do mediterrâneo (CAMURI, 2020, p.401).

O pesquisador destaca o âmbito econômico de Náucratis, o qual, a partir do seu posicionamento, integrava a rede ampla do Mediterrâneo, proporcionado tanto mercadoria quanto costume às diversas sociedades. Nessa perspectiva, Náucratis representou uma realidade de trocas culturais e econômicas no Mediterrâneo antigo, cuja proximidade proporcionou o desenvolvimento da rede de conectividade. Um dos aspectos importante, no que tange as trocas proporcionadas no sobredito empório, foi a

⁷ Por exemplo, os etruscos e os cartagineses usaram os templos de Pirgi, o porto da cidade etrusca Caere e santuários pan-helênicos como Delfos. Estes locais gozavam de uma reputação muito além dos limites do mundo grego e eram frequentados por não-gregos, como no caso o rei lídio Creso o qual se consultou o oráculo de Delfos. As cidades-estado etruscas construíram tesouros lá, e o faraó egípcio Amasis foi o maior doador quando Delphi pediu contribuições para reconstruir o templo de Apolo após ter sido queimado (DEMETRIOU, 2012).

fundação de Hellenium, um templo que reafirmava o pacto entre os egípcios e os gregos (CAMURI, 2020, p.402-3). A documentação textual, proveniente de Heródoto, nos revela a importância desse aspecto religioso para a formação política:

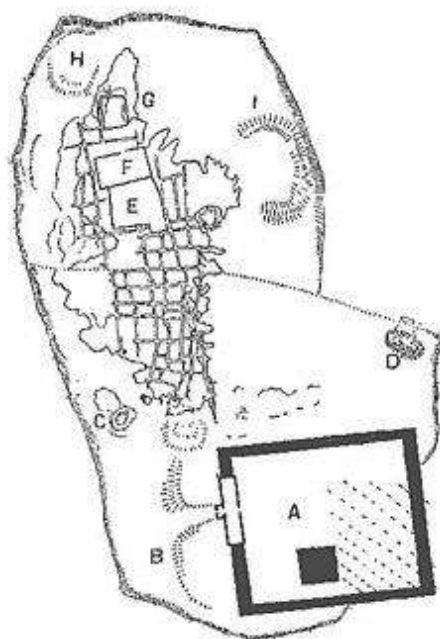
Amásis deu inúmeras provas de sua amizade aos Gregos, prestando favores a muitos deles. A muitos dos gregos que iam frequentemente ao Egito e demonstravam gostar do país deu permissão para se estabelecerem em Náucratis, e aos que não queriam ali fixar residência e que não viajavam senão por interesse comercial concedeu locais para a ereção de templos e altares aos deuses de sua predileção. (Hdt. Hist. II: 178).

A existência do templo, como lugar de culto, se mostra imprescindível. Como aponta Adolfo J. Domínguez Mondero (2001, p. 238), os locais de culto demonstram ser um facilitador para o trânsito de ideias e mentalidades, bem como das trocas proporcionadas pelos indivíduos.

Outrossim, o pesquisador, embasado no arcabouço teórico materialista dialético para observar a superestrutura, ratifica a importância da religião para estabelecer rotas comerciais. Isto porque, Mondero (2001, p. 238) aponta que a organização do empório, do ponto de vista grego, estava alinhada aos interesses de mercado e as novas cidades próximas que também dependiam do Helenio.

Isso demonstra o interesse da pólis tanto pelo controle da atividade comercial quanto com a preocupação de proporcionar um lugar de culto para os comerciantes gregos. Mondero (2001, p.242) destaca, então, que os locais de culto serviam como um meio simbólico de garantir a aliança com o faraó, bem como de permitir aos comerciantes demonstrar a gratidão às divindades.

Figura 1: Planta do Templo de Helênio em Náucratis.



Planta da runia de Náucratis. A: Templo Helênico; B: Atual vila árabe; E: Templo de Apolo e Hera; F: Templo de Dióscuros; G: Templo de Afrodite. Imagem disponível em: https://es.wikipedia.org/wiki/Helenio_%28Náucratis%29#/media/Archivo:Petrie's_sketch_plan_of_Naukratis.jpg. Acesso em 01/12/23.

Conquanto, Denise Demetriou (2012, p. 135) ratifica que, embora certos santuários estivessem localizados na parte residencial de Náucratis e outros no setor comercial, isto não implica, necessariamente, na ideia de que os comerciantes utilizassem exclusivamente os santuários na parte norte, e os “colonos” os santuários na parte sul.

Tal como em Gravisca, tanto os comerciantes como os residentes do empório podiam usar todos os templos. Além disso, as mulheres dedicadoras são atestadas por maioria dos santuários em Náucratis, o que implica que todos os residentes poderiam realizar dedicações em todos os santuários, mesmo aqueles que, segundo Heródoto, eram apenas para comerciantes. Uma das características dos empórios era como seus residentes reconheceram e exploraram a flexibilidade do politeísmo helênico. Os deuses dos templos eram comuns a todos os gregos, independentemente da sua polis de origem e do seu estatuto como residentes ou visitantes de Náucratis (DEMETRIOU, 2012, p. 135).

Ademais, muitos dos gregos que passaram a viver no Egito, acabaram adotando elementos da cultura egípcia, principalmente no que tange a religião. Os filhos estrangeiros passaram a receber nomes egípcios, ao passo que foram encontradas estátuas com representações de deuses egípcios acompanhadas de inscrições em grego. Não obstante, o sincretismo cultural e religioso é visto na existência de novas divindades, como o “Zeus Thebaios”, o “Apolo-Hórus” e o “Dionísio-Osiris” (VILLING, 2018, p. 77 apud DUARTE; CAMURI, 2019, p. 43).

Além disso, o sincretismo é adotado por Heródoto ao descrever as divindades egípcias. Para tanto, o historiador utiliza concepções gregas que se assemelham às divindades citadas (DEMETRIOU, 2012, p. 7):

Realmente, nem todos os Egípcios adoram os mesmos deuses; não rendem todos o mesmo culto a Ísis e a Osiris, que, na opinião deles, são o mesmo que Baco. Os Tebanos e todos os que como eles se abstêm de sacrificar ovelhas assim procedem em virtude de uma lei, motivada pelo seguinte fato: Hércules, segundo contam, desejava ardentemente ver Júpiter, mas esse deus não queria ser visto. Por fim, como Hércules não deixava de fazer solicitações nesse sentido, Júpiter recorreu a um artifício: matou um cordeiro, cortou-lhe a cabeça e, colocando-a à frente da sua, revestiu-se da lã, apresentando-se assim a Hércules. É por essa razão que as estátuas de Júpiter no Egito representam o deus com uma cabeça de cordeiro. O referido costume passou dos Egípcios aos Amônios. Estes constituem uma colônia de Egípcios Etíopes, e a língua que falam é uma mistura dos idiomas dos dois povos. Creio mesmo que se chamam Amônios pelo fato de os Egípcios darem o nome de Ámon a Júpiter (Hdt. Hist. II: 42).

Ao descrever a respeito dos festivais egípcios:

Os Egípcios celebram todos os anos grande número de festas. A mais importante e cujo cerimonial é observado com maior zelo é a que se realiza em Bubástis, em honra a Diana, vindo em segundo lugar a que se celebra em Busíris, em honra a Ísis. Em Bubástis, situada no meio do delta, existe um grande templo consagrado à referida deusa, que em grego se denomina Deméter. A festa de Minerva, celebrada em Saís, é a terceira em importância. A quarta realiza-se em Heliópolis, em honra ao Sol; a quinta, em Buto, em louvor de Latona; e, finalmente, a sexta, em Paprémis, dedicada a Marte (Hdt. Hist. II: 59).

Bem como, ao apontar as divindades, cita:

Quanto aos seus costumes, eis aqui alguns por eles cuidadosamente observados: procuram manter-se sob a proteção de Vesta, em primeiro lugar, de Júpiter e da Terra, que acreditam ser mulher de Júpiter. Depois dessas três divindades, que reputam as maiores, cultuam Apolo, Vênus-Urânia, Hércules e Marte. Todos os Citas reconhecem e veneram essas divindades; mas os Citas reais sacrificam também a Netuno. Na língua dos Citas, Vênus chama-se Tabitis; Júpiter, Papéus, nome que, a meu ver, lhe é bem adequado; a Terra, Ápis; Apolo, Etósiros; Vênus- Urânia, Artimpasa; e Netuno, Tamimasadas. Erguem estátuas, altares e templos a Marte, e somente a este (Hdt. Hist. IV: 59).

O pesquisador William Allan, em “Religious Syncretism: The New Gods of Greek Tragedy” (2004, p. 115-116), define que o sincretismo adotado por Heródoto se trata de um “sincretismo de contato”, no qual ocorre a apropriação da divindade por outra ou a reinterpretação da divindade conforme os termos do outro. A descrição de Heródoto, analisada por Allan (2004, p. 116), revela que em partes da sociedade grega do século V havia uma consciência desenvolvida do sincretismo e do seu potencial para promover mudanças e mediar relações. O autor destaca revelações de Heródoto (II: 144-2) nas quais aproxima a genealogia de Dionísio com Osiris, Apolo com Hórus, Artêmis com Bubastis e Demeter com Ísis.

Não obstante, Walter Burket (1990, p. 1-32) aponta que a apresentação de Heródoto em relação às religiões estrangeiras e ao próprio sincretismo, revela os valores da religião grega⁸ em si e o potencial de mediação da mesma. Dessa forma, Burket (1990, p. 15-20 apud ALLAN, 2004, p. 116) destaca que a religião grega poderia utilizar o sincretismo e

⁸ A religião grega regulamentava todos os aspectos da vida social. Como aponta Jean Pierre Vernant (2006, *passim*), a religião grega permitia a concretização de ritos, matrimônios ou contratos, articulação da guerra e fundação de empórios, promulgação de leis e tratados e convivência entre cidadãos. A religiosidade para os gregos, como ratifica Mario Vergetti (1994, p. 231-253) consistia na prestação de ritos culturais que exprimiam respeito e admiração dos homens pela divindade, sendo esta última a parte central da religião grega.

a assimilação de figuras religiosas estrangeiras para mediar as relações e formar uma identidade cívica em comum.

O potencial do sincretismo foi explorado pelos pesquisadores Franco de Angelis e Benjamin Gastard (2006, p. 1-12). Segundo os autores, o sincretismo atuou como um elemento importante para mediar as relações entre gregos, cartagineses e fenícios na Sicília. O caráter multiétnico dessa colônia itálica constituiu uma identidade comum a qual culminou na criação de um panteão único (DE ANGELIS; GASTARD, 2006, p. 1-12).

Ademais, essa visão está presente na obra de Denise Demetriou (2012, p.140-142), a qual entende que a flexibilidade da religião grega, especialmente porque foi articulada em empórios no exterior, foi importante para o reconhecimento da religião como uma característica comum a todos os gregos. Como tal, a religião nos empórios foi formativa na coalescência de novas identidades coletivas, sejam cívicas, religiosas, ou mesmo helênicas, como demonstraremos a seguir (DEMETRIOU, 2012, p. 142). A autora destaca ainda a materialização desse aspecto, evidenciada pelo relato deixado por Herodoto (II: 178) sobre os santuários criados para os deuses: “os Egitenas construíram um templo para Zeus, os Samenses para Hera e os Milesios para Apolo’ (DEMETRIOU, 2012, p. 135).

O templo de Apolo, datado de 570-560 a.C., rendeu vários vestígios arcaicos. Dentre eles, temos as inscrições dedicatórias feitas especificamente para Apolo de Miletos: “Dedicado e apenas me dedico ao Apolo Milesiano; Eu pertencço ao Apolo Milesiano; do Apolo Milesiano (PETRIE et al, 1886, p. 32-4 – tradução nossa).

As dedicatórias não foram feitas apenas por Milesianos; pelo contrário, Chianos e Teianos, identificados pela etnia da cidade, e Knidianos fizeram oferendas neste templo. A evidência epigráfica do templo de Apolo, portanto, mostra que Chianos, Teianos, Knidianos usaram este santuário específico. Isto sugere que os gregos, independentemente da sua

origem, poderiam adorar o deus, mesmo que ele fosse especificamente identificado como sendo Milesiano (DEMETRIOU, 2012, p. 135-8).

O segundo exemplo é o templo de Afrodite, o qual contém inscrições dedicatórias e de diversas origens, como Chianos, Teianos e Mytileneanos. A deusa era adorada sob vários epítetos – tais como pandemos, hierē – ao contrário das divindades veneradas nos outros santuários. Afrodite pode não ter sido adorada sob um único título ou para um papel único, mas o fato de que gregos de diferentes origens sentiram a liberdade de adorar Afrodite sob vários epítetos e por uma variedade de razões mostra que o santuário tinha um caráter cosmopolita. Ao mesmo tempo, Afrodite estava relacionada à uma divindade cívica, sexual e marítima, sendo este último por causa da ligação de Afrodite com o mar e seu papel como padroeira da navegação e protetora dos marinheiros e comerciantes (DEMETRIOU, 2012, p. 140-3).

CONCLUSÃO

A partir dos pontos citados, pudemos analisar a importância da religião como elemento que mediou as relações de conectividade no Mediterrâneo, principalmente no caso de Náucratis. Nesse sentido, a religiosidade desempenhou um papel crucial, manifestando-se em suas múltiplas formas, sendo estas nos casos dos templos, sincretismos e santuários. A flexibilidade do politeísmo helênico atuou como um discurso neutro, o qual permitiu a mediação e coesão social. Heródoto demonstra esse caso ao utilizar o sincretismo de contato para referenciar as divindades egípcias e citas.

Não obstante, Afrodite em Naukratis era uma deusa que proporcionou coesão e unidade, pelo menos à população grega do empório. Apesar das grandes diferenças nos cultos e práticas rituais de diferentes regiões, no templo de Afrodite em Náucratis os gregos foram capazes de adorá-la da maneira que estavam acostumados. Sem dúvida,

isso era a verdade para todas as divindades adoradas em Náucratis, como é evidenciado pelas dedicatórias de gregos de diferentes poleis em todos os templos. Portanto, embora o templo de Zeus estivesse especificamente ligado para Aigina, o templo de Hera para Samos e o templo de Apolo para Mileto, essas divindades poderiam ser usadas para expressar tanto uma identidade individual da pólis quanto também uma identidade grega coletiva.

A flexibilidade da religião grega, especialmente quando articulada em empórios no exterior, foi crucial para o reconhecimento da religião como uma característica comum a todos os gregos. Como tal, a religião nos empórios foi formativa na coalescência de novas identidades coletivas, sejam cívicas, religiosas ou mesmo helênicas.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Hdt. – Heródoto

Hist. – História

FONTES

HERÓDOTO. História. Brasília: UnB, 1988.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCOCK, S. E. Breaking up the Hellenistic World: Survey and Society. In: MORRIS, Ian (ed.) Classical Greece. Ancient Histories and Modern Archaeologies. New York: Cambridge University Press, 1994, p. 171-190.

ALLAN, W. Religious Syncretism: The new gods of greek tragedy. Harvard Studies in Classical Philology, v. 102, p.113-155, 2004.

BRAUDEL, F. The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II. Vol I. Glasgow: Collins, 1972.

BRAUDEL, F. Memórias do Mediterrâneo: pré-história e antiguidade. Lisboa: Terramar, 2001.

CAMURI, A. Integração e conectividade comercial entre gregos e egípcios na região de Náucratis. *Temporalidades*, v. 12, n. 2, mai./ago, 2020.

DEMETRIOU, D. *Negotiating identity in the Ancient Mediterranean: the archaic and classical greek multiethnic emporia*. Inglaterra: Cambridge University Press; Illustrate, 2012.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o Incomparável*. Tradução de Ivo Stomiolo. São Paulo: Editora Idéias e Letras, 2004.

DUARTE, A. F; CAMURI, A. A. S. Contatos entre gregos e egípcios no mediterrâneo arcaico: a fundação e a importância da Náucratis. Rio de Janeiro: *Revista Nearco*, v. 11, n. 1, 2019.

DE ANGELIS, F; GASTARD, B. Euhemerus in Context. *Classical Antiquity* n. 25, 2006, p. 211–42.

GOMES, C. Espaço, localização, e lugar na teoria de Milton Santos. *TerraPlural*, v. 14, 2020, p. 1-7.

HARRIS, W. V. The Mediterranean and Ancient History. IN: HARRIS, W. V (Org.) *Rethinking the Mediterranean*. New York: Oxford University Press, 2005. P. 1 - 42.

HORDEN, P; PURCELL, N. *The corrupting sea: a study of Mediterranean history*. Oxford: Wiley Blackwell, 2000.

MALKIN, I. *A small greek world: networks in the ancient Mediterranean*. New York: Oxford University Press, 2011.

MONDERO, A. J. D. La ciudad griega de Emporion y su organizacion política. *Archivo español de arqueologia*, Vol. 59, n. 153-154, 1986, p. 3–12.

MORRIS, I. Mediterraneanization; In: MALKIN, I. *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity*. London: Routledge, 2005.

PETRIE, W. M. F ; et al. *Naukratis: Part I*. London : Trübner & Co, 1886.

PINTO, E. B. Espiritualidade e Religiosidade: articulações. *Revista de Estudos da Religião*, dezembro 2009, p. 68-83.

SELVATICI, M. Apontamentos iniciais sobre a colonização grega da antiga Cirene. *Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade*, v. XI, n. II, 2019.

VALLE, E. R. 1998 *Psicologia e Experiência Religiosa*. São Paulo: Loyola. 2005. In AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus.

VERGETTI, M. O homem e os deuses. In: VERNANT, J.P. *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VERNANT, J. P. Mito e religião na Grécia Antiga. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VILLING, A; SCHOULTZHAUER, U. Naukratis and the eastern mediterranean: past, present and future. In: VILLING, Alexandra; SCHLOTZHAUER, Udo (Org). Naukratis: greek diversity in Egypt: studies on East greek pottery and exchange in the eastern Mediterranean. London: The British Museum, 2006. P. 1 – 10.



O PAPEL DO ENDIVIDAMENTO NAS RELAÇÕES ROMA-EGITO NOS SÉCULOS II - I AEC: *o Egito como herança de Roma e a construção da dominação romana através da força e das dívidas*

Ian Cartaxo

iancartaxo@usp.br

Mestrando em História Econômica (USP)

OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-4104-7027>

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Paula Magalhães (FFLCH-USP)

RESUMO: O presente artigo tem por finalidade apresentar discussões acerca do uso das relações financeiras na construção de uma dependência entre o Egito e Roma durante fins do Século II e o decorrer do Século I AEC. Iniciaremos com um balanço do histórico das relações entre Roma e Egito no período, sobretudo no que se refere aos chamados testamentos que conferiam a Roma a herança do Egito e a imposição do papel de Roma como “mediadora” dos conflitos internos ao Egito. Em sequência faremos uma discussão sobre o papel de Roma como interventora do trono egípcio na recondução de Ptolomeu XII ao trono após sua deposição, como exposto por Cícero em sua defesa de Rabírio Póstumo.

PALAVRAS-CHAVE: Roma Antiga, Egito Ptolomaico, Relações Financeiras, Dominação.

ABSTRACT: The purpose of this article is to present discussions about the use of financial relations in the construction of a dependency between Egypt and Rome during the end of the 2nd Century and the course of the 1st Century BCE. We will begin with an overview of the history of relations between Rome and Egypt in the period, especially with regard to the so-called wills that granted Rome the inheritance of Egypt and the imposition of Rome's role as “mediator” of internal conflicts in Egypt. Next, we will

discuss the role of Rome as intervenor of the Egyptian throne in the reappointment of Ptolemy XII to the throne after his deposition, as exposed by Cicero in his defense of Rabirio Posthumus.

KEY-WORDS: Ancient Rome, Ptolemaic Egypt, Financial Relations, Domination.

A RELAÇÃO ROMA-EGITO: TESTAMENTOS DOS REIS E A CONSTRUÇÃO DA SUBJUGAÇÃO

Durante o início do século II AEC os reis do Egito eram considerados amigos e aliados do povo romano. Esse tipo de relação entre Roma e reinos estrangeiros foi estratégica para a construção da dominação romana no Mediterrâneo Antigo. Segundo Sherwin-White, os reinos e dinastias possuíam uma relevância equivalente às províncias proconsulares no Império, com alguns sendo mais subordinados aos interesses de Roma do que outros: “Cícero, como procônsul da Cilícia, interveio com mão pesada na política dinástica da Capadócia, exilando os mais poderosos dos senhores feudais para manter a segurança do fraco rei, a quem ele ensinou com firmeza sobre suas responsabilidades reais.” (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 233) (tradução nossa).

Inicialmente, o interesse de Roma em estabelecer uma aliança com o Egito teve como função frear os avanços do Império Selêucida. No entanto, quando o perigo dessa potência se esvaiu, Roma virou seus interesses para o Egito dos Ptolomeus. Foi a partir desse momento, na primeira metade do século II AEC, que o Senado passou a exercer um papel central na manipulação e intervenção da linha sucessória do trono egípcio.

O primeiro caso que Sherwin-White apresenta (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 262) foi o de Ptolomeu Filómetor VI, até então protegido de Roma, mas que, ao aumentar seu poder e influência, rapidamente caiu em descrédito em favor de outro pretendente ao trono, o irmão mais novo do rei, conhecido como Evérgeta. Após essa ocorrência, o relacionamento

entre Roma e Ptolomeu Filómetor VI foi rompido e o rei renegou o *status* de aliado e amigo do povo romano, o que fez com que o Senado expulsasse sua delegação da Itália.

Esse rompimento foi o estopim de um caso que viria a impactar as relações entre ambos os povos até o final do século I AEC: os testamentos de reis colocando Roma como herdeira do Egito. Com o rompimento de relações entre Egito e Roma na primeira metade do século II AEC, o irmão mais novo do rei Ptolomeu Filómetor VI, que reinava na província da Cirenaica com a bênção dos romanos – e a contragosto do irmão mais velho –, redigiu um testamento em que ele concedia o reino do Egito à Roma, caso Evérgeta morresse sem herdeiros.

Este artifício tinha o objetivo de impedir quaisquer tentativas de matá-lo, seja por parte de seu irmão ou de quaisquer outros pretendentes ao trono do Egito, além de consolidar sua aliança com Roma:

Para frustrar qualquer tentativa de eliminá-lo, Evérgeta redigiu um testamento pelo qual legou seu reino a Roma no caso de sua morte sem um herdeiro (*SEG IX. 7.*). Esse testamento caducou quando ele sucedeu seu irmão em Alexandria, mas daí em diante o reino estava cada vez mais dividido por rixas familiares e enfraquecido por guerras dinásticas, enquanto a monarquia selêucida declinava de forma ainda mais espetacular. Assim, o Senado deixou de se preocupar com o Egito. (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 262 - 263) (tradução nossa).

O segundo testamento envolveu o principado da Cirenaica em 96 AEC (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 263). Em 118 AEC, o rei Ptolomeu VIII Fiscão Evérgeta, o mesmo do testamento anterior, concedeu ao seu filho bastardo, Ptolomeu Apião, a província da Cirenaica. Assim, de forma a se proteger dos seus irmãos de Alexandria – que não procuravam favorecê-lo nos assuntos do reino – Ptolomeu Apião resgatou o antigo testamento redigido por seu pai. Apião utilizou aquele testamento como precedente para afirmar que, em sua morte, o principado da Cirenaica pertenceria aos romanos. A solução que o Senado deu para não anexar imediatamente o principado foi declarar a independência de diversas comunas da região,

criando, assim, um protetorado de Roma na área que não fosse controlado diretamente pelos magistrados romanos, ao menos por enquanto (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 263).

O terceiro papel do testamento envolveu o conturbado período de alternância de poder entre os reis Ptolomeu IX Látiro e Ptolomeu X Alexandre I, entre 116 e 81 AEC. Foi legado a nós que Alexandre redigiu um testamento, nos moldes dos dois anteriores, antes de falecer em uma batalha contra Látiro. Segundo Sherwin-White, a historiografia sabe da possibilidade da existência deste testamento devido a dois discursos de Cícero (*de Lege Agraria* e *de Rege Alexandrino*), em que ele questiona toda a questão dos testamentos:

O que ele realmente disse foi que o Senado havia de fato autorizado o envio de comissários para reivindicar o dinheiro que Alexandre havia depositado em confiança em Tiro. Essa ação, ele percebeu, poderia ser interpretada como prova de que o Senado havia tecnicamente “entrado na herança” - nos termos da lei romana. (*Leg. Agr.* 2.41). (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 264) (tradução nossa).

Látiro permaneceu como rei do Egito até sua morte em 80 AEC, o que inaugurou uma outra crise sucessória envolvendo sua filha, Berenice, e o filho de Alexandre I, que viria a ser apadrinhado por Sila. Este pretendente havia treinado junto às legiões de Sila na guerra contra Mitrídates, e foi enviado pelo general para retomar o trono do Egito. Porém, ele foi assassinado após apenas dezoito dias de reinado devido à sua incompetência (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 265).

AS RELAÇÕES FINANCEIRAS ENTRE PTOLOMEU AULETA E AS ELITES DE ROMA

O sucessor ao trono do Egito foi um filho ilegítimo de Látiro, Ptolomeu XII Auleta. Este rei viria a ser conhecido como um íntimo aliado dos romanos nos anos seguintes, sobretudo, claro, das elites romanas.

Porém, nos primeiros vinte anos de seu reinado, Auleta conseguiu se manter no trono sem intervenções ou dependência direta de Roma.

Já entre 73 e 72 AEC, o Senado deu-lhe “legitimidade” ao negar um pedido de príncipes selêucidas de reconhecimento do direito destes à realza ptolomaica, em favor de Auleta (BRUNT, 1988, p. 190). Segundo José Luís Brandão:

(...) os três aliados trataram de assegurar o trono do Egito para Ptolomeu XII, cognominado Auleta (“Tocador de Flautas”), cujo reconhecimento como amigo e aliado do povo romano garantiu, segundo os rumores, uma choruda soma a Pompeio e César (Suet. Jul. 54.53) e que iria estar na base de problemas para César, ocorridos uma década mais tarde em Alexandria.” (BRANDÃO, 2015, p. 394).

Todavia, a consequência dos testamentos se fez presente em 65 AEC, quando o cônsul Marco Licínio Crasso apresentou no Senado uma proposta de reavivar o papel de Roma como herdeira do reino do Egito:

Possivelmente, não se pretendia mais do que um sequestro lucrativo do tesouro dos ptolomeus sob pretextos ilusórios. Os patrocinadores fizeram muita alusão ao *status* ilegítimo de Auleta e fizeram analogias entre seu suposto assassinato de Alexandre II e os crimes do antigo usurpador numidiano Jugurta. O projeto de lei foi derrotado pelas forças conservadoras, e não se ouviu mais falar de esquemas para a anexação do Egito na República. (Plut. *Crassus* 13.2; Suet. *Caes.* 11; Cic. *de reg. Alex.* fr. vi, vii). (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 265). (tradução nossa).

Com a derrota desta medida, Auleta procurou consolidar sua legitimidade junto aos grupos sociais dominantes de Roma, o que envolveu ricos subornos e marcou o início da relação financeira que viria a ser construída ao longo dos anos entre Auleta, os credores romanos e seus intermediários financeiros. Segundo Sherwin-White:

A base de tais manobras foi removida quando Caio César, como cônsul em 59, com o apoio de Pompeu, garantiu a Auleta o *status* pleno de aliado do povo romano, garantido por um tratado formal sancionado tanto por um decreto senatorial quanto por uma lei do

povo. Diz-se que Auleta pagou seis mil talentos pelo privilégio. (Cic. *Rab. Post.* 6, *Caes. BC* 3. 107.2, *Dio* 39.12.1; *Suet. Caes.* 54.3). (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 265) (tradução nossa).

O que também veio a ser reforçado por Peter Brunt, apesar de que, para ele, César também estava envolvido na proposta de Crasso, em 65 AEC:

Crasso e César propuseram (...) anexar o Egito, onde o título do rei reinante era incerto. Um de seus antecessores havia (segundo se dizia) legado o reino a Roma. Em 59, Pompeu, Crasso e César conseguiram, de fato, o reconhecimento do rei em troca de um enorme suborno. (BRUNT, 1974, p. 123) (tradução nossa).

Além disso, outro importante personagem entrou em cena para atuar no aprofundamento das relações entre Roma e Auleta, o senador Aulo Gabínio. Após a deposição de Auleta em Alexandria – pouco depois do suborno pago aos romanos em 59 AEC – este se refugiou em Roma, no ano de 57 AEC e, em Roma, o ex-rei teve contato direto com importantes figuras da elite romana da época, sobretudo Pompeu e um dos seus aliados, Gabínio. No caso, Aulo Gabínio havia sido eleito cônsul em 58 AEC e fora um dos responsáveis, segundo Cícero, pelo seu exílio forçado. Aliado de Pompeu, foi indicado procônsul da Síria no ano de 55 AEC. Nesse comando, Gabínio invadiu o Egito e recolocou – com a força de suas legiões – Ptolomeu XII Auleta de volta ao trono.

O acordo costurado entre Auleta, Pompeu, César¹ e Gabínio envolveu uma quantidade exorbitante de dinheiro, sendo que “as notas promissórias foram feitas na Villa de Cneu Pompeu em Alba, depois que

¹ “Mas, senhores, para que vocês saibam a verdade, se não fosse pela generosidade de Caio César, bem conhecida por todos e excepcionalmente dedicada ao meu cliente, nós teríamos perdido há muito Póstumo de nossa vida pública. Pois foi ele quem assumiu para si os problemas dos muitos amigos de meu cliente (...). Nada pode ser tirado dele, a não ser o fantasma de sua dignidade de outrora, e que somente Caio César auxilia e patrocina (...)” (Cic. *Rab. Post.* XV, 41) (tradução nossa). “*Verum autem, iudices, si scire voltis, nisi C. Caesaris summa in omnis, incredibilis in hunc eadem liberalitas exstisset, nos hunc Postumum iam pridem in foro non haberemus: ille onera multorum huius amicorum excepit unus, quaeque multi homines necessarii secundis Postumi rebus discripta sustinuerunt, nunc eius adflictis fortunis universa sustinet. (...) Nihil huic eripi potest praeter hoc simulacrum pristinae dignitatis, quod C. Caesar solus tuetur et sustinet (...).*”

seu dono havia saído de Roma” (Cic. *Rab Post*, III, 5 – 6) (tradução nossa)². O rei deposto enquanto esteve em Roma, contraiu inúmeras dívidas com agentes financeiros ligados aos três senadores supracitados para que pudesse financiar os pagamentos necessários para que fosse reconduzido ao trono, como observou Cícero:

Enquanto isso, Ptolomeu havia sido expulso de seu reino, e veio a Roma (...) O rei estava necessitado, e apelou a ele; e meu infeliz cliente fez a ele um empréstimo – e não foi o primeiro, pois ele já o havia feito sem tratar presencialmente com o devedor, que naquele momento ocupava seu trono. Ele acreditou que o empréstimo não oferecia riscos, uma vez que ninguém duvidava que o rei estava no processo de restauração ao trono pelo Senado e o povo de Roma. Mas em seus presentes e empréstimos ele foi longe demais, tendo emprestado não apenas seu próprio dinheiro, mas também o de seus amigos. (Cic. *Rab Post*, II, 4 – 5). (tradução nossa)³.

Portanto, é notável a transformação que a relação de Auleta teve com os romanos. Em um primeiro momento, conseguiu manter-se no trono sem a necessidade de recorrer a eles, mas, em pouco espaço de tempo, estava tão embrenhado em dívidas – tanto financeiras quanto militares – para com eles, que seria impossível entender seu reinado como algo diferente de subordinado aos interesses de Roma. Um rei que subiu ao trono como filho ilegítimo do rei anterior – que por si só já havia subido ao trono de forma questionável – assim como seus antecessores: e *todos* tiveram que se subjugar a Roma como moderadora em algum momento.

² “(...) *regium suppeditata pecunia a Postumu est factaeque syngraphae sunt in Albano Cn. Pompei* (...)”

³ “*Pulsus interea regno Ptolomaeus dolosis consillis, ut dixit Sibylla, sensit Postumus, Romam venit; huic egenti et roganti hic infelix pecuniam credidit, nee tum primum: nam regnanti crediderat absens, nee temere se credere putabat, quod erat nemini dubium quin is in regnum restitueretur a senatu populoque Romano. In dando autem et credendo processit longius, nec suam solum pecuniam credidit, sed etiam amicorum*.” A *fides* do monarca junto aos membros das elites romanas era significativo o suficiente para que mobilizassem finanças e exército para apoiar sua reivindicação, o que reforça o argumento da consolidação do imperialismo romano como consequência da dominação, ao estabelecer uma relação de dependência entre um monarca fragilizado e o centro de poder em Roma (VEISSE, 2019, p. 48).

No caso, desde o primeiro testamento, se consolidou uma relação dependente entre a monarquia egípcia e os romanos. A própria necessidade que Auleta teve de fazer um pagamento extensivo de subornos aos membros da elite romana em 59 AEC se deveu à fragilidade do papel de rei do Egito no período.

Havia uma necessidade – quase incontornável – de que Roma, como uma potência geopolítica da região, concedesse legitimidade ao monarca da vez. O que foi utilizado em diversas oportunidades, como demonstramos, para obtenção de ganhos monetários, instalação de monarcas fantoches (nem sempre com êxito, como foi o caso de Sila), e, em geral, para condicionar o Egito a um papel de subordinado e uma província não oficial de Roma.

Brunt bem observou que a reiterada necessidade de restauração de Auleta teve como consequências: “Auleta pagou somas tão grandes para esse fim que suas medidas para recuperar a despesa de seus súditos provocaram sua expulsão; novamente ele recorreu ao suborno para obter sua restauração pelas armas romanas, o que Gabínio finalmente conseguiu.” (BRUNT, 1988, p. 190).

A intervenção romana de 55 AEC representou uma demonstração de força significativa para todo o mundo mediterrâneo. Roma vinha de uma desastrosa guerra civil – além da guerra social – e uma sangrenta ditadura, com diversas crises internas que quase escalaram em guerras civis propriamente ditas. E, apesar de não podermos demonstrar os impactos que essas crises sociais e políticas tiveram na percepção de Roma junto aos demais povos do Mediterrâneo Antigo, de fato, o papel de Gabínio foi determinante para demonstrar a todos que Roma seguia exercendo seu poder imperial com toda a “predestinação” de quem se julgava ser dona de todo o mundo conhecido (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 266).

Por consequência, necessitamos examinar a atratividade que o Egito tinha para os romanos. Em um primeiro momento, como já expusemos, os romanos utilizaram o Egito para frear os interesses dos

selêucidas; em um segundo momento procuraram controlar os monarcas egípcios para evitar qualquer tipo de ameaça ao domínio de Roma na cena geopolítica. Mas há mais: o Egito era um dos reinos mais ricos do mundo antigo, e isso envolveu uma série de fatores presentes na organização interna da formação social egípcia.

Havia no Egito uma organização administrativa extremamente burocrática, com cargos bem definidos e distribuídos para cada função, das grandes cidades aos povoados. O principal foco dessa burocracia era garantir um pagamento constante e regular de impostos, com os custos necessários para a manutenção da infraestrutura necessária para alimentar o tesouro real. Para Sherwin-White, o sistema de cobrança de impostos do Egito não possuía parâmetro na época devido à sua eficiência (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 267).

Segundo esse mesmo autor, esse sistema já deveria ser conhecido pelos romanos desde o século anterior, o que motivou Gabínio a deixar um agente financeiro vinculado a ele – e, portanto, a Pompeu – no Egito, para que coletasse a execução das dívidas contraídas por Auleta. Este agente se chamava Caio Rabírio Póstumo. Iremos nos ater ao caso de Póstumo no próximo eixo deste trabalho.

Para além disso, outra característica extremamente atrativa no Egito era seu papel no fornecimento de grãos para todo o Mediterrâneo Antigo. Assim como a Sicília era o principal fornecedor de grãos para Roma, o Egito possuía um papel tão importante quanto essa para os demais povos mediterrânicos. Segundo Kostas Buraselis:

Além disso, todo o conceito da grande estratégia defensiva dos Ptolomeus e a manutenção material de seu exército e marinha para proteger seus extensos e muitas vezes distantes domínios impuseram a eles uma busca enérgica por receitas, muito além das preocupações faraônicas. É bem conhecido e há muito estabelecido que a dinastia era, portanto, altamente dependente de um comércio de exportação próspero de seus produtos para equilibrar suas importações e outras necessidades. (BURASELIS, 2013, p. 99) (tradução nossa).

O Egito procurava estabelecer um controle das rotas comerciais de grãos no Mediterrâneo, o que impunha uma política intervencionista contra outras cidades exportadoras de grãos, como o relacionamento com Hipomedonte da Lacedemônia:

A “canalização” de grãos do território ptolomaico deveria dar prioridade às necessidades ptolomaicas, ou seja, as necessidades do Egito e suas dependências de todos os tipos e graus. A Trácia também era uma área produtora de grãos: as quantidades de grãos produzidas ou armazenadas de alguma forma em sua zona de controle ptolomaica eram, talvez principalmente em tempos de crise, reguladas para fluir internamente para o reino e suas dependências. Isso incluía Alexandria e o Egito, se necessário, ou qualquer outro ponto no mapa dos interesses ptolomaicos. (BURASELIS, 2013, p. 103) (tradução nossa).

Em outro trabalho, também procurou-se apresentar estes argumentos para justificar o interesse dos romanos em intervir no Egito. No caso, a hipótese consistia na ideia de que a questão dos grãos seria mais relativamente importante do que a riqueza do reino propriamente dita, sendo parte de uma política imperialista de garantir a manutenção dos interesses das elites romanas junto aos povos amigos e aliados de Roma (CARTAXO, 2023, p. 30). Essa política envolvia tanto o uso direto da violência – com o papel de Gabínio na intervenção no trono do Egito e de Rabírio Póstumo como agente do mesmo – quanto o emprego das finanças para vincular o monarca egípcio a um papel de subordinação aos romanos, tanto militar quanto financeiramente.

Por consequência, em 54 AEC, portanto, no ano seguinte ao término de seu comando na província da Síria, Aulo Gabínio foi acusado pelos crimes de *maiestas* (FREITAS, 2022, p. 131)⁴, por sua intervenção no

⁴ O *crimen maiestatis*, em linhas gerais, era apresentado em acusações feitas àqueles que se apropriavam ou punham em risco a *maiestas* do povo romano, ou, pelo menos, era o que seus acusadores utilizavam da retórica para justificar seus ataques aos acusados (FREITAS, 2022, p. 136; 137). Segundo João Victor Lanna de Freitas a *maiestas* aparentava ser “um conceito utilizado para ilustrar a maneira pela qual a *ciuitas* romana se enxergava e queria ser enxergada pelo mundo que a rodeava. (...) Dean Hammer (2017, p. 10) acrescentou que *maiestas populi romani* simbolizava a sensação afetiva de pertencimento

Egito, e *de repetundae* (RICHARDSON, 1987, p. 3)⁵, por sua manipulação financeira na Síria. Cada crime deveria ser julgado em um tribunal específico para cada um, composto por membros de ambas as ordens. Gabínio foi inocentado da primeira acusação e condenado na segunda. Acerca do primeiro julgamento, Elaine Fantham observou o seguinte:

O julgamento foi um fiasco, mas não inesperado. Entre as primeiras notícias em *Q. Fr.* 3.1.15 e o veredicto de inocente em 22 de outubro, Gabínio havia sido repetidamente humilhado, talvez até o ponto em que a piedade se misturou ao desprezo geral. A última parte de *Q. Fr.* 3.1 relata sua entrada furtiva em 27 de setembro e o violento ataque da multidão contra ele quando compareceu obrigatoriamente diante de Alfio para responder à acusação de *maiestas*. *Q. Fr.* 3. 2, escrito em 11 de outubro, começa com outra situação de multidão, descrita muito brevemente. (FANTHAM, 1975, p. 433) (tradução nossas).

Ou seja, o ambiente político de intensa instabilidade social e política em Roma, associada à grande influência exercida por Pompeu – e os outros triúmviros – na época, auxiliou a condicionar os rumos deste julgamento, no qual Gabínio foi decididamente culpado. Porém, no caso *de repetundis* o ambiente se transformou. A acusação foi feita por um inimigo de Gabínio, Caio Mêmio:

C. Mêmio, o tribuno, é uma figura-chave; esse leal apoiador do senado, e o mais implacável dos inimigos de Gabínio, foi identificado por Münzer como sobrinho de Pompeu (...). O pai de Mêmio havia morrido em 75, e o novo casamento de sua mãe lhe trouxera novas

a uma comunidade que se via como superior e destinada ao controle do mundo.” (FREITAS, 2022, p. 136).

⁵ Esse crime dizia respeito à má administração provincial de um governador e o processo poderia ser desenvolvido por um indivíduo ou por uma comunidade (RICHARDSON, 1987, p. 10). Ao construir uma trajetória para processos *de repetundis*, John Richardson observara que: “Em 149 a.C., o tribuno L. Calpurnius Piso propôs uma lei que teria consequências importantes para a história jurídica, política e administrativa da República Romana. Foi sua *lex de rebus repetundis* que estabeleceu pela primeira vez a prática prática de julgamento perante uma *quaestio perpetua*, um júri, escolhido de um painel de jurados que sempre que se tornou o procedimento padrão para casos criminais no final da República. (...). Além disso, desde o final do segundo século século II a.C. até, pelo menos, o século II d.C., o processo *de repetundis* foi o meio mais importante que estava disponível para os súditos provinciais de Roma moverem uma ação contra um governador provincial por má administração”. (RICHARDSON, 1987, p. 1) (tradução nossa).

conexões familiares (...) agindo não contra Pompeu, mas para recuperar o controle sobre ele e devolvê-lo à dependência dos *Optimates*, rompendo seus laços com César e eliminando seus únicos apoiadores genuínos, os militares que deviam suas carreiras a ele, como Gabínio e outras figuras menos bem-sucedidas (...). Para os conservadores, no entanto, a glória militar de Pompeu, sua riqueza, sua clientela de veteranos e sua rede de clientes provinciais eram fatos da vida; não havia como destruí-lo e depois reivindicar uma aliança como preço do status político que ele almejava. (Fantham, 1975, p. 436 - 438) (tradução nossa).

Sob intensa pressão de Pompeu, Cícero aceitou defender seu antigo inimigo perante as cortes⁶. Contra as acusações de que Gabínio teria abandonado sua província ao receber 10.000 talentos para fazer a expedição para o Egito, Cícero procurou demonstrar que Gabínio agiu *rei publicae causa*⁷ para proteger a Síria de inimigos de Roma:

Em resposta à acusação de que Gabínio recebeu 10.000 talentos para conduzir a expedição, Cícero poderia usar os desmentidos da legação de Alexandria, reforçados pela declaração escrita de Pompeu de que o rei havia fornecido apenas despesas militares (...). Ele relatara os argumentos de Gabínio de que ele agiu *rei publicae causa* (*Rab. Post.* 20) para proteger a Síria das frota de Arquelaus, e que ele tinha o direito de conduzir a

⁶ Essa contradição na trajetória de Cícero foi apontada no julgamento de Rabírio Póstumo por Mêmio, ao que Cícero respondeu: "Por pura empatia eu retomei a sua amizade; eu o defendi com todo meu zelo; e não é meu o papel de atacá-lo em sua hora de necessidade. Se a influência de Pompeu não tivesse me reconciliado com ele a sua própria ruína a teria feito." (Cic. *Rab. Post.*, VIII, 19-20) (tradução nossa). "*quem enim ex tantis inimicitiiis receptum in gratiam summo studio defenderim, hunc adflictum violare non debeo: quocum me si ante Cn. Pompeii auctoritas in gratiam non reduxisset, nunc iam ipsius fortuna reduceret.*"

⁷ Nesse caso, essa expressão é uma justificativa retórica apresentada por Aulo Gabínio que, ao ser acusado de se ausentar ilegalmente de sua província precisava demonstrar que, ao fazê-lo, agia em defesa dos interesses da República Romana. Segundo Richard Williams: "A única referência existente à defesa de Gabínio de suas ações está contida no discurso em defesa de Rabírio Póstumo, de Cícero, defendendo Rabírio Póstumo em um julgamento relacionado. De acordo com Cícero, Gabínio havia afirmado que temia a frota de Arquelaus e que achava que o mar estaria repleto de piratas (*Rab. Post.* 20). Naturalmente, essa declaração. Naturalmente, tal declaração era egoísta, pois enobrecia as ações de Gabínio e ignorava o substancial incentivo monetário que Ptolomeu, sem dúvida, ameaçava no leste do Mediterrâneo, oferecia. No entanto, a pirataria era uma e a atividade política anterior de Gabínio e sua e a experiência militar de Gabínio demonstraram sua consciência de seus perigos. Ele estava também conhecia Arquelaus e o perigo que seu regime no Egito poderia representar, não apenas para a Síria, mas para todo o Oriente Romano." (WILLIAMS, 1985, p. 33) (tradução nossa).

expedição, *lege etiam id sibi licuisse*, pela cláusula de derrestrição de seu comando; que ele foi movido pelo amor à glória, não ao dinheiro (*Rab. Post.* 21). Um argumento poderoso contra o suborno foi sua já evidente falência (...) Em vista do resultado militar bem-sucedido da expedição, o argumento da legitimidade poderia ter garantido uma absolvição se o réu não tivesse alienado a ordem equestre ao privar os *publicani* de suas receitas sírias, incorrendo em perdas financeiras para as *societates* e seus acionistas de todas as classes. (Fantham, 1975, p. 441 - 442) (tradução nossa).

Ou seja, para Fantham, parte fundamental da condenação de Gabínio disse respeito ao seu antagonismo aos interesses financeiros da Ordem Equestre enquanto este foi governador da Síria. O foco dos crimes de Gabínio se deslocava no confuso procedimento jurídico romano para uma queda de braços de interesses de partes conflitantes. Para Sherwin-White, o papel que Gabínio tomou contra os publicanos e demais agentes financeiros na Síria foi um dos motivos pelos quais ele recebeu comentários elogiosos de seu período como governador da Síria por parte de Josefo (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 276).

É importante reiterar que é evidente que Gabínio não agiu na ofensiva contra o Egito para recolocar Auleta no trono de forma independente. Além de haver um grande interesse político na perpetuação de um monarca dependente de Roma – em todos os sentidos – no Egito, também havia um fundamental interesse financeiro. Porém, ao mesmo tempo, Gabínio possuía inimigos diversos, tanto na Ordem Equestre quanto na facção conservadora do Senado. Nessa queda de braços, Gabínio acabou derrotado e foi exilado, até retornar em 49 AEC:

Parece que o interesse “publicano” que Gabínio desafiou era mais numeroso e mais influente na classe equestre, que fornecia dois terços dos júris, do que o círculo de banqueiros que financiou o retorno de Auletes. (...). O contraste com os argumentos de Cícero em seu discurso de apoio à *Lex Manilia* para a defesa dos interesses comerciais romanos na Ásia é notável. (SHERWIN-WHITE, 1984, p. 278) (tradução nossa).

O CASO DE RABÍRIO PÓSTUMO E OS ARGUMENTOS DE CÍCERO

Na sequência dos julgamentos de Gabínio, o intermediário financeiro que o senador utilizou como agente junto a Ptolomeu XII também foi julgado em Roma pelo crime de extorsão, além de outros agravantes. No caso, Rabirio Póstumo era um operador de Gabínio, o que nos apresenta uma interessante característica na relação entre membros da Ordem Equestre, como Póstumo, e membros da Ordem Senatorial, como Gabínio.

Para Jean Andreau, Póstumo não era um profissional *coactor*⁸, apesar de Cícero descrevê-lo com características mais próximas da de um receptor de dinheiro devido a outrem. Já que, apesar de não atuar profissionalmente como *coactor*, Póstumo de fato coletou dinheiro devido a outra parte (ANDREAU, 1999, p. 36). Todavia, para o historiador francês, Póstumo estaria mais próximo da definição de um *negotiator*⁹ especializado na prática de *faenus* (ANDREAU, 1999, p. 58)¹⁰, e essa definição é a que nós adotamos aqui, para distingui-lo dos *faenaratores* que atuavam em local fixo em Roma, na *Basilica Aemilia* e no *Ianus Medius* (GAIA, 2018, p. 655)¹¹.

O caso de Rabírio Póstumo nos foi legado por meio do registro escrito de um discurso de Cícero para um tribunal composto por cavaleiros

⁸ Profissionais responsáveis por intermediar a recepção do dinheiro de propriedade de outro (ANDREAU, 1999, p. 38).

⁹ Profissionais que atuavam nas províncias e junto a reinos e cidades livres estrangeiras com a finalidade de conduzir empreendimentos financeiros a mando de membros das elites romanas (ANDREAU, 1999, p. 16). Cf. VERBOVEN, 2008, p. 214.

¹⁰ *Faenus* é a prática de se emprestar a juros, geralmente vinculado à ideia de profissionalização. Os praticantes de *faeneratio*, os emprestadores de dinheiro a juros, podendo ser usurários profissionais ou, até mesmo, membros das elites que eram chamados de *faenaratores* como forma de xingamento, por atuarem prioritariamente neste ramo econômico em detrimento de outros mais bem vistos socialmente (ANDREAU, 1999, p. 11; 14 - 15; GAIA, 2018, p. 655). “*Faenerari* é literal e etimologicamente nada mais, nada menos, do que emprestar dinheiro a juros. Qualquer um que empresta dinheiro a juros pode ser considerado praticante de *faenus*.” (VERBOVEN, 2008, p. 215) (tradução nossa). Cf. BARLOW, 1978, p. 197 - 198.

¹¹ Segundo Deivid Gaia os *faenaratores* “atuavam em um local definido, na *Basilica Aemilia* e o *Ianus Medius*, perto do fórum romano, e emprestavam dinheiro a qualquer tipo de pessoa que oferecesse caução e segurança, mas dificilmente sabemos o nome deles.” (GAIA, 2018, p. 655). Ou seja, os *faenaratores* eram emprestadores profissionais de dinheiro a juros.

e senadores, que julgavam Póstumo pelos crimes acima mencionados. A acusação foi feita por Caio Mêmio, o mesmo senador responsável pela acusação no caso *de repetundis*, em que Gabínio fora condenado. Como observamos anteriormente, o reencontro de acusador e advogado neste novo tribunal foi recebido, provavelmente, com críticas direcionadas aos interesses de Cícero em defender tanto Gabínio quanto seu agente financeiro – Póstumo – e, mais uma vez, o nome de Pompeu se fez presente:

Meu amigo íntimo aqui diz que o povo da Alexandria possui as mesmas razões para falar em aprovação de Gabínio do que as que eu tive para defendê-lo. Meu motivo para defender Gabínio, Caio Mêmio, foi porque eu me reconciliei com ele (...). Se você acredita que eu o defenderia relutantemente, ou para evitar ofender Pompeu, então o senhor sabe muito pouco tanto do caráter de Pompeu quanto do meu. (...). Eu não o fiz para agradá-lo, nem o faria, já que, para mim, a liberdade dos meus concidadãos sempre foi muito preciosa (...). Enquanto fui o mais enérgico dos inimigos de Gabínio, Pompeu não deixou de ser em nenhum momento meu mais querido amigo (...). Se eu não estivesse reconciliado com meu inimigo eu em nada afetaria Pompeu; se, no momento em que ele trouxe a pauta da reconciliação, eu a tivesse aceitado fraudulentamente, eu estaria sendo falso acima de tudo comigo mesmo, mas, logo em seguida, também com ele. (Cic. *Rab Post*, XII, 32-33) (tradução nossa)¹².

Cícero procurou estabelecer a vinculação de Póstumo aos homens que detinham a maior concentração de poder e influência em Roma na época, já mencionamos o caso de Pompeu, mas este também apresentou Póstumo como próximo a César:

¹² “*Et ait etiam meus familiaris et necessarius eandem causam Alexandrinis fuisse cur laudarent Gabinium, quae mihi fuerit cur eum defenderem. Mihi, C. Memmi, causa defendendi Gabinii fuit reconciliatio gratiae (...) nam si me invitum putas, ne Cn. Pompei animum offenderem, defendissem causam, et illum et me vehementer ignoras. Neque enim Pompeius me sua causa quicquam facere voluisset invitum, neque ego, cui omnium civium libertas carissima fuisset, meam proiecissem. (...) Nec, quam diu inimicissimus Gabinius fui, non amicissimus mihi Pompeius fuit (...) nam non redeundo in gratiam cum inimico non violabam Pompeium: si per eum reductus insidiosae redissem, me scilicet maxime, sed proxime illi quoque fefelisset.*”

(...) Ele [César] encontrou um cavaleiro romano, seu antigo amigo, e seu devoto e afetuoso admirador, sucumbindo não por licenciosidade, ou por desperdício descalculado e extravagância de suas paixões, mas por meio do esforço de aumentar seu patrimônio; ele estendeu a ele uma mão amiga; ele o impediu de sucumbir; ele o sustentou e apoiou pela sua bolsa, sua fortuna e proteção; e até hoje ele continua a sustentá-lo (...). (Cic. *Rab Post*, XVI, 43) (tradução nossa).¹³

Portanto, ao apresentar esses relacionamentos, Cícero não estava apenas justificando as ações de Póstumo, mas as estava legitimando ao vinculá-las às autoridades que poderiam vir a ter um impacto significativo sobre os pares que o julgariam no tribunal. Assim como procurou atender ao fato de Póstumo ter aceitado ser tesoureiro do rei como uma necessidade para que este sobrevivesse em sua estada no Egito:

Mas foi alegado que ele era o tesoureiro do rei. Sim, de fato, e também era o prisioneiro do rei, e por detalhes não teve sua vida tomada. Ele teve de enfrentar muitas outras coisas também, às quais os caprichos do rei e a força das circunstâncias o impeliram a enfrentar; e por tudo isso ele pode apenas ser censurado por um simples fato – ele ter entrado no reino e ter se sujeitado ao poder do rei. A bem da verdade, foi um ato tolo. O que é mais tolo do que um cavaleiro romano, cidadão de um Estado que sempre esteve e sempre estará acima de todos os outros, deveria ir até essa cidade, um lugar em que ele é forçado a se tornar um escravo obediente de outro? (Cic. *Rab Post*, VIII, 22 – 23) (tradução nossa).¹⁴

Para além disso, é notável a aparência de continuidade que o julgamento de Póstumo parece ter em relação ao julgamento anterior, cujo registro oral não existe mais. Em diversos momentos, Cícero procurou defender seu cliente de qualquer argumento que o condenasse por

¹³ "(...) *equitem Romanum, veterem amicum suum, studiosum, amantem, observantem sui, non libidine, non turpibus impensis cupiditatum atque iacturis, sed experientia patrimonii amplificandi labentem excepit; corrui non sivi, fulsit et sustinuit re, fortuna, fide, hodieque sustinet* (...)."

¹⁴ "'At *dioecetes fuit regius.*" *Et quidem in custodia etiam fuit regia et vis vitae eius adlata paene est; multa praeterea, quae libido regis, quae necessitas coëgit perferre, pertulit: quarum omnium rerum una reprehensio est, quod regnum intravit, quod potestati regis se commiserit. Verum si querimus, stulte: quid enim stultius quam equitem Romanum ex hac urbe, huius, inquam, rei publicae civem, quae est una maxime et fuit semper libera, venire in eum locum, ubi parendum alteri et serviendum sit?*"

extensão ao outro caso, e, para tal, o senador distanciou Póstumo de Gabínio, ao mesmo tempo que tentava justificar a sua defesa do antigo inimigo.

(...) Os senhores próprios estiveram envolvidos no caso de Aulo Gabínio. Alguma testemunha mencionou Póstumo? (...) Os senhores, em resumo, durante todo o curso daquele julgamento, ouviram uma só vez o nome de Póstumo? Portanto, Póstumo não é um réu residual de um caso que já foi decidido; não, ele é apenas um único cavaleiro romano trazido perante um tribunal sob acusações de extorsão. (Cic. *Rab Post*, V, 10-11) (tradução nossa)¹⁵.

Uma outra forma com que Mêmio procurou vincular Gabínio a Póstumo foi acerca das razões pelas quais este procurou intervir em prol de Ptolomeu XII no Egito. O acusador argumentou, como podemos advir dos argumentos contrários de Cícero, que o Senado havia se corrompido e aceitado propinas do rei enquanto este esteve em Roma. E que, após ter contraído uma quantidade exorbitante de dívidas junto aos credores romanos, a única forma com que estes receberiam o pagamento de seus investimentos seria com o apoio militar de Roma para que fosse reconduzido ao trono do Egito. Neste caso, Mêmio afirmara que Póstumo havia exercido pressão sobre Gabínio para que este agisse em prol dos interesses dos credores, o que Cícero procura desmentir de forma pouco convincente:

“Você”, diz o acusador, “instigou Gabínio a restaurar o rei”. (...) O que é isso que você insiste em reiterar? Que dez mil talentos foram prometidos a Gabínio. (...). Quaisquer que tenham sido as intenções por trás do ato de Gabínio, elas foram, assecuradamente, suas próprias; qualquer que tenha sido a ideia, esta fora própria do Gabínio. (...) e sequer fora sob a autoridade de Gabínio, que não possuía nenhum interesse na empreitada, mas sob àquela do distinto Públio Lêntulo, que a recebeu do Senado, que meu cliente saiu de Roma com um definido

¹⁵ “*Modo vos idem in A. Gabinium iudices sedistis, num quis testis Postumum appellavi?* (...) *Num denique toto illo in iudicio Postumi nomen audistis? Non igitur reus ex ea causa, quae iudicata est, redundat Postumus, sed est adreptus unus eques Romanus de pecuniis repetundis reus.*”

propósito e esperanças bem fundamentadas. (Cic. *Rab Post*, VIII, 19-21) (tradução nossa)¹⁶.

Portanto, ao examinar a função social da intermediação financeira exemplificada na figura de Póstumo, constatamos que não é possível entender o papel desta ferramenta de forma indissociável do endividamento, enquanto relação social. E este conceito está intimamente ligado à dominação exercida pelas elites romanas no período.

Mas o sentido lógico-organizacional da “dominação” se deveu ao fato dos grupos sociais da elite de Roma serem autoconscientes de seu papel naquela contradição social. Cícero argumenta que os romanos eram “destinados” a comandar, o que legitimava a conquista e o imperialismo propriamente dito¹⁷ (LINTOTT, 1972, p. 634). Os “cidadãos romanos”, para Cícero, são sempre aqueles das elites, seu público-alvo nos trabalhos que ele publicou. Portanto, os melhores homens ou homens bons (*optimates*) acabavam por possuírem o “dever” – religioso, cultural e social – de dominar e subjugar outros grupos.

Assim, para nós, a dominação norteava as relações sociais entre os grupos que denominamos como dominantes e dominados (ou subalternos), como expusemos anteriormente. Nesse sentido, o imperialismo romano¹⁸ seria uma consequência dessa dominação e –

¹⁶ “‘Tu’ inquit ‘Gabinium ut regem reduceret impulisti.’ (...) Quid vociferabare? Decem milia talentum Gabinio esse promissa. (...) Gabinius illud, quoquo consilio fecit, fecit certe suo; quaecumque mens illa fuit, Gabinii fuit. (...) nec ad Gabinii, cuius id negotium non erat, sed ad P. Lenituli, clarissimi viri, auctoritatem a senatu profectam et consilio certo et spe non dubia Roma contenderat.”

¹⁷ Ernst Badian afirmou corretamente que a aristocracia romana sempre esteve consciente do seu destino (BADIAN, 1968, p. 12). E é justamente a ideia de o grupo social dominante ter consciência de si e de sua função social - tanto na cena do Mediterrâneo Antigo quanto na administração imperial dos territórios romanos - que dá um sentido mais complexo às relações sociais entre estes e os diferentes povos aliados de Roma.

¹⁸ A conceituação de imperialismo romano é diversa e se estende entre aqueles que defendem que sua característica era majoritariamente “defensiva” (LUTTWAK, 2016, p. 22) ou “ofensiva” (HARRIS, 1985, p. 92; 105). Não entraremos nas definições específicas de cada paradigma, porém, constatamos que ambos se restringem ao papel da extensão das fronteiras romanas, seja por sua preservação ou pela ambição de ampliá-las, enquanto nossa posição se distingue ao propor a integração das categorias “imperialismo” e “dominação” ao examinar a forma com que as elites dominantes de Roma procuravam perpetuar a ordem social vigente no Mediterrâneo Antigo no período. Para uma definição dos paradigmas, cf. Edwell, 2013, p. 46.

como compunha o mesmo universo e a mesma multitude de categorias sociais – também representaria a união de relações sociais de cunho “coesivo” com as “coercitivas”. No entanto, por entendermos aqui a ideia de imperialismo romano como parte de políticas construídas nas relações exteriores de Roma, o “imperialismo”, seria, para nós, a construção desta dominação social em uma escala que transpusesse os *limites* territoriais convencionados.

Portanto, ao apresentarmos a vinculação do imperialismo romano com o caso do agente financeiro Rabírio Póstumo, pudemos constatar que a ideologia conservadora da época realmente legitimava a existência dos intermediários financeiros, que operavam como “laranjas” dos credores *de fato*. Uma das fundamentações para esse argumento está nos eixos em que Cícero procurou apelar tanto aos senadores (Cic. *Rab Post*, VI, 13-14), quanto aos cavaleiros (Cic. *Rab Post*, VII, 16-19), em prol de seu cliente. De certa forma, ele busca unificar os interesses dos grupos que compunham a elite romana ao justificar as ações de Póstumo.

É possível deduzir que a intermediação financeira era um desdobramento de uma categoria social basilar no cotidiano relacional dos romanos, que era o endividamento. Este, que por si só, era uma das ferramentas utilizadas pelas elites para perpetuar a sua dominação. Enquanto prática social, o endividamento estava correlacionado a uma série de outros conceitos sociais fundamentais para o funcionamento da formação social romana, como a *fides*,¹⁹ o *creditum*²⁰, etc. Ou seja, a

¹⁹ Em uma passagem de Peter Brunt, o historiador britânico define *fides* como crédito ou boa fé. Ao se tratar de relações financeiras, possuir crédito era fundamental para que fossem executadas transações de empréstimos com juros módicos, de maneira que a percepção da ausência da *fides* de um “outro” interferisse diretamente no crédito que os *debitores* poderiam ter. Segundo Brunt: “O crédito - o termo latino *fides*, que também significa ‘boa-fé’, tem uma ressonância moral mais refinada - era essencial aos direitos de propriedade; ‘nada é tão eficaz para manter o Estado unido’ (*Offices* I, 84). (...)” (Brunt, 1974, p. 126) (tradução nossa).

²⁰ A credibilidade de alguém perante o conjunto social. No caso, enquanto a *fides* aparentava ter uma característica “neutra” ao ser fundamentada pela sua presença ou ausência, o *creditum* possuía um aspecto positivo/negativo fundamental para a manutenção das relações financeiras, pois a diferença entre a solvência e a insolvência de um cidadão era demonstrada pelo seu crédito. Sobre a venda de terras para quitação de dívidas e manutenção do *creditum*, cf. HOLLANDER, 2007, p. 77.

intermediação financeira, como desdobramento desta ferramenta, possuía aceitação no cotidiano e nos costumes – que envolviam práticas financeiras – e com o ofício de seus agentes, legitimado ideologicamente, e com sua prática aceita culturalmente.

A violência, portanto, é uma consequência do processo de perpetuação do domínio das elites. Já que a dominação, enquanto categoria, compõe tanto elementos coercitivos quanto “coesivos” nas relações de troca estabelecidas entre os grupos sociais, a violência, enquanto prática dos agentes financeiros não poderia deixar de compor este complexo leque de elementos. Isso se apresenta na defesa de Cícero à acusação de que Póstumo havia atuado como um déspota na Alexandria:

(...). “Ele se portou como um déspota em Alexandria”, diz o acusador. Ao contrário, ele foi vitimizado pelo mais arbitrário dos despotismos. Ele próprio teve de enfrentar a prisão, viu seus amigos serem postos em correntes, a morte estava a todo momento fitando-o, e, finalmente, nu e necessitado, ele fugiu do reino. (Cic. *Rab Post*, XIV, 38 - 40) (tradução nossa)²¹.

E, neste eixo, é conectada a relação entre o *modus operandi* desses agentes – além do próprio sentido de ser da prática financeira que eles exerciam – com o significado por trás do imperialismo romano. Pois, a subjugação dos outros povos do Mediterrâneo Antigo envolveu o uso da força, da diplomacia, da manipulação financeira e demais tradições culturais. O que Cícero reiterou, indiretamente, ao equivaler seu cliente a homens honrados do passado de Roma e que, para o público com que ele estava se direcionando no tribunal, provocaria significativo impacto (Cic. *Rab Post*, IX, 23 - 26).

Portanto, o imperialismo romano, enquanto política, é, para nós, em última instância, uma consequência do exercício da dominação social

²¹ “*‘Dominatus est enim’ inquit ‘Alexandriae.’ Immo vero in superbissimo dominatu fuit: pertulit ipse custodiam; vidit in vinculis familiaris suos; mors obs oculos saepe versata est; nudus atque egens ad extremum fugit e regno.*”

praticada pelas elites romanas. O caso de Auleta é emblemático por demonstrar como as elites romanas souberam utilizar as contradições sociais do Egito a seu favor, empregando tanto o uso da força quanto da manipulação política e financeira para intervir nos rumos sucessórios do trono daquele reino. Assim, a união da ideia da função social que os romanos deveriam exercer no Mediterrâneo Antigo ao pragmatismo empregado para que pudessem sobressair-se ao lidar com monarcas estrangeiros era uma tática que, segundo Cícero, possuía outros precedentes históricos:

Além do mais, a acusação precisará apresentar uma defesa a Públio Rutílio Rufo; ele, tendo caído nas mãos de Mitridates em Mitilene, escapou da crueldade a qual o rei demonstrou a todos os que estivessem vestindo a toga, por mudar sua vestimenta. Então, Rutílio, que era para nossos concidadãos um modelo de virtude, da antiga honra, e de sabedoria e que além do mais era um ex-Cônsul, vestiu sandálias e uma capa e ninguém, naquela época, achou necessário imputar julgamentos ao homem, entendendo as circunstâncias com que ele se encontrava (...). Pois, assim que Póstumo chegou a Alexandria, senhores, o rei propôs como única condição de que ele mantivesse sua riqueza, que este se submetesse à administração como súdito real. E isso só poderia ser feito mediante sua indicação como Tesoureiro – pois este era o título usado pelo governante daquele reino. Toda a questão era desagradável para Póstumo, mas estava absolutamente fora de cogitação que ele negasse (...). (Cic. *Rab Post*, X, 26 – 28) (tradução nossa)²².

Assim, a função social da intermediação financeira, nesse caso, foi a de contribuir para a perpetuação da subjugação do Egito na cena geopolítica do período, legitimada pela ideologia conservadora dominante de Roma. Instaurar um rei que havia sido deposto e vinculá-lo a uma

²² “Facillius certe P. Rutilius, qui documentum fui hominibus nostris virtutis, antiquitatis, prudentiae, consularis homo, soccos habuit et palliam; nec ver o id homini quisquam, sed tempori adsignandum putavit (...). Naum ut ventum est Alexandriam, iudices, haec una ratio a rege proposita Postumo est servandae pecuniae, si curationem et quasi dispensationem regiam suscepisset; id autem facere non poterat nisi dioecetes - hoc enim nomine utitur qui ea regit - esset constitutus. Odiosum negotium Postumo videbatur, sed erat nulla omnio recusatio (...).”

quantidade exorbitante de dívidas, que só poderiam vir a ser pagas pela própria população que o havia deposto, foi uma tática para fragilizar a coroa egípcia e manter fragmentada a disputa pelo controle do poder.

Portanto, o *modus operandi* de Póstumo no Egito, assim como toda a violência e crise social causada por suas ações, foi uma das ferramentas utilizadas pelos romanos para atingir os fins que listamos acima. Já que o relacionamento de Roma com os povos que eram seus amigos e aliados tinha como finalidade instigar a fragilização e a fragmentação interna destes - de maneira que não pudessem se tornar ameaças ao domínio romano. Dessa forma, o caso egípcio, para nós, não era uma experiência isolada do imperialismo romano, mas parte convencional de sua política externa.

LISTA DE ABREVIATURAS

Cic. *Rab. Post.* – Cícero, *Pro Rabirius Postumus*, (Marco Túlio Cícero, *Em Defesa de Rabirio Póstumo*).

FONTES

CÍCERO, M. T. *Pro T. Annio Milone, In L. Calpurnium Pisonem, Pro M. Aemilio Scauro, Pro M. Fonteio, Pro C. Rabirius Postumo, Pro M. Marcello, Pro Q. Ligario, Pro Rege Deiotaro*. Cambridge: Loeb Classical, 1972.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREAU, J. *Banking and Business in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BADIAN, E. *Roman Imperialism in the Late Republic*. Oxford: Basil Blackwell, 1968.

BARLOW, C. T. *Bankers, Moneylenders and Interest Rates in the Roman Republic*. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Universidade da Carolina do Norte, Chapel Hill, p. 292, 1978.

BRANDÃO, J. L. A primazia de César: do “1º triunvirato” aos idos de março. In: Brandão, J. L; Oliveira, F. (Orgs.). de. *História de Roma Antiga Volume I. Das Origens à Morte de César*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 389 - 427.

BRUNT, P. A. *Social Conflicts in the Roman Republic*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1974.

BRUNT, P. A. *The Fall of The Roman Republic and Related Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

BURASELIS, K. *Ptolemaic grain, seaways and power*. In: Buraselis, K; Stefanou, M; Thompson, D. (Orgs.). *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 97 - 107.

CARTAXO, I. Violência e Finanças no Mediterrâneo Antigo: Alguns dos Conflitos Sociais e Políticos do Final da República Romana. *Revista Portuguesa de Humanidades*, Lisboa, v. 27, n. 1 - 2, p. 13 - 34, 2023.

EDWELL, P. M. Definitions of Roman Imperialism. In: Hoyos, D. (Org.). *A Companion to Roman Imperialism*. Leiden: Brill, 2013, p. 39 - 52.

FANTHAM, E. *The Trials of Gabinius in 54 B. C*. Historia, Stuttgart, Bd. 24, H. 3, p. 425-443, 3º Trimestre., 1975.

FREITAS, J. V. L. O crimen maiestatis entre os séculos I a.c e I d.c: pontos comparativos. *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória, n. 19, p. 128 - 148, 2022.

GAIA, D. V. Profissionais das finanças na Antiguidade Romana: os faeneratores no final da República e no início do Império. *História Unisinos*, Rio de Janeiro, Vol. 22, nº 4, p. 651 – 660, 2018.

HARRIS, W. V. *War and Imperialism in Republican Rome, 327–70 B.C*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

HOLLANDER, D. B. *Money in the Late Republic*. Leiden/Boston: Brill, 2007.

LINTOTT, A. *Imperial Expansion and Moral Decline in the Roman Republic*. Historia, Stuttgart, Bd 21, H. 4, p. 626 - 638, quarto trimestre de 1972.

LUTTWAK, E. N. *The Grand Strategy of the Roman Empire: From the First Century CE to the Third*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016.

RICHARDSON, J. S. The Purpose of the Lex Calpurnia de Repetundis. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, Vol. 77, p. 1 - 22, 1987.

SHERWIN-WHITE, A. N. *Roman Foreign Policy in the East. 168 B.C. to A.D. I*. Londres: Duckworth, 1984.

WILLIAMS, R.S. *Rei Publicae Causa: Gabinius' Defense of His Restoration of Ptolemy Auletes. The Classical Journal*, Baltimore, v. 81, n. 1, p. 25-38, outubro-novembro, 1985.

VEISSE, A-E. The Last Pharaohs: The Ptolemaic Dynasty and the Hellenistic World. In: Vandorpe, K. (Org.). *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 35 - 49.

VERBOVEN, K. Faeneratores, negotiatores and financial intermediation in the Roman world (late Republic and early Empire). In: Verboven, K. & Vandorpe, K. & Chankowski, V. (edd.), *Pistoi dia tèn technèn. Bankers Loans and Archives in the Ancient World. Studies in honour of Raymond Bogaert. Leuven: Peeters (Studia Hellenistica 44)*, 2008, p. 211 – 229.



A UTILIZAÇÃO DE NOVOS MÉTODOS DE ANÁLISE PARA ESTUDAR AS MÚMIAS EGÍPCIAS: *contribuição para a História e Arqueologia*

Ana Lígia da Silva Chaves Zanfranceschi

analigiazanfranceschi@gmail.com

Graduanda em História (Cruzeiro do Sul Virtual)

Cursando Pós-Graduação Lato Sensu (Faculdade Iguaçu)

Orientadora: Me. Amanda Martins Hutflesz (UFRJ)

RESUMO: O presente artigo visa mostrar como as novas tecnologias que surgiram desde a descoberta do Raio X estão auxiliando no estudo e na obtenção de informação a respeito das múmias egípcias. As múmias sempre permearam o imaginário coletivo, criando um misterioso fascínio que continua até os dias de hoje. O estudo das múmias egípcias com a utilização da radiologia possibilitou a coleta de evidências médicas, arqueológicas e antropológicas. O Raio X foi descoberto em 1895 e isso revolucionou a medicina e tantas outras disciplinas, permitindo a visualização do interior dos corpos sem necessidade de uma intervenção mais ampla. A ciência e a tecnologia continuaram evoluindo e, com o surgimento da Tomografia Computadorizada (TC), os estudos puderam ser mais aprofundados, com isso muitos estudos já realizados puderam ser revisados, acrescentando mais informações, e até mesmo corroborando ou refutando os dados já coletados e apresentados. E mais recentemente, é possível fazer uma impressão em 3D a partir do desenvolvimento de scanner e impressora 3D para uma melhor visualização da múmia e de outros objetos que foram colocados na hora da mumificação. O uso de ressonância magnética, análise de DNA e isótopos também se tornaram aliados no estudo dessas múmias. Com essas considerações, objetivamos discutir a importância das novas tecnologias no estudo das múmias

egípcias para compreender os hábitos de uma das mais importantes sociedades da Antiguidade que presenteou a humanidade com artefatos que foram perpetuados em nossa história.

PALAVRAS-CHAVE: Egito Antigo, Mumificação, Tomografia Computadorizada, Múmias Reais, Múmias Egípcias

ABSTRACT: This article aims to show how the new technologies, since the discovery of X-Ray, are assisting the studies and obtainment of information about Egyptian mummy. The mummies were always permeating the collective imagination, creating a mystery fascination, which continues to these days. Egyptian Mummies' studies with the use of radiology made possible the collection of medical, archaeological and anthropological evidence. The X-Ray was discovered in 1895 and made a revolution in medicine and other areas, making viable the visualization inside of bodies without a large intervention. Science and technology kept evolving and, after the discovery of Computed Tomography (CT), the research could be more explored. Because of it, some studies already completed could be reviewed, adding more information, and even agreeing or refuting with collected and presented data. Recently, it is possible to make a 3D printing, from the 3D scanner and printer development for a better view of a mummy and other objects placed during mummification process. The use of magnetic resonance, DNA and isotopes analysis are a great support in these inquiries as well. With these considerations, the objective is discussing the importance of new technologies in the Egyptian mummies' studies to comprehend some habits of one of the most important Antiquity's civilizations, which gifted the humanity with artifacts that have been perpetuated in our history.

KEY-WORDS: Ancient Egypt, Mummification, Computed Tomography, Royal Mummies

INTRODUÇÃO

Milhares de anos após o seu apogeu, a sociedade egípcia intriga a todos, mas especialmente os cientistas e pesquisadores. Esse período da história deixou um vasto conjunto de vestígios valiosos que vão desde sarcófagos, artefatos únicos, as notáveis pirâmides, a enigmática esfinge até as múmias, que são o resquício mais impressionante para o estudo arqueológico deixado pelo Egito Antigo. Devido as suas repletas características incomuns, as múmias egípcias revelam um aspecto imensurável da Antiguidade.

O termo múmia, sempre que citado em qualquer conversa, automaticamente causa os mais variados tipos de reações: o fascínio, o medo e a sensação de mistério que as envolve, pois geralmente as múmias estão sempre ligadas a lendas sobre maldições. Muitas delas, mesmo com mais de 3000 anos, estão tão bem preservadas, dado o processo de mumificação realizado, que se tem a impressão de que ela pode simplesmente voltar à vida a qualquer instante.

Com a descoberta das múmias ainda no Século XIX e o grande interesse em estudá-las, ou até mesmo na busca de objetos valiosos, os pesquisadores acabavam removendo os curativos e invólucros, o que acarretava danos ao corpo mumificado.

O objetivo desse estudo é mostrar como as novas tecnologias de imagem auxiliaram no estudo detalhado e aprofundado das múmias egípcias sem que houvesse a necessidade de um procedimento invasivo, correndo o risco de causar danos *post-mortem*, e que, com isso, preservaram o espécime estudado. Para isso, a metodologia utilizada foi a revisão bibliográfica de uma pequena parte de artigos produzidos a respeito do tema.

AS MÚMIAS E A MUMIFICAÇÃO

Quando se fala em múmia e mumificação, pensa-se em Egito Antigo, pois os egípcios se aperfeiçoaram no processo de mumificação artificial a partir da observação de corpos mumificados naturalmente. A primeira múmia natural encontrada no Egito data do período pré-dinástico, por volta de 3500 anos, e foi chamada de Ginger.

A partir daí observa-se que os egípcios tentaram reproduzir o processo de mumificação natural, mas não entendiam que o fator responsável para esse processo ocorrer era a temperatura da areia. Então acabaram se afastando do processo natural e começaram a experimentar diversas técnicas para chegar a um resultado que é possível ser observado até a atualidade. Por esse motivo, torna-se tão interessante estudá-las. E foi somente quando a egiptologia se tornou uma ciência que as múmias se transformaram em achados históricos interessantes, deixando de ser apenas uma curiosidade.

Como explica Brancaglion (2004, p. 96):

A palavra múmia deriva do Persa *mum*, que significava “cera” ou “betume” passando para o árabe *mummiā*. No copta *mum* significa “cera”. A origem desse nome, para designar os corpos embalsamados dos egípcios antigos, baseia-se no engano provocado pela aparência enegrecida de algumas múmias, semelhante à coloração do betume ou do piche mineral, substância que ocorre naturalmente na região do Mar Morto e que muito esporadicamente era usado no processo de mumificação durante o Novo Império. Na verdade, a coloração preta é o resultado do uso de resinas vegetais que se alteraram com o tempo.

Segundo Saleem (2013, p.2), o processo de mumificação que era praticado no Antigo Egito servia para preservar a forma física da pessoa falecida para a sua vida após a morte.

Ainda, segundo Brancaglion (2004, p. 96), as primeiras tentativas de mumificação eram um processo simples e pouco eficiente, pois era utilizado gesso para evitar a decomposição: o que resultava em uma espécie de “casca” que conservava apenas a parte externa. O processo só teve sucesso

com a descoberta da desidratação artificial e a mumificação passou a ter progresso real no Antigo Império.

O processo de mumificação não era elaborado, mas sofreu, ao longo do tempo, um aperfeiçoamento, chegando a durar vários dias para que se tivesse um resultado satisfatório na desidratação e preservação do corpo. (LABORINHO, 2003, p. 3-4). Era realizado por sacerdotes que retiravam os órgãos e faziam a secagem do corpo com um sal chamado Natrão, uma mistura de carbonato e bicarbonato de sódio com proporções variáveis de sódio e sal comum (CARDOSO, 2018, p. 18). O natrão é um sal de sódio que possui propriedades desidratantes e anticépticas e pode ser encontrado nos Oásis egípcios (CARDOSO, 1999, p. 118).

No período pré-dinástico, o processo de mumificação acontecia por fatores naturais a partir da dissecação natural do corpo que era colocado em contato com as areias secas do deserto. Foi somente que a partir de 3100 a.C. que o processo se tornou artificial (COSMACINI, 2008, PIACENTINI, 2008, p.3). No Período Arcádio, o processo se tornou artificial, mas ainda era simples, pois o corpo era apenas envolvido com tiras de linho, sem nenhuma intervenção. Com o passar do tempo a técnica foi se refinando gradativamente, com os processos de excerebração e evisceração, onde algumas vísceras eram cuidadosamente preparadas e depositadas em vasos canônicos, o corpo era preparado tanto internamente, quanto externamente para parecer o mais natural possível. Foi no Período Tardio e Ptolomáico que a arte da mumificação começou a ter o seu declínio, retornando ao que era inicialmente quando o corpo não sofria intervenção e era apenas enrolado em tiras de linho. Isso permaneceu até o Período Romano, quando a mumificação foi abolida no Século VII d.C. (COSMACINI, 2011, p.39).

Segundo Brancaglione (2004, p.95-99), a mumificação artificial foi criada para uso exclusivo das elites, sendo praticada até a chegada do cristianismo no Egito. No entanto, esse processo, que era caro e exclusivo da elite, acabou se popularizando e as classes mais baixas da população

também conseguiram mumificar seus entes queridos, mesmo não apresentando o mesmo luxo e requinte reservado apenas para a nobreza.

Segundo Sahar N. Saleem (2013, p.3), as informações que temos sobre o processo de mumificação vêm dos escritos de Heródoto, historiador grego que visitou o Egito durante o século V a.C. De acordo com Heródoto (HERODOTO, 2019, 171-172), o processo de mumificação variava de acordo com a situação financeira da pessoa a ser mumificada. Os cidadãos ricos tiveram a mumificação mais luxuosa realizada, enquanto os cidadãos das classes média e pobre tiveram a mumificação que foi rebaixada, ou minimamente realizada.

As múmias egípcias, desde a sua descoberta, representam um tesouro de valor inestimável, sendo consideradas um “museu biológico” pelo fato de conterem uma riqueza de informações sobre a vida e a morte de uma sociedade antiga e para a compreensão do Antigo Egito, tornando, assim, o seu estudo de suma importância. (HOFFMAN, 2002, p.2).

Quando as primeiras múmias foram descobertas, os pesquisadores acabavam retirando-as de seus invólucros e de seus sarcófagos, e isso causava danos *post-mortem*, por isso, todo e qualquer estudo deve ser realizado de forma a evitar que danos sejam causados ao material analisado.

Com o advento das tecnologias, o estudo das múmias egípcias tomou um novo rumo, possibilitando um estudo detalhado de forma não invasiva e priorizando sempre a preservação e conservação das mesmas.

RAIO X E AS MÚMIAS

Wilhelm Conrad Roentgen descobriu o Raio X em 1895 e essa descoberta foi recebida como um grande avanço que possibilitaria seu uso não só em seres vivos. A partir da descoberta do Raio X, a comunidade científica passou a ter um novo olhar sobre as múmias, considerando-as

como objetos de investigação em si mesmos, sendo testemunhas de um mundo ancestral e longínquo. Tanto é que, pouco tempo após a descoberta do Raio X, foram obtidas imagens de restos mumificados do Antigo Egito. No ano de 1896, Sir William Matthew Flinders Petrie usou Raio X para inspecionar alguns ossos dos membros inferiores que estavam envoltos em panos de linho, encontrados em um cemitério da V Dinastia em Deshasheh. (COSMACINI – 2011, p.39)

De acordo com Paola Cosmacini (2011, p.39), por conta da crescente demanda pelo comércio de múmias surgiram as múmias falsas, que nada mais eram do que invólucros contendo pedaços de pano, penas, ossos ímpares, tijolos e cerâmicas. E para detectar essas múmias falsas, restos humanos e até mesmo joias, o raio-x foi bastante usado no Século XIX.

O raio-x passou a ser utilizado por vários profissionais da área médica no estudo das múmias egípcias. O médico australiano Grafton Elliot Smith, em 1912, radiografou a múmia de Tutmés IV. (COSMACINI, 2008; PIACENTINI, 2008, p.3)

Com o auxílio do raio-x, um radiologista especialista em doenças esqueléticas detectou um defeito na coluna vertebral de uma múmia datada da XI Dinastia (COSMACINI, 2008; PIACENTINI, 2008, p.3). Em 1931, foi realizado o primeiro e extenso estudo radiológico sobre múmias não só egípcias como também peruanas do *Field Museum of Natural History* em Chicago. Três anos depois foi realizado o estudo da múmia real de Amenophis I (COSMACINI 2011, p.39).

Os detectores e fontes de raio-x da época inevitavelmente acabavam fornecendo imagens com má definição, conseqüentemente era necessário “preparar” o material para análise. Essa preparação consistia em desembrulhar parcialmente o material a ser estudado, eliminando os curativos e outros materiais que pudessem inviabilizar a visualização de todas as estruturas. Com isso, foi possível perceber que existiam diversas técnicas de embalsamamento o que gerava diferença na penetração do raio-x e levava à falha na visualização (COSMACINI 2011, p.39).

DO RAIOS-X ÀS NOVAS TECNOLOGIAS

Novamente, houve um avanço nas novas tecnologias no final da década de 1970: com o advento da Tomografia Computadorizada (TC), o estudo das múmias passou para um novo patamar, e muitos estudos já realizados utilizando apenas o raio-x foram refeitos com o intuito de acrescentar, descartar e confirmar informações aos estudos das múmias egípcias.

A Tomografia Computadorizada (TC) se tornou uma ferramenta indispensável no estudo das múmias egípcias, dado o fato de que gera uma grande quantidade de dados e informações de forma não invasiva.

Entre outubro de 1999 e maio de 2001 foi realizado um estudo com TC em nove múmias egípcias intactas, incluindo duas crianças, com o intuito de obter informações sobre a vida, a morte e o tratamento *post-mortem* dessas múmias. Os resultados desse estudo produziram as seguintes informações: houve excerebração intencional em quatro múmias; em uma múmia detectou-se a presença de uma grande quantidade de resina, sugerindo que fosse alguém importante dado seu tipo de mumificação; em quatro múmias da XXI Dinastia, o cérebro foi deixado intacto; e em uma das múmias infantis levantou-se a hipótese de traumatismo crânio encefálico *antimortem* (HOFFMAN, 2002, p.1).

A Ressonância Magnética foi utilizada para realizar um estudo paleohistológico do cérebro de uma múmia de 3200 anos – o tecelão adolescente Nakht que viveu na XX dinastia (KARLIK, 2007, p.1)

Um trabalho multidisciplinar foi realizado entre médicos, policiais forenses e antropólogos para a reconstrução facial da múmia egípcia de um indivíduo que viveu há quase 3000 anos atrás, usando a Tomografia Computadorizada Multi Detectores (TCMD), sem precisar que fosse completamente desembrulhado de seus invólucros (CESARANI, 2004, p.1).

Um estudo utilizando Tomografia Computadorizada Multi Detectores (TCMD), foi realizado utilizando 13 múmias do Museu Egípcio de Torino, Itália, que datam da III Dinastia à IV Dinastia (2650-2450 a.C.) e

do período ptolomaico (332-30 a.C.) ao período romano (30 a.C.-395 d.C.). Em seguida, foi feita sua reconstrução 3D incluindo os membros inferiores. O estudo foi não invasivo, preservando os invólucros externos (CESARANI, 2003, p.1).

Uma análise metagenômica foi realizada em 140 jarros canônicos para identificar a presença de DNA e gerar bibliotecas de sequenciamento do genoma, para análise de DNA humano e bacteriano. As amostras foram obtidas das coleções de museus em Berlim (DE), Burgdorf (CHE), Leiden (NLD), Manchester (GBR), Munique (DE), St. Gallen (CHE), Torino (ITA) e Zagreb (HRV) (RAYO, 2022, p.2).

As tradições egípcias a respeito da mumificação também foram adotadas por algumas populações que foram colonizadas pelos egípcios. Um estudo que foi realizado com amostras tiradas dos jarros canônicos de Djehutyhotep – chefe de Tehkhet (Debeira), Baixa Núbia – e versões locais de jarros canônicos egípcios de Sai, Alta Núbia, visava caracterizar a presença orgânica de unguentos nesses jarros em um contexto mortuário do Novo Reino (c. 1550–1070 a.C.). As análises revelaram a presença de betume nos jarros, mas essa informação não é suficiente para dizer que os rituais funerários realizados na Núbia Colonizada procuravam “copiar” as práticas realizadas pelos egípcios, principalmente pelo fato de que o conhecimento a respeito da religião Núbia antes do Novo Império é limitada. (LE MOS, 2023, p.34)

Em um estudo realizado em 2019, os pesquisadores analisaram a múmia do Rei Seqenenre-Taa, O Bravo, que governou o Sul do Egito no final da 17ª Dinastia (aproximadamente 1558 a 1553 a.C.), durante a ocupação dos Hicsos. Por meio de Tomografia Computadorizada (TC), teve como objetivo revisar um estudo anteriormente realizado na múmia do rei desde que ele foi descoberto em um esconderijo de Deir el-Bahari em Tebas no ano de 1881, sendo a primeira múmia artificialmente embalsamada localizada no Egito, em seus invólucros originais. (SALEEM 2021; HAWASS 2021, p.2)

A Tomografia Computadorizada foi utilizada para um novo estudo realizado em 2019 e ajudou a compreender melhor as circunstâncias da morte do rei Seqenenre-Taa. Provavelmente, ele foi morto ao ser capturado enquanto liderava uma campanha militar contra os Hicsos. O estudo realizado mostra que o rei foi mumificado principalmente na oficina de mumificação real de Tebas, pois os embalsamadores não fizeram a remoção do cérebro para este servir como um tampão para esconder a ferida infringida sobre a cabeça do rei. O estudo também analisou as armas asiáticas de bronze que poderiam ser as prováveis armas utilizadas para causar a morte do rei. (SALEEM 2021; HAWASS 2021, p.1)

Vários estudos também foram realizados em duas pequenas múmias encontradas na câmara do tesouro da tumba de Tutancâmon por Howard Carter em 1922 em uma caixa de madeira não decorada: encontraram-se dois caixões que foram identificados como 317a (múmia menor) e 317b (múmia maior), (HAWASS 2011, SALEEM 2011, p.829), mas só foram analisadas em 1925 pelo próprio Carter. O intuito do realizado em 2010 foi revisar algumas informações apresentadas em estudos anteriores realizados em 1932 por Douglas Derry, em 1978 por Harrison e colaboradores, e em 2011 por Chamberlain. Exames de TC foram realizados nas duas filhas natimortas de Tutancâmon a partir de imagens 2D e 3D, e os resultados sugerem que ambas foram mumificadas artificialmente. A idade gestacional das múmias também foi estimada a partir de imagens de TC, que forneceram medidas mais precisas do que as obtidas das radiografias. A teoria dos gêmeos proposta é uma remota possibilidade, mas não pode ser provada nem negada. A TC realizada nas filhas de Tutancâmon não revelou a causa de suas mortes (HAWASS 2011; SALEEM 2011, p.832-836).

Outro estudo de TC foi realizado para estudar o tratamento e a remoção do cérebro (excerebração) nas múmias reais da 18ª a 20ª Dinastias como parte do processo de mumificação. A múmia de Akhenaton foi excluída do estudo devido a existência de fraturas cranianas

post-mortem. A TCMD mostrou que existia variação no tratamento cerebral das múmias reais entre as dinastias durante o processo de mumificação. Foi possível perceber que as múmias do início da 18ª Dinastia não sofreram nenhuma intervenção e o cérebro foi deixado intacto, já em oito múmias reais que dataram do final da 18ª Dinastia ao início da 20ª Dinastia mostraram evidências de craniotomia trans nasal (SALEEM 2013; HAWASS 2013, p.336, 339-343).

Em 2012, foi publicado um estudo onde a TC foi utilizada para investigar a chamada “Conspiração do Harém” descrita no Papiro Judicial de Turim e determinar a verdadeira causa da morte de Ramsés III. O corpo mumificado de Ramsés III foi encontrado em Deir el-Bahari junto com uma múmia desconhecida, denominada “a múmia que grita”. Depois de realizada uma inspeção morfológica detalhada no intuito de descartar a possibilidade de ferimentos *post-mortem* e uma análise antropológica e forense para determinar as idades e possíveis causas da morte, foram realizadas imagens de TC a fim de investigar, na múmia de Ramsés III, os ferimentos descritos no Papiro Judicial de Turim. As imagens de TC revelaram um corte na garganta que atingiu todos os tecidos moles e órgãos da região como traqueia e esôfago, evidenciando que essa lesão poderia ser a provável causa da morte. Um objeto estranho de aproximadamente 15 mm de diâmetro e alta densidade foi localizado na ferida. A reconstrução em 3D desse objeto mostrou de que se trata de um amuleto *wedjet* (olho de Hórus). Já o estudo da outra múmia, evidenciou que o homem tinha entre 18 e 20 anos e que o seu processo de mumificação foi incomum, pois não houve evisceração e excerebração. O corpo foi coberto com pele de cabra, material considerado impuro, e foram observadas alterações tafonômicas devido à formação de gases nas cavidades abdominal, bexiga, quadril e parte inferior do pescoço. Um exame de DNA foi realizado para estipular o grau de parentesco entre Ramsés e a múmia desconhecida, que, no Papiro Judicial de Turim, era

chamada de Pentawere. O resultado revelou que Ramsés é o pai da múmia desconhecida e este é o seu provável assassino (HAWASS 2013, p.2-5, 9).

Outra tecnologia que tem sido muito utilizada é o escâner e a impressora 3D para reproduzir em detalhes muitos artefatos e, inclusive, múmias para evitar o manuseio prolongado, e o consequente dano à múmia. (LOPES, 2013, p.4-5)

No Brasil, também foram produzidos estudos utilizando tecnologias digitais 3D, em diversos campos do conhecimento, tais como Arqueologia, Egíptologia e Paleontologia. Os projetos foram desenvolvidos por três laboratórios localizados na cidade do Rio de Janeiro: o Laboratório de processamento de imagem Digital – LAPID, do Museu nacional da UFRJ; o Núcleo de Experimentação Tridimensional – NEXT, do Departamento de Artes e Design da PUC-Rio; e o Laboratório de Modelos Tridimensionais - LAMOT do Instituto Nacional De Tecnologia - INT do MCTI. (LOPES, 2013, p.4)

O Museu Nacional da UFRJ é provavelmente composto pelo acervo egípcio mais antigo e mais importante da América do Sul, contendo múmias humanas, de animais, estelas e diversos artefatos (BRANCAGLION, 2005, p.75).

Um estudo moderno da Coleção só foi iniciado no século XX e, desde então, ela vem sendo sistematicamente analisada (BRANCAGLION, 2005), tanto que em 2009 foi lançado o livro de nome *Tecnologia 3D*, contendo um conjunto de estudos realizados no Museu Nacional em parceria com o Instituto Nacional De Tecnologia – INT (BITTAR, 2014, 35). Segundo Victor de Souza Bittar (2014, p.35), muitas imagens tomográficas apresentadas no livro continuam sendo utilizadas em diversas pesquisas.

O incêndio ocorrido no Museu Nacional no dia 02/09/2018 interrompeu muitas pesquisas em andamento, obrigando os pesquisadores a elaborarem novas estratégias; e, para recuperar o que havia sobrado do acervo, foi criado o Núcleo de Resgate de Acervo (VON SEEHAUSEN, 2022, p.10)

Segundo Pedro Luiz Diniz Von Seehausen (2022, p.34, 164), tomografias realizadas anteriormente nas múmias da sacerdotisa cantora de Amon, Sha-Amun-em-su (inv. 532. CR 157), e da múmia romana (CR 158) serviram para direcionar o trabalho de resgate, e, no caso de Sha-Amun-em-su, a tomografia realizada em 2005 havia revelado a presença de um escaravelho-coração, juntamente com 8 amuletos de proteção menores: isso ajudou a direcionar o trabalho para a recuperação de todos os amuletos que faziam parte do sarcófago da sacerdotisa, que foi um presente oferecido a D. Pedro II por Quediva Ismail, governante egípcio.

Parte da Coleção foi perdida, mas parte foi resgatada física e virtualmente, e, com o auxílio das tecnologias 3D, é possível tentar reconstruir a Coleção Egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro e dar seguimento a estudos de extrema importância para a Egptologia.

Desde a descoberta do Raio-X e posteriormente da Ressonância Magnética e da Tomografia Computadorizada, análise de DNA e, mais recentemente, da tecnologia digital 3D, o estudo das múmias egípcias tem sido intenso e constante. A cada novo avanço na tecnologia faz-se necessário visitar algumas múmias já estudadas anteriormente para capturar algum detalhe e atualizar estudos já realizados.

Sempre que ocorrem avanços tecnológicos e caminhamos em direção ao futuro, se torna mais necessário olhar de volta para o passado e buscar resposta nas sociedades ancestrais; e as múmias egípcias acabaram se tornando a principal fonte de busca por informações na área da História, da Medicina, da Arqueologia e da Antropologia, dado o impressionante trabalho de mumificação que eternizou uma das mais impressionantes e notáveis sociedades da Antiguidade.

CONCLUSÃO

Foi possível perceber, através dessa revisão bibliográfica, que a utilização das novas tecnologias se tornou indispensável para o estudo das múmias egípcias, desde o Raio-X até o escaneamento e a impressão 3D.

Tê-las como aliadas na busca por informações das sociedades ancestrais, possibilitou um maior aprofundamento nas pesquisas, mais visando a conservação e preservação dessas múmias que são um tesouro inestimável e que contam, silenciosa e diariamente, a história de uma sociedade de tempos imemoriais.

FONTES

HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. 760p. E-book. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>. Acesso em: 27 jun. 2024.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANCAGLION JÚNIOR, A. *Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo* // Antônio Brancaglioni Júnior. - Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2004.

BRANCAGLION JÚNIOR, A. Revelando o passado: estudos da coleção egípcia do Museu Nacional. In: LESSA, F S; BUSTAMANTE, R M C (Ed.) *Memória & Festa: Anais do VI Congresso da SBEC, XV Ciclo de Debates em História Antiga*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. 75-80.

BITTAR, V. S. *Análise, Desenvolvimento e a Aplicação de Técnicas de Virtualização em Materiais Arqueológicos e remanescentes Ósseos Humanos*. Orientadora Cláudia Rodrigues-Carvalho. Co-Orientador Ricardo Tadeu Lopes. UFRJ/Museu Nacional. 2014. Mestrado em Arqueologia (M.Sc.).

CARDOSO, C. F.S. *Deuses, Múmias. Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CARDOSO, C. I. M, *O Egito para Iniciantes*. 1ª. Edição. São Paulo: Clube dos Autores, 2018.

CESARANI F, MARTINA MC, GRILLETTO R, BOANO R, ROVERI AM, CAPUSSOTTO V, GIULIANO A, CELIA M, GANDINI G. Facial reconstruction of a wrapped Egyptian mummy using MDCT. In. *AJR: American Journal of Roentgenology*, n. 183, v. 3, setembro de 2004, p. 755-758.

CESARANI F, MARTINA MC, FERRARIS A, GRILLETTO R, BOANO R, MAROCHETTI EF, DONADONI AM, GANDINI G. Whole-body three-dimensional multidetector CT of 13 Egyptian human mummies. In. *AJR: American Journal of Roentgenology*, n. 180, v. 3, março de 2003, p. 597-606.

COSMACINI, P.; PIACENTINI, P. Notes on the history of the radiological study of Egyptian mummies: from X-rays to new imaging techniques. Appunti sulla storia dello studio radiografico delle mummie antiche egiziane: dalla radiografia convenzionale alle più recenti tecniche di immagine. In. *Radiol med* 2008 Aug; 113(5):615-26.

COSMACINI P, PIACENTINI P. Egyptian mummies and radiology: a closer link. In. *Yrbk Mummy Studies*, v. 1, p. 37-44, 2011.

GINGER (MÚMIA). In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2023. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Ginger_\(m%C3%BAmia\)&oldid=65694070](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Ginger_(m%C3%BAmia)&oldid=65694070)>. Acesso em: 15 jun. 2024.

HAWASS Z, SALEEM SN. Mummified daughters of King Tutankhamun: archeologic and CT studies. In. *AJR: American Journal of Roentgenology*, v. 197, v. 5, novembro de 2011, p. 829-836.

HAWASS Z, ISMAIL S, SELIM A, SALEEM S N, FATHALLA D, WASEF S, GAD A Z, SAAD R, FARES S, AMER H, GOSTNER P, GAD Y Z, PUSCH C M, ZINK A R. Revisiting the harem conspiracy and death of Ramesses III: anthropological, forensic, radiological, and genetic study. In. *BMJ: British Medical Journal (Clinical Research ed)*. 2012 Dec; p. 345:e8268

HOFFMAN H, HUDGINS PA. Head and skull base features of nine Egyptian mummies: evaluation with high-resolution CT and reformation techniques. In. *AJR: American Journal of Roentgenology*, n. 178, v. 6, junho de 2002, p. 1367-1376.

KARLIK SJ, BARTHA R, KENNEDY K, CHHEM R. MRI and multinuclear MR spectroscopy of 3,200-year-old Egyptian mummy brain. In. *AJR: American Journal of Roentgenology*, n. 189, v. 2, agosto de 2007, p. 105-110.

LABORINHO, Eliana. As técnicas de mumificação no Egito antigo. *Metacrítica: Revista de Filosofia da Unidade de Investigação em Ciência, Tecnologia e Sociedade da Universidade Lusófona*, 2003.

LEMOS R, FULCHER K, ABDLLATIEF I, WERKSTRÖM L, HOCKER E. Remodelando o ritual funerário egípcio na Núbia colonizada? Caracterização orgânica de unguentos de contextos mortuários do Novo Reino (c. 1550-1070 a.C.). In. *Archaeol Anthropol Sci*, n. 15, v. 6, 2023; p. 73. 15:73

LOPES J, BRANCAGLION JR. A.; AZEVEDO S. A.; WERNER JR. H. *Desvendando o passado, modelando o futuro Unveiling the past, shaping the future*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2013. 248p

LOPES J, BRANCAGLION JR. A.; AZEVEDO S. A.; WERNER JR. H. *Tecnologias 3D: desvendando o passado, modelando o futuro*. 1 Edição. Rio de Janeiro: Editora Lexikon, 2013. 248p

NOTMAN DN, TASHJIAN J, AUFDERHEIDE AC, CASS OW, SHANE OC 3rd, BERQUIST TH, GRAY JE, GEDGAUDAS E. Modern imaging and endoscopic biopsy techniques in Egyptian mummies. In. *AJR: American Journal of Roentgenology*, n. 146, v. 1, janeiro de 1986, p. 93-p6.

RAYO E, NEUKAMM J, TOMOUM N, EPPENBERGER P, BREIDENSTEIN A, BOUWMAN AS, SCHUENEMANN VJ, Rühli FJ. Metagenomic analysis of Ancient Egyptian canopic jars. In. *American Journal of Biological Anthropology*, n. 179, v. 2, oct 2022, p. 307-313.

SALEEM SN, HAWASS Z. Variability in brain treatment during mummification of royal Egyptians dated to the 18th-20th dynasties: MDCT findings correlated with the archaeological literature. In. *AJR : American Journal of Roentgenology*, n. 200, v. 4, apr 2013, p. 336-344.

SALEEM SN, HAWASS Z. Multidetector computed tomographic study of amulets, jewelry, and other foreign objects in royal Egyptian mummies dated from the 18th to 20th dynasties. In. *Journal of Computer Assisted Tomography*, n. 38, v. 2, march-april de 2014, p. 153-158.

SALEEM SN, HAWASS Z. Computed Tomography Study of the Mummy of King Seqenenre Taa II: New Insights Into His Violent Death. In. *Frontiers of Medicine (Lausanne)*, n. 17, v. 8, fevereiro de 2021, p. 637527.

VON SEEHAUSEN, P. L. D. - *Ressurgindo das cinzas como Benu: Resgate e possibilidades de reconstrução da Coleção Egípcia do Museu Nacional*. 2022. Tese (Doutorado em Arqueologia) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.



OS FESTIVAIS DE AKHET NO EGITO ANTIGO

Gustavo Henrique Marques Maciel

maciellgustavo@gmail.com

Graduando em História (UERJ)

Bolsista de Extensão (NEA/UERJ)

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Regina Candido (UERJ)

RESUMO: A divisão do ano no Antigo Egito foi feita com base em seu interesse econômico e, principalmente, religioso, estando o ano dividido em três estações de acordo com o ciclo de cheias e vazantes do rio Nilo: Akhet, 'a cheia'; Peret, 'emergência'; e Chemu, 'água baixa', que é quando se fazia a colheita. Cada estação contava com quatro meses, cujos nomes se relacionavam a festivais importantes que aconteciam nos mesmos. Akhet é a estação do ano na qual se tem mais festivais, pelo fato de o Nilo estar em seu estado de cheia, impossibilitando o trabalho agrícola, que tomava a maioria do tempo dos trabalhadores dos plantios. Neste artigo, abordaremos os festivais realizados nessa estação, que ocorriam no início de cada ano no calendário egípcio. Sendo, em sua maioria, uma representação do ideal de recomeço ou de vida, atributo este ligado à fertilidade trazida pela cheia do Nilo. Ideais esses que muitos faraós utilizavam como alicerce para garantir sua imagem como líder político e religioso incontestável.

PALAVRAS-CHAVE: Festival; Akhet; Ideal; Representação.

ABSTRACT: The division of the year in Ancient Egypt was based on economic and, primarily, religious interests, with the year divided into three seasons according to the cycle of the Nile's flooding and receding: Akhet, 'the flood'; Peret, 'emergence'; and Chemu, 'low water', which is when the harvest took place. Each season consisted of four months, whose names

were related to important festivals held during that period. Akhet is the season with the most festivals, due to the Nile being in its flood stage, making agricultural work, which took up most of the workers' time, impossible. In this article, we will discuss the festivals held during this season, which occurred at the beginning of each year in the Egyptian calendar. These festivals were mostly a representation of the ideal of renewal or life, an attribute associated with the fertility brought by the Nile's flooding. Ideals that many pharaohs used as a foundation to reinforce their image as uncontested political and religious leaders.

KEYWORDS: Festival; Akhet; Ideal; Representation.

INTRODUÇÃO

O primeiro festival a ser celebrado no início de cada ano egípcio era o *Wepet Renpet*, que simbolizava a abertura do novo ano no Egito, comemorado no primeiro dia de Akhet. As festividades tinham início com a ascensão da estrela Sirius, que os egípcios cultuavam como a deusa *Sopdet*. A cada ano, quando a estrela Sirius surgia no céu egípcio, os preparativos para o *Wepet Renpet* começavam. Este festival é uma homenagem não somente à deusa *Sopdet*, mas à Ísis: a emergência da estrela era símbolo da alma de Ísis, e a enchente no Nilo era causada por suas lágrimas pela morte de Osíris (ŞAFAK, 2022, p. 25).

Observa-se que muitos dos mitos egípcios têm diversas variações, podendo manifestar-se na divindade que o protagonizou ou na causa de um evento. Os deuses do Egito antigo são, ou representam, elementos naturais do cotidiano: como o caso mencionado anteriormente da estrela Sirius. O surgimento de um corpo celeste, neste caso Sirius, recordava aos egípcios o mito da morte de Osíris, quando as lágrimas de Ísis inundaram o Nilo. Porém, a mesma estrela ainda era cultuada como uma divindade, denominada *Sopdet*. Isto acontece pela tradição local e pelo tempo, pois, por mais que os mitos fossem difundidos e conhecidos em todo território

egípcio, havia muitos nomos¹ que contavam cada um com sua própria versão deles. Os grandes festivais, os quais eram de fato celebrados em diversos nomos, eram um grande propulsor destas misturas que ocorriam com os deuses e mitos. Percebe-se este fator pelas divergências de costumes de cultos prestados aos deuses, que se refletem nos debates na historiografia acerca do tema (GARCIA, 2022, p. 18).

Os egípcios acreditavam que, se os tempos das cheias não fossem celebrados como feriados, as cheias não continuariam no ano seguinte e as suas terras não seriam produtivas. Neste sentido, as pessoas jogavam ouro, joias e amuletos no rio enquanto suplicavam por uma boa colheita. A autora Filiz Ay Şafak (2022, p. 32) afirma que tais homenagens e oferendas dirigiam-se a *Hapi*, divindade que personifica o Nilo, e que os templos eram decorados com flores e estátuas da divindade, que seria o principal homenageado. Enquanto a autora Maura Petruski (2016, p. 32) afirma que tais homenagens se faziam a Ísis pelo seu sofrimento no mito onde Osíris fora atirado no Nilo em um baú com joias.

Sendo Akhet a primeira estação do ano, os seus simbolismos estavam muito comumente relacionados ao início ou ao recomeço e isto era transposto na imagem do faraó, como uma promessa de prosperidade e fartura em seu nome. A ideia de recomeço permeia diversas narrativas míticas egípcias. *Wepet Renpet*, o marco do Ano Novo egípcio, é simbolizado pelo reaparecimento da estrela Sirius, que, após tornar-se invisível pela luz solar, ressurge no horizonte. Esse fenômeno está ligado ao ideal de renovação, associado também às lágrimas de Ísis, derramadas pelo luto de Osíris, seu marido assassinado. Suas lágrimas traziam a inundação do Nilo, renovando a vida, enquanto Osíris assumia o papel de soberano do mundo dos mortos, garantindo o equilíbrio e a continuidade da ordem cósmica. Se optarmos por seguirmos a hipótese de Şafak (2022), onde o

¹ Vilarejos que englobavam várias aldeias no Egito, como grupos comunitários de diversas tribos que dividiam terras, compartilhando o espaço e cultura que, com a unificação, seria um único lugar no Egito (FABER, Marcos, 2011, pág. 12).

festival tinha seu início e ideal voltado ao Nilo como divindade, ainda assim o Nilo se adequa ao propósito idealizado. O mito do Nilo sugere que suas águas teriam a nascente em uma caverna denominada “Qerty”, de onde esta água seguiria até o céu e logo após, à terra dos mortos, tudo isto antes de chegar ao Egito (PETRUSKI, 2016, p. 27). As três narrativas mencionam divindades que, mesmo em sua forma elementar, se afastam do Egito, deixando e retornando às terras desérticas anualmente.

O PODER POLÍTICO E OS FESTIVAIS

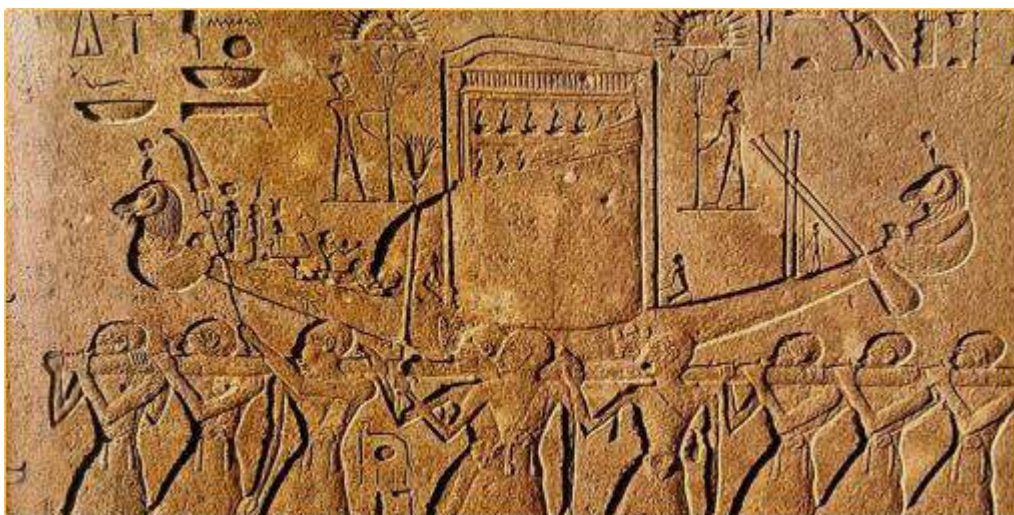
Muitos dos festivais, mitos e rituais tinham como objetivo reafirmar a posição hierárquica do monarca. O faraó não era apenas um líder político, mas também um líder religioso. A vinculação da imagem do faraó nos festivais era explorada em pontos fundamentais tanto para reafirmar os votos de prosperidade do líder para com seu povo, quanto para o povo renovar sua promessa de lealdade e culto ao seu monarca (FONSÊCA & CARVALHO, 2017, p. 1500). Sendo o faraó um descendente direto dos deuses, era comum que se fizessem oferendas em seu nome, onde o culto ao poder do líder era reafirmado simbolicamente. E cabia ao faraó garantir o alimento e o entretenimento em alguns dos festivais, principalmente em festivais religiosos onde muitos dos egípcios se dirigiam aos templos em busca dos alimentos que eram ofertados nos dias de festividades. O que é relatado por Heródoto ao descrever a prática de um sacrifício animal, desde a inspeção do animal até a hora de servi-lo para os egípcios ali presentes:

Após escorchar o boi, retiram-lhe os intestinos, deixando, porém, as outras vísceras e a banha. Cortam-lhe as coxas, a parte alta das ancas e o pescoço. Feito isso, enchem o resto do corpo de pães de farinha pura, mel, uvas-secas, figos, incenso, mirra e outras substâncias odoríferas. Assim, cheio, assam-no, espalhando abundantemente óleo sobre o fogo. O sacrifício é precedido de um jejum, e, enquanto a vítima está sendo assada, eles se fustigam reciprocamente, depois do que se nutrem dos despojos do animal sacrificado (HDT, II. XL).

Um caso no qual esta relação se coloca é a tentativa de Hatexepsute de se promover como escolha divina para o cargo de faraó, utilizando o festival de Opet. O festival de Opet era um evento promovido por Hatexepsute durante seu reinado (1471–1456 a.C.), que acontecia no terceiro mês de *Akhet* e tinha como principal prática religiosa a procissão de barcas que continham estátuas dos deuses Amon, Mut e Khonsu, conhecidos como a Tríade Tebana. As festividades duravam cerca de onze dias no reinado de Hatexepsute, porém na XX dinastia (1196–1070 a.C.) o festival chegou a contar com vinte e sete dias (Lopes, 1999, p. 415).

Segundo a autora Daniela Camilo (2024, p. 16), a rainha Hatexepsute se utilizava da imagem do deus Amon para ratificar seu poder, tanto político quanto divino, já que ela fora designada a “Esposa de Amon” – título este herdado de Ahmés-Nefertari, a esposa de Ahmés, o primeiro faraó da XVIII dinastia (1550 a.C. e 1295 a.C.).

Figura 1: Barca sagrada de Amon na festa de Opet na Capela Vermelha de Hatshepsut, templo de Karnak em Tebas.



Fonte: Museu Egípcio e Rosa-cruz Tutankhamon. *O festival de Opet*. Disponível em: <https://museuegipcioerosacruz.org.br/o-festival-de-opet/>.

Durante a procissão do festival de Opet, as barcas deveriam sair do templo do Karnak em direção ao templo de Luxor, onde as imagens se encontrariam. Porém, para além das estátuas dos deuses, o próprio faraó

deveria fazer parte do rito, estando em uma das barcas conduzidas. Com o mesmo propósito de idealização de renovação que vimos dos outros festivais, o simbolismo da chegada em Luxor não era diferente. A chegada da barca contendo a estátua de Amon e a chegada da barca com o faraó representava a união dos mesmos, onde o *Ka* do rei se unia ao deus Amon, reafirmando seus votos de proteção sobre o faraó e seu povo e a promessa da fertilidade (ŞAFAK, 2022, p. 24).

OS FESTIVAIS NA CULTURA POPULAR E NA VIDA COTIDIANA

Mesmo se deixarmos de lado o teor político dos festivais, ainda devemos pensá-los como grandes eventos que retratavam aspectos sociais, como: crenças, indumentárias, moral e ética, entre outros. Alguns dos festivais, na verdade, eram a chance que os trabalhadores tinham de usufruírem um momento de lazer e entretenimento sem as tão demarcadas desigualdades, as diferenças de base da alimentação ou a preocupação com as vestes. É inegável que todos os festivais, mitos e crenças do Egito detinham suas inspirações de cunho religioso e não eram realizados por pura conveniência por parte da população. Um exemplo de festival de caráter religioso para os egípcios onde os valores “moralistas” (JAMILLE, 2016, n.p.) eram deixados de lado é o Festival de Wag. Comemorado entre o décimo sétimo e décimo nono dia de Thoth, primeiro mês de *Akhet*, essa celebração era um rito funerário que tinha como base o mito da morte e ressurreição de Osíris e a passagem do deus como divindade agrário para um deus dos mortos; como símbolo da junção dos atributos de Osíris, os egípcios escolheram a videira. O mito e seu simbolismo, assim, voltavam os costumes para a prática de oferenda de vinho e, posteriormente, cerveja nos templos, além de terem dado a Osíris o título de “Senhor do Vinho no Festival de Wag” (POO, 2010, p. 2).

No dia posterior ao Festival de Wag uma nova celebração era iniciada no Egito. Conhecido como Festival da Embriaguez, ou ainda

Festival da Bebedeira, o evento consistia em um dia no qual os egípcios do *nome* Dendera tinham o hábito de se embriagar em homenagem à deusa Hathor. No mito, quando Ra ordenou a volta de sua filha Hathor da Núbia para o Egito, a deusa matou muitas pessoas com sua força. Então, na tentativa de acalmar a ira de sua filha, Ra jogou vinho no Nilo, que se confundiu com a cor natural da água na inundação. Com isso, a deusa teria ficado embriagada e se acalmado. Desde então, os egípcios se embebedaram com o intuito de homenagear tal deusa e lhe pedir uma boa produção de vinho.

Há uma ampla gama de festivais no Egito, todos com suas próprias representações ligadas a mitos comuns de determinadas regiões; alguns destes eram bastante antigos e objetivavam celebrar eventos naturais, como as cheias ou a ascensão de Sirius. Heródoto disserta acerca do tema, afirmando que o Egito já tinha o hábito de realizar festas públicas antes de qualquer outro. Segundo esse autor:

assim como foram também os egípcios os primeiros entre todos os povos a instituir festas ou reuniões públicas, procissões e oferendas, costumes esses adotados pelos gregos. Uma prova do que afirmo é estarem eles em vigor há muito tempo no Egito e só terem sido instituídos há pouco entre os gregos (HDT, II. LVIII).

Devido à numerosa quantidade de festivais, às diferenças culturais entre *nomos* e o passar do tempo, algumas destas celebrações acabaram por sofrer variações que se apresentavam na data ou nas divindades homenageadas. A autora Juliana Garcia (2022, p. 24) evidencia que muitas das divindades egípcias poderiam sofrer modificações, isto porque muitas delas eram representações de elementos naturais. Porém, elas podiam acumular mais de uma função – como Hathor, que era uma deusa do céu, mas também estava ligada à fertilidade. Além do acúmulo de funções, era comum que houvesse compartilhamento de funções entre deuses, como o título de deus sol que cabia aos deuses Rá, Khepri, Atom e Hórus.

Estes fatores foram parte fundamental para a não consistência de um calendário único de celebrações no Egito.

Para melhor elucidar os fatos aqui expostos, utilizaremos o quadro-síntese de José Sales (2016, p. 89), inscrito a seguir:

<u>ESTACÃO</u> — MÊS	<u>Akhet</u> Estação da Inundação	<u>Peret</u> — Estação do Crescimento	<u>Chemu</u> Estação das Colheitas
1º	<ul style="list-style-type: none"> - Festival da abertura do Ano/ Ano Novo (uepet renpet) - Festival-uag de Osíris - Festival da «Partida» de Osíris (Abedju/Abidos) - Festival de Djehuti/Tot - Festival da Embriaguez (Festival de Hathor) 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Nehebkau - Festival da coroação do sagrado falcão – khaunesut (Edfu) - Festival de Min - Festival da «Partida» de Mut 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Khonsu - Festival da «Partida» de Min
2º	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Ptah ao sul do seu muro (Mennefer/ Mênfis) - Festival de Opet (Uaset/ Tebas) 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival da Vitória – heb kenet (Edfu) - Grande Festival da Luz Ardente 	<ul style="list-style-type: none"> - Bela Festa do Vale
3º	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Hathor (Edfu e Dendera) 	<ul style="list-style-type: none"> - Pequeno Festival da Luz Ardente - Festival de Amenhotep 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival da Boa Reunião (Hathor e Hórus; Dendera e Edfu)
4º	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Osíris (Abedju/ Abidos) - Festival de Sokar (Mennefer/Mênfis) - Festival de Sekhemet 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Renenutet 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Ré-Horakhti - Festival da abertura do Ano/ Ano Novo (uepet renpet)

A partir desse quadro, fica entendido que algumas divindades eram celebradas em diferentes momentos do ano egípcio, como Osíris e Hórus. Além disso, ele também mapeia os *nomos* que, neste recorte do autor, apresentavam os festivais que teriam uma certa frequência a ponto de serem documentados e incorporados no calendário.

Outro ponto a ser observado a partir do quadro é a frequência de festas em cada estação. Nota-se que em *Akhet* o número de festivais é superior a qualquer outra estação, contando com cerca de dez festivais no intervalo de quatro meses. Enquanto *Peret* conta com oito celebrações e *Chemû* com seis. É fato que a estação da cheia detém o maior número de celebrações, isto porque os trabalhadores dos campos estavam impossibilitados de trabalhar, já que toda a extensão das terras que eram cultivadas estava submersa nas águas do Nilo.

Quando a maioria dos trabalhadores não poderia ocupar suas funções, estes deveriam ocupar-se com outras tarefas, e muitos se voltavam, neste período, à construção de templos e monumentos para o faraó; porém, ainda assim não abandonavam suas crenças e costumes, fazendo dos festivais também um dever, para com os deuses, o faraó e o Egito (MILLARD, 2001, p. 14). Na estação do crescimento, *Peret*, enquanto a água do Nilo começava a regredir ao seu estado natural, os trabalhadores do campo tinham a tarefa de semear as grandes extensões de terras e garantir que o Egito tivesse uma boa colheita; contudo, para além da função do plantio não havia muito mais que pudessem fazer, a não ser esperar pelo crescimento dos alimentos. Por isso, a estação *Peret* é a segunda com mais festas. E por último, com o menor número de celebrações, *Chemû* é a estação onde todos os trabalhadores cumpriam suas funções de colher os alimentos, armazenar e fazer a contagem para a entrega do imposto por meio do cobrador de impostos real (CASSON, 1965, p. 31).

CONCLUSÃO

É perceptível que os festivais dentro do Egito antigo possuíam diversas funcionalidades, que variavam conforme o local onde eram celebrados, a estação do ano ou o propósito dado a ele. A relevância dos festivais era tanta que os nomes dos doze meses que decorriam entre as três estações eram baseados em festivais que ocorriam nos mesmos. Harris (1993, p. 29) afirma que o calendário egípcio estava disposto em três estações, cada uma com quatro meses lunares.

Em suma, na estação de *Akhet* os festivais se voltavam principalmente ao fenômeno natural mais importante para os egípcios: a cheia do Nilo. No festival de *Sopdet* – estrela Sirius –, apesar da ligação feita entre a estrela e a alma da deusa Ísis, sua premissa original era a celebração do ressurgimento da estrela como prenúncio da chegada da cheia, normalmente alguns dias depois da celebração. É possível ligar também ao Nilo a responsabilidade da garantia dos festivais agrícolas, já que o Nilo era o fator principal para o cultivo ser viável nas terras desérticas. Não à toa o rio era celebrado como um deus entre os egípcios, tendo o seu próprio hino recitado em festivais em Tebas no reinado de Ramsés II.

Os festivais tinham também o poder de garantir a um faraó a subserviência de seu povo, como visto no caso de Hatexepsute. A certeza de garantia do apoio popular era notável através dos votos feitos nos festivais, afinal o faraó não era somente o governante do Egito por sua linhagem ou cargo militar, ele era um deus encarnado enviado com a missão de governar o Egito. A associação feita entre um faraó e um deus era a perfeita garantia de poder sobre as massas. Não por ser um deus encarnado, mas por conta da promessa de dádivas durante um festival, o faraó era, em si, um ser a ser cultuado e adorado.

Durante a estação da cheia estes simbolismos estavam ainda mais presentes: era necessário que houvesse alguma garantia de que o Nilo proveria a quantidade de água suficiente para uma boa colheita, mas também que o nível da água não fosse muito alto para não provocar mortes. Em uma sociedade onde os elementos naturais são representados

por deuses, nada melhor do que o deus enviado para governar para lhes assegurar a prosperidade, fertilidade e fecundidade. Para o povo, estes festivais eram a certeza de um bom ano, e também um dia de devoção e de fartura por conta dos alimentos oferecidos.

Os festivais no Egito tinham viés político, religioso e econômico. Para os egípcios, as celebrações eram a reafirmação da sua fé tanto nas divindades quanto nos governantes, e tinham como objetivo rogar por um determinado aspecto de suas vidas cotidianas, além de celebrar em agradecimento pela produção de alimentos e pela enchente anual que traz a fertilidade ao Egito. Em *Akhet* onde as orações se voltavam pela prosperidade, os festivais tinham símbolos como Osíris, que pereceu e ressuscitou, Hórus no festival Opet, que simboliza o rejuvenescimento, *Wepet renpet*, o festival do ano novo. O início de um novo ciclo no Egito, pelo calendário das cheias e vazantes do Nilo, trazia consigo a renovação de votos e as expectativas e crenças do povo egípcio que os expressava através de seus festivais, com suas orações, oferendas e ritos.

FONTES

Heródoto. História, tradução J. Brito Broca; estudo crítico — Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

Barca sagrada de Amon na festa de Opet na Capela Vermelha de Hatshepsut, templo de Karnak em Tebas. Imagem in: MUSEU EGÍPCIO E ROSA-CRUZ TUTANKHAMON. O festival de Opet. Disponível em: <https://museuegipcioerosacruz.org.br/o-festival-de-opet/>.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSON, Lionel. *O Antigo Egito*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1965.

FABER, Marcos. *A Importância dos Rios para as Primeiras Civilizações*. História Ilustrada, vol. 2, 2011.

GARCIA, Juliana (org.). *O Panteão Egípcio*. Capítulos 4 e 7, p. 15-21 e p. 24-26. Cotia-SP: Pandorga, 2022.

HARRIS, J. R. *O legado do Egito*. Editora Imago, Rio de Janeiro, 1993.

JAMILLE, Márcia. *Festival da Bebedeira no Egito Antigo*. 2016. Disponível em: <http://arqueologiaegipcia.com.br/2016/02/09/festival-da-bebedeira-no-egito-antigo-video/> Acesso em: jun. 2024.

LOPEZ, Maria Helena Trindade. *O Festival Opet: Reflexos na Onomástica Egípcia do Império Novo*. 1999. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3195.pdf> Acesso em: jul. 2024.

MALTA CAIRO FONSÊCA, Maira; CARVALHO, Alexandre Galvão. *O Festival Heb-Sed como Recurso de Legitimação do Poder Faraônico*. In: XII Colóquio Nacional e V Colóquio Internacional do Museu Pedagógico. Vitória da Conquista: UESB, 2017. p. 1498-1502.

MILLARD, Anne. *Os Egípcios*. In: Povos do Passado, 24ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 2001.

PETRUSKI, Maura Regina. *Um rio... Nilo, um deus... Hapi, uma deusa... Anuket e um festival*. Revista Mundo Antigo — Ano V, v. 5, n. 11, dez. 2016. ISSN 2238-8788. Disponível em: <http://www.nehmaat.uff.br/revista/2016-2/artigo01-2016-2.pdf> Acesso em: jun. 2024.

POO, Mu-chou. *Líquidos no Ritual do Templo*. In: WENDRICH, Willeke (ed.). **Enciclopédia de Egptologia da UCLA**. Los Angeles: UCLA, 2010. Disponível em: <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025dxbr> Acesso em: jul. 2024.

ŞAFAK, Filiz Ay. *Eski Mısır'da Nil Nehri ve Tanrı Hapi*. In: Amisos, 7/12, 2022, p. 22-47.

SALES, José das Candeias. *As festas*. In: Hapi, Revista da Associação Cultural de Amizade Portugal-Egito, n. 4, p. 85-117. Lisboa, 2016.

TRINDADE, Maria Helena Lopes. *O Festival Opet: Reflexos na Onomástica Egípcia do Império Novo*. 1999. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3195.pdf> Acesso em: jul. 2024.



A RECEPÇÃO DO ANTIGO EGITO: *um panorama do campo e suas contribuições*

Mariana Pinheiro da Costa Chaves

marianapinheiro@id.uff.br

Mestranda em História (NEREIDA/PPGH-UFF)

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Adriene Baron Tacla (NEREIDA/PPGH-UFF)

RESUMO: O presente trabalho busca apresentar o campo da recepção do Antigo Egito junto a seus pressupostos teóricos, para assim mostrar suas principais contribuições para o estudo desta civilização. Também são apresentadas algumas terminologias mais comuns no campo e seus respectivos autores. Para uma abordagem mais completa, recorrer-se-á a Charles Martindale e seu conceito de “cadeia de recepção”, compreendendo que interpretações são frutos de uma série de recepções, ou seja, interpretações anteriores, que se somam ao sentido da obra original. Por isso, este trabalho traz dois casos de recepções anteriores do Egito Antigo que mais influenciaram sua representação no Ocidente – o dos textos gregos e da tradição judaica e cristã – estimulando por fim, uma reflexão sobre a relação entre a egiptologia e a recepção do Egito Antigo.

PALAVRAS-CHAVE: Recepção; Antigo Egito; Egiptologia; Usos do Passado; Egiptomania.

ABSTRACT: This paper aims to present the field of reception of Ancient Egypt, along with its theoretical assumptions, to highlight its main contributions to the study of this civilization. Some of the most common terminologies in the field and their respective authors are also presented. For a more comprehensive approach, the work draws on Charles Martindale and his concept of the “reception chain”, understanding

interpretations as the result of a series of receptions—that is, previous interpretations—that add to the meaning of the original work. Therefore, this paper discusses two cases of prior receptions of Ancient Egypt that most influenced its representation in the West—the Greek texts and the Judeo-Christian tradition—ultimately encouraging a reflection on the relationship between Egyptology and the reception of Ancient Egypt.

KEYWORDS: Reception; Ancient Egypt; Egyptology; Uses of the past; Egyptomania.

INTRODUÇÃO: A TEORIA DA RECEPÇÃO DA ANTIGUIDADE

Os estudos de recepção são um campo recente dentro da História, tendo surgido nos anos 90 e 2000, sendo um marco comumente retomado a publicação de *Redeeming the text* em 1993, por Charles Martindale. O autor tem se destacado no debate teórico em torno da recepção da Antiguidade Clássica, apoiando-se nas teorias literárias e hermenêuticas provenientes do Giro Linguístico — movimento dentro da filosofia que destacou o papel da linguagem. Deste teriam surgido duas tradições distintas: a pós-moderna¹ e a fenomenológico-hermenêutica, sendo esta última mais importante para os estudos de recepção. Isso porque defende que qualquer pensamento e ação no interior do presente são determinados pela relação de intimidade com passados e futuros, os quais se constituem como ponto de determinação transcendental que orienta e determina cada presente (RANGEL; ARAÚJO, 2015, p. 323).

Parte desse processo, o intelectual Hans-Georg Gadamer desenvolveu ideias em torno da hermenêutica que foram posteriormente

¹ Rangel e Araújo afirmam que: “A tradição neo-historicista ou pós-moderna está mais precisamente vinculada a filósofos, historiadores e teóricos da literatura como Wittgenstein, Roland Barthes, (...) entre outros, e sua compreensão de base é a de que há uma autonomia radical do presente em relação ao passado e, mais, que são os homens no interior do presente que reconstituem certa reorganização apenas provisória da ‘História.’” (RANGEL; ARAÚJO, 2015, p. 323.)

utilizadas para a consolidação dos estudos de recepção no campo da História. Dentre elas, tem-se o protagonismo desempenhado pelo leitor na formulação de significado, que não é passivo diante da obra. Cada leitor “recebe” e interpreta um texto de maneira única, dependendo de sua educação, experiências de vida e interesses pessoais (BAKOGIANNI, 2016, p. 115). Outra contribuição é o conceito de fusão de horizontes – entre o que o autor quis dizer e o que o leitor entendeu após a leitura – que permite entender uma obra e atribuir sentido a ela (SILVA; FUNARI; GARRAFFONI, 2020, p. 47). Além disso, Gadamer ressalta que as interpretações estão sujeitas às contingências de seu momento histórico, negando uma interpretação permanente de um texto.

Martindale (1993), inspirado pelas ideias de Gadamer e outros autores da Escola de Constança, defende, então, que nenhuma obra tem seu significado determinado pela sua origem, visto que o autor não controla a compreensão da obra. Os estudos de recepção agem de forma a negar uma “leitura pura” dos textos, como se fosse possível ler um autor ou obra de arte antigos retirando todas as nossas percepções anteriores (SILVA; FUNARI; GARRAFFONI, 2020, p. 46).

Entende-se a recepção como um campo de diálogos entre presente e passado, em que a preocupação gira em torno de como o passado chega ao presente e sob quais sentidos, compreendendo a construção de uma cadeia ou rede de significados. Desse modo, é uma reinterpretação de um fato ou elemento histórico em um momento posterior no tempo, sempre mediado pela cultura.

O enfoque está “naquele que recepciona”, que interpreta em um tempo diferente do de produção, visto como um agente ativo na geração de sentido. Desse modo, aponta para o processo histórico da construção de sentido, já que as interpretações que fazemos das fontes antigas estão inseridas em complexas trajetórias estabelecidas por uma “cadeia de recepções” (MARTINDALE, 1993, p. 7), carregadas de significados construídos ao longo do tempo (SILVA; FUNARI; GARRAFFONI, 2020, p.

49). Em suma, a teoria da recepção rompe com a ideia de que o passado é transmitido como uma herança, intacta e imutável, pois chega ao presente já tendo sido interpretado e ressignificado por contextos anteriores.

Embora os estudos de recepção estejam voltados principalmente para a linguagem, também podem voltar-se para a cultura material e para a produção de discursos. Nos primórdios do campo, os clássicos greco-romanos foram mais valorizados; por isso, grande parte da teoria partiu de reflexões feitas por historiadores classicistas. No entanto, vê-se crescer cada vez mais estudos sobre o Egito Antigo e outros povos da Antiguidade, seguindo a mesma lógica da recepção literária dos clássicos, com vistas a compreender como as leituras posteriores moldaram a forma como vemos o passado no presente.

A RECEPÇÃO DO ANTIGO EGITO

Os estudos em torno da recepção do Antigo Egito utilizam diversas terminologias, algumas mais gerais e outras mais específicas, que indicam focos dentro da própria recepção – como nas artes e nas produções de massa. Essa pluralidade indica que este campo é um espaço de potencialidades para análises em torno do Egito; porém, ao mesmo tempo, revela a falta de coerência e discussão em relação às terminologias mais usadas quanto à base teórica. Independentemente dessas variações, o foco da análise está sempre em dois elementos principais: por um lado, o autor ou indivíduo – um receptor – que forma uma imagem ou representação do Antigo Egito em seu contexto sócio-histórico e, por outro, uma tradição interpretativa ou história que performa ou influencia as maneiras pelas quais se encara tal passado (EBELING, 2020, p. 80).

Pela necessidade de estabelecer bem as terminologias para que sirvam de ferramenta para o historiador, serão apresentadas as mais comuns. As expressões “recepção” ou “recepções do Antigo Egito”, no

plural para denotar suas múltiplas abordagens, parecem abarcar do modo mais abrangente possível as formas através das quais tal civilização foi, “desde a Antiguidade Clássica, transmitida, traduzida, extraída, interpretada, re-escrita, re-imaginada, representada, adaptada e re-adaptada” (SALES; MOTA, 2023, p. 227). Os demais nomes seriam outras formas dentro da recepção.

No campo da História da Arte e das expressões artísticas, é comum que se usem os termos “renascimento egípcio”, “reavivamento do Nilo”, “estilo neo-egípcio” ou “estilo egípcio”. Esse tipo de recepção tem foco no uso ou reinterpretação de motivos egípcios em esculturas, quadros, arquitetura, artes decorativas, etc. Não seria uma mera cópia, mas sim uma releitura artística baseada no Egito.

Em relação à recepção do Egito ligada à sabedoria, religião e aspectos filosóficos, é mais recorrente o emprego do termo “egiptosofia”. Criado por Erik Hornung (2001), foi usado para analisar o impacto no Ocidente da ideia do Egito como berço da sabedoria, desde a Antiguidade até a contemporaneidade, chegando à teosofia e à maçonaria.

Tratando de um gosto, fascínio e apreço pelo Egito Antigo, há o termo “egiptofilia”, onde se vê uma valorização maior das peças autênticas egípcias. Para Jean Leclant (1985), a coleção e exposição de peças egípcias ou até mesmo obras publicadas de viajantes são expressões de egiptofilia (SALES; MOTA, 2023, p. 221).

Já a expressão “usos do passado” é mais recorrente para tratar das mobilizações políticas em torno do passado, a exemplo da formulação de identidades nacionais – como o faraonismo do século XX – e dos discursos institucionais ligados a museus e arquivos. Ao contrário dos anteriores, não é um termo exclusivo ao Egito Antigo, mas sim abrangente para todas as reinterpretações e apropriações políticas do passado, com intuito de justificar algo no presente.

A “egiptomania”, por fim, é um dos termos mais populares, mas também mais mal interpretados e vítima de preconceito. Foi usado de

modo pejorativo por ter em sua composição o sufixo manía, denotando uma obsessão, um impulso irracional, em contraposição à Egíptologia, que carrega uma ideia de razão, logos (SALES; MOTA, 2023, p. 223). Há dois usos para egiptomania: o primeiro para referir-se a arte e motivos decorativos, e o segundo como um sinônimo de recepção do Egito Antigo, mobilizado para abarcar todas as demais formas de recepção, sendo este último o mais comum.

Jean Marcel Humbert (1989) é um nome de destaque na discussão sobre egiptomania, principalmente nos países de língua francesa. O autor apontou o caráter inovador das apropriações do Egito, que produzem novos significados em diferentes contextos históricos, sociais e culturais, ressaltando que não há uma mera reprodução ou impulso irracional na egiptomania. No Brasil, exerceu grande influência teórica na obra *Egiptomania: O Egito no Brasil* (2004), organizada por Margaret Bakos, livro responsável por introduzir a discussão sobre a recepção do Egito no país em múltiplas abordagens.

Há também debates acerca de onde posicionar a recepção do Egito: na recepção dos clássicos, na recepção da Bíblia, dentro da egíptologia, de maneira independente ou ainda dentro da recepção da Antiguidade, sendo esta última mais comum. A dificuldade encontra-se no fato de que, antes que a egíptologia fosse estabelecida, era preciso ler, interpretar, criticar ou transformar a Bíblia ou os escritos latinos e gregos (EBELING, 2020, p. 80), cujas imagens moldaram os modos de recepção do Antigo Egito até o século XIX.

O EGITO ANTIGO E AS CADEIAS DE RECEPÇÃO: UMA BREVE HISTÓRIA

As narrativas e histórias sobre o Antigo Egito circulam desde a Antiguidade, pelo menos desde a Idade do Bronze. Tal civilização foi reinterpretada diversas vezes e por povos distintos, fazendo com que diferentes impressões acerca do Egito faraônico surgissem. Estas diversas

recepções formam uma rede ou cadeia de recepções, em que as interpretações do passado interferem nas do presente; por isso, é fundamental conhecer as narrativas pré-egiptológicas, também conhecidas como história da recepção do Egito. No Ocidente, destaca-se a recepção do Egito nos clássicos greco-romanos, nos textos bíblicos e no Pentateuco – parte das religiões cristã e judaica – que moldaram a forma como o mesmo foi visto até a constituição da Egiptologia como ciência nos oitocentos. Cada uma delas será explorada brevemente, mostrando também uma abordagem prática da teoria da recepção.

A RECEPÇÃO DO EGITO NOS TEXTOS GREGOS

O Egito aparece diversas vezes na literatura grega e romana, seja de forma positiva, seja de forma negativa. A primeira vez que o Egito surge na literatura grega é em Homero, tanto na *Íliada*, quanto na *Odisseia*, no Período Arcaico (séculos VIII-VI a.C.). As duas obras homéricas já revelam algumas das imagens que serão posteriormente dominantes em relação ao Egito. A questão da riqueza, a natureza espetacular, a arquitetura colossal, a força militar, a sabedoria dos egípcios e seu conhecimento do sagrado, particularmente da medicina, são temas recorrentes (LLOYD, 2010, p. 1069).

Na *Íliada*, há uma menção breve à “egípcia Tebas” por Aquiles, quando Odisseu tenta trazê-lo de volta à Guerra de Troia. Neste trecho, Tebas é referida como um parâmetro de riqueza, ou seja, uma cidade de enormes tesouros, grandiosidade arquitetônica e poderio militar, representado pelos guerreiros e cavalos.

Nem que me oferecesse dez vezes mais ou vinte vezes
mais
do que agora oferece, e que a isso acrescentasse outros
dons,
nem que fossem os tesouros de Orcómeno, ou da
egípcia

Tebas, onde nas casas jaz a maior quantidade de riqueza;

Tebas com seus cem portões, e de cada um arremetem
duzentos guerreiros equipados com carros e cavalos!
(Hom. Il. 9,374–84)

Já na Odisseia, o Egito e os egípcios aparecem em número muito maior, como, por exemplo na narrativa de Menelau (Hom. Od. 4, 250) em sua volta para casa e na mentira que Odisseu conta a Eumeu quando retorna a Ítaca disfarçado (Hom. Od. 14, 285). Nesses momentos, o Egito aparece como um lugar de natureza ora maravilhosa, ora imprevisível, e local de acúmulo de riquezas. Outro trecho é interessante para o entendimento do Egito no contexto grego:

Foi então que ocorreu outra coisa a Helena, filha de Zeus.

No vinho de que bebiam pôs uma droga que causava
a anulação da dor e da ira e o olvido de todos os males.
Quem quer que ingerisse esta droga misturada na taça,
no decurso desse dia, lágrima alguma não verteria:
nem que mortos jazessem à sua frente a mãe e o pai;
nem que na sua presença o irmão ou o filho amado
perante seus próprios olhos fossem chacinados pelo bronze.

Tais drogas para a mente tinha a filha de Zeus,
drogas excelentes, que lhe dera Polidamna, a esposa egípcia

de Ton, pois aí a terra dadora de cereais faz crescer grande

quantidade de drogas: umas curam quando misturadas;
mas outras são nocivas. Lá cada homem é médico;
seus conhecimentos superam os dos outros homens,
porque são todos da raça de Peéon.

Misturada a droga, ordenou que se servisse o vinho.
(Hom. Od. 4, 217-232)

O Egito e seu povo são descritos como detentores de uma sabedoria médica superior à dos demais, a ponto de serem relacionados como descendentes de Péeon, médico dos deuses referido na *Iliáda* (Hom. Il. 5, 899-900). Outro aspecto levantado é a fertilidade e abundância da terra, que, “dadora de cereais faz crescer grande quantidade de drogas (...)”, ressoando a imagem de riqueza que anteriormente foi vista na *Iliáda*.

Também é curioso notar que Helena recebe a droga de uma egípcia, porém seu nome é apresentado como grego – Polidamna. Esse movimento mostrou-se comum em vários dos textos que abordam os egípcios: os nomes e costumes muitas vezes são mais próximos dos gregos do que dos estrangeiros, concorrendo com uma tendência que os via também como totalmente estranhos sob vários aspectos.

Embora haja consciência de que o Egito é um país estrangeiro com suas especificidades culturais e geográficas, os gregos tentaram apropriá-lo para si, seja pela genealogia, seja pela atribuição de nomes gregos à figuras que são egípcias. Este processo teria levado, entre outras coisas, à ideia difusionista de que vários aspectos da cultura grega – como os cultos e os deuses – são de origem egípcia que posteriormente é vista em Heródoto (LLOYD, 2010, p. 1069).

Nos séculos VI e V a.C., a tragédia e a prosa ascendem como novos gêneros literários na Grécia, e, novamente, o Egito faz-se presente. No teatro, foi representado nas tragédias *Suplicantes* (463 a.C.), de Ésquilo, e *Helena* (412 a.C.), de Eurípides. Já na prosa, destaca-se o trabalho de Heródoto de Halicarnasso, que será examinado com mais atenção.

Em seu livro *Histórias*, escrito aproximadamente entre 440 e 430 a.C., Heródoto afirma investigar e preservar o conhecimento acerca dos embates entre gregos e persas, junto de suas causas, nos séculos VI e V a.C. Uma vez que o Egito era uma das principais províncias do Império Persa, Heródoto, no Livro II, narra sobre os costumes e a vida dos egípcios, sendo

um dos relatos sobreviventes mais completos sobre a civilização egípcia de qualquer período da Antiguidade Clássica (LLOYD, 2010, p. 1075).

Heródoto descreve os costumes, cotidiano e a história do Egito, observados e ouvidos *in loco*, sempre em comparação e a partir do parâmetro dos gregos. Em sua narrativa, é possível notar que ele está desenvolvendo aspectos da recepção do Egito que haviam sido estabelecidos em Homero anteriormente (LLOYD, 2010, p. 1075). Por exemplo, há o trecho em que Heródoto fala sobre os médicos, que muito se assemelha a um outro da Odisseia citado anteriormente:

LXXXIV — A medicina está de tal maneira organizada no Egito, que um médico não cuida senão de uma especialidade. Há médicos por toda parte. Uns, para a vista; outros, para a cabeça; estes, para os dentes; aqueles, para os males do ventre; outros, enfim, para as doenças internas. (Hdt. Hist. II, 84)

Além dos atributos anteriormente apresentados em Homero como ligados ao Egito, Heródoto aprofunda a questão da antiguidade da civilização egípcia em comparação à Grécia, aplicando, muitas vezes, a “noção de *propter ergo hoc post hoc*, isto é, se A é anterior a B, então B deve ser o resultado de A” (LLOYD, 2010, p. 1076). Essa convicção permitiu a Heródoto afirmar que o Egito havia sido o inventor de uma série de fenômenos culturais vistos como tipicamente gregos, como, por exemplo, seus deuses.

O Livro II de Histórias teve grande papel na apresentação de uma imagem da história egípcia ao mundo clássico e na posteridade por trazer aspectos detalhados sobre a cultura e costumes egípcios sob métodos investigativos históricos pioneiros de observação, a ponto de séculos depois Heródoto ser considerado pela Historiografia como o “pai da História”.

As tendências na recepção dos egípcios no mundo grego já aparecem em Homero e vão se desenvolvendo em torno da ideia do Egito como “uma terra distante, misteriosa, maravilhosa e enormemente antiga, uma terra de grande riqueza e poder, e uma terra cujos habitantes, (...)”

foram dotados de extraordinária sabedoria e domínio de um rico estoque de conhecimento arcano” (LLOYD, 2010, p. 1085, tradução livre).

Já a partir da conquista do Egito por Alexandre, o Grande, em 332 a.C., e posteriormente pelos romanos, em 30 a.C., mudaram-se as tendências em torno da recepção, já que se tornou cada vez mais difícil manter as distinções étnicas dos egípcios pela integração crescente com os mundos grego, macedônico e romano. O próprio termo egípcio passou a ser ambíguo, podendo referir-se tanto a um nascido na terra quanto a alguém parte do grupo étnico dos egípcios (LLOYD, 2010, p. 1078). Por isso, a recepção dos egípcios deste período em diante passa também a ocorrer dentro do próprio território por não-egípcios que lá se estabeleceram em grande quantidade. Nesse contato, é mais difícil definir as fronteiras entre recepção, assimilação e fusão cultural.

Em 394 d.C., foi promulgado o édito que proibia os cultos pagãos em todo o Império Romano, consequentemente, o Egito faraônico foi prejudicado com o fim da língua hieroglífica e dos templos locais (BRANCAGLION JR., 2013, p. 40). Consequentemente, todo contato com a cultura e história egípcias passou a ser mediado majoritariamente por fontes estrangeiras, especialmente greco-romanas, fato que só mudou com a descoberta dos hieróglifos no século XIX.

Nos séculos seguintes, a literatura grega continuou sendo lida e usada como base para a educação de elites e letrados europeus, em especial a partir da revalorização da Antiguidade clássica no humanismo durante o Renascimento. Nesse processo, a interpretação do Antigo Egito pelos gregos foi revitalizada, o que fez com que continuasse circulando e integrando o imaginário no Ocidente. Os textos foram, inclusive, usados como fontes, junto das narrativas bíblicas, pelos eruditos e viajantes a partir do século XVII, para encontrar lugares ligados ao passado egípcio.

A RECEPÇÃO DO EGITO NOS TEXTOS JUDAICOS E CRISTÃOS

O Egito tem papel proeminente principalmente nos primeiros cinco livros da Bíblia, comuns também à tradição religiosa judaica. Com auxílio de uma ferramenta de análise de texto distanciada, o Voyant Tools², vê-se que na Bíblia de Jerusalém³, com 1.221 páginas, palavras ligadas ao Egito⁴ aparecem 803 vezes. Esse dado é indicativo da importância do Egito e dos egípcios dentro da narrativa sagrada e do peso de suas imagens, que afetaram na posteridade as formas as quais essa civilização foi interpretada.

Começando pelo livro de Gênesis, este apresenta a história de José (Gn. 37-50), filho preferido de Jacó, que, por causa dos ciúmes de seus irmãos, é vendido como escravo aos ismaelitas. Na condição de escravo, chega ao Egito e serve a Potifar, que é oficial do faraó. No desenrolar da narrativa, José é preso injustamente e, na cadeia, os funcionários egípcios descobrem seu dom para interpretar sonhos. Em pouco tempo, presta este serviço ao faraó e o avisa sobre uma seca terrível que está por vir. José se torna um funcionário importante da administração do faraó e salva o Egito pela boa gestão durante a seca, fazendo com que o país prosperasse e aumentasse sua riqueza, a ponto de sua família pedir refúgio na terra dos faraós. Assim, os onze irmãos de José e seu pai se instalam na terra de Gessen, no delta do Nilo. Em Gênesis, o Egito aparece de modo bastante positivo, como uma terra de riquezas e abundância material.

Porém, no Êxodo, essa imagem muda completamente. Com a ascensão de um novo faraó, os hebreus passam a ser escravizados e oprimidos, até que Moisés é escolhido por Deus para tirá-los do Egito. Os hebreus se tornam o povo escolhido de Deus e marcham até a Terra Prometida, após o envio de sete pragas ao Egito, até que o faraó os libertasse. Nesse livro da Bíblia, há uma oposição forte entre a idolatria, o

² Disponível em: <http://voyant-tools.org>

³ Essa versão da Bíblia foi escolhida por integrar texto bíblico, notas de tradução, geográficas e do contexto histórico, constituindo um material de estudo e referência mais aprofundado.

⁴ Palavras usadas: Egito, egípcio, egípcios, egípcia e egípcias.

politeísmo e a tirania egípcios, e o monoteísmo e o desejo de liberdade dos hebreus (EBELING, 2020, p. 81).

Não é apenas essa imagem negativa que aparece no Êxodo; há também um uso negativo da sabedoria por parte dos egípcios. É reconhecido que os egípcios possuem sabedoria e sábios entre eles, porém ela é usada para oprimir e para enganar. Tanto a sabedoria quanto a magia egípcias são usadas para enganar, e, mesmo seu artifício para mentir é mostrado como inferior, já que as cobras egípcias são devoradas pela cobra dos hebreus, vide a passagem abaixo:

A vara transformada em cobra —Disse lahweh a Moisés e a Aarão: “Se Faraó vos disser: ‘Apresentai um prodígio em vosso favor’, então dirás a Aarão: ‘Toma a tua vara e lança-a diante de Faraó; e ela se transformará em cobra.’” Moisés e Aarão foram a Faraó, e fizeram como lahweh ordenara. Lançou Aarão a sua vara diante de Faraó e diante dos seus servos, e ela se transformou em cobra. Faraó, porém, convocou os sábios, os encantadores de cobras. Ora, também eles, os magos do Egito, com suas ciências ocultas, fizeram o mesmo. Pois lançou cada um a sua vara, e elas se tornaram cobras. Mas a vara de Aarão devorou as varas deles. Contudo, o coração de Faraó se endureceu e não os ouviu, como lahweh havia predito. (Ex. 7, 8-13)

O livro do Êxodo é a mais importante peça da recepção egípcia dentro do Pentateuco, já que esse episódio é marcante para a definição do povo escolhido e o estabelecimento de uma aliança com Deus, ainda celebrado anualmente pelo judaísmo na Páscoa.

Em outros momentos da Bíblia cristã, o Egito torna a aparecer. No livro de I Reis, onde são narrados os acontecimentos e as vidas dos reis de Israel, o rei Salomão é apresentado como sábio, cuja sabedoria teria vindo diretamente de Deus. Na passagem abaixo, nota-se que o Egito aparece novamente como um parâmetro de sabedoria.

A fama de Salomão — Deus deu a Salomão sabedoria e inteligência extraordinárias e um coração tão vasto como a areia que está na praia do mar. A sabedoria de Salomão foi maior que a de todos os filhos do Oriente e maior que toda a sabedoria do Egito. (I Reis, 4, 30)

Em Atos dos Apóstolos (At. 7, 20–22), onde é retomada toda a história do Antigo Testamento desde Abraão, menciona-se que Moisés teria aprendido a sabedoria com os egípcios. (EBELING, 2020, p. 81). Dessa vez, a sabedoria egípcia é apresentada como algo positivo:

Nesse momento nasceu Moisés, que era belo aos olhos de Deus. Por três meses foi nutrido na casa paterna; e depois, tendo sido exposto, recolheu-o a filha do faraó e o criou como seu próprio filho. Assim foi Moisés iniciado em toda a sabedoria dos egípcios, e tornou-se poderoso em suas palavras e obras. (At. 7, 20–22).

Ainda no Novo Testamento, no Evangelho de São Mateus, é narrado um episódio que transforma o Egito, sinônimo de tirania no Antigo Testamento, em um lugar de refúgio contra perseguição – a fuga da Sagrada Família de Herodes (Mt. 2, 13–23). Ali, teriam permanecido até que um anjo avisasse em sonho que o retorno era seguro. É uma narrativa curta, porém marcante em relação aos significados do Egito para a Bíblia.

Nos séculos seguintes, não era incomum que viajantes fossem ao Egito, em turismo e peregrinação, com o intuito de encontrar os locais consagrados nas histórias bíblicas – tanto do Novo quanto do Antigo Testamento. Este território foi palco de episódios importantes dentro de uma História Sagrada, o que fez com que o Egito nunca saísse do horizonte no Ocidente, circundado pela visão de um local de sabedoria, tanto para o bem quanto para o mal, de opressão e de refúgio.

CONTRIBUIÇÕES DOS ESTUDOS DE RECEPÇÃO PARA A EGIPTOLOGIA

Os estudos em torno do Egito, como mostrado anteriormente, existem desde os viajantes na Antiguidade até a modernidade, quando buscavam compreender e registrar as especificidades do lugar e de seu povo. Porém, a Egiptologia, enquanto ciência acadêmica e institucionalizada, nasce apenas no século XIX, principalmente após a ação militar de Napoleão Bonaparte no Egito, que levou, junto aos exércitos franceses, um grande número de estudiosos que iriam estudar, catalogar e

registrar diversos aspectos do país – desde a geografia até as ruínas mais antigas. A egiptologia oitocentista se definiu como responsável por estudar a civilização egípcia sob seus próprios termos, abarcando temporalmente do período faraônico até o fim da dominação romana, com métodos multidisciplinares – arqueológicos, antropológicos, históricos, linguísticos, geográficos, dentre outros – para englobar todos os aspectos ligados ao Egito Antigo.

Até a decifração dos hieróglifos por Jean-François Champollion em 1822, através da análise da Pedra de Roseta, só era possível conhecer o Egito através das recepções anteriores, assim, se conhecia esta civilização pela interpretação da Bíblia e dos clássicos da antiguidade (EBELING, 2020, p. 88), ou seja, pelo olhar do outro. Sua cultura material era conhecida; porém, seu significado não era compreendido em seus próprios termos. Essas imagens e interpretações do Egito, instauradas durante séculos, impactaram os estudos egiptológicos, mesmo que em seus primórdios, a egiptologia tenha desejado afastar-se delas, estigmatizando-as como uma história de falhas e erros (EBELING, 2020, p. 79-80).

O preconceito em torno da recepção do Egito Antigo por parte da egiptologia permaneceu durante quase todo o século XIX e XX, sendo vista como um fenômeno menor e uma expressão da cultura popular que se opõe à ciência. Nos últimos anos, com a consolidação dos estudos de recepção, debate-se cada vez mais a relação entre os dois campos de estudo. Ao invés de uma oposição, podem ser pensados como aspectos complementares de um mesmo fenômeno (SALES; MOTA, 2023, p. 223) – o de apreensão do passado egípcio – um levando em consideração o Egito por si, outro o Egito pelo olhar do outro.

A recepção pode trazer muitas contribuições para a egiptologia se pensada de forma complementar. Como parte da premissa de que todo contato com o passado é mediado pelas percepções e questões do presente, questiona a objetividade no acesso ao Antigo Egito e propõe analisar as possíveis origens das representações do mesmo no processo de

construção da egiptologia. Por isso, o campo da recepção permite o estudo da história intelectual em torno do Egito na longa duração e a escrita da própria história da egiptologia.

Outra contribuição importante da recepção para a egiptologia é o olhar sobre a relação entre o saber científico e as reinterpretações e usos fora da academia. A egiptomania e as demais formas de recepção dependem do contato entre o Egito e um “receptor” ou recepção anterior, logo, dependem, a partir do século XIX, principalmente das escavações e avanços arqueológicos guiados pela egiptologia. Várias das ondas de egiptomania são coincidentes com avanços egiptológicos, como, por exemplo, a descoberta da tumba de Tutancâmon. Ao mesmo tempo, o interesse por estudar o Antigo Egito é anterior à egiptologia e é fruto de um interesse cultivado por uma longa cadeia de recepções. Assim, a egiptomania legitima a criação da disciplina científica. A egiptomania e a egiptologia são dois modos complementares de acessar o Egito, que podem existir concomitantemente.

Como os contatos com os antigos egípcios foram múltiplos no decorrer dos séculos, são igualmente muitas as recepções e suas formas, assim como suas abordagens possíveis. Tanto a interdisciplinaridade quanto a intertextualidade ganham lugar privilegiado nos estudos de recepção da Antiguidade, com vistas a examinar os processos de transmissão e interpretação das matérias do passado, o que, por sua vez, promove um entendimento mais amplo do Egito e como nos relacionamos com essa civilização no decorrer do tempo.

CONCLUSÃO

Os estudos de recepção da Antiguidade são um campo de múltiplas potencialidades, que permitem uma reflexão sobre a forma com que nos relacionamos com o passado, sugerindo um diálogo entre tempos distintos, onde as interpretações no presente dependem, muitas vezes, de

outras tantas feitas no passado. No caso do Antigo Egito, pelo desconhecimento do significado dos hieróglifos e incompreensão da cultura egípcia por si mesma, a interpretação dependeu, até o século XIX, de outras recepções, principalmente pelos textos da tradição judaico-cristã e dos gregos. Mesmo com o surgimento da egiptologia, as imagens produzidas anteriormente ainda tinham grande peso no imaginário e na visão ocidental em torno do Egito como um lugar de origem, sabedoria, domínio sobre o sagrado e imortalidade. Essas cadeias de recepção em torno do Egito Antigo fizeram com que este nunca fosse esquecido no Ocidente, tornando-o “ao mesmo tempo uma realidade histórica e um mito que não para de ser recriado, copiado e deformado” (BRANCAGLION JR., 2013, p. 39).

Pela sua heterogeneidade de manifestações, longevidade na história e impacto no Ocidente, a recepção do Egito deve ser estudada não como uma simples cópia de elementos egípcios ou uma obsessão, mas sim como reinterpretações e reusos que nos indicam aspectos do “receptor” e de seu tempo, assim como do próprio Egito. Assim, junto à egiptologia, a recepção do Egito auxilia na expansão do conhecimento sobre o Egito faraônico, ao mesmo tempo que investiga as camadas de significado criadas em torno deste durante séculos de curiosidade e interesse, que fizeram deste passado sempre presente.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

At. – Ato dos Apóstolos, Bíblia.

Ex. – Êxodo, Bíblia.

Gn. – Gênesis, Bíblia.

Hdt. Hist. – Heródoto, História.

Hom. Il. – Homero, *Ilíada*.

Hom. Od. – Homero, *Odisseia*.

Mt. – Evangelho de São Mateus, Bíblia.

Reis I – Livro de I Reis.

FONTES

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

HERÓDOTO. História. Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Editora Universidade de Brasília, 1985.

HOMERO. Ilíada. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

HOMERO. Odisseia. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKOGLIANNI, A. O que há de tão ‘clássico’ na recepção dos clássicos? Codex – Revista de Estudos Clássicos. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 114–131, 2016.

BAKOS, M. Egíptomania: O Egito no Brasil. São Paulo: Paris Editorial, 2004.

EBELING, F. Reception of ancient Egypt. In: SHAW, I.; BLOXAM, E. G. (eds.) The Oxford handbook of Egyptology. Oxford: Oxford University Press, 1 ed., 2020, pp. 79–96.

HORNUNG, E. The secret lore of Egypt: its impact on the West. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

HUMBERT, J-M. L'Égyptomanie dans l'Art Occidental. Courbevoie, Paris: ACR Edition, 1989.

HUMBERT, J-M.; PANTAZZI, M.; ZIEGLER, C. Egyptomania : L'Égypte dans l'art occidental, 1730-1930. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1 ed, 1994.

LECLANT, J. De l'égyptophilie à l'égyptologie : érudits, voyageurs, collectionneurs et mécènes. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, v. 129, n. 4, p. 630–647, 1985.

LLOYD, A. "The Reception of Pharaonic Egypt in Classical Antiquity". In: LLOYD, A. (ed.). A Companion to Ancient Egypt. Oxford: Blackwell Publishing, vol. 2, 2010, pp. 1067–1085.

MARTINDALE, C. *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1ª edição, 1993.

RANGEL, M.; ARAUJO, V. Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. *História da Historiografia*, n. 17, p. 318–332, 2015.

SALES, J.; MOTA, S. Recepção ou Recepções do Egito antigo? Expressões da globalização do conhecimento sobre o mundo antigo. *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental*, n. 24, p. 217–230, 1 dez. 2023

SALES, J.; MOTA, S. Egiptologia versus egiptomania: Em torno do conhecimento global sobre o antigo Egito. In: ABRANTES, P.; LECHNER, E. (coord.). *Nós Globais*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022, pp. 23–48.

SAUNERON, S. *A Egiptologia*. São Paulo: Editora Saber Atual, 1970.

SILVA, G.; FUNARI, P.; GARRAFFONI, R. Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. *Revista Brasileira de História*, vol. 40, p. 43–66, 2020.



CRENÇAS TRADICIONAIS NO *POST MORTEM* EM AMARNA: *um estudo comparativo*

Bruna de Oliveira Santos

bruna.deoliveirasantos2012@gmail.com

Especialista em História Antiga e Medieval (FSBRJ)

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Gisela Chapot (Museu Nacional)

RESUMO: Este trabalho tem o intuito de analisar algumas das diferenças existentes entre as práticas mágicas e rituais funerários egípcios tradicionais e os do período conhecido como Amarniano, em que o faraó Amenhotep IV (Akhenaton) instaurou mudanças significativas no campo religioso, começando por substituir o deus supremo Amon-Ra pelo disco solar Aton. Dentre outras transformações podemos destacar a inauguração de uma nova capital, Akhetaton, e uma importante alteração realizada foi a construção das tumbas na direção leste em vez de oeste, como era costume. Os mortos deixaram de ser representados de maneira mumiforme, uma característica dos rituais osíriacos, e passaram a ter a aparência e a indumentária de pessoas vivas, uma vez que Osíris deixa de ser uma figura central nos rituais funerários, tendo seu lugar ocupado pelo próprio Akhenaton.

PALAVRAS-CHAVE: Akhenaton; Amon-Ra; Aton; Morte; Rituais Funerários.

ABSTRACT: This work aims to analyze some of the differences between traditional Egyptian magical practices and funerary rituals and those of the period known as the Amarnian, in which pharaoh Amenhotep IV (Akhenaton) introduced significant changes in the religious field, starting by replacing the supreme god Amun-Ra by the solar disk Aton. Among other transformations we can highlight the inauguration of a new capital,

Akhetaton, and an important change made was the construction of the tombs in an east direction instead of west, as usual. The dead were no longer represented in a mummified manner, a characteristic of Osiric rituals, and began to have the appearance and clothing of living people, as Osiris ceased to be a central figure in funerary rituals, his place being taken by Akhenaton himself.

KEYWORDS: Akhenaton; Amon-Ra; Aton; Death; Funeral Rites.

INTRODUÇÃO

A crença na vida após a morte, e todo o conjunto de rituais funerários fundamentais para o enfrentamento deste fato inevitável, fez com que os antigos egípcios deixassem uma herança material que se constituiu em uma importante fonte histórica e arqueológica para pesquisadoras(es) contemporâneas(os), permitindo estudos aprofundados e a construção do conhecimento sobre como funcionava a antiga sociedade egípcia.

Antes de partirmos para a nossa discussão a respeito das diferenças entre as crenças funerárias egípcias tradicionais e as do período amarniano, é necessário que façamos uma breve contextualização política, de modo a compreendermos as transformações que ocorreram na sociedade egípcia durante o reinado de Akhenaton (aprox. 1352-1336 a. C.). A partir do entendimento sobre as questões políticas, podemos abordar de forma mais detalhada os aspectos do âmbito funerário e suas mudanças durante a reforma de Amarna.

AKHENATON E AS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICO-RELIGIOSAS

A Décima Oitava dinastia iniciou-se junto ao período denominado Reino Novo (1550-1069 a. C.) e sua duração foi entre aproximadamente

1550 e 1295 a. C. (BRYAN, 2007; VAN DIJK, 2007). O Reino Novo cobriu da Décima Oitava até a Vigésima dinastia, e de acordo com Brancaglion Junior (2011), foi uma época caracterizada pelo florescimento das artes e por um inédito aumento de riquezas, proveniente das campanhas militares de grandes faraós – como por exemplo, Thutmés III – que buscaram recursos essenciais para a construção de grandes templos. O Egito construiu, neste período, um grande império colonial que se estendeu do rio Eufrates ao atual Sudão. Tal prosperidade beneficiou em grande medida a sociedade egípcia, em especial o clero de Amon, deus patrono da cidade de Tebas, capital do Império, cujo culto era sediado no grande templo de Karnak (BRANCAGLION JUNIOR, 2001, p. 61).

Amenhotep III (1390-1352 a. C.), um dos faraós mais conhecidos desta dinastia, foi sucedido pelo seu filho Amenhotep IV (cujo nome significa “Amon está satisfeito”), sendo este um período muito polêmico da história egípcia uma vez que o novo faraó iniciou uma reforma religiosa, alterando inclusive o seu nome: passando a se chamar Akhenaton (“aquele que é útil ao disco solar”).

A religião egípcia antiga, fundamentada no politeísmo, possuía um vasto panteão e um de seus principais deuses era Amon-Ra, cujos sacerdotes concentravam considerável poder em função do crescimento do prestígio do deus ao longo da Décima Oitava dinastia, sobretudo na cidade de Tebas. De acordo com Jean Vercoutter (2001), este poder provinha dos faraós Tutméssidas (aprox. 1504-1390 a. C.) e a cada uma de suas campanhas militares, que consequentemente enriqueceram o domínio de Amon (VERCOUTTER, 2001, p. 207).

Akhenaton substituiu o deus dinástico Amon pelo disco solar Aton, divindade há muito tempo conhecida no panteão egípcio. Considerado como a “Manifestação visível de Rá”, Aton é citado nos *Textos das Pirâmides* desde o terceiro milênio a.C. e, no Reino Novo, tanto Tutmés IV quanto o próprio Amenhotep III parecem ter dado destaque ao deus concedendo-lhe prestígio em alguns contextos.

Acerca da chamada reforma de Amarna, muitos pesquisadores debatem se houve de fato um monoteísmo ou se no culto oficial adorava-se apenas Aton, passando os demais deuses para um segundo plano; ou seja, a monolatria do disco solar (VERCOUTTER, 2001, p. 206). São importantes na tentativa de compreendermos melhor este período, os debates em torno do culto oficial, uma vez que:

No âmbito religioso, a disputa que envolve um possível monoteísmo ou uma monolatria do Aton permanece em voga, principalmente pela ambiguidade das fontes em que os especialistas se apoiam para defender uma ou outra hipótese, o que permite o surgimento de teorias delicadas e impossíveis de comprovação. Embora a tentativa de revelar um monoteísmo por debaixo do vasto panteão politeísta egípcio tenha sido corriqueira na Egptologia desde os seus primórdios, em Amarna, essa tendência foi exacerbada, pois o reinado de Akhenaton é o único momento da história faraônica que existe algum fundamento para se aventar a possibilidade de implantação do culto a um único deus recusando a existência dos demais no Egito (CHAPOT, 2021, p. 103).

Chapot (2021) argumenta que as teses monolátricas sempre tiveram bastante prestígio nesses debates, já que o culto neste período não se restringiu a Aton, uma vez que o casal real, Akhenaton e Nefertiti, foi divinizado em vida. Este caso, portanto, necessita de estudos mais aprofundados (CHAPOT, 2021, p. 103) por se tratar de algo mais complexo do que a simples definição de monoteísmo ou monolatria.

Akhenaton conduziu a sua reforma de modo que seu poder fosse legitimado e a ascensão de Aton perante os outros deuses fosse garantida, mas acabou sendo punido por isso, tendo grande parte de seus registros destruídos ou apagados. Felizmente, não houve uma destruição completa de seus feitos, pois nos chegaram alguns vestígios que possibilitaram uma noção das transformações ocorridas durante o seu reinado: como os relevos parietais funerários e inscrições diversas, muitas delas presentes nas tumbas de particulares na cidade de Akhetaton. As tumbas privadas, portanto, são as melhores fontes para

compreendermos as mudanças ocorridas passageiramente na religião funerária egípcia durante o reinado de Akhenaton.

AS CRENÇAS FUNERÁRIAS EGÍPCIAS DURANTE O PERÍODO AMARNIANO

As crenças religiosas egípcias sofreram alterações importantes no reinado de Akhenaton, começando pelo local escolhido para a construção da nova capital, Akhetaton (“horizonte do disco solar”). De acordo com Santos (2012), o novo local fora escolhido para que a nova religião pudesse ser celebrada sem a influência das demais divindades. Assim, Akhetaton foi construída entre as cidades do norte, Mênfis e Heliópolis, e a capital Tebas, ao sul (SANTOS, 2012, p. 408). Hoje o local possui o nome de Tell el-Amarna, área bastante desértica na região do Médio Egito, longe do berço de Amon, Tebas.

Uma alteração fundamental que ocorreu em Akhetaton foi a construção das tumbas na direção leste, ao contrário do antigo costume, a oeste. Sobre isso, Santos (2012) ressalta que:

Na nova religião solar esta mudança da localização das tumbas para o leste foi o primeiro impacto na destruição da ideia sobre um mundo do além. O ciclo percorrido anteriormente pela barca solar de Ra, conforme vemos no *Livro da Amduat* e no *Livro dos Portões*, perdeu o sentido, pois o oeste deixou de ser uma referência para a terra dos mortos. Ra não se juntaria mais a Osíris para que ambos pudessem se renovar. No *Hino ao Aton* a jornada para o além feita pelo deus-sol foi suprimida e, deste momento em diante, Akhenaton transformou a noite na ausência do deus, cujo paradeiro é desconhecido, e no local onde o caos se manifesta [...] (SANTOS, 2012, p. 409).

Podemos entender melhor as crenças sobre a morte nessa época se analisarmos as diferenças existentes entre as narrativas míticas tradicionais e as de Amarna, onde Aton é a figura central. Existem variadas versões dos mitos de criação egípcios. Sendo Osíris um deus fundamental no contexto funerário, é importante discutir acerca do mito

da criação heliopolitano (talvez a mais conhecida cosmogonia egípcia), uma vez que este deus fazia parte da enéade de Heliópolis. Uma antiga referência que encontramos acerca deste mito está no conjunto de textos que conhecemos atualmente como *Textos das Pirâmides*. Existem outras cosmogonias conhecidas, como a originada em Hermópolis (sendo Toth o deus demiurgo, provavelmente) e a teologia de Mênfis, cuja divindade criadora é Ptah.

De acordo com o mito da criação proveniente de Heliópolis, Atum é o deus demiurgo que emergiu do Num (o caos para os egípcios). Ele foi autogerado, mas cansando-se da solidão decidiu criar os outros deuses:

Uma vez sustentado, o deus Atum inicia o processo de criação dos deuses, por atos oriundos da fala ou da boca. (Em outras variantes, essa criação foi produzida pela masturbação do deus. Há uma outra, ainda, que relata a união do deus Atum com sua sombra (*kaibit*)). Uma vez autogerado, o deus Atum expeliu o deus Shu e cuspiu a deusa Tefnut, estabelecendo a primeira tríade¹. Shu representava o ar, a atmosfera entre outros atributos (esse deus pode aparecer com o atributo da luz solar segundo outros textos). Tefnut representava a umidade do céu. A partir desse ponto, o casal Shu-Tefnut continuou a criação, gerando o casal Geb (terra) e Nut (céu). Atum não tomou mais parte na criação, a não ser para gerar, de suas lágrimas, a raça humana (GRALHA, 2009, p. 15).

Em seguida, surge outra geração de deuses, pois Geb e Nut tiveram quatro filhos: Osíris, Ísis, Seth e Néftis. É nesta geração que surgem os conflitos entre os irmãos, e se inicia a trajetória de Osíris. Apesar de existirem variadas versões dos mitos osirianos, sua narrativa básica se constrói em torno do assassinato do deus por seu irmão invejoso Seth. Osíris era rei no Egito, pois sendo o filho primogênito de Geb e Nut, herdou o trono; mas seu irmão cobiçava o seu lugar. Seth, portanto, mandou construir uma bela caixa com as mesmas medidas de Osíris e o convidou para um banquete. Em meio aos demais convidados, muitos

¹ No Antigo Egito as tríades (famílias de deuses compostas por três membros) eram comuns.

que também eram comparsas de Seth, ele afirmou que daria a caixa de presente para quem nela coubesse. Osíris, sem perceber a trama, entrou e, assim, Seth fechou a caixa com o irmão dentro e a jogou no Nilo, cuja correnteza o levou à Fenícia. Ísis encontra o corpo do marido em Biblos e o leva de volta à sua terra. Porém, Seth o descobre e o esquarteja, espalhando os pedaços por todo o Egito. Ísis, representada sempre como a leal esposa, em parceria com Néftis, sua irmã, novamente vai em busca do companheiro, recuperando as partes de seu corpo (exceto o falo) para embalsamá-lo; criando, assim, a primeira múmia. Ísis foi auxiliada por outras divindades e, fazendo uso de seus poderes mágicos, reconstruiu o membro perdido de Osíris, trazendo o marido de volta à vida por tempo suficiente para que gerassem um herdeiro: Hórus. Ísis criou seu filho escondida nos bosques de papiro do Delta do Nilo (ARAÚJO, 2005, p. 147) para que Seth não os encontrasse. O filósofo e escritor grego Plutarco (46-119 d. C.) foi o responsável por produzir um texto mais completo deste mito, que certamente foi escrito baseado em fontes egípcias mais antigas.

Leonard H. Lesko (2002) ressalta alguns dos significados atribuídos a esse mito:

Em um certo nível de significado, a luta entre Osíris e Seth representa um conflito da natureza – entre o fértil vale do Nilo (Kemet, a terra negra) e o deserto estéril (Deshret, a terra vermelha), ou entre a constante e benéfica inundação do Nilo (Osíris) e a imprevisível e geralmente indesejável tempestade (Seth). Num outro nível, refletido em textos posteriores, a luta representa um conflito entre dois herdeiros antropomorfos disputando o poder de seu pai, a terra, simbolizando de maneira inequívoca a luta entre os reis do norte e do sul pelo controle do país. É possível que, originalmente, o mito pretendesse resolver a questão da sucessão, legitimando a demanda do filho contra a demanda concorrente do irmão do rei morto (LESKO, 2002, p. 113-114).

Existem somente textos bastante fragmentados referentes a esta narrativa, não havendo uma fonte egípcia completa narrando o mito.

Dentre os poucos documentos que são conhecidos, Luís Manuel de Araújo (2005, p. 124) destaca uma estela de calcário da décima oitava dinastia feita para um funcionário chamado Amenmés que era “intendente do gado de Amon” (ARAÚJO, 2005, p. 310).

Ao analisar essas narrativas cosmogônicas e, aos termos acesso ao conteúdo que aborda as crenças amarnianas, podemos notar algumas associações feitas entre Aton e o deus Ra-Harakhty, particularmente nos primeiros anos.

Ra-Harakhty, deus solar no seu zênite, estava imanente no Aton, o disco visível do sol que, segundo a cosmovisão amarniana, criou o universo sem o auxílio de qualquer outro ser e se manteve afastado da humanidade nos céus. Shu, concebido em Amarna como a “luz que atravessa a atmosfera”, foi associado ao rei em alguns contextos rituais, atestados pela documentação, até o ano oito do reinado. Da mesma forma, sua consorte e irmã, Tefnut, foi equiparada a esposa de Amenhotep IV, Nefertiti, os quais, junto com Aton, formavam uma nova tríade de deuses feitos da mesma substância do criador (CHAPOT, 2021, p. 104).

Conforme explica Chapot (2021, p. 110), o *Grande Hino ao Aton* é uma das fontes textuais mais significativas para compreensão do contexto funerário amarniano, como aponta o trecho localizado na tumba de Ay, em Amarna, que proclama sobre o Aton durante a noite: “ninguém conhece o seu curso quando tu descansas no horizonte do Ocidente. A terra está nas trevas, à maneira da morte” e “Trevas! Escuridão! A terra está silenciosa, (pois) aquele que criou os seres está em seu horizonte (GRANDET, 1995, p. 103 *apud* CHAPOT, 2021, p.110). As horas noturnas, então, deixam de ser a ocasião em que o sol percorreria os domínios osirianos promovendo a regeneração dos mortos e se torna o período no qual o morto apenas dorme esperando um novo dia chegar.

Para Ciro Cardoso, a principal mudança que podemos salientar é quanto à eliminação de Osíris e de outras divindades do panteão egípcio relacionadas ao renascimento e, portanto, à morte (CARDOSO, 2011, p. 5). Como consequência disso, segundo o autor (2011), a dimensão

transcendente do universo, que se vinculava ao deus, teria deixado de existir em Amarna e suas consequências, nessa visão, seriam notórias.

De acordo com Cardoso (2011), os mortos, tanto os membros da família real quanto os demais, deixaram de ser representados de maneira mumiforme, típico dos rituais osíriacos, e passaram a ter a aparência e a indumentária de pessoas vivas. Cardoso (2011) chama a atenção para o fato de que no sarcófago de Akhenaton, a imagem de Nefertiti substitui as tradicionalmente utilizadas, que eram as de Ísis e Néftis. Nos sarcófagos de pessoas comuns esse papel protetor é representado por figuras de mulheres familiares do falecido. O autor ainda ressalta que:

[...] A rigor, a múmia tornara-se dispensável, bem como toda a parafernália de intenção mágica enterrada com os mortos (figurinhas *shabtis*, por exemplo, destinadas a se tornarem magicamente substitutos do morto para as corveias do além), já que o Aton e o rei garantiriam diretamente a nova vida neste mesmo mundo, sem necessidade de um culto funerário (e com abandono da noção de um julgamento individual de cada morto no tribunal de Osíris, o que significava a perda de um certo investimento ético no tocante à escatologia individualmente considerada).

No entanto, permanece na prática a mumificação e os mortos continuam a ser enterrados com *shabtis* (se bem que sem a conotação de serem essas estatuetas substitutos do morto para as corveias do reino de Osíris): neste ponto, a tradição foi forte demais para ser dobrada. Segundo parece, não foram fabricados exemplares do Livro dos Mortos durante a reforma amarniana, no entanto (CARDOSO, 2011, p. 9).

Na tumba de Akhenaton foram encontradas estatuetas contendo somente o nome do faraó e os seus títulos reais, não constando as inscrições do *Livro dos Mortos* com o capítulo referente aos *shabtis* (ALDRED, 1973, p. 217-233 *apud* CHAPOT, 2021, p. 107-108). Porém, mesmo fragmentados, reforçando as argumentações de Cardoso (2011), os *shabtis* do rei mantiveram a clássica posição mumiforme de Osíris, com os braços cruzados, segurando símbolos régios ou os símbolos da vida, usando os toucados típicos do deus e a barbicha (CHAPOT, 2021, p. 108).

Importante ressaltar que, em Amarna, Osíris deixou de ser figura central no contexto funerário, tendo seu lugar ocupado pelo faraó Akhenaton, que executava uma função semelhante à de um juiz tanto em vida quanto no pós-morte, como mostram as cenas de recompensa ao morto no balcão da “janela das aparições”. Nestas, Akhenaton e sua família atiram itens de prestígio aos membros leais da elite amarniana (CHAPOT, 2021, p. 110).

Por sua vez, as crenças sobre o pós vida em si durante o Reino Novo, retomando o que discutimos anteriormente, eram as de que, no Além, o morto teria uma existência semelhante àquela levada no mundo dos vivos:

A continuidade da vida era a própria existência terrena, quando os *bas* dos mortos acordavam com o recebimento da luz de Aton, ao mesmo tempo em que os vivos se levantavam pela manhã. As oferendas eram feitas pelo casal real ao deus-sol pela manhã, conforme a iconografia presente nas tumbas, de forma que propiciavam a sua reversão tanto para os vivos quanto para os mortos. Os *bas* que eventualmente estivessem nas tumbas tinham a liberdade de ir e vir, conforme a ideia que já se encontrava presente no *Livro dos Mortos* (SANTOS, 2012, p. 415).

Destarte, quando Aton surgia no horizonte ao amanhecer, era adorado pelo casal real em um templo a céu aberto, sendo recebido com oferendas que serviam para alimentar também os mortos. Assim, o *ba*² do morto em Amarna podia compartilhar desta refeição no templo, sendo esta uma nova função que lhe fora atribuída, uma vez que ao *ba* era permitida a entrada no templo de Aton, de onde quer que estivesse no Egito (HORNUNG, 1999, p. 97 *apud* CHAPOT, 2021, p. 113). É desta forma que:

A possibilidade de uma alimentação conjunta no templo nos remete imediatamente para o que muitos autores sugerem ser o destino post mortem de Akhenaton: a própria cidade de Amarna! Todavia, esta

² Cada pessoa possuía um *ba*, um “princípio de mobilidade” que tornava possível a passagem entre dimensões do universo (CARDOSO, 1999, p. 104).

Amarna *post mortem* era no mundo que habitam os vivos, nesta dimensão, ideia que tem apoio de muitos egiptólogos (CHAPOT, 2021, p. 113).

Contra esta teoria reducionista, Chapot (2021) refuta a ideia de um mundo *post mortem* nesta dimensão, defendendo que a construção da cidade de Akhetaton foi baseada na concepção de “horizonte”, *akhet*, que pressupõem uma outra dimensão transcendente, formulação que manteria a tumba como um local de passagem (CHAPOT, 2021, p. 114). Ou seja, uma projeção da cidade de Amarna no Além é perfeitamente possível para a autora, considerando a forma egípcia de pensar, altamente inclusiva (*ibidem*).



Figura 1: Família real faz oferendas ao Aton na tumba de Meryra, Amarna. Foto: Gisela Chapot.

Como podemos ver na figura 1 acima, proveniente da tumba do sacerdote do Aton, Meryra, o motivo mais comum nas tumbas de Amarna é a família real fazendo oferendas ao disco solar. O morto não é mais o protagonista em sua própria tumba, mas o grupo familiar régio,

especialmente Akhenaton e Nefertiti, aqui com as faces apagadas. Embora a presença do rei fosse recorrente em tumbas tebanas da décima oitava dinastia, o morto era o destaque absoluto junto de sua família. Nada nas tumbas amarnianas remete aos motivos tradicionais, como as caçadas nos pântanos, os banquetes funerários, a peregrinação até a cidade de Abidos, entre outros. Apenas as estruturas da cidade de Akhetaton são retratadas, novidade que não perdurou porém promoveu mudanças significativas na decoração das tumbas egípcias após a reforma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazer esta comparação entre os costumes de diferentes períodos é essencial para que possamos perceber em que medida as crenças funerárias se transformaram em Amarna, de modo a entendermos que se trata de um assunto um tanto mais complexo e que não se explica a partir de generalizações. A partir das discussões sobre as convicções tradicionais a respeito da morte, é possível analisar o caso amarniano com maior nitidez, levando em consideração os detalhes acerca do que realmente foi alterado no culto dos mortos durante o reinado de Akhenaton.

Quando temos acesso a outras pesquisas sobre a reforma de Amarna, o que mais aparece são discussões relacionadas aos contextos político e religioso, em grande parte devido aos debates acerca dos aspectos que envolvem a adoração ao Aton em detrimento de outras divindades, porém, sem um estudo um tanto mais aprofundado a respeito das concepções de morte desta época. Com este estudo foi possível compreender melhor quais eram algumas das crenças no *post mortem*, ao menos entre membros da família real e da nobreza amarniana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, *Mitos e Lendas do Antigo Egito*. Lisboa: Livros e Livros, 2005.
- BARGUET, Paul. *Le livre des morts des anciens égyptiens*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967.
- BIELESCH, Simone Maria. *Em busca de auxílio para o renascimento: estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osiris*. 2010. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- BRANCAGLION JUNIOR, Antônio. *Tempo, Matéria e Permanência*. O Egito na Coleção Eva Klabin Rapaport. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, Fundação Eva Klabin Rapaport, 2001.
- BRYAN, Betsy M. La XVIII dinastía antes del Período Amárnico (c. 1550-1352 a. C.). In: SHAW, Ian. *Historia del Antiguo Egipto*. Madrid: La Esfera de Los Libros, 2007.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, Múmias e Ziggurats*: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Uma reflexão sobre a importância da transcendência e dos mitos para as religiões a partir do episódio da reforma de Amarna, no antigo Egito. *PLURA Revista de Estudos da Religião*, v. 2, nº 1, 2011, p. 3-24. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/51> Acesso em: 31 jan. 2024.
- CHAPOT, Gisela. *A família real amarniana e a construção de uma nova visão de mundo durante o reinado de Akhenaton (1353-1335 a. C.)*. 2015. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- CHAPOT, Gisela. Akhenaton e um possível destino Post Mortem Amarniano. In: BRANCAGLION JUNIOR, Antonio; CHAPOT, Gisela; RIBEIRO, Débora Soares. *SEMNA – Estudos de Egiptologia VII*. Rio de Janeiro: Editora Kline, 2021, p. 102-120. Disponível em: <https://seshat.museunacional.ufrj.br/wp-content/uploads/2021/05/Estudos-de-Egiptologia-VII-versao-final.pdf> Acesso em: 30 jul. 2024.
- GRALHA, Julio. Egípcios. In: FUNARI, Pedro Paulo (Org.). *As religiões que o mundo esqueceu*. São Paulo: Contexto, 2009.
- HORNUNG, Erik. *Les Dieux de L'Égypte: Le un et le multiple*. Lonrai: Champollion Editions du Rocher, 1994.

IKRAM, Salima. *Death and Burial in Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2015.

JAMES, Thomas Garnet Henry. *Tutancâmon*. Barcelona: Folio, 2005.

JOÃO, Maria Thereza David. Do templo ao funerário no Egito Antigo: o exemplo do Ritual de Abertura da Boca. In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 2011, São Paulo. Anais [...] São Paulo, Associação Nacional de História, 2011. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/documentos/anais/category-items/1-anais-simposios-anpuh/32-snh26> Acesso em 30 jul. 2024.

JOÃO, Maria Thereza David. *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos*: a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político. 2008. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

LESKO, Leonard. Cosmogonias e Cosmologia do Egito Antigo. In: SHAFER, B. E. (Org.). *As religiões no Egito Antigo*: deuses, mitos e rituais domésticos. Trad. Luís S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

LOPES, Maria Helena Trindade. *O Livro dos Mortos do Antigo Egito*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.

SALES, José das Candeias. *A concepção antropológica egípcia*: da vida no Aquém à existência no Além. Lisboa: 2014.

SALES, José das Candeias. *As divindades egípcias*: uma chave para a compreensão do Egito antigo. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.

SANTOS, Moacir Elias. *Jornada para a Eternidade*: as concepções de vida *Post-Mortem* real e privada nas tumbas do Reino Novo 1550-1070 a. C. 2012. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

SHAW, Ian. *Historia del Antiguo Egipto*. Madrid: La Esfera de Los Libros, 2007.

SOUSA, Rogério. *Em busca da imortalidade no antigo Egito*: viagem às origens da civilização. Lisboa: Ésquilo, 2012.



CONECTANDO VESTÍGIOS: *um panorama dos vasos cosméticos da coleção egípcia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)*

Deborah Soares Ribeiro

dehsaori@gmail.com

Mestra em Arqueologia (Museu Nacional – UFRJ)

Bolsista de Mestrado da CAPES

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Tadeu Lopes (COPPE – UFRJ)

Prof. Dr. Antonio Brancaglioni Jr. *(in memoriam)*

RESUMO: Este trabalho constitui-se como um recorte da nossa dissertação de mestrado, na qual investigamos registros que apontam a presença de vasos cosméticos egípcios no Acervo do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Concebemos um panorama desde os primeiros documentos até a atual situação desses objetos, levando em consideração as falhas no detalhamento dos primeiros registros e a necessidade de conectarmos os vestígios ali presentes. Realizamos, assim, análises dos registros que contêm possíveis terminologias associadas aos objetos que concerniriam aos vasos cosméticos da Coleção Egípcia do Museu Nacional (UFRJ). A particularidade deste estudo consiste em ser o primeiro trabalho dedicado exclusivamente ao levantamento e análise sobre os vasos cosméticos do Museu Nacional (UFRJ).

PALAVRAS-CHAVE: Vasos cosméticos; Coleção Egípcia; Museu Nacional; Egito Antigo; Acervo.

ABSTRACT: This work is an excerpt from our master's dissertation, in which we investigated records pointing to the presence of Egyptian cosmetic vessels in the collection of the National Museum of the Federal University of Rio de Janeiro. We conceived a panorama from the first documents to the current situation of these objects, taking into account the flaws in the

detailing of the first records and the need to connect the traces present there. We therefore analyzed the records that contain possible terminologies associated with the objects that could possibly be cosmetic vessels in the Egyptian Collection of the National Museum (UFRJ). The particularity of this study is that it is the first work dedicated exclusively to surveying and analyzing the cosmetic vessels in the National Museum (UFRJ).

KEY-WORDS: Cosmetic vessels; Egyptian Collection; National Museum; Ancient Egypt; Collection.

INTRODUÇÃO

Durante a pesquisa de mestrado, buscamos conectar os vestígios e horizontalizar percepções sobre o pertencimento de vasos cosméticos na Coleção Egípcia do Museu Nacional (UFRJ). O Museu Nacional abrigou, durante anos, a maior e mais antiga coleção de peças egípcias na América Latina. A importância da Coleção Egípcia do Museu Nacional (UFRJ), deveu-se ao fato de ser um *corpus* bastante completo da sociedade egípcia antiga; de todos os períodos, da Pré-História ao Período Romano (KITCHEN, 1990; BRANCAGLION, 2013). Os objetos que compunham a coleção do Museu Nacional atraíram atenção de pesquisadores e do público. E dentre eles, os vasos cosméticos egípcios que foram frequentes em toda cronologia egípcia (VANDIER D'ABBADIE, 1972) e em diferentes contextos (PETRIE, 1927, p. 26-28; GRAJETSKI, 2012, p. 4; BAINES, 1996, p. 196-197; BEVAN, 1996, p. 134-173).

Vasos cosméticos egípcios eram parte estrutural da sociedade, sua importância é intrínseca com a pintura corporal, as dinâmicas para a construção do corpo do indivíduo egípcio e sua identidade (MAUSS, 1974, p. 209-233; MESKELL, 2004, p. 163). São objetos que atuam na integração do indivíduo com a sociedade. Além disso, os usos nas práticas de pintura dos olhos no cotidiano a exemplo de aparatos de higiene, saúde e beleza

(HAYES, 1978, p. 242; MANNICHE, 1999, p. MESKELL, 2004, p. 163), como também na utilização em encantamentos e práticas de rituais funerários (FAULKNER, 1969, p. 19; MANNICHE, 1989, p. 136). Quando abordamos estudos sobre vasos cosméticos, apontamos que estes estão intrinsecamente conectados com as práticas de pintura corporal. Evidenciamos a necessidade do recipiente para transportar o material utilizado, havendo uma dependência entre a execução da prática de pintar os olhos e os objetos que transportam o material (RIBEIRO, 2024).

Os primeiros registros sobre vasos cosméticos egípcios pertencentes ao Acervo do Museu Nacional (UFRJ) carecem de informações detalhadas e não possuem imagens, sendo crucial conectarmos vestígios para detalhar a presença de vasos cosméticos nos arrolamentos predecessores. O último registro que havia sido produzido sobre vasos cosméticos egípcios foi realizado por meio da colaboração internacional entre a professora Maria da Conceição Beltrão e o egiptólogo Kenneth Kitchen, apesar das imprecisões (KITCHEN, 1990). O então último registro de imagens coletadas pela autora sobre os vasos cosméticos da Coleção Egípcia ocorreu em novembro de 2017 durante uma visita à Sala Egípcia na IV SEMNA - Semana de Egiptologia do Museu Nacional (Figura 1; Figura 2).

Figura 1 - Vitrine com vasos cosméticos, colares e pente da Coleção Egípcia do Museu Nacional, novembro/2017. Foto da autora



Figura 2 - Vasos cosméticos egípcios expostos no Museu Nacional, novembro/2017. Foto da autora



Com o trágico incêndio do dia de 02 de setembro de 2018, de ampla cobertura da mídia nacional e internacional, o Brasil testemunhou a perda de um dos maiores centros de pesquisas reconhecidos nacional e internacionalmente e, conseqüentemente, de grande parte de seu Acervo. Parte da coleção foi recuperada (VON SEEHAUSEN, 2021, p. 55), e tornou-se viável um novo levantamento e análise dos vasos cosméticos do Museu Nacional (UFRJ).

CONSTRUINDO UM ACERVO

Seguindo os moldes dos asseverados antiquários dos grandes centros europeus, a aquisição de objetos oriundos da Antiguidade eram uma demonstração de poder, força e prestígio para as Nações europeias. A criação de um Acervo afirmava um *status* de civilização para o Império Brasileiro. No caso de antiguidades advindas do Egito Antigo, a valorização e o interesse pela posse de artefatos egípcios foram despertados por nações europeias após a decifração dos hieróglifos por Champollion (BAKOS, 1994, p. 86).

É importante conjecturar como ocorriam, nesse período, os trânsitos e as trocas desse tipo de mercadoria. Nessa época foi marcante a realização de grandes escavações arqueológicas, que proporcionaram aos museus existentes, principalmente os europeus, o acúmulo de seus grandes Acervos. (CHAVES, 2019, p. 83)

Aconselhado por José Bonifácio, o imperador D. Pedro I adquiriu peças trazidas pelo comerciante Nicolau Fiengo. Dentre os objetos dispostos em lotes para venda, o imperador os arrematou rapidamente. Os objetos arrematados pelo imperador D. Pedro I, haviam sido adquiridos para integrar o Museu Real (BRANCAGLION, 2004, p. 32).

Consta-nos que na Alfândega desta Capital estão alguns caixões contendo Múrias e outros muitos objetos de um Museu de antiguidades Grega e Egípcia, que foram trazidos da Europa pelo Sr. Nicolau Fiengo, que de Marselha partira para o Rio da Prata, e que por motivo do bloqueio esteve alguns dias em Montevideo, donde voltou para esta Corte. (*Jornal Astrea*, 29 de julho de 1826)

O jornal *Astrea* descreveu que constavam na lista sarcófagos decorados, vasos canopos com pedras preciosas, corpos mumificados de humanos e animais, animais embalsamados, rede de contas esmaltadas, uma porção de escaravelhos e outros objetos. No entanto, não é citado nenhum vaso, container ou recipiente cosmético.

Ao contrário de seu pai, D. Pedro II nutria um profundo fascínio pelos estudos de objetos arqueológicos. Esteve no Egito em poucas ocasiões, mas o imperador não demonstrou interesse na aquisição de peças egípcias (TAUNAY, 1912, p. 217). Apesar disso, em 1876, o imperador foi presenteado por Quediva Ismail com o esquife da “Cantora de Amon” (*Sha Amun En Su*) (CHILDE, 1919, p. 75). Apesar do interesse de D. Pedro II pelo Egito antigo, a Egiptologia no Brasil não começou em uma instituição acadêmica como em outros países, posto que teve início a partir de um empreendimento amador pelo imperador (ROCHA DA SILVA, 2017, p. 166).

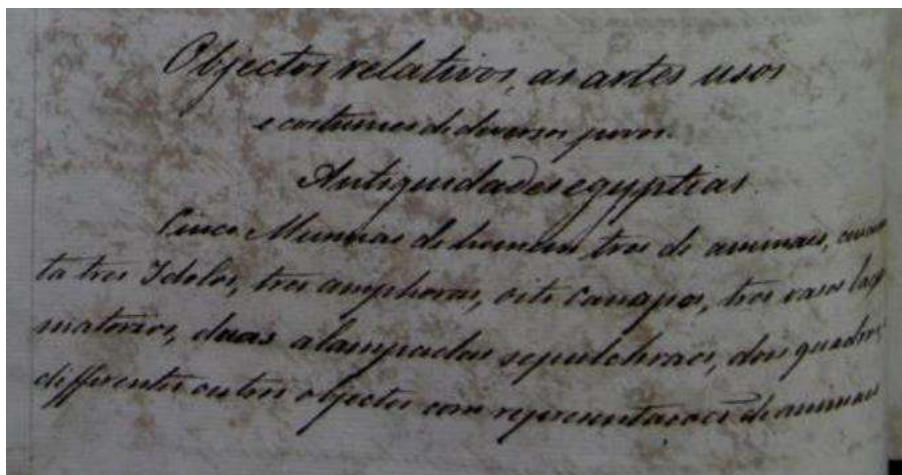
Desse modo, a continuidade e o aumento da Coleção Egípcia do Museu Imperial e Nacional decorreram de doações e compras particulares (BRANCAGLION, 2013, p. 75)

VASOS COSMÉTICOS DA COLEÇÃO EGÍPCIA DO MUSEU NACIONAL

Os primeiros registros que contêm informações sobre peças egípcias inventariadas como parte do Acervo do Museu Imperial e Nacional foram apresentadas por meio do Livro de Ofícios. Eram relatórios anuais produzidos pelos diretores da instituição que conformam um documento de continuidade e memória. João da Silva Caldeira exerceu o cargo de diretor do Museu Imperial e Nacional nos anos de 1823-1827, na ocasião da primeira compra de peças egípcias. Foi sucedido por Frei Custódio Alves Serrão que dirigiu o Museu Nacional, incluindo a Seção de Arqueologia, de 1828-1847. O relatório das peças egípcias era simples e apresentava imprecisões. Não obstante, é necessário ressaltar os indícios da presença dos vasos cosméticos nesse primeiro arrolamento (RIBEIRO, 2024, p. 44).

O primeiro relatório com peças egípcias teria sido organizado uma década depois da compra efetuada por D. Pedro I, conforme o Livro de Ofícios desde o ano de 1819 até 1842. Tal manuscrito não descreve a totalidade das peças, somente as principais elencadas (CHAVES, 2019, p. 115). Os objetos estavam arrolados na seção “Relação dos objetos que se conservam no Museu Nacional desta Corte” e na divisão “Objetos relativos às artes, usos e costumes de diversos povos – Antiguidades egípcias” —, referidas como “cinco múmias de homens, três de animais, cinquenta e três ídolos, três ânforas, oito canopos, três vasos lacrimatórios (Figura 3), duas lâmpadas sepulcrais, dois quadros e diferentes outros objetos com representações de animais, esculturas, hieroglíficos” (MUSEU NACIONAL, Livro de Ofício desde o ano de 1819 até 1842).

Figura 3: MUSEU NACIONAL. Livro de Ofício desde o ano de 1819 até 1842 (MN RA 01). Foto: André O. L. Chaves

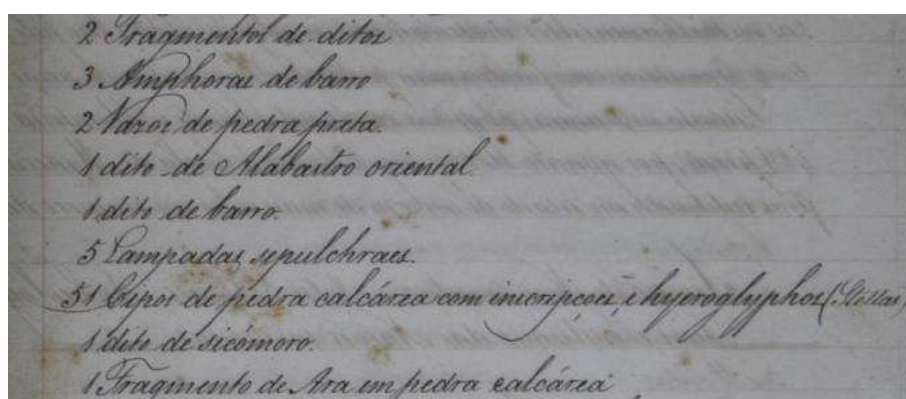


Os três vasos lacrimatórios mencionados anteriormente foram citados no inventário de 1838, o que nos possibilita conectar com atenção a verificação para um vestígio que poderia ser um vaso cosmético egípcio. Em vista do fato de que a terminologia de “vaso lacrimatório” (ANDERSON-STOJANOVIC, 1987, p. 105-122) não é usual dentro dos estudos de Egptologia e o possível equívoco sobre a informação das peças, uma vez que há uma simples descrição do material, o vaso lacrimatório é associado à mobília funerária em enterramentos romanos e gregos. Outrossim, em alguns casos, o mesmo nome é usado para objetos do século XIX em referência a objetos comumente fabricados na época ou por questões relacionadas a tratamentos oftalmológicos e do canal lacrimal.

No novo arrolamento, a Coleção Egípcia foi listada em sua totalidade, contabilizando hipoteticamente 271 objetos, ainda que pudesse ser maior e com uma descrição mais detalhada (CHAVES, 2019, p.133). Provavelmente, a lista teve apuração com mais detalhes, mesmo que de maneira genérica e distinguindo os equipamentos. Na lista, são 270 peças trazidas por Fiengo e mais uma, a qual não possibilitou conjecturar uma nova aquisição. Parte do relatório (Figura 4) menciona “dois vasos de pedra preta, um vaso de alabastro oriental e um vaso de barro”(KITCHEN, 1990,

p. 267). Logo, não foram listados com terminologia de vasos lacrimatórios e tampouco outras terminologias. Contudo, cabe tentar compreender que alguns dos vasos descritos poderiam ser vasos cosméticos que não foram bem inspecionados ou elucidados (RIBEIRO, 2024, p. 46).

Figura 4 - MUSEU NACIONAL. Inventário dos objetos existentes no Museu Nacional (ano de 1844). In: Livro de Ofício desde o Ano de 1842 até 1849 (MN RA 02). Foto: André O. L. Chaves.



O próximo registro das peças egípcias aconteceu em decorrência do convite do imperador para Ladislau Netto (DANTAS, 2012, p. 137) dirigir a Seção de Botânica do Museu Imperial e Nacional em 1866. Antes de ingressar ao cargo de diretor, já se dedicava aos estudos de plantas nativas e sociedades indígenas, o que teria despertado seu interesse pela Antropologia e Arqueologia. Por consequência, organizou de maneira sistemática a historicidade da instituição, da fundação, do centro científico e de suas coleções, publicando *Investigações históricas e científicas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro em 1870*.

A Coleção Egípcia é apresentada detalhadamente, incluindo a sua aquisição. Netto anexa a descrição da coleção produzida no Livro de Ofícios desde o ano de 1819 até 1842 e utiliza um novo termo “vasos lacrimaes” para descrever os vasos lacrimatórios (NETTO, 1870, p. 265). Em 1870, a coleção localizava-se na saleta oito, onde múmias em seus sarcófagos ficavam no centro do ambiente, enquanto o restante do Acervo

estava exposto em sete armários. No armário nº 6 da Coleção Egípcia, embora uma grande quantidade de pequenos objetos seja mencionada com poucos critérios, são descritos um lacrimatório de alabastro e outros dois lacrimatórios de vidro (NETTO, 1870, p. 265)

Após a transferência para o Palácio de São Cristóvão, a instituição precisou readequar as coleções ao novo espaço, além de recrutar profissionais especializados para a curadoria. Dentre o pessoal contratado, destaca-se um pesquisador para a Coleção Egípcia, o russo Alberto Childe¹, nomeado conservador da seção de Arqueologia em 1912, permanecendo no cargo até 1938.

Childe foi o primeiro a estudar toda a coleção e a divulgar diversas peças egípcias, incluindo o Guia das Coleções de Arqueologia Clássica, de 1919, com os artefatos da Antiguidade do Acervo do Museu Nacional (UFRJ). A publicação tem detalhes importantes, como inscrições nos objetos e possíveis datações dos períodos respectivos. Todavia, há partes um pouco caóticas descrevendo as peças, como a seção “Vasos Antigos”, que mistura os diferentes vasos e suas correspondentes sociedades. Os vasos mencionados têm as formas, os materiais e as funções descritos. São apontados equívocos terminológicos em documentos anteriores, corrigidos para a terminologia correta (BRANCAGLION, 2004, p. 32), indicando os vasos egípcios que seriam usados para armazenar unguentos (KITCHEN, 1990, p. 53).

Posteriormente, o último inventário detalhado de toda Coleção Egípcia do Museu Nacional (UFRJ), foi organizado por Kitchen (1990). Contudo, visitou o Museu Nacional (UFRJ) em três oportunidades nos anos 80 (1985, 1986 e 1987), em apenas 29 dias úteis.

Embora tenha apresentado terminologias corretas, encontrou dificuldades na visualização e identificação dos objetos. Ademais, são mencionadas peças doadas para a Coleção Egípcia, incluindo os equipamentos cosméticos (KITCHEN, 1990, p. 244) citados na publicação

¹ Seu verdadeiro nome era Dimitri Petrowitch Vanitzin (1870-1950).

de Childe (1919). Também são mencionados, na seção de “Vasos diversos”, aproximadamente 14 vasos cosméticos cujas caracterizações de dimensão, morfologia, matéria-prima e funcionalidade evidenciam poucos critérios, levando a uma verificação imprecisa das descrições com as imagens. A maioria dos vasos cosméticos é apresentada de maneira semelhante e escassa como “vaso para kohl” e “produzido em rocha alabastro”.

Faltaram análises sistemáticas e individuais para cada peça. Assim, seria improvável o desempenho de estudos de cultura material, iconografia, inscrições e outros. Contudo, é compreensível que o pouco tempo e a distância tenham dificultado uma abordagem e interpretação aprofundadas dos objetos (RIBEIRO, 2024, p. 50).

A coleção de vasos cosméticos egípcios foi catalogada diversas vezes com descrições simples, escassas, limitadas. Nesse sentido, não havia dimensões de tamanho e verificação dos objetos, tornando imprescindível um estudo em primeira mão desses objetos e, em particular, um novo levantamento que possibilite novos critérios e interpretações sobre as peças, principalmente após o incêndio (RIBEIRO, 2024, p. 54).

ANALISANDO OS VASOS COSMÉTICOS DO MUSEU NACIONAL APÓS O INCÊNDIO

Consultar o material foi imprescindível para estabelecer o levantamento inicial e registrar os objetos em sua totalidade. Foram verificadas uma série de atitudes nas comparações com o último inventário para identificar se houve preservação nas características morfológicas ou possíveis alterações na integridade, nas dimensões e nas intervenções praticadas após o resgate, a limpeza e o condicionamento. Também foi propício relacionar quais vasos cosméticos se encontravam na vitrine em exposição na Sala Egípcia. Os critérios de organização começaram na realização de identificação de cada objeto (Figura 5), estabelecendo um paralelo entre os que foram resgatados nos escombros do palácio com as

imagens dos vasos cosméticos que estavam na vitrine da Sala egípcia do Museu Nacional (RIBEIRO, 2024).

Figura 5: Vasos cosméticos egípcios do Museu Nacional (Reserva Técnica), maio/2024. Foto da autora



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Acervo egípcio tem sido uma fonte valiosa na formação acadêmica de novos pesquisadores na área de Egptologia no Brasil. Os alunos de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional têm a oportunidade única de um contato com objetos de grande interesse científico internacional. (BRANCAGLION, 2013, p. 49)

Não é nosso objetivo neste artigo encerrar o debate, e finalizar os estudos sobre os vasos cosméticos da Coleção Egípcia do Museu Nacional (UFRJ). Esperamos suscitar novas possibilidades a problemática dificuldade em encontrar fontes diretas que indiquem como foram adquiridos vasos cosméticos, como chegaram ao Brasil. E novas interpretações e reflexões sobre os objetos.

FONTES

ASTREA. Consta-nos que na alfândega d'esta Capital. Rio de Janeiro: Typographia de Torres, 19 de julho de 1826, nº 16. p. 63. Digitalizado, Hemeroteca da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON-STOJANOVIC, V. R. The Chronology and Function of Ceramic Unguentaria. *American Journal of Archaeology*, 91(1), 1987, p. 105–122.

BAINES, J., MÁLEK, J.. O Mundo Egípcio - Deuses, Templos E Faraós, vol. II. Madrid: *Edições del Prado*, 1996, p. 196 - 197.

BAKOS, M. *A Coleção Egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro*. In: BAKOS, M. Fatos e Mitos do Antigo Egito. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 86.

BEVAN, A. *Reconstructing the role of Egyptian culture in the value regimes of the Bronze Age Aegean: stone vessels and their social contexts*. In: MATTHEWS, R. and ROEMER, C.(eds.), *Ancient Perspectives on Egypt*. London: UCL Press. 2003, p.57-73.

BRANCAGLION JR, A. From Egypt to Brazil: an Egyptian collection in Rio de Janeiro, in Mamdouh Eldamaty e Mai Trad eds., *Egyptian Museum collections around the world: studies for the centennial of the Egyptian Museum Cairo*, V. 1, *Cairo*, American University Press, 2000, p.155-162.

BRANCAGLION JR, A. *Coleções egípcias no país*. In: A. BAKOS, M (org.). *Egiptomania – O Egito no Brasil*, Paris Editorial, São Paulo, 2004, p. 32.

BRANCAGLION JR. A. Revelando o passado: estudos da Coleção Egípcia do Museu Nacional. In: LESSA, F. S.; BUSTAMANTE, R. M. C. (orgs). *Memória e festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 75 -80.

BRANCAGLION JR, A. *Um Egito ainda desconhecido: Coleções e colecionismo no Brasil*. Tempo Brasileiro, 93, 2013, p. 39–56.

CHAVES, A. O. L. *Do Kemet para o Novo Mundo: O colecionismo de antiguidades egípcias no Brasil Imperial (1822-1889)*. Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Minas Gerais. 2019.

CHILDE, A. Guia das Collecções de Arqueologia Clássica. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919.

DANTAS, R. M. M. C.. *Casa Inca ou Pavilhão da Amazônia? A participação do Museu Nacional na Exposição Universal Internacional de 1889 em Paris*. Tese de doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia.UFRJ, 2012, p. 137.

FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Translated into English. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 19.

GRAJETZKI, W. Qau el-Qebir. In W. Wendrich (ed.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2012, p. 4.

HAYES, W. The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art. Vol. 1, From the Earliest Times to the End of The Middle Kingdom. In: *The Metropolitan Museum of Art*, 1978.

HAWASS, Z. Parfums et cosmétiques dans l’Egypte ancienne, catalogue de l’exposition. Paris, Marseille, Le Caire: Esig, p. 94. 2002.

MANNICHE, L., *Egyptian Luxuries, Fragrance, Aroma Therapy, and Cosmetics in Pharaonic Times*, The American University in Cairo Press, Egypt, 1999.

MANNICHE, L., *An Ancient Egyptian Herbal*, University of Texas Press, Austin, 1989.

MAUSS, M. As Técnicas Corporais. In: *Sociologia e Antropologia*. v.2. São Paulo: Edusp, 1974, p. 209-33.

MESKELL, L. *Archaeologies of Social Life. Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell, 1999, p. 167.

MESKELL, L. *Private Life in New Kingdom Egypt*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2004.

MESKELL, L. *Object worlds in Ancient Egypt: Material Biographies in Past and Present*. London: Berg. 2004.

NETTO, L. *Investigações históricas e científicas sobre o Museu Imperial e Nacional*. Rio de Janeiro: Instituto Philomático, 1870.

OS DIRETORES DO MUSEU NACIONAL/UFRJ. Seção de Museologia (org). Rio de Janeiro. 2007/2008. Disponível em https://museunacional.ufrj.br/site/assets/pdf/memoria_1.pdf. Acesso em 05/09/2023.

PETRIE, W. M. F. *Objects of daily use*. London: University College, 1927, p. 26-28.

RIBEIRO, D. S.. *Os Vasos Cosméticos da Coleção Egípcia do Museu Nacional: Um resgate do Acervo através do Estudo e Contextualização*. Dissertação de mestrado em Arqueologia. Programa de Pós-graduação em Arqueologia, Museu Nacional/UFRJ. 2024.

ROCHA DA SILVA, T.. Tropical Egypt: The Development of Egyptology in Brazil and its Future Challenges. In: *Global Egyptology: Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts*. Christian Langer (ed.). London: Golden House Publications, 2017, p. 166.

TAUNAY, Afonso. E. D. Pedro II, Viagem ao Alto Nilo, em 1876. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol 72. Rio de Janeiro. 2ª parte, 1912, p. p. 217.

VANDIER d'ABBADIE, J. *Catalogue des objets de toilette égyptiens du Musée du Louvre, Réunion des Musées Nationaux*, Paris. 1972.

VON SEEHAUSEN, P. D. Um vislumbre sobre o resgate da Coleção Egípcia do Museu Nacional. In: Antonio Brancaglioni Jr; Gisela Chapot; Deborah Soares Ribeiro (org). *SEMNA - Estudos de Egiptologia VII*. 1ed. Rio de Janeiro: Editora Kliné, Kliné, p. 49 - 63. 2021.



A PINTURA ISÍACA DURANTE O IMPÉRIO NOVO NO EGITO: *questões de gênero nas pinturas parietais funerárias antigo-egípcias*

Heloisa Motelewski

heloisamotelewski@gmail.com

Graduanda em História – Licenciatura (UFPR)

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Renata Senna Garraffoni (UFPR)

RESUMO: O presente artigo surgiu como produto final de uma pesquisa desenvolvida para a disciplina de *Arqueología de Oriente Próximo y Egipto*, realizada durante minha estância de mobilidade acadêmica na Universidad de Málaga. Em seu escopo, objetivamos desmembrar a constituição de uma imagética sobre Ísis, deusa vinculada à maternidade e à política do Antigo Egito. Com tal fito, voltamo-nos para suas representações nos contextos funerários do Vale dos Reis, tecendo como recorte sua figuração entre pinturas e relevos de tumbas e sarcófagos da Dinastia XVIII. Assim sendo, ao enfocarmos no Império Novo, analisamos como suas aparições se relacionam com a formatação de uma imagem feminina idealizada atrelada ao conjunto de divindades antigo-egípcias, reverberando sobre padrões estéticos da época.

PALAVRAS-CHAVE: Egito Antigo; Império Novo; Arte Funerária; Ísis; Gênero.

RESUMEN: Este artículo surgió como producto final de una investigación desarrollada para la asignatura de *Arqueología de Oriente Próximo y Egipto*, realizada durante mi instancia de movilidad académica en la Universidad de Málaga. En su ámbito, objetivamos desmembrar la constitución de imágenes a cerca de Isis, diosa vinculada a la maternidad y a la política del Antiguo Egipto. Con tal intuito, volteémonos para sus

representaciones en los contextos funerarios del Valle de los Reyes, tejiendo como recorte su figuración de entre pinturas y relieves de tumbas y sarcófagos de la Dinastía XVIII. Así, al enfocar en el Imperio Nuevo, analizamos como sus apariciones se relacionan con la delimitación de una imagen femenina idealizada asociada al conjunto de divinidades antiguo-egipcias, reverberando sobre padrones estéticos de la época.

PALAVRAS-CLAVE: Egipto Antiguo; Imperio Nuevo; Arte Funerario; Isis, Género.

INTRODUÇÃO

Ísis foi uma deusa extremamente popular entre diferentes culturas há séculos. Motivo de curiosidade por carregar em si uma aura de “misticismo” atribuída à religião egípcia – atribuição, esta, dada por diversos autores ocidentais, da Antiguidade, com a extensão romana sobre o Antigo Egito (SWETNAM-BURLAND, 2015), à contemporaneidade, com a Egiptofilia (BAKOS, 2011) – essa figura divina trespassou os séculos desde o seu estabelecimento no mundo da mitologia do Egito Antigo. Um dos exemplos mais emblemáticos, quiçá, é a sua recepção cultural, através de uma perspectiva helenizada, no Império Romano – caso este estudado anteriormente por Swetnam-Burland (2015) em seu livro sobre Egiptomania e o imaginário de conquista dos romanos. Em igual proporção, esse é um tema já desenvolvido por nós em alguns trabalhos investigativos iniciais, voltados à sua recepção na contemporaneidade (MOTILEWSKI, 2022a; 2022b). É este interesse perpetuado histórica e culturalmente pela deusa que suscitou, ao fim, a questão que norteia o presente trabalho – desenvolvido para a disciplina de *Arqueología de Oriente Próximo y Egipto*, orientada e ministrada pelo Professor Jaime Vizcaino Sanchez, em ocasião de mobilidade acadêmica à Universidade de Málaga. Como

haveria sido Ísis representada em seu berço originário, junto ao espaço religioso antigo-egípcio?

Encontramos uma grande profusão de sua representação entre a arte egípcia dos mais distintos momentos. Por isso, e tendo em perspectiva o recorte temporal proposto pelo docente da matéria universitária, a temática de análise aqui se restringirá a um corpo documental direcionado às produções do Império Novo. Também, como a proposição da tarefa, este conjunto de fontes históricas será igualmente limitada a um suporte de criação artística: a pintura. Com esses parâmetros previamente estabelecidos, seguiremos para a elaboração de uma discussão das maneiras como Ísis emerge entre alguns espaços desse novo reino egípcio. Para isto, este trabalho se organiza em seções dedicadas ao seu aparato teórico-metodológico e análise de revisão bibliográfica, cuja organização se fundamenta em quatro eixos; a saber: uma introdução à pintura egípcia no Império Novo, com desmembramentos às representações pictóricas religiosas femininas, deslocando-nos às pinturas parietais de temáticas isíacas e a suas pinturas em sarcófagos.

APORTE TEÓRICO-METODOLÓGICO

De modo geral, essa investigação se desenvolveu desde uma perspectiva histórico-cultural da Arqueologia. Segundo Bruce Trigger (2004), esta abordagem favorece uma compreensão mais ampliada da cultura material nos quesitos históricos, desmembrando em uma nova técnica detalhada de registro e seriação dos achados, objetivando, assim, um retrato mais significativo do passado. Aclarada a concepção teórica da qual partimos, direcionamo-nos às três etapas de desenvolvimento desta pesquisa. Em um primeiro momento, a investigação se pautou em uma

revisão inicial da bibliografia (em língua espanhola, portuguesa e inglesa)¹ já existente sobre a questão, realizada a partir de uma reunião de textos acadêmicos disponíveis integralmente na plataforma digital do *Google Acadêmico*. A eles, adicionamos também materiais encontrados na biblioteca da Universidade de Málaga. Tal mapeamento de referenciais bibliográficos foi realizado com o intuito de conhecer o atual estado de análise acerca do tema escolhido para a escrita deste trabalho, assim como apontar possíveis caminhos para se encontrar as fontes em âmbito virtual.

A segunda etapa, por sua vez, se centrou na busca desses documentos arqueológicos, desde que digitalizados e com disponibilidade de acesso livre *online*. Por isso, privilegiamos o uso do sistema do projeto *The Theban Mapping Project* (The American University in Cairo, 2023), cujo acervo virtual reúne informações e imagens de alta qualidade de distintas tumbas do Vale dos Reis e do Vale das Rainhas em Tebas. Passada esta investigação referencial inicial, direcionamo-nos a um exame dessas fotografias localizadas, nos orientando com os objetivos de (a) contextualizar a criação de representações isíacas no Império Novo e (b) estudar a composição dessas pinturas parietais entre câmaras funerárias do Vale dos Reis. Dessa maneira, realizamos um estudo descritivo entrecruzado dos aspectos anteriormente estudados e de sua aplicação a novos parâmetros de análises para essas imagens. Portanto, uma proposta de sintetizar e inferir as características elementares das pinturas de temáticas isíacas no Império Novo.

Ao sublinhar a extensão de materiais, faz-se necessário o estabelecimento de recortes temporais e espaciais mais estritos para o trato da documentação. Haja vista a quantidade e a qualidade das reproduções fotográficas encontradas sob o acervo *online* do *The*

¹ Em um levantamento inicial sobre trabalhos publicados no Brasil acerca da temática, foram poucos os resultados que abrangiam as pinturas representativas da deusa Ísis. Nestes casos, de publicação recente, decidimos por nos ater à monografia de Lima (2015), a qual entrecruza sua análise conforme as questões propostas por este artigo.

Theban Mapping Project (2023), optamos por escolher aquelas tumbas do Vale dos Reis que tiveram algum indicativo da presença de pinturas representativas da deusa Ísis – as quais estão devidamente registradas pelo sistema e digitalizadas. Deste ponto, colocamos enquanto principais bases de investigação os registros dos espaços funerários dedicados aos faraós Tutemés I, Hatshepsut, Tutemés III, Amenhotep II, Ay, Seti I e Merneptá.

O contexto temporal se vê apoiado entre os governos das Dinastias XVIII e XIX. Foram reinados que marcaram a reunificação sob a supremacia tebana e o expansionismo pelo Oriente Próximo, Núbia e Sudão, além de consolidar a expulsão dos hicsos e de criar iconografias próprias para a justificação teogônica do poder faraônico (SANTOS, 2012). Quanto à espacialidade, é interessante mencionar que o Vale dos Reis se situa na porção ocidental do Nilo, sendo eleita região para o sepultamento dos faraós por sua proximidade a outros templos e *villas*, assim como por sua proteção e qualidade geográfica naturais. Conta com 64 tumbas, algumas com resquícios de intervenção e presença de indivíduos externos desde a própria Antiguidade (The American University in Cairo, 2023). Enfim, vale realçar que, junto ao enterro dos reis, as rainhas da primeira metade dessa XVIII Dinastia igualmente foram sepultadas nesses locais, indicando, conforme Chiara Lombardi (2021), a importância da gravitação dessas personagens no governo desse período.

A PINTURA ISÍACA NO VALE DOS REIS

Realizada uma revisão mais ampla e sistemática sobre o estado das discussões historiográficas acerca do problema analisado neste artigo, notamos, com especial realce, a existência quase exclusiva de trabalhos que apenas tangenciam a questão (ver BENDALA; LÓPEZA-GRANDE, 1996; BRYAN, 2010; LOMABRDI, 2021; PINILLA, 2018). Neles, são

levantados temas tais quais a pintura no Egito Antigo, as artes no Império Novo, as representações femininas pictóricas, as imagens de deusas e deuses, bem como a construção de tumbas e templos com imagens de Ísis. Sem embargo, são quase em sua totalidade tratados de forma independente e segregados, com pouca articulação entre mais de uma dessas questões em uma mesma redação. Não obstante, até o momento de realização desta pesquisa, tampouco foram encontradas menções diretas a um artigo, capítulo de livro ou livro completo, tese ou qualquer outro material acadêmico centrado unicamente nas representações isíacas ao longo do Império Novo – ao menos nas plataformas de busca e idiomas correspondentes.

Dessarte, podemos concluir como essa temática pode ser encarada como parcialmente original. Não totalmente uma vez que, de certa maneira, foi tratada secundariamente por esses trabalhos. Ainda assim, nos faz falta um recompilado que traga um exame mais amplo e estendido dessas pautas, em um texto centralizado. Ao ter em conta esse panorama investigativo prévio, nos voltaremos, a partir de agora, a uma discussão e análise da bibliografia e dos materiais arqueológicos selecionados, pretendendo compreender a tecedura de representações imagéticas da deusa Ísis junto às tumbas reais acima elencadas.

A PINTURA EGÍPCIA NO IMPÉRIO NOVO: UMA BREVE INTRODUÇÃO

A arte no Império Novo foi delineada pelas consequências do expansionismo no Oriente Asiático Próximo e do desenvolvimento cultural do período. Conforme narrado por Manuel Bendala e María López-Grande (1996), seria uma tradição fomentada sob a força expressiva e o esquematismo próprio de uma pintura cromática limitada a certas tonalidades, como o preto, o vermelho e o fundo amarelo. Em concordância, encontramos Christiane Desroches-Noblecourt (1967), ainda que em texto muito anterior, discorrendo sobre esses impactos do

imperialismo egípcio na construção de templos e na representação de divindades. Por isso, Betsy Bryan (2010) possui texto complementar à questão, informando a extensão e a consolidação de ícones do Reino Médio sob a Dinastia XVIII, enquanto as Dinastias XIX e XX apresentam maior atenção às criações sobre a vida posterior à morte. Assim, sintetiza a formação de uma pintura funerária de caráter expressionista, simultânea à situação de Tebas enquanto local de referência para os funerais da elite.

A cidade, à época, assume papel destacado com a amplificação de seu número de tumbas, favorecida por condições econômicas e de acesso aos recursos do Império Novo (DESROCHES-NOBLECOURT, 1967). Em mesma proporção, suas condições de formação natural, com suas paredes rochosas, levaram a que o relevo, pouco adequado para essa situação, fosse mais bem substituído pelas pinturas. Daí que se estendeu o uso da técnica de desenho e pintura sobre gesso (BRYAN, 2010), entre temáticas que variavam de cenas cotidianas da vida do falecido a temáticas mitológicas vinculadas ao controle do caos, à manutenção do cosmos e à associação faraônica e divina. Portanto, se consolidavam pretensões religiosas de criar imagens associativas à eternidade e à vida (BENDALA; LÓPEZ-GRANDE, 1996), cujos desmembramentos mais interessantes podem ser observados nas formas desses desenhos.

Ao se manter a par da vida mística, tais pinturas, conforme concluído por Desroches-Noblecourt (1967), possuíam cânones artísticos fixados pelos sacerdotes, apesar de que contavam com a expressão espontânea dos artistas, realizando uma configuração harmônica com os demais elementos arquitetônicos e escultóricos do ambiente. Centralmente, delimitava-se uma preocupação mais utilitária que puramente estética. Com isso, aparecem características elementais da arte antigo-egípcia (BENDALA; LÓPEZ-GRANDE, 1996): as imagens vistas de perfil, com contornos marcados da intenção de facilitar a comunicação de sua mensagem; os corpos compostos desde a junção de diferentes perspectivas sobre suas distintas partes, com grande foco na posição das

mãos; a importante função das escalas, com hierarquias ideológicas na determinação dos tamanhos dos personagens; por fim, a possibilidade de hibridismo animal dos deuses. Aspectos esses amalgamados em um realismo pouco expressivo, ausentes, segundo Carmen Pinilla (2018), as emoções individuais – ainda que estariam presentes apenas as expressividades dos gestos corporais, conforme demonstrado já por Desroches-Noblecourt (1967).

AS REPRESENTAÇÕES PICTÓRICAS RELIGIOSAS FEMININAS

Esse conjunto de diretrizes pictóricas inerentes à arte egípcia desemboca e convive com outros parâmetros próprios de representação de mulheres e deusas. Nos parâmetros do Império Novo, a beleza feminina representada adquire novo semblante, com silhuetas nervosas e distintas, linhas precisas, símbolos de sedução e do feitiço (DESROCHES-NOBLECOURT, 1967). Um ideal estético de um corpo magro, quadris arredondados, cintura estreita, seios pequenos, pescoço longo, pele pálida e luminosa e cabelo negro azulado, traços anatômicos bem visualizados pela transparência da roupa representada, de acordo com Pinilla (2018), no Império Novo. Quando mulheres destituídas do atributo divino ou alheias da família real, estas costumavam ser representadas de menor tamanho e próximas a seus maridos; em todo caso, também havia o costume de as representar descalças e com joias de função apotropaica (PINILLA, 2018).

Alguns desses aspectos são, pois, encontrados nas representações de Ísis. A deusa, cujo culto se origina e se expande desde o Império Antigo (PINILLA, 2018), atua com protagonismo na mitologia egípcia. Irmã de Néftis e Osíris, esposa deste, foi responsável por reunificar o corpo de seu marido depois de seu assassinato por seu outro irmão, Seth. Seu filho, Hórus, carregaria o simbolismo do governo faraônico do Egito unificado, enquanto a deusa mãe representaria a proteção à vida eterna.

Desse modo, sublinhamos em Ísis, como o faz Pinilla (2018) com as demais deusas, a restrição dessas divindades femininas às funções maternas e protetoras, nunca alcançando posição estatal. Por sua história, não é inusual encontrar suas representações em proximidade com imagens osíriacas; sem embargo, essas imagens possuem similitudes com as de sua irmã, Néftis. Tais semelhanças são listadas por Bendala e López-Grande (1996) pela coincidência com os padrões de beleza feminina do período, a saber, por sua juventude, graça, perucas e adornos. Assim mesmo, não possuem signos animais e tampouco formas híbridas zoomorfas, apenas diferenciadas pelos atributos que levam em sua cabeça: Ísis porta o trono, símbolo de Hórus, o monarca vivo governante do Egito. Essa mescla de elementos visuais, contudo, não se encerra nesse caso. As imagens isíacas, ao passar do tempo, redundam em uma associação quase completa com Hathor, uma vez que incorporam os cornos como uma de suas simbologias – assimilação já consolidada à Dinastia XVIII (LIMA, 2015).

Por conseguinte, Ísis é colocada em campos de representações como o símbolo de mãe, esposa real e cuidadora dos mortos, apresentada nas tumbas enquanto ponto de legitimação dos faraós e de seus herdeiros (PINILLA, 2018; LIMA, 2015). Ademais, como explicado por Lombardi (2021), como o contraponto feminino em um contexto de regeneração, renascimento, reinado e cosmologia, assistidas pelas demais divindades e apoio de esposas reais.

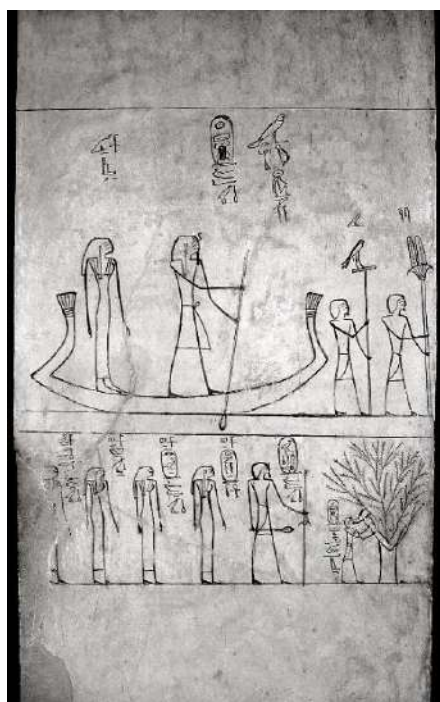
AS PINTURAS PARIETAIS DE TEMÁTICAS ISÍACAS

Materialização de todos os aspectos representativos, a deusa Ísis, em especial por seu tom de importância nas práticas de ressurreição, renascimento e cuidado dos mortos, encontra nas paredes de recintos funerários importantes expressões. De tal sorte que, acompanhada de Hathor e de Meretseger, se converte na deusa da necrópole tebana

(LOMBARDI, 2021). Às vistas dessa posição que ocupa no mundo mortuário da cidade central do Império Novo, veremos aqui como suas figuras são elaboradas nas pinturas de algumas tumbas de seu Vale dos Reis.

A começar com Tutemés III, representante da Dinastia XVIII. Em sua câmara funerária, encontra-se uma cena pouco usual, na qual se desenha o rei e os membros de sua família, adjunto a um detalhe em que o faraó é amamentado pela deusa Ísis, representada como uma árvore (Figura 1). Uma configuração, portanto, que encarna a imagem da deusa-mãe, que alimenta e cuida de seu filho-faraó, ao mesmo tempo em que traz consigo os signos da vida: a natureza, a vegetação, sob a ilustração arbórea. Não obstante, não é uma representação que segue os padrões artísticos anteriormente citados, já que se encontra ainda em forma de rascunho: são linhas pretas sobre o fundo branco engessado que nos dão indicativos do desenho. Além disso, inova ao destituir de Ísis seu caráter antropomórfico, seus atributos usualmente reconhecidos e enquadrados pelos artistas.

Figura 1 – Tutemés III com sua mãe Ísis em barco; Tutemés III e mulheres reais; Tutmés III amamentado pela deusa Ísis em forma de árvore de sicômoro



Fonte: DZIKOWSKI, Francis. KV 34, câmara funerária J, esquerda, face de pilar 1. 2000. Disponível em: <<https://thebanmappingproject.com/images/15620jpg?site=5754>>. Acesso em: 27 jul. 2024.

Mais além desta representação singular, nos deparamos com duas interessantes figurações da divindade na tumba de Seti I, situada na parte superior de uma de suas paredes, justo abaixo da abóboda do teto, com suas asas abertas; e outra representação em que o faraó oferece vinho a Ísis (Figuras 2 e 3). Nessas fotografias, notamos como são pinturas que obedecem aos padrões artísticos do Império Novo: na primeira, o fundo amarelo e o jogo de cores entre preto e vermelho fazem com que a figura isíaca se veja destacada entre os hieróglifos que a acompanham; seu corpo apresenta os ideais de beleza, apesar de que seu cabelo não é preto, mas sim branco (talvez por condições de conservação ou acabamento, haja vista que parece conservar a tonalidade clara de gesso que serve como base para a pintura); e são adicionadas asas, com intenções de reforço de seu caráter divino (EATON-KRAUSS, 2009) e, talvez, de proteção. Em outro caso, tais modelos estéticos se fazem mais presentes, com seu corpo magro, cintura estreita e extensa peruca negra; seus atributos de divindade estão no trono à cabeça e no *ankh* que sustenta em uma das mãos. Em ambas as situações, se mostra sua figura descalça (atributo feminino), bem como sendo central nas narrativas sobre a vida *post-mortem* do faraó.

Figura 2 – Ísis alada; IMYDWAT, versão abreviada e primeira hora



Fonte: DZIKOWSKI, Francis. KV 17, câmara funerária J, nível inferior, parede esquerda (parte superior). 2001. Disponível em: <<https://thebanmappingproject.com/images/16197.jpg?site=5618>>. Acesso em: 25 jul. 2024.

Figura 3 – Seti I oferecendo vinho a Ísis



Fonte: DZIKOWSKI, Francis. KV 17, câmara 1, parede direita. Disponível em:

<<https://thebanmappingproject.com/images/15479jpg?site=5618>>.

Acesso em: 25 jul. 2024.

Como último caso, temos o adorno da porta de entrada à tumba de Merneptá (Figura 4). O quadro representativo conta com um disco solar central que aponta a entrada do horizonte ocidental, enquanto adorado por figuras genuflexas de Ísis e de Néftis – cena mencionada no trabalho de Edwin Brock (2009). Convivendo com um certo grau de relevo, a pintura aqui mantém as demais características já citadas. A deusa, com sua beleza modelar, aparece com o signo de sua tutela, o trono, na cabeça. Igualmente, segue com a pele pálida e as joias. Seu cabelo, não obstante, tem sua coloração perdida, mas tem um formato já não tão parecido aos demais. Se assemelha, neste retrato, a uma peruca de comprimento mais curto. O elemento de destaque, aqui, está em sua atitude de adoração e submissão ao disco solar: a divindade mãe, que protege os faraós em sua vida e em sua morte, assume a superioridade da divindade solar, indicando para a potência assumida por esse culto durante o Império Novo.

Figura 4 – Ísis adorando ao disco solar



Fonte: DZIKOWSKI, Francis. KV 08, porta B, lado esquerdo. Disponível em: <<https://thebanmappingproject.com/images/15094jpg?site=5343>>. Acesso em: 25 jul. 2024.

Com isso que Ísis, ademais de deusa-mãe e protetora, assume nessas tumbas papéis e posições indicativas de outros elementos importantes para entender esse período histórico. Seja em sua associação com a natureza em um esquema de *árvore da vida*, em sua mediação nos processos de ressurreição para a vida depois da morte, ou em seus indicativos sobre a importância do culto solar, são muitas suas figurações nestes contextos funerários. Por essa maneira, não surpreende que siga aparecendo nas tumbas, mas agora sob outra forma: a decoração dos sarcófagos.

AS PINTURAS DE ÍSIS EM SARCÓFAGOS: OUTRA POSSÍVEL PERSPECTIVA?

Vítimas de uma prática comum em momentos históricos posteriores aos de sua construção, os sarcófagos do Vale dos Reis foram, em grandes quantidades, submetidos à destruição para a reutilização de seus materiais, especialmente o granito, em obras mais recentes (BROCK, 2009). Assim mesmo, é interessante notar uma característica similar nos

que restaram. Quase em sua totalidade, tais ataúdes abrigam em seus pés a figura da deusa Ísis, representada em formas que se parecem às das pinturas parietais. Para esta seção, utilizaremos como material de estudo os sarcófagos de Tutemés I e de Hatshepsut, Tutemés III, Amenhotep II e Ay (Figuras 5, 6, 7 e 8).

Figura 5 – Ísis ajoelhada em símbolo de ouro



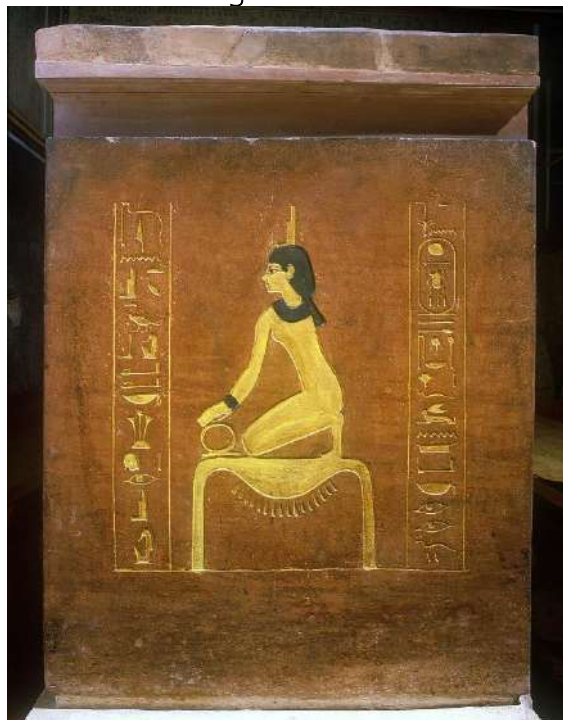
Fonte: DZIKOWSKI, Francis. KV 20, câmara funerária J2, exterior da caixa do sarcófago, terminação dos pés. 1996. Disponível em: <<https://thebanmappingproject.com/media/18148?site=5664>>. Acesso em: 25 jul. 2024.

Figura 6 – Ísis aos pés do sarcófago



Fonte: DZIKOWSKI, Francis. KV34, câmara funerária J, exterior do sarcófago, terminação dos pés. 1998. Disponível em: <<https://thebanmappingproject.com/images/10643jpg?site=5754>>. Acesso em: 25 jul. 2024.

Figura 7 – Ísis



Fonte: DZIKOWSKI, Francis. KV 35, nível baixo, câmara funerária J, sarcófago, terminação dos pés. 1999. Disponível em: <<https://thebanmappingproject.com/images/14683glossaryjpg?site=5777>>. Acesso em: 25 jul. 2024.

Nos três primeiros exemplos, a representação isíaca se mantém em um esquema similar. A divindade, ajoelhada, sustenta em suas mãos um símbolo circular, ademais de carregar outros signos em ouro. Em sua cabeça, coberta por uma peruca negra, o trono que indica sua titulação. Segue descalça e repleta de adornos e joias, com o corpo de perfil esbelto. De comum entre esses sarcófagos, a figura ocupa o plano central dessa faceta do objeto, com franjas de textos hieroglíficos nas laterais. Este é o elemento diferenciador em relação à tumba de Ay. Para este faraó, foi construído um sarcófago onde Ísis se encontra em uma das laterais, justo ao canto, unindo duas de suas facetas. Apesar de que nesse encontramos a técnica de relevo mais bem conservada que a de pintura, é válido destacar a corporificação da deusa dos ideais estéticos do corpo feminino, porém, agora em uma postura mais aberta e ativa ao estar em pé, com os braços parcialmente abertos.

Figura 8 – Ísis restaurada



Fonte: DZIKOWSKI, Francis. KV 23, câmara funerária J, exterior do sarcófago. 1999. Disponível em: <<https://thebanmappingproject.com/images/14163jpg?site=6084>>. Acesso em: 25 jul. 2024.

Mesmo contando com tais diferenças representativas, em todas essas imagens Ísis mantém sua atitude protetora do defunto, seja genuflexa ou altiva. Assume seu papel nos processos que o acompanham depois de sua morte, estando presente junto a seu corpo, em seu invólucro que o guarda à espera de sua ressurreição no além.

CONCLUSÕES

Por este breve estudo realizado sobre as imagens de Ísis em algumas tumbas do Vale dos Reis, podemos redigir algumas últimas

considerações e conclusões sobre a questão. A deusa, cujo culto se realizava por sua proteção e maternidade, figura entre esses aspectos funerários por esses mesmos padrões: responsável por guiar o faraó morto ao além, protegê-lo neste caminho, assim como indicá-lo pela força do deus sol. Concomitante, padrão de comportamento para as mulheres, segue o modelo estético feminino com suas formas corporais e as cores atribuídas a sua pintura. Portanto, conclui-se como Ísis assume papel de destaque na religiosidade egípcia do Império Novo, com notação especial a essas duas de suas facetas: a mãe protetora do rei governante, que carrega todos os atributos necessários para essa função; e a deusa inspiradora para a atuação das mulheres egípcias, o que conflui com sua associação ideal de esposa real.

Logo, Ísis pintada no novo reino egípcio emerge com grande importância para os estudos arqueológicos e historiográficos futuros. Por isso, a necessidade de que se desenvolvam novos estudos nesse campo, capazes de reunir análises múltiplas acerca das funções da deusa nas artes do Império Novo do Egito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKOS, M. M. Egíptomania no Brasil e na América do Sul. In: ROSA, C. B. da. (Org.). *A busca do antigo*. Rio de Janeiro: Nau, 2011. p.179-196.
- BENDALA, M., & LÓPEZ-GRANDE, M. J. *Arte egípcio y del Próximo Oriente*. Madrid: Historia 16. 1996.
- BROCK, E. C. The Tomb of Merenptah and its Sarcophagi. In: REEVES, C. N. (Ed.). *After Tut'ankhamun: Research and Excavation in the Royal Necropolis at Thebes*. New York: Routledge, 2009, p. 122-140.
- BRYAN, B. M. Pharaonic Painting through the New Kingdom. In: LLOYD, A. (Ed.). *A Companion to Ancient Egypt*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2010, p. 990-1007.
- DESROCHES-NOBLECOURT, C. *El arte egípcio*. Barcelona: Plaza & Janes, 1967.

EATON-KRAUSS, M. The Sarcophagus in the Tomb of Tut'ankamun. In: REEVES, C. N. (Ed.). *After Tut'ankhamun: Research and Excavation in the Royal Necropolis at Thebes*. New York: Routledge, 2009.

LIMA, Bruna Rafaela de. *Retratos de Ísis: representações iconográficas do culto isíaco no Egito faraônico*. Monografia (Bacharelado em História) – Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2015.

LOMBARDI, C. *Queens of 18th Dynasty*. 2021.

MOTILEWSKI, H. A Mística Egípcia, a Natureza e o Olhar Orientalizante: A mirada contemporânea sobre o passado romano dos cultos orientais sob a produção de Ambrosio (1913). In: BUENO, A. (Org.). *Novas Mídias e Orientalismos*. Rio de Janeiro: Proj. Orientalismo / UERJ, 2022a., p. 91-103.

_____. Orientalismo à romanidade? A criação da vilania antigo-oriental na modernidade em Os Últimos Dias de Pompeia, de Ambrosio (1913). *XIX Encontro Estadual de História (Santa Catarina)*, 2022b, p. 1-12.

PINILLA, C. T. Visiones de la mujer en la plástica egipcia del Imperio Nuevo. *X Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, 2018. p. 891-917.

SANTOS, Raphael Freira. *História do Novo Império no Egito Antigo*. 2012.

SWETNAM-BURLAND, M. *Egypt in Italy: Versions of Egypt in Roman Imperial Culture*. New York: Cambridge University Press, 2015. p. 1-17.

TRIGGER, B. G. Arqueologia Histórico-Cultural. In: _____. *História do Pensamento Arqueológico*. São Paulo: Odysseys Editora, 2004, p. 144-200.

THE American University in Cairo (2023). The Valley of the Kings. *Theban Mapping Project*. Disponível em: <<https://thebanmappingproject.com/valley-kings>>. Acesso em: 27 jul. 2024.



MITOS DE SEPULTAMENTO ENTRE A PALESTINA E O EGITO ANTIGO: *uma análise intercultural através dos ritos de passagens 2200-1900 a.e.c. – Idade do Bronze (em retroprojeções)*

Paulo César de Souza

teologia.wit@hotmail.com

Mestre em História Política (UERJ/PPGH)

Orientador: Prof. Dr. André da Silva Bueno (UERJ)

RESUMO: No texto judaico, flagramos um funeral hebreu dentro dos preceitos politeístas da mumificação egípcia, demonstrando uma interação e conectividade fúnebre. Um dos mitos a ser explorado, a ressurreição, ganhou contornos românticos, distanciando-se do seu verdadeiro significado do renascimento da alma. Tanto o panteão egípcio quanto o cananeu esboçam diálogos em que a diplomacia econômica fazia o arcabouço intercultural das interações representativas. A Torá serviu como ponto de partida para a análise cultural de mitos de enterramentos entre as sociedades observadas, tendo a compreensão de mitos como ações coletivas e compartilhadas entre as populações do antigo Mediterrâneo. São ações humanas que se desdobraram em retroprojeções apreendidas nos textos canônicos e constatadas na materialidade adjacente entre o Antigo Egito e a Palestina na sua origem.

PALAVRAS-CHAVE: Sepultamentos antigos; Arqueologia; Egito Antigo; cananeus; monoteísmo.

ABSTRACT: In the Jewish text, we see a Hebrew funeral within the polytheistic precepts of Egyptian mummification, demonstrating funerary interaction and connectivity. One of the myths to be explored, the resurrection, gained romantic contours, distancing itself from its true meaning of the rebirth of the soul. Both the Egyptian and Canaanite

pantheons outline dialogues in which economic diplomacy provided the intercultural framework for representative interactions. The Torah served as a starting point for the cultural analysis of burial myths among the observed societies, understanding myths as collective and shared actions among the populations of the ancient Mediterranean. These are human actions that unfolded in retro-projections captured in canonical texts and found in the adjacent materiality between Ancient Egypt and Palestine in their origin.

KEY-WORDS: Ancient burials; Archeology; Ancient Egypt; Canaanites; monotheism.

INTRODUÇÃO

A cultura judaica primitiva esboça, no seu contexto doutrinário, um forte apelo ao monoteísmo, o que não é verdade histórica. Sabemos pelas últimas pesquisas arqueológicas que toda a bacia do Mediterrâneo era politeísta e isso abarcava também as tribos israelitas na sua origem durante o período do Bronze, adentrando à fase do Ferro inicial. Mesmo sendo produzidos em períodos tardios, os textos, suas retroprojeções, evidenciam fenômenos socioculturais atestados pela Arqueologia e observados pela Antropologia no compartilhamento politeísta de ideias pulsantes na região do Levante e por todo o Mediterrâneo. É o que observamos no sepultamento de *Yahqoob*.

Riquíssima no contexto de produção, a Torá evidencia representações simbólicas e mitos adjacentes expressos nas suas retroprojeções no que tange, em nosso objeto de observação, os rituais de sepultamentos entre o Egito e a Palestina Antiga do período do Bronze Médio; ações humanas passíveis de serem investigadas, como ficou patente no enterramento de *Yaaqobh*, sepultado dentro dos preceitos politeístas do processo da mumificação egípcia.

O termo hebraico *Yaaqobh* significa Jacó, um dos patriarcas da mitologia judaico-cristã e que, mais tarde, ganhou o nome de Israel, adquirindo o significado de “aquele que luta com Deus” ou “Deus prevalece”. Em indícios políticos intrínsecos aos textos, o monoteísmo ganhou a luta partidária pelo domínio das tribos palestinas; depois do regresso das novas gerações daqueles que foram aprisionados pelo governo de Nabucodonosor no passado, tornando-se uma satrapia do Império Persa, posteriormente:

O decreto de Ciro possuía contornos políticos intrínsecos na sua ação. No registro bíblico fica patente a atitude incentivada a repatriação e o posicionamento que o autor pôs em Ciro, como outorgante da divindade judaica para proclamar aos exilados o regresso; como se esta atitude tivesse partido do próprio rei, a intenção de reconstruir uma casa ao deus supremo, mediante um gesto religioso. Isso fez com que o próprio conquistador persa adquirisse o título de “o Ungido do Senhor” (2 Cr 36.26; Ed 1.2; Is 45), para o povo judeu. Essa categoria religiosa é contraditória, frente a uma liderança judaica cuja prerrogativa era extirpar o politeísmo das pautas judaicas da época (SOUZA, 2013, p.39).

Negar o politeísmo era uma forma de domínio populacional, mas que deixou impressas as verdadeiras raízes de uma origem plural, cultural, nas passagens dos textos canônicos judaicos propagandistas, de uma nova ‘ordem cósmica’ imposta pelo povo judeu que regressou com o endosso dos líderes aquemênidas.

O judaísmo posicionou-se em uma cultura fechada dentro dos princípios do monoteísmo; não na sua origem, mas na sua continuidade política, econômica e rigor doutrinário. Quais as implicações culturais, portanto, de se endossar um sepultamento politeísta no seu cânon? O que esta contradição revela sobre a origem do povo hebreu enquanto um dos povos semíticos na região de Canaã? Afinal, os hebreus também eram canaanitas ou amorreus? Seriam os egipcianizados de Aváris? (HARRISON, pp.63-72; DAVID, p. 36). Questionamentos não conclusos que fomentaram estudos arqueológicos apresentados neste artigo.

É fato que, no período patriarcal, ainda não havia o judaísmo; mas, o forte apelo ideológico da Torá reflete um pragmatismo ortodoxo doutrinário expresso erroneamente na literatura e dramaturgia: a negação cultural politeísta – mesmo que os textos judaicos digam ao contrário – que se tornou parte de um fundamentalismo religioso contemporâneo. O estudo simbólico do corpo, através dos ritos de sepultamento, mostra o reflexo desta contradição.

Há uma conexão muito forte entre o corpo vivo e o corpo morto; a mais específica é a perda da energia que se configura como cadáver; pois, passivo da corrupção (apodrecimento) essa condição está impregnada por um simbolismo que alimenta os mitos de sepultamento e suas representatividades.

Segundo Raoul Girardet, o mito é um sistema de crenças coerente e completo, que pode representar uma unidade histórica apreendida. Todavia, o próprio conceito de mito oferece riscos na sua interpretação, gerando dicotomias. Contudo, o mito deve ser concebido como uma narrativa que se refere ao passado com valores explicativos e justificados pelo historiador e pela Antropologia, para se valer de sua veracidade (GIRARDET, p.12-17); pois, ele é apreendido devido à sua movimentação narrativa (a fofoca), que estimula e potencializa uma ideia, sempre havendo uma realidade psicológica coletiva impregnada.

Para Yuval Noah Harari, a linguagem humana foi construída numa espécie de “fofoca”. Dentro desta hipótese, a sociabilidade é uma condição humana em prol da sobrevivência e garantia de continuidade. A informação intrínseca (a fofoca) de que no bando há traidores, adúlteros; e as pessoas honestas e ingênuas do grupo são de supra importância para esse processo de sociabilização (HARRARI, p.41), faz da “fofoca” a força motriz do mito; mas também do sentido de espionagem. Isso corrobora com o tipo de público ao qual o mito em ascensão será articulado, tanto no campo religioso como no político.

Como num sonho, o mito se organiza em uma sucessão dinâmica de imagens (contos), podendo adquirir contornos adicionais e fantásticos. Essa articulação polimorfa oferece múltiplas ressonâncias e diversos significados, como a dialética dos contrários, ambivalente e arquetípica; características dos ritos de sepultamento, como na ressurreição; uma repetição e associação no mecanismo das imagens (contos) coletivas. Porém, isso só é possível a partir de um ponto inicial: o fato histórico “perdido” (GIRARDET, p.12-17).

Dito isto, foi nessa proliferação social da “fofoca”, no sentido histórico, que o significado de morte mudou na contemporaneidade com o advento institucional do cristianismo. Para Allan Peck, conforme o sistema da Torá, o judaísmo concebe a morte como o fim de tudo que se percebe do indivíduo como humano. Nesse processo, a pessoa está incapacitada de observar todo o sistema da Lei, portanto, não é de interesse na doutrina judaica, obviamente, o cadáver como algo humanizado, pois, morto, não há consciência nem alma (PECK, p. 246). O cristianismo reforça essa tese, fazendo-a adquirir um significado horripilante e de repulsão quanto à condição do morto. É nesse momento que a tumba, caixões e enterrados ganham contornos de fantasias e aversões em toda a perspectiva dos enterramentos:

mutações, aparições fantasmagóricas, a ávida náusea, o susto e as fantasias sobrenaturais que são provenientes do naturalismo medieval, com a simplicidade afiada do simbolismo; o clima e o estilo do expressionismo e a violência subversiva do surrealismo. (PIEADADE, p.96-98)

Esse reflexo cadavérico cairá em alguns símbolos mitológicos. O próprio deus Anúbis, patrono da mumificação e condutor dos mortos, por exemplo, ganha contornos de terror no filme “Deuses do Egito” (direção Alex Proyas, 2016). Mas, de acordo com uma estátua encontrada na tumba de Tutancâmon, entre outras imagens de Anúbis provenientes da Arqueologia, ele tem feições suaves de um dócil canino, e a relação dos caninos quase sempre é amistosa. Talvez, com isso, podemos

compreender o significado de cães-guia, tendo em vista que é o próprio deus Anúbis é quem conduz o indivíduo à vida. Mesmo assim, a cultura pop retrata o horror como performance da morte no cenário construtivo dos enterramentos na complexa psicologia contemporânea (SOUZA, p.25), distorcendo o entendimento do pós-vida para o pós-morte.

Diferente da contemporaneidade, na Antiguidade, a tumba era um equipamento que proporcionava a continuidade da vida, pois a ideia de morte – assim como a de inferno – era inexistente. Tanto no Antigo Egito quanto por toda a região do Levante, a morte era compreendida como um processo de transição para o pós-vida. Segundo Vitor Turner, este é o processo de “liminaridade”, no qual o indivíduo perde a sua energia, está num estágio intermediário, e na tumba irá adquirir consciência de sua nova condição liminar, até que o processo de ressurreição da alma seja concluído com os ritos e oferendas mortuárias, atributos dos ritos de passagem (TURNER, p.5-6). Portanto, pintar e decorar as tumbas era práxis nos elementos ritualísticos para o pós-vida, em detrimento do pós-morte contemporâneo.

Assim, o conceito de pós-morte não existia na Antiguidade. Esse é um conceito “novo” que surgiu com a “fofoca” cristã-medieval. Contudo, mesmo ignorando a imponderável comprovação da existência da vida após a morte, pior é a ideia de um conceito de morte falso e arbitrário. O próprio conceito de ressurreição vai adquirir contornos românticos, entendendo a ressuscitação como o renascimento do corpo físico, divergindo do entendimento do renascer da alma no pós-vida: o *ba* para os egípcios.

Contrariando os preceitos judaicos, em que o morto deve ser enterrado logo de imediato; se possível, no mesmo dia; pois, se tratando de um componente impuro prestes a se decompor, era necessário o sepultamento logo de imediato para não contaminar o solo de *Yahweh* (Deuteronômio 21.23). A mumificação, diferente, requeria procedimentos de incisão do corpo do indivíduo para a retirada de algumas vísceras,

armazenando-as em vasos ritualísticos como parte dos ritos. E, segundo Heródoto, para interromper o estágio da corrupção, além da retirada das vísceras, o corpo era lavado e desidratado por cerca de quarenta dias; mais os protocolos concernentes ao velório, chegava-se à soma de setenta dias, entre choros e orações, nesse longo processo cerimonial (DAVID, p.394).

É importante ressaltar que não se trata da veracidade do enterramento de Jacó, mas sim da ação do enterro como fenômeno social histórico apreendido. O documento da Torá ainda informa que o sepultamento de Jacó teve um cortejo imponente, que se desloca do Delta do Egito à Palestina (Capítulo 50, vs. 10, Bíblia Hebraica), parando numa cidade em Canaã para mais uma celebração de mais sete dias! Ora,

...no entendimento de Nissan Rubin, a cultura judaica na orientação rabínica descreve a morte como um processo fisiológico (...os médicos que estavam a serviço embalsamaram *Yaaqobh*, Gn.50.2), onde o texto procura mascarar o conteúdo mágico do processo ritualístico de transição do corpo com termos racionais como “médicos” ao invés de “sacerdotes” e o termo “embalsamar” ao invés de “mumificação”; e não também como um estado de liminaridade. O *gosses*, que é o morrer propriamente dito, é revestido de um entendimento natural de sua fisiologia, e não apenas social (SOUZA, p.27).

Isso torna incoerente a mumificação. Para uma comunidade que entende o corpo morto como algo impuro e corrupto, e que necessita de enterro imediato; diante de um sepultamento politeísta que durou mais de setenta dias! E, integrado todo o processo ritualístico, encontra-se associado o deus canino Anúbis, o condutor do transeunte ao Tribunal de Osíris, onde será julgado e ter seu coração pesado na balança de Maa't, deusa do contrapeso, simbolicamente representada pela imagem de uma suave pena de ave, que reflete o equilíbrio e a justiça. Mas, pode um coração humano ser mais leve que uma pena de ave? Se puro, sim, diz a crença.

Nessa circunscrição politeísta, o monoteísmo endossar um sepultamento egípcio na documentação da Torá. Já sabemos que os hebreus eram politeístas, também, e que *Yahweh* era um deus edonita, fazendo parte do panteão cananeu. Portanto, o monoteísmo foi uma construção político-cultural ao longo da história do Antigo Israel até os nossos dias. Longe de desconsiderar a crença no cristianismo, mas sim, resgatar a essência de uma crença cristalina desprovida de fantasias para uma sobriedade da vida.

Entendida como um princípio que alimentava a existência da vida e sua continuidade, a mumificação não tinha esses parâmetros horripilantes construídos a partir dos horrores medievais e do advento da cinematografia. Essa *performance* horrífica, de acordo com Lucio de Franciscis dos Reis Piedade, que publicou artigo sobre o assunto, é procedente das tradições religiosas cristãs e processos histórico-políticos, mais as imagens de guerras que se desenrolaram ao longo do século XX, associadas às transformações tecnológicas e agregada ao conceito de inferno. Isso tudo consolidou, portanto, a ficção de *thrillers* mentais com torturas, corpos grelhados, caldeirões borbulhantes de chumbo, corpos cadavéricos saindo das sepulturas, etc., que emergiram da literatura religiosa para os incorpóreos que foram destinados à “condenação”, moldando a ideia de subterrâneo obscuro e de flagelo como morada eterna dos que foram enterrados (PIEADADE, p.96-98).

Portanto, nos parece pertinente e objetivo, que a cultura judaica na sua origem, mesmo contrária ao politeísmo, conjugava muito mais com a antiga pluralidade religiosa do Levante, com uma ideia compartilhada dos ritos de sepultamentos e o pós-vida; longe da ideia de um isolamento expresso no contexto da Torá e do imaginário de horror como *performance* da morte. Fica patente em algumas passagens da documentação bíblica, traçando paralelos com o material arqueológico desenterrado na Palestina nessas últimas décadas, uma interculturalidade

entre o Egito Antigo e o Israel Primitivo, no que tange os mitos de sepultamentos e sua representatividade.

Hoje, já se sabe que a origem do povo hebreu passa por diversas contradições. Fontes arqueológicas apontam para uma nova abordagem quanto ao surgimento do Israel Primitivo. A Arqueologia investiga aspectos dessa interação cultural desde o período do Bronze Médio à Idade do Ferro inicial, em que indícios socioculturais estão constituídos nos textos judaicos. Segundo Israel Finkelstein, “A arqueologia é, de fato, a principal ferramenta para reconstruir muitos aspectos da sociedade israelita, da economia, da vida cotidiana e religiosa” (FINKELSTEIN, p.32). Mas, o que a arqueologia de fato nos diz a respeito das representatividades e dos mitos concernentes aos sepultamentos?

Seria necessário um compêndio arqueológico para apresentar boa parte da materialidade adjacente da transculturalidade dos enterramentos palestinos e egípcios antigos. No entanto, três expressivos componentes arqueológicos revelam a expressão intercultural das representações funerárias acerca das quais iremos discorrer a seguir.

BENI HASSAN: UM RETRATO SEMÍTICO NA TUMBA DE KHNUMHOTEP II

Datado do Bronze Intermediário, Reino Médio, Décima Segunda Dinastia, esse fragmento de pintura que faz parte de um grande mosaico que decora e cobre todas as paredes da tumba, pertence a um expressivo dignitário do décimo sexto distrito do Alto Egito, Khnumhotep II; e traz na sua inscrição pictográfica o registro de trinta e sete semitas visitando o Egito para negociações. Segundo Anna-Latifa Mourad, esses grupos possuíam um estilo de vida nômade ou seminômade, ou mesmo um estilo de vida urbana incorporada ao distrito, mas que também eram grupos que circundavam as cercanias das fronteiras egípcias.

A pintura retrata “tons ou cores de pele, penteados, vestimentas e/ou outros elementos que enfatizam a afiliação de um grupo cultural, ou

social, que não era da cultura egípcia tipicamente” (MOURAD, p.108). Esse registro mostra a facilidade que as tribos nômades tinham para acessar as fronteiras do Egito e os possíveis intercâmbios existentes nas rotas comerciais provenientes de todo Crescente Fértil. Mas, por que um registro como esse estaria dentro de uma tumba? Por que um importante governador se preocuparia em registrar, no seu enterramento, diplomatas semíticos como parte integrante de sua representatividade funerária?

Era comum pastores nômades transitarem entre a Mesopotâmia e o Antigo Egito, praticando uma economia de subsistência: transportes de mercadorias em caravanas que aportavam em grandes centros urbanos, criando uma espécie de cidades-tendas; caracterizada, também, por um estilo seminômade de ser. “Textualmente, essa relação de cidade-tenda é bem atestada em arquivos encontrados na cidade de Mari, no início do segundo milênio, no rio Eufrates, na Síria” (SCHMIDT, p.37, 44). Esse modo de viver demonstrava a conectividade que essas caravanas estabeleciam com potências econômicas gigantes, transitando pela Transjordânia, cidades fenícias, Gaza e as terras dos faraós. Grupos que tinham sua proeminência no cenário político-econômico, considerados como líderes, ‘reis pastores’, na geopolítica flutuante dos acontecimentos no Crescente Fértil.

Centros interculturais de trocas e negócios tornavam-se inspirações passíveis de registros nas tumbas de dignitários; uma experiência arquetípica dos comércios engendrados pelas comunidades que expressavam poder, benfeitorias, diplomacia; rotinas empresariais aglutinadas com a religiosidade” (SOUZA, p.60). Um “nada consta” perante o Tribunal de Osíris, um “passaporte” para o ingresso à eternidade; e que, ao mesmo tempo, demonstrava, de sobremaneira, a interação cultural entre o Egito e o Levante refletidos nos ritos de sepultamento. Este fenômeno arquetípico é apreendido, também, no registro literário do sepultamento de *Yaaqobh*, na Torá, que expressa a interculturalidade dessas potências antigas: Egito e Canaã.

AVÁRIS E O CEMITÉRIO CANANEU NO DELTA DO NILO

Desde 1975, conduzido por Manfred Biatak, as escavações no Delta do Nilo mostraram o início de um assentamento canaanita, numa grande expansão territorial que ganhou proeminência com a exploração de minério no Sinai; expedições implementadas pelos egípcios que fomentaram um forte comércio intercultural com o Levante.

Conduzidas pelo Instituto Arqueológico Austríaco e pelo Instituto de Egiptologia da Universidade de Viena, as escavações no sítio de Tell el-Dab'a revelaram, no mais antigo dos seus estratos, um assentamento de um povoado fundado pelo Faraó Amenemhat I, da Décima Segunda Dinastia, início do Reino Médio, onde foi encontrado um templo consagrado ao seu nome, portanto, contemporâneo a Beni Hassan. Segundo os arqueólogos, as evidências antropológicas indicam que boa parte dos que viviam nesse povoado não era de origem egípcia, e sim cananeus altamente egipcianizados.

A egiptóloga Ann Rosalie David afirma que a cultura egípcia estava tão fortemente estabelecida na Bacia do Mediterrâneo que o impacto cultural de outras culturas foi mínimo, e os elementos estrangeiros tendiam a ser absorvidos e egipcianizados (DAVID, p. 36).

Nesse assentamento, em específico, foi encontrado um cemitério cananeu próximo às casas. O que é um hábito tipicamente siro-palestino de enterramento da Idade do Bronze, contrário aos costumes egípcios que tendiam a enterrar seus ancestrais longe dos centros urbanos. Como nas necrópoles de Beni Hassan e no tão conhecido Vale dos Reis, dentre outros.

Nesse cemitério, havia uma sepultura com um impressionante cenário de enterramento: vasos ritualísticos, objetos concernentes ao indivíduo sepultado, além de animais. Mais ainda, extraordinariamente, um amuleto de sepultamento que possibilitou a identificação do indivíduo, cAmu, um altíssimo dignitário desta província cananeia circunscrita dentro do Egito Antigo. As inscrições do amuleto revelaram

que se tratava de um vice-tesoureiro da administração local de Aváris. Os amuletos escaravinhos são tipicamente concernentes à cultura egípcia; no entanto, os arqueólogos estavam diante de um enterramento cananeu, conectado com os mitos funerários egípcios, esboçando uma manifestação explícita da interculturalidade entre esses povos.

Enquanto os corpos egípcios eram enterrados de forma ereta na horizontal, cAmu foi enterrado de lado e de forma contraída, expressando uma posição fetal, sugerindo a tumba como um útero para a gestação do renascimento à eternidade. Mas, cAmu não estava mumificado como de praxe aos sepultamentos egípcios.

Além do equipamento funerário, dos vasos ritualísticos, tanto egípcios como siro-palestinos, havia também uma adaga e um machado compondo o cenário de enterramento. Poderia essa adaga sustentar a ideia de um antigo guerreiro, visto que esse artefato possui dois fios cortantes iguais e uma ponta afinada, como se fosse uma pequena espada? E quase sempre a adaga tem sua representação simbólica nos tratados diplomáticos como uma forma de presentear os soberanos. O machado também tem uma relação estreita como arma de guerra dentro da cultura nórdica antiga. Poderia haver um estreitamento cultural embutido?

Além disso, os dois objetos, em si, possuem significados como equipamentos de sacrifícios, pois, completando o cenário de enterramento, seis burros foram encontrados sepultados na parte superior da cabeça do indivíduo. As cartas de Mari, na Mesopotâmia, relatam que tanto os burros como os jumentos tinham um significado diplomático nas transações comerciais. Segundo Manfred Biatak, o responsável pelas escavações: "Nas cartas de Mari, a expressão 'cortar um burro' significava fazer um tratado, é provável que negociações eram concluídas com sacrifícios de burros. Um poço como *este*, com burros sacrificados, foi encontrado em Tel Haror, no sul da Palestina" (BIATAK, 1996, p.40).

CONTEXTO SOCIAL

É importante contextualizar os momentos históricos de tais circunstâncias. O Primeiro Período Intermediário do Antigo Egito é um momento de transição do Antigo Reino para o Reino Médio. A tão construída unificação entre as Duas Terras, o Baixo e o Alto Egito, se desintegrou. Com isso, reinos individuais começaram a lutar entre si pelo poder, enquanto forças beduínas que orbitavam as fronteiras invadiam o Egito. Isso levou a sociedade egípcia a um colapso social devido à instabilidade em que ficou a economia. E, uma das características marcantes desse desequilíbrio foram os saques em tumbas. Isso provocou uma enorme perplexidade e indignação coletiva, diante de uma sociedade que tinha o ideal da continuidade da vida nos ritos de sepultamento como parte de sua crença religiosa. Certamente, questionamentos começaram a emergir quanto à imortalidade da alma e à existência dos deuses, conforme atestam os Papiros Pessimistas.

A infiltração estrangeira, principalmente nas camadas administrativas, mais o desalento social com os furtos de tumbas, levou à proliferação de províncias facilitadas pela colônia dos cananeus do Delta do Nilo, Aváris. Contudo, a resistência de líderes políticos vinculados ao comprometimento com as tradições do Reino Antigo trouxe uma contraofensiva a essas invasões, estabelecendo certo equilíbrio momentâneo nesse final de transição. Com isso, novos dignitários voltaram a construir tumbas sofisticadas, como no caso de Beni Hassan. Parece que a velha ordem cósmica havia se restabelecido sobre os auspícios de Maa't, deusa do amor, do equilíbrio e da justiça. Esses efeitos levaram a uma democratização dos sepultamentos que, "agora", mesmo independentes, ainda deviam fidelidade à coroa egípcia, mesmo construindo sepulcros nas suas próprias cidades.

Uma nova classe de artesãos de enterramentos começou a surgir nas circunscrições das províncias e distritos. Isso marcou a descentralização dos operários de tumbas de grandes necrópoles

constituídas para artesãos locais diversificados, frente aos dignitários que requisitavam enterros locais.

Já no Segundo Período Intermediário, momento de transição para o Novo Reino, um fenômeno sociorreligioso se manifestou na teocracia egípcia: o deslocamento funerário dos monarcas para Abidos devido ao interesse crescente no culto a Osíris, deus da ressurreição e da continuidade da vida.

Esse fenômeno litúrgico, associado ao enfraquecimento político e econômico, fez com que a infiltração estrangeira, de outrora, ganhasse força e expansão; e assim os hicsos ascendem na administração pública, tornando-se vizires e até faraós. “Evidências arqueológicas atestam a influência de etnias no (do?) Levante circunscritas no que, supostamente, foi a capital hicsa: Aváris. Essa presença semita crescente foi demarcada por atividades comerciais” (MOURAD, 2015, p.3), fomentada pela conectividade de mercados intensos nessa porta de entrada cananeia, o Delta do Nilo.

Para os egípcios, o controle da Palestina era de extrema importância para o equilíbrio das Duas Terras. Consequentemente, a vassalagem cananeia tornou-se conveniente frente aos interesses comerciais entre essas potestades. “A planície costeira central de Israel foi uma região geográfica confinada na qual assentamentos cananeus, israelitas, egípcios, egipcianizados e filisteus existiam lado a lado, simultaneamente” (GADOT, 2008, p.56), como ponto étnico cultural em uma única e pequena unidade geográfica durante o Bronze Final: a Palestina.

Além disso, um afresco minoico retratando a taurokathapsia, o ritual do pulo no touro de Creta, foi encontrado em Tell el-Dab^{ca}, confirmando o que já foi entendido pelos estudiosos: que a conectividade cultural e econômica era ampla e abrangia toda a Bacia do Mediterrâneo.

VALE DO REFA'IM, UMA NECRÓPOLE RITUALÍSTICA DENTRO DA TERRA SANTA

As representações simbólicas não param por aqui. Outro impressionante cemitério datado da Idade do Bronze Médio foi encontrado em Israel. Sessenta e sete tumbas compunham um grandioso cenário de enterramento, praticamente uma necrópole politeísta em plena Jerusalém. Nesse set, dois templos mortuários foram revelados, mostrando as características de uma grande necrópole aos moldes do Antigo Egito.

As tumbas, infelizmente, estavam danificadas devido à expansão urbana do bairro de Manahat, com construções de estradas e viaduto, comprometendo o riquíssimo tesouro arqueológico. No entanto, uma das tumbas foi encontrada intacta e selada com uma pedra arredondada, característica da época. Foi catalogada como Tumba 7 no registro das escavações. Além da ossada encontrada no seu interior, vasos ritualísticos compunham a cena do enterro.

Esse conjunto de cerâmica ficou compreendido como “kit funerário”: uma uniformidade mortuária onde certos artefatos são repetitivos e revelam rituais e cerimônias compartilhados, e não apenas a posição socioeconômica da personalidade em trânsito; exibindo, portanto, “padrões observáveis e específicos na repetição de certos itens assentados nas sepulturas da Idade do Bronze, na antiga Canaã” (BAKER, 2012, 12).

Um dos elementos do “kit” encontrado na Tumba 7 foi um jarro de armazenamento com cerca de cinquenta centímetros que estava precisamente cortado ao meio, onde uma das bandas parecia servir de tampa para a outra, e, no seu interior, possuía restos de animais. A análise microbiológica revelou que era uma microfauna identificada como *bufo viridis*, ou seja, nove sapos verdes comuns da região de Israel. No entanto, a análise taxológica identificou que os sapos estavam sem cabeças, pareciam ter sido decapitados antes mesmo de serem depositados na urna funerária. Comparado com outros vestígios de sapos encontrados

em outros sítios arqueológicos em Israel, confirmou-se o padrão cerimonial dessas oferendas de sepultamento postulado por BAKER, muito comum nesse panorama de enterramento. A Tumba 7, portanto, sugere que o conceito de “liminaridade”, do renascimento da alma, operava nesses rituais fúnebres.

Um escaravelho sapo sem cabeça foi encontrado no sítio arqueológico de Tell-Dan, na Palestina e, segundo os arqueólogos, os sapos decapitados eram comuns no Egito do segundo milênio A.E.C., como rituais de passagem. A associação que se faz é que esses ritos estão relacionados com a deusa Heket da mitologia do Antigo Egito: deusa de cabeça de sapo protetora e patrona do nascimento, bem como do renascimento e da transição do espírito, visto que os sapos (ou rãs) possuem uma transitoriedade do estágio anfíbio para o terrestre; assim como os bebês, ao nascerem, saem de uma fase aquática para aéreo-terrena. Portanto, uma transitoriedade da alma segundo esses pressupostos religiosos do terrestre para o céu, a eternidade (KISILEVITZ, 2017).

Uma lamparina bizantina no formato de rã foi encontrada contendo a seguinte inscrição: “Eu sou a ressurreição” (BRANDL, 2002, p.187). Isso demonstra a larga conexão do culto à deusa rã, tanto no período do tempo, como na expansão geográfica para além do Levante e do Egito Antigo.

CONCLUSÃO

Os ritos, além de religiosos, eram políticos e fomentavam uma economia substantivista, ou seja, caracterizada pela “ausência de qualquer desejo de obter lucros da produção e troca, não funcionando o ganho como um impulso para trabalhar” (MACHADO, 2012, p.178), se fosse assim, a economia pré-moderna dessas culturas de enterramentos antigos seria arreligiosa. Na verdade, os ritos mortuários estão inseridos num

contexto do saber viver, e não apenas da sobrevivência; pois a boa colheita, a boa pecuária, a boa pesca, estavam estreitamente relacionadas com o saber agradar aos deuses e aos ancestrais por meio dos ritos. Nesse sentido, essa economia e suas estruturas eram um “sistema complexo de comércio que podia ser organizado sem a existência de mercados, dinheiro ou estados; e na base da generosidade, não da ganância” (MACHADO, 2012, p.169). Esses elementos vão gravitar a antropologia dos mitos e suas representatividades. Essa visão global e conectada amplia o entendimento de que as culturas antigas eram compartilhadas, sem preconceitos.

Sebastian Conrad explicita que nós “seres humanos procuramos situar-nos em contextos mais amplos e progressivamente mais vastos. A amplitude e o alcance desses mundos mudaram tanto em função da intensidade das conexões, como da frequência das trocas transfronteiriças” (CONRAD, 2019, p.29). Ou seja, na Antiguidade, a relação espaço-tempo não era acelerada, e o espírito humano estava mais conectado com o transcendental através de uma teocracia globalizada.

A fragmentação econômica moderna expulsou os deuses em detrimento de um monoteísmo partidário e fundamentalista. Por isso, a necessidade de recuarmos no tempo para entendermos as origens do que foi conciso na história das culturas em conexão, respondendo aos anseios latentes do amanhã, de um discurso mais inclusivo e ecumênico, olhando o tempo a partir de um panorama abrangente, do alto, que possibilita a visibilidade na totalidade, unindo o passado e o presente, o renascer do pós-vida numa sociedade atual sepultada em padrões arquetípicos do horror capital.

O compartilhamento de ideias que era estabelecido na Bacia do Mediterrâneo Antigo, dentre muitos portos e embarcações, estradas e rotas comerciais, criava uma espécie de *networking* da Antiguidade; conectando todo o mundo, mesmo com suas diferenças. Com isso, é possível pensar os mitos e as representações mortuárias dentro de uma

perspectiva global de uma interculturalidade pulsante, levando em consideração que, além de subjetiva, a morte mudou com o desenvolvimento das sociedades pós-industriais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BAKER, Jill L. *The Funeral Conjunto – Mortuary Practices in the Archaeological Record*. Left Coast Press, Walnut Creek, California, 2012;

BIATAK, Manfred, *Avaris, The Capital of the Hiksos – Recent Excavations at Tell el-Dabca*.

Published by British Museum Press, 1996;

BRANDL, B. Brandl, *A Frog-Scaraboid from Tomb 387 at Tel Dan*. in Dan II, A

Chronicle of the Excavations and The Late Bronze Age “Mycenaean” Tomb, Jerusalém, pp.184–193, 2002;

CONRAD, Sebastian. O que é história global? Edições 70, 2019;

DAVID, Ann Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro, 2011;

GADOT, Yuval. *Continuity and Change in the Late Bronze to Iron Age*. In Bene Israel (org.): *Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron ages in honour of Israel Finkelstein*, 2008;

GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*, Companhia das Letras, 1987;

FINKELSTEIN, Israel, MAZAR, Amihai, SCHMIDT, Brian B. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. (Sbl - Archaeology and Biblical Studies), Brill Leiden, Boston, 2007;

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens, Uma breve história da humanidade*, Companhia das Letras, 2020;

KISILEVITZ, Shua. *New Insights into Middle Bronze Age Burial Customs in Light of Recent Excavations at the Manahat Spur*. New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region – Collected Papers, Jerusalem, v. XI, p. 38-63, 2017;

MACHADO, Nuno Miguel Cardoso. Karl Polanyi e o ‘Grande Debate’ entre substantivistas e formalistas na antropologia econômica. *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 21, n. 1 (44), p. 169, abr. 2012;

MOURAD, Anna-Latifa. *Foreigners at Beni Hassan: Evidence from the Tomb of Khnumhotep I*. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Department of Ancient History, Macquarie University, NSW 2109, Australia; vol. 384, n.14, pp. 105-132, 2020. Disponível em: <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/710528>> Acesso 12 de jan. 2020;

MOURAD, Anna-Latifa. *Rise of the Hyksos – Egypt and the Levant from the Middle Kingdom to the Early Second Intermediate Period*. Archaeopress Publishing Ltd, 2015;

PECK, Alan J. Avery. *Death and Afterlife in the Early Rabbinic Sources: The Mishnah, Tosefta, and Early Midrash Compilations*. In *Judaism in Late Antiquity – Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the judaisms of antiquity*, Brill Leiden Boston Köln, 2000;

RUBIN, Nissan. *Judaism and Jewish Life - Time and Life Cycle in Talmud and Midrash Socio-Anthropological Perspectives*, Academic Studies Press, 2008;

SOUZA, Paulo César de. *Ritos de Sepultamento e Conexões Funerárias: uma análise sociocultural entre o Antigo Egito e a Antiga Palestina, 2200-1900 AEC – Idade do Bronze (em retroprojeções)* / Paulo César de Souza. – 2023. 116 f.



O ENGAJAMENTO MATERIAL NA TUMBA DE NAKHT (TT52): *o Ritual de Abertura de Boca inacabado (Tebas, Reino Novo, c. 1401-1353 AEC)*

Pedro Hugo Canto Núñez

pedro.canto.096@ufrn.edu.br

Doutorando em História (PPGH/UFRN)

Bolsista CAPES

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marcia Severina Vasques (UFRN)

RESUMO: A tumba do escriba e astrônomo do deus Âmon, Nakht (TT52), está localizada no sítio arqueológico de Sheik el-Qurna, na margem ocidental de Tebas, atual Luxor, Egito. Ela foi construída durante a primeira metade do Reino Novo, durante os reinados de Tutmés IV e Amenhotep III (c. 1401-1353 AEC). O que propomos nesse artigo é a análise da Parede Norte da TT52, que contém um motivo iconográfico que comumente é chamado de “oferendas para o morto”. Argumentamos, em contrapartida, que essa cena necessita de um melhor trato no seu entendimento e, portanto, uma atualização na sua interpretação. A partir da Teoria do Engajamento Material, uma vertente atualizada da Arqueologia Cognitiva, propomos uma análise holística da Parede Norte, levando em consideração a sua disposição no plano decorativo da tumba, os elementos da imagem e os textos, compreendendo o processo cognitivo por trás da construção desse espaço, descobrindo, por fim, que nessa parede está parte do *Ritual de Abertura de Boca*.

PALAVRAS-CHAVE: Egito Antigo; Reino Novo; Tumba de Particular; Teoria do Engajamento Material; Ritual de Abertura de Boca.

ABSTRACT: The tomb of the scribe and astronomer of the god Amun, Nakht (TT52), is located at the archaeological site of Sheik el-Qurna, on the western bank of Thebes, present-day Luxor, Egypt. It was constructed during the first half of the New Kingdom, during the reigns of Thutmose IV and Amenhotep III (c. 1401-1353 BCE). In this article, we propose an analysis of the North Wall of TT52, which contains an iconographic motif commonly referred to as “offerings for the deceased”. We argue, however, that this scene requires a better understanding and thus an updated interpretation. Using the Material Engagement Theory, an updated branch of Cognitive Archaeology, we propose a holistic analysis of the North Wall, considering its arrangement in the decorative plan of the tomb, the elements of the image, and the texts. By understanding the cognitive process behind the construction of this space, we argue that this wall features part of the *Opening of the Mouth Ritual*.

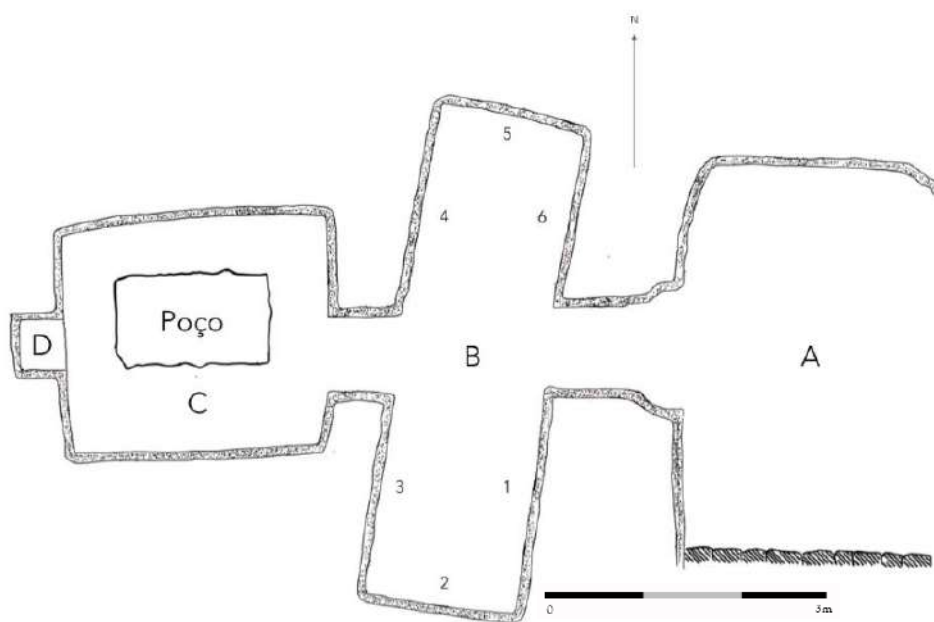
KEYWORDS: Ancient Egypt; New Kingdom; Private Tomb; Material Engagement Theory; Opening of the Mouth Ritual.

INTRODUÇÃO

A tumba de Nakht (TT52) foi construída entre os reinados de Tutmés IV e Amenhotep III (c. 1401-1353 AEC), no atual sítio de Sheik el-Qurna, margem ocidental da antiga cidade de Tebas (atual Luxor). Nakht foi um escriba e astrônomo do deus Âmon e sua tumba, embora pequena quando comparada com outras do período, é uma das que está mais bem preservada para nós. De acordo com a Figura 1, vemos que o seu formato é de um T invertido, do Tipo Vb na classificação de Friederik Kampp-Seyfried (2003, p. 4) e a sua capela funerária (B) possui seis paredes decoradas. O que pretendemos analisar nesse artigo é, justamente, a Parede Norte (indicada pelo número 5) desse plano decorativo, que apresenta um motivo iconográfico de Ritual, que geralmente era atribuído como uma simples oferenda para Nakht e Tawi

(PINO, 2009, p. 115; PORTER; MOSS, 1970, p. 101; DAVIES, 1917, p. 53-55).

Figura 1: Planta da tumba de Nakht (TT 52).



Legenda: A (pátio); B (capela funerária – com seis paredes decoradas, numeradas do 1 ao 6); C (câmara interna); D (nicho para a estátua *Ka*).
Fonte: adaptado de Laboury (1997, p. 50).

Esse motivo iconográfico, no entanto, apresenta um significado mais profundo que apenas uma cena de oferendas na tumba de Nakht (TT52). Na verdade, conforme defenderemos nesse artigo, ela faz parte de um sistema de crenças ligado ao *Ritual de Abertura de Boca*. Esse ritual é fruto de um discurso funerário da elite egípcia do Reino Novo, composto por 75 episódios que capacitam o morto a falar, ver, ouvir e ler no Além, com fórmulas que garantem as proteções e aberturas dos olhos e da boca do morto para o Além. Comprovaremos isso a partir da análise do Engajamento Material dessa tumba, interpretando a Parede Norte como uma construção material do seu tempo e, portanto, parte consubstancial da mente, com um signo enativo e, com isso, possuidor de uma agência material. Sendo assim, dividimos esse artigo em duas partes. Na primeira, faremos uma breve explicação sobre a Teoria do Engajamento Material,

de Lambros Malafouris (2013); em seguida, analisaremos a Parede Norte da tumba de Nakht a partir dessa perspectiva teórico-metodológica.

UM BREVE APARATO TEÓRICO AO ENGAJAMENTO MATERIAL

O Egito Antigo possui uma imensidão de fontes para a investigação desse passado. Entretanto, muitas vezes o que vemos são as interpretações sobre essa antiga sociedade atreladas às percepções ocidentais do próprio pesquisador, impedindo uma visão plurilateral do objeto estudado. O egiptólogo Rune Nyord (2018, p. 73), quando escreve sobre a necessidade de atualizarmos as pesquisas sobre religião egípcia, defende que é a partir das teorias e metodologias da Antropologia e da Arqueologia que avançaremos nossas compreensões nessa área, uma vez que quebraremos muitos paradigmas tradicionalistas sobre o Além egípcio. Concordamos com Nyord e compreendemos que quaisquer escolhas teóricas, quando bem aplicadas a partir de argumentos e comprovações, podem ser válidas para a pesquisa. A que optamos para esse trabalho é a perspectiva da Arqueologia Cognitiva, de Colin Renfrew (1994), um ramo atual da Arqueologia Processual, que se iniciou na década de 1960 e, hoje, está reformulada e constantemente atualizada com avanços em áreas como a própria Arqueologia e Antropologia, mas também da Neurologia, com intuito de observar como a cognição humana foi estabelecida em distintos períodos históricos.

Acreditamos que, se escolhermos ver o Egito Antigo seguindo essa perspectiva teórica, podemos compreender melhor essa antiga sociedade pela atualização constante da ciência e sua aplicabilidade para o contexto egípcio, utilizando sua grande reserva de fontes, que proporcionam a comparação e o cruzamento de dados de forma mais aprimorada. Lambros Malafouris (2013) desenvolve uma atualização interessante da


teoria de Renfrew (2012), levando a Cultura Material “a sério”¹, de modo que estejamos preocupados sistematicamente em entender a eficácia das coisas na forma ativa e constitucional da cognição humana.

De acordo com Malafouris (2018, p. 12), podemos reconhecer a intenção cognitiva em um material, interpretando a sociedade que o modelou a partir de uma esquematização de compreensão do processo. É interessante pensar nessa perspectiva de Malafouris (2018, p. 12) e nos novos horizontes que a Arqueologia Cognitiva pode alcançar, pois, como defende o autor, somos habituados a estudar a Cultura Material como inerte e passiva e, seguindo a Teoria do Engajamento Material, podemos analisar essa Cultura Material como meios dinâmicos, perturbadores e mediacionais, cuja presença tem o potencial de alterar as relações entre os humanos e seus ambientes.

Como cerne da Teoria do Engajamento Material (TEM), podemos interpretar que existe uma sistematização das uniões existentes entre as coisas, a mente e o corpo. Se pensarmos em uma esquematização do que comumente vemos por “processamento cognitivo”, temos uma estrutura um tanto quanto internalista desse processo. Nele podemos criar uma situação exemplo onde, em um mundo com quaisquer coisas (sejam elas ações, materiais ou indivíduos), elas são percebidas pelo corpo (a partir dos sentidos) e processadas internamente na mente humana. Nesse esquema, as coisas são compreendidas na mente, que está dentro do corpo, elas são interpretadas pela mente não como exatamente aquilo que existe, mas, sim, uma construção existente a partir dos conhecimentos e da chamada “visão de mundo” da pessoa. As coisas são relacionadas

¹ A expressão de “levar a Cultura Material a sério” pode ser atribuída à Virada Material que, entre os autores da linha, percebemos uma rejeição da interioridade, da idealidade e da ênfase na transcendência que durante muito tempo dominou as considerações religiosas, em favor da exterioridade, da materialidade e da imanência. Não adentraremos nas especificidades da discussão sobre esse assunto, mas recomendamos a leitura dos textos gerais de Sonia Hazard, “The Material Turn in the Study of Religion” (2013), e “Two Ways of Thinking About New Materialism” (2019). Para a Arqueologia Cognitiva, acreditamos ser uma leitura interessante o texto de Maurice Bloch “Why religion is nothing especial but is central” (2008). Na Egiptologia, o texto de Rune Nyord, “Taking Ancient Egyptian Mortuary Religion Seriously”: Why Would We, and How Could We?” (2018) é um bom início para a discussão.

por um processamento cognitivo interno, que infere um comportamento (produto) daquele humano no espaço, finalizando o processo cognitivo generalista. O que a TEM nos orienta, no entanto, é que essa ideia de ver esses processos cognitivos como algo inteiramente interno é limitada e obscurece o valor de uma “arqueologia da mente” e a nossa compreensão da relação entre o mundo natural, o cognitivo e a cultura material (MALAFOURIS, 2013, p. 30).

Essa limitação que a visão internalista apresenta pode ser atualizada a partir da TEM e seus três níveis analíticos. Em um nível Mental, o que Malafouris (2013, p. 85) chama de a extensão mental é, justamente, quando existe um intermédio cognitivo que conecta o que está no objeto, no cérebro, no corpo e em um mundo habitável, que faz sentido em uma conexão entre a mente e a coisa. Em um exemplo mais próximo à nossa realidade, vemos que o mundo material está presente em todo o nosso cotidiano, desde que acordamos até dormirmos, dependemos de objetos. Em um nível cognitivo, essa noção material está entranhada até em nossa forma de falar, de modo que até o tempo possui uma projeção espacial: “*daqui* a duas horas eu te ligo” ou “temos um dia lindo *pela frente*”. Essa noção espacial projetada no tempo e a estrutura mental que determina que os eventos temporais são coisas no espaço foi amplamente estudada por Rafael Núñez (1999) e revisitada por Malafouris (2013), e se aplicada ao Egito Antigo faz total sentido. Apenas para um exemplo, podemos utilizar as preposições do egípcio antigo. Para utilizarmos apenas uma preposição simples monoconsonantal, o *m* (signo G17 - ) pode aparecer de diversas formas em distintas frases, com sentidos instrumental, qualificativo, espaciais, temporal, de estado, local ou partitivo (PEREIRA, 2016, p. 142-143). Essa pluralidade de sentidos encontra noção na obra de Rafael Núñez (1999) ao percebermos que a mesma palavra pode possuir distintas funções em uma mesma estrutura linguística e, portanto, mental, demonstrando que o processo cognitivo não é apenas interno à mente, mas também externo, de modo que a

cognição não tem uma localização específica e está no intermédio de corpo, mente e mundo (MALAFOURIS, 2013, p. 85).

Na perspectiva do Signo Enativo, utilizando da semiótica como motor para a discussão, Malafouris (2013, p. 117) nega que o objeto possui prioritariamente um sentido para ser interpretado ou levar uma mensagem para ser codificada; pelo contrário, o objeto promove a ativação de um estímulo e, simultaneamente, constitui a tecnologia para o sentido ou a comunicação, de modo que, para o engajamento material, esse objeto pode ser tanto o significante quanto o significado. Essa ideia de Malafouris (2013, p. 100-102) é baseada na obra de David Kirsh (2009), que estabeleceu que a projeção é uma capacidade humana que provê a base para o que nós damos sentido. A partir disso, a projeção é algo que pensamos a mais em um espaço físico, semelhante e diferente ao mesmo tempo da percepção. Enquanto a percepção necessita do ambiente físico presente para ditarmos o que ali está, a projeção não necessita, sendo um artifício humano para indicar algo que não está presente, mas que pode estar. Isso é interessante pois se pensarmos em um mundo póstumo, como o egípcio, percebemos que essa projeção existia, foi pensada e transformada em um signo ativo nas tumbas, sendo possível o acesso na Antiguidade e que pode ser interpretado atualmente.

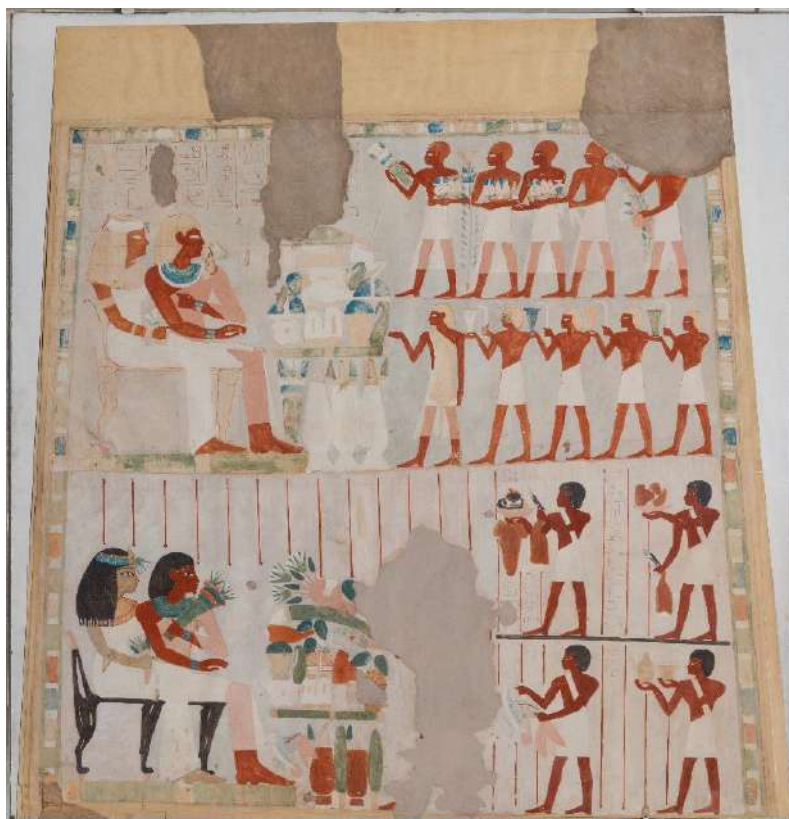
O terceiro nível, da Agência Material, supre a necessidade do objeto de possuir um sentido em um mundo, uma vez que ele sozinho não consegue ter um, assim como uma porta não faz sentido em um mundo que não a abre ou uma estátua não possui relevância em quem não a vê; por isso, o objeto precisa ser ativado para sua função. Essa agência, para Malafouris (2013, p. 138-140), faz parte de eventos causais no mundo físico, o que possibilita uma associação entre agência e intencionalidade, gerando uma “intenção em ação”. Para a agência material, um objeto não é algo inerte sobre o qual existe uma agência; na verdade, Malafouris (2013, p. 149) argumenta que ele é ativo no

engajamento e interação do humano com a coisa. Assim, existe aqui uma mudança conceitual interessante nas pesquisas sobre agência dos objetos, que seria a troca da pergunta central de “o que é o agente?” para “quando é um agente?”, de modo que elucidemos a partir do afastamento as conexões possíveis entre as intenções com aquele objeto, as causas, as ações, os movimentos existentes nesses engajamentos, assim como o que está na visão de mundo daquela sociedade. Temos, portanto, uma breve explicação sobre a Teoria do Engajamento Material. No entanto, como podemos aplicar toda essa perspectiva teórica na tumba de Nakht (TT52)?

O RITUAL DE ABERTURA DE BOCA NA TT52

A Parede Norte da TT52, Figura 2, está posicionada à direita do visitante que entra na tumba para fazer a leitura das cenas. De acordo com os ângulos de visão, a ideia é que a primeira leitura fosse no segundo seguimento do Sistema de Atividades Ritualísticas da TT52, parte das atividades na saída da tumba (CANTO NÚÑEZ, 2021, p. 282). Ao considerarmos isso como uma forma possível, vemos que as Paredes Norte e Nordeste (lado esquerdo) são as únicas partes inacabadas e, talvez, isso seja uma parte importante para entendermos os processos cognitivos da antiga sociedade egípcia nesse período. Para tanto, precisamos compreender o que tinha nessa Parede Norte e, portanto, construir uma possível interpretação para o Engajamento Material existente nesse espaço.


Figura 2: Parede Norte da TT 52.



Fonte: Museu Metropolitano (15.5.19f).

Podemos pensar, portanto, nas extensões mentais dos antigos egípcios a partir da compreensão dessas cenas inacabadas. Francesco Tiradritti (2015, p. 253), ao escrever sobre as pinturas no Antigo Egito, comenta sobre as tumbas com decorações inacabadas, indicando que são poucas as que, aparentemente, são concluídas de um ponto de vista decorativo. Essa atitude, conforme Tiradritti (2015, p. 253), talvez pudesse ser entendida como uma espécie de desafio à morte, uma vez que, ao sair de uma estrutura em fase avançada de trabalho, ao mesmo tempo significativa e incompleta, é uma forma de questionar as próprias limitações impostas pela existência humana. Dessa forma, deixar apenas uma pequena parte da decoração da tumba inacabada poderia ser para indicar que os artesãos regressariam para concluí-la, de modo que a tumba não estaria pronta para a morte do dono (TIRADRITTI, 2015, p.

253). Uma outra perspectiva é a de Aidan Dodson e Salima Ikram (2008, p. 230-231), que, ao falar das tumbas inacabadas de Amarna, argumentam que a construção da cidade deslocava muitos trabalhadores, entre eles, artesãos, de modo que as tumbas ficaram desassistidas e, portanto, incompletas. Para nós, a partir de um ponto de vista prático, o fato de a tumba ser inacabada nos deixa vestígios importantes para que compreendamos o processo de pintura. Na TT 52, por exemplo, vemos os enquadramentos feitos em vermelho, assim como uma ordem de prioridade na pintura. Conforme Dodson e Ikram (2008, p. 49) e Tefnin (1993, p. 7-9) defendem, não podemos pressupor que nossa maneira lógica fosse a mesma dos antigos egípcios. Podemos provar essas diferenças a partir dessa parede. Uma maneira lógica ocidental atual é estruturar uma pintura da forma que lemos uma imagem: da esquerda para a direita, de cima para baixo. No entanto, vemos na Figura 2 que a lógica egípcia para essa estruturação iniciara de baixo para cima, e, provavelmente, iniciara com a figura mais importante, uma vez que os servos e os seus objetos não estão totalmente finalizados como o casal.

Para compreendermos os signos ativos dessa cena, precisamos analisar os mínimos detalhes da imagem e ler os hieróglifos, elucidando os pontos que demonstram quando existe a agência material. Nessa parede vemos 18 personagens, separados em dois registros. As duas representações do casal, à esquerda da cena, são semelhantes ao hieróglifo A502 () , no qual o casal aparece sentado em um sofá com pernas representando uma pata de leão, indicando que não seria uma simples imagem do casal recebendo oferendas e, sim, que o casal está morto no Além (CANTO NÚÑEZ, 2021, p. 211). No primeiro registro, de cima para baixo, temos uma subdivisão, que separa os dez personagens em dois grupos, os quais aparecem com oferendas e instrumentos em suas mãos. No segundo registro também temos uma subdivisão, separando os quatro outros personagens, que foram representados com oferendas e instrumentos.

Mesmo que não seja a versão mais completa do ritual (75 episódios), temos na parede norte da TT 52 o *Ritual de Abertura de Boca*. Por ora, remeter-nos-emos apenas à questão imagética do ritual. A ideia central desse ritual seria permitir que o morto (indicado, geralmente, pela sua múmia/estátua) recebesse as proteções necessárias para o Além, como, por exemplo, a capacidade de proferir as fórmulas do *Livro dos Mortos* (GOYON, 2004, p. 89-107). Esse ritual era uma das últimas ações antes do enterramento do morto, feito na entrada da tumba, conforme observa Assmann (2003, p. 456-466). Compreendemos, portanto, que nove dos 14 personagens são sacerdotes levando um instrumento para um determinado episódio do ritual. Os cinco personagens do primeiro sub-registro do primeiro registro estão, provavelmente, levando mantimentos para a mesa de oferendas. O sacerdote-*Sem* aparece vestindo uma pele de leopardo (sem a coloração feita, apenas a silhueta) na postura do signo A26 (𐍑), que indica uma invocação (GARDINER, 1993, p. 445), nesse caso, do ritual, com as oferendas feitas para, de certa forma, declarar que o ritual foi performedo (GOYON, 2004, p. 177-178). Os outros quatro sacerdotes levam os mesmos objetos, um vaso W1 (𐍑), para, provavelmente, a unção do casal, e um instrumento em formato de enxó, representado pelo hieróglifo U19 (𐍑), objeto utilizado, por exemplo, no episódio 26 (a abertura da boca). Os dois sacerdotes do primeiro sub-registro do segundo registro, com as patas dianteiras do boi, parecem levá-las para o episódio 25 ou 45 (abertura da boca pela pata dianteira do boi), enquanto o último sacerdote leva, com a mão esquerda, um vaso W10 (𐍑), que pode ser utilizado para o episódio 4 (purificação por natrão *Smin*), como recipiente para natrão, e, com a mão direita, um objeto que é semelhante ao signo hieróglifo W14A (𐍑), derivado do W14 (𐍑), o jarro utilizado para libação, que aparece no episódio 69A, o qual recita as fórmulas de transfiguração.

Embora a parede não esteja finalizada, temos as marcações das colunas e alguns hieróglifos em vermelho, indicando a primeira etapa do

processo de escrita das inscrições². Ao todo, temos quatro conjuntos de inscrições. O primeiro que trataremos está acima do casal do primeiro registro. Nessa inscrição podemos ler:










¹ [...] ² [...] ³ [...] ⁴ hnty dšrwṯ ⁵ b^cḥi im m ⁶ hrt-hrw in wnwṯ(i) ⁷ [n imn nḥt] ⁸
snt.f mriṯ.f šm^cyt ⁹ n imn t3wy

¹ [...] ² [...] ³ [...] ⁴ o que está em frente do sagrado, ⁵ e é bem fornecido lá
⁶ diariamente, pelo astrônomo ⁷ [de Âmon, Nakht,] ⁸ e sua esposa,
 amada por ele, a cantora ⁹ [de Âmon], Tawi

Por não possuímos as três primeiras colunas, nossa interpretação pode ficar vaga nessa inscrição. Por exemplo, o início da coluna 4 pode ser o fim de uma palavra da coluna 3 ou uma preposição. Se considerarmos a primeira opção, podemos encontrar a palavra *imi-ḥnt*, um título sacerdotal oficial que pode ser encontrado nos episódios 9, 22, 29 e 43 do *Ritual de Abertura de Boca* (GOYON, 2004, p. 114; 120; 129; 136), e eram camareiros reais que serviam a esses cultos funerários (GOYON, 2004, p. 97). Se for assim, a palavra *ḏsr* seria traduzida por “sagrado”, adjetivando o sacerdote. Outra possibilidade é que seja uma preposição iniciando a coluna 4. Dessa forma, ficaríamos com a preposição *ḥnt* “em frente” e, em seguida, *ḏsr* “sagrado”, palavra que também pode assumir a forma “local sagrado”. A palavra *ḏsrt* também aparece como radical para a palavra “vermelho” e para o vaso *Djeseret*. Ambas as palavras aparecem no episódio 3 do *Ritual de Abertura de Boca*. Por ser uma parede que não fora finalizada, pode ser que o grupo de escribas responsáveis pela primeira escrita dos hieróglifos tenha errado na grafia, que seria corrigida posteriormente. No entanto, os signos são bem claros, de modo que ficamos com a sequência W17 (𓄿𓄿𓄿) – N35 (𓄿𓄿𓄿).

² As etapas seguintes do processo seriam a correção dos hieróglifos, geralmente em preto e sobre a primeira etapa, e, por fim, o preenchimento e coloração dessas inscrições.

) – X1 () – D45 () – D21 () – X1 () – Z2 () para a coluna. Uma opção seria estabelecer que, no final da coluna 3 estaria um Z11 () acompanhado de um G17 (), ou apenas um ou outro, de modo que completasse com o *hnt* e formasse o *imi-hnt*, título sacerdotal. Se assim fosse, seria possível que a palavra *sm* “sacerdote *sem*”, provavelmente, estaria entre as primeiras colunas, uma vez que ele aparece no primeiro registro e, portanto, indicaria o papel ativo dos dois sacerdotes juntos no ritual. No entanto, optamos por seguir o que conseguimos ver e começar a leitura a partir da coluna 4, ficando “o que está em frente do sagrado”.

Na coluna 5, a palavra *b^chi* pode ser utilizada como “abundante”, com o sentido de que aquilo que fora apresentado anteriormente no texto seja feito em abundância. Em seguida, temos a preposição *im*, que poderia assumir o significado de “através de...”, “por meio de...”, “durante...”, dentre outros. Nesse caso, o que a define é o que segue no texto. Os hieróglifos consequentes correspondem à expressão egípcia *m hrt-hrw nt r^c nb*, que fora traduzida por “ao longo do dia” ou “diariamente”. Dessa forma, a preposição assume um significado temporal (“durante”) e conseguimos ler essa parte como “é bem fornecido lá diariamente”, indicando que aquilo que foi invocado nas primeiras colunas fosse abundante durante essa jornada solar. Por fim, temos a demarcação *in* para transformar essa fórmula para Nakht e sua esposa, Tawi.

No segundo registro temos três outras inscrições, acompanhando três dos quatro servos que apresentam oferendas. A primeira, de cima para baixo, da esquerda para a direita, seria a seguinte:



¹ *rdit hps* ² *stpt dd-mdw sp4*

¹ Dar uma pata dianteira ² cortada, palavras ditas 4 vezes.

Identificamos, nos hieróglifos inacabados, três palavras, que formam “dar uma pata dianteira cortada”. É interessante, na segunda coluna, que a palavra *štp* possui, como classificador³ de plural, os próprios pedaços de carne utilizados por três vezes, marcados pelo hieróglifo F51 (𐀓). A última expressão da coluna é uma comum no *Ritual de Abertura de Boca*, *dd-mdw sp4*, que reafirma a invocação daquelas palavras (nesse caso, que a pata dianteira cortada) vai ser dada quatro vezes. Finalizamos, portanto, com o sentido da frase que seria o de oferecer uma perna e outras partes do boi, conforme nos é claro na representação do servo com as oferendas. Tanto os episódios 25 e 45 em outras tumbas de particulares, como a de Rekhmirê (TT100) apresentam esse mesmo conjunto de palavras e do gesto do sacerdote entregando a pata dianteira (DAVIES, 1943, Pr. CV; Pr. CVI; Pr. CVII).


O segundo servo desse registro apresenta o conjunto de hieróglifos mais completos entre os três:



w^cb sp2 n wsir wnw.t(i) n imn nht

Purificação dupla do Osíris, o astrônomo de Âmon, Nakht.

³ A escrita egípcia existe em uma forma lógica que nos informa uma estrutura cognitiva. Percebemos isso tanto no posicionamento dos hieróglifos em uma parede, por exemplo, quanto no uso de classificadores (comumente chamados de determinativos), que são signos colocados no final das palavras para identificar melhor o que elas são, uma vez que muitas composições em egípcio antigo são polissêmicas. Para uma discussão mais abrangente sobre o uso da palavra “classificadores” em detrimento de “determinativos” e o estudo da estrutura cognitiva que existe nisso, recomendamos a leitura dos textos de Rune Nyord, “Cognitive Linguistics” (2015) e de Göttingen Wawrzyniec Smoczyński, “Seeking structure in the lexicon: on some cognitive-functional aspects of determinative assignment” (1999).

Nesse caso, a palavra *w^cb* “puro” ou “purificação” () é acompanhada da expressão *sp2*, igualmente comum para o *Ritual de Abertura de Boca*, algo que possui uma relação direta com as profissões sacerdotais, conforme atesta Pascal Vernus (1981, p. 100-101), que é o ato de “ser puro” para o contato com a divindade. Assim, a preposição *n* faz com que esse ato na introdução do ritual seja transferido para Nakht, morto (evidenciado pela palavra *wsir* “Osiris” antes da invocação do nome). De certa forma, esse texto pode ser conectado à última inscrição da parede:



iri qbhw

Fazer libação.

A libação servia para purificar o morto. No episódio 65 do *Ritual de Abertura de Boca*, a purificação do morto é feita com água fresca e incenso, conforme podemos ler abaixo:

Fórmula de purificação em oferendas:

Que o pedestal da oferta seja purificado, que seja purificado com água doce e com incenso! Que o rei purifique tudo o que está preparado para N! Que seja puro! Que o rei purifique tudo o que está preparado para o seu *Ka*! Que seja puro, que seja puro para o seu *Ka*, para o seu *Ka*! A oferta de pão, a oferta de cerveja, a oferta de água doce, são feitas para vir a ti, assim como as pernas cortadas que são trazidas como pedaços escolhidos da mesa de ofertas, destinadas ao teu *Ka*, N (GOYON, 2004, p. 167).

A palavra *qbhw* “libação”, derivada de *qbh* “libar”, possui um radical que pode ser utilizado como *qbb* “água fresca” e, a partir daí, uma conexão pode ser estabelecida entre o ato de libar e o seu instrumento ser a água fresca. Com isso, podemos interpretar que essa inscrição possui conexão ao episódio 65 do *Ritual de Abertura de Boca*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim dessa análise, vemos uma sequência lógica na leitura da Parede Norte, baseada no Engajamento Material dessa parede. Vemos, em um primeiro momento, a apresentação das fórmulas para o casal do registro inferior. Temos convicção de que essa parte era a primeira na ordem de leitura pela própria pintura das formas presentes nessa parte inferior estarem próximas da finalização. Na tumba de Rekhmirê (TT100), por exemplo, o Ritual de Abertura de Boca está, também, à direita de quem entra na tumba, e a ordem de leitura das imagens é da direita para a esquerda, com uma ordem clara: primeiro a invocação do ritual e dos elementos e, em seguida, a estátua do morto recebendo as fórmulas. Desse modo, a leitura desse registro seria da direita para a esquerda, com a seguinte ordem lógica: primeiro a libação do morto, depois a purificação e, por fim, a abertura da boca com a pata dianteira do boi. No registro superior, seguimos a mesma ordem de apresentação dos elementos do ritual (os quatro vasos), o sacerdote *Sem* realizando o ritual, outros elementos, a mesa de oferendas e, por fim, o casal recebendo o ritual.

Sendo assim, percebemos a partir da leitura dessa cena da tumba de Nakht todos os pontos da TEM. Em um primeiro momento, temos as extensões mentais que foram circunscritas na parede, evidenciado, por exemplo, pelo processo de pintura da Parede Norte (que destoa da nossa lógica ocidental de iniciar a leitura de uma pintura, por exemplo, pela esquerda superior ou pelo esquema de Fibonacci). Para um segundo momento, ao lermos as inscrições e os elementos da imagem, percebemos os signos ativos nas intenções em inscrever o *Ritual de Abertura de Boca* na parede. Por fim, a própria agência material assegura o que interpretamos das crenças egípcias, que a imagem existe para suprir o morto no Além, assegurando a existência do ritual a partir da leitura da cena pelos visitantes da tumba.

FONTES

DAVIES, N. de G. *The tomb of Nakht at Thebes*. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art, 1917. Pr. XIII-XIV.

MUSEU Metropolitano de Nova Iorque. *North Wall of Nakht's Offering Chapel*. Nova Iorque: The Met Fifth Avenue, [20-]. Disponível em: North Wall of Nakht's Offering Chapel. Acesso em: 30 dez. 2024.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSMANN, J. *Mort e au-delà dans l'Égypte ancienne*. Paris: Éditions du Rocher, 2003.

BLOCH, M. Why religion is nothing special but is central. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, v. 363, n. 1510 p. 2055-2061, 2008.

CANTO NÚÑEZ, P. H. *O Espaço Funerário no Egito Antigo: a tumba de Nakht* (Reino Novo, c. 1401-1353 A.E.C.). 2021. 428f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

DAVIES, N. de G. *The tomb of Nakht at Thebes*. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art, 1917.

DAVIES, Norman de Garis. *The tomb of Rekh-mi-rê at Thebes*. Nova Iorque: Metropolitan Museum of Art Expedition, 1943.

DODSON, A.; IKRAM, S. *The tomb in Ancient Egypt: royal and private sepulchres from the Early Dynastic Period to the Romans*. London: Thames & Hudson, 2008.

GARDINER, A. *Gramatica egípcia*. Tomo II. Valencia: Ediciones Lepsius, S.L., 1993.

GOYON, J. C. *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte: Le Rituel de l'Embaumement, le Rituel de l'Ouverture de la Bouche, Les Livres des Respirations*. Paris: Éditions du CERF, 2004.

HAZARD, S. The Material Turn in the study of religion. *Religion and society: advances in research*, v. 4, n. 1, pp. 58-78, 2013.

HAZARD, S. Two ways of thinking about New Materialism. *Material Religion*, v. 15, n. 5, p. 1-4., 2019.

KAMPP-SEYFRIED, F. The Theban necropolis: an overview of topography and tomb development from the Middle Kingdom to the Ramesside period. In: STRUDWICK, N.; TAYLOR, J. H. *The Theban necropolis: past, present and future*. Londres: The British Museum Press, 2003, p. 2-10.

KIRSH, D. Projection, problem space and anchoring. In: TAATGEN, N. A.; RIJN, H. V. (org.). *Proceedings of the 31st Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Amsterdã: Cognitive Science Society, 2009, p. 2310-2315.

LABOURY, D. Une relecture de la tombe de Nakht. In : TEFNIN, R. *La peinture égyptienne ancienne: un monde de signes à préserver*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1997. p. 49-81.

MALAFOURIS, L. *How things shape the mind: a theory of material engagement*. Cambridge: The MIT Press, 2013.

MALAFOURIS, L. Mind and material engagement. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 18, n. 1, p. 1-17, 2018.

NÚÑEZ, R. Could the future taste purple? Reclaiming mind, body and cognition. *Journal of Consciousness Studies*, v. 6, n. 11-12, p. 41-60, 1999.

NYORD, Rune. Cognitive linguistics (in Egyptology). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, v. 1, n. 1, p. 1-11, 2015.

NYORD, R. "Taking Ancient Egyptian mortuary religion seriously": why should we, and how could we?. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, v. 17, n. 1, p. 73-87, mar. 2018.

PEREIRA, R. G. G. *Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico: Para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de ca. 3000 a 1300 a.C.)*. Lisboa: Chiado Books, 2016.

PINO, C. *Tumbas privadas del Reino Nuevo*. Cuenca: Editorial Alderabán, 2009.

PORTER, B.; MOSS, R. L. B. *Topographical bibliography of Ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings: the theban necropolis. Part 1. Private tombs*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

RENFREW, Colin. Towards a cognitive archaeology: material engagement and the earlu development of society. In: HODDER, Ian (org.). *Archaeological theory today*. Cambridge: Polity Press, 2012. p. 124-145.

RENFREW, Colin. *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology* (New Directions in Archaeology). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SMOCZYŃSKI, G. W. Seeking Structure in the Lexicon: On Some Cognitive-functional Aspects of Determinative Assignment. *Lingua Aegyptia*, v. 6, n. 1, p. 153-162, 1999.

TIRADRITTI, F. Painting. In: HARTWIG, M. K. (org.). *A companion to ancient Egyptian art. [S.l.]*: Wiley-Blackwell, 2015. p. 249-268.

TEFNIN, R. L'image et son cadre: réflexions sur la structure du champ figuratif em Égypte prédynastique. *Archéo-Nil*, v. 3, n. 1, p. 7-22, 1993.

VERNUS, Pascal. Omina calandériques et comptabilité d'offrandes sur une tablette hiératique de la XVIIIe dynastie. *RdE*, v. 33, n. 1, p. 89-124, 1981.