



## **Construção de monumentos régios e simbolização do espaço no antigo Egito (Reino Novo, séculos XVI-XI a.C.)**

Ciro Flamarion Cardoso<sup>1</sup>

### **RESUMO:**

Este texto visa a mostrar os caminhos seguidos, na antiga civilização egípcia, para a construção de um espaço simbólico de fundo mítico, mediante exemplos variados que enfatizam o período relativamente bem documentado que é o Reino Novo. A razão principal para desenvolver este tema é a refutação da noção de que os egípcios, dotados de um forte sentido temporal, careceriam, no entanto, de um ângulo espacial desenvolvido.

**Palavras-Chave:** Egito antigo - Reino Novo - construção mítica e simbólica do espaço

### **ABSTRACT:**

**The building of royal monuments and the symbolization of space in Ancient Egypt (New Kingdom, 16th-11th centuries a.C.)**

This text purports to show by which means the ancient Egyptians were able to build a kind of space mythically symbolized. We try to do that by presenting examples of different sorts, pertaining to the New Kingdom, a relatively well documented period. The reason that led us to choose this subject was to refute the contention that the ancient Egyptians, while disposing of a strong temporal sense, lacked a spatial sense equally developed.

**Key-Words:** Ancient Egypt - New Kingdom - mythical and symbolic construction of space

---

<sup>1</sup> Professor Titular em História Antiga da Universidade Federal Fluminense - UFF, Coordenador do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (CEIA) e do Grupo de Estudos em Egiptologia MAAT (GEEMAAT).



## Introdução

Neste texto, “monumento” será entendido como um elemento integrante da cultura material –um artefato, portanto–; segundo Andrea Carandini, nos monumentos, “o efêmero poder dos pensamentos e das emoções materializou-se de forma duradoura” (CARANDINI, 1997, p. 217). Por tal razão, o monumento é uma modalidade de artefato especialmente adequada aos estudos das ideologias e visões de mundo. Também nos interessa a noção de Jacques de Goff a respeito de ser o monumento “um produto da sociedade que o fabricou segundo o entramado das forças que, nela, detinham o poder” (LE GOFF, 1991, p. 227). Uma terceira maneira útil de definir o monumento, perfeitamente compatível com as anteriormente citadas, liga-o a uma forma de consumo conspícuo vinculada, como na visão de Le Goff, ao exercício do poder político, entendendo-se o consumo conspícuo como aquele que contradiz o princípio do mínimo esforço –e, poderíamos agregar, do mínimo expêndio possível de recursos– que habitualmente caracteriza a produção e distribuição de bens. Nessa linha de raciocínio, para Bruce Trigger, o monumento, mais especificamente a arquitetura monumental, se caracteriza pelo fato de que sua escala e elaboração vão bastante além do que seria estritamente necessário para o cumprimento da função prática de uma dada edificação (TRIGGER, 1990, pp. 125,119).

Jan Assmann, caracterizando a visão do mundo típica do antigo Egito como um “drama cósmico”, considera que os egípcios não encaravam a realidade de um ângulo basicamente espacial e material, mas sim, como algo temporal e fundamentado no desempenho, isto é, em ações realizadas ou a realizar (ASSMANN, 2000, p. 73). Embora achando ser correta a idéia da importância de uma concepção agônica ou dramática do mundo para a elite egípcia da época dos faraós, não aceito o corolário de que, por isso, lhe faltasse uma visão espacial.

Não se dispunha, obviamente, de conceitos *abstratos* de tempo ou de espaço. Mas acho que Rundle Clark tem razão ao afirmar que a cosmogonia egípcia se mostra sensível à espacialidade (CLARK, 1978, p. 80). Para apoiar esta opinião, o autor usa –atribuindo-lhe outro número, pois segue uma classificação dos textos diferente da



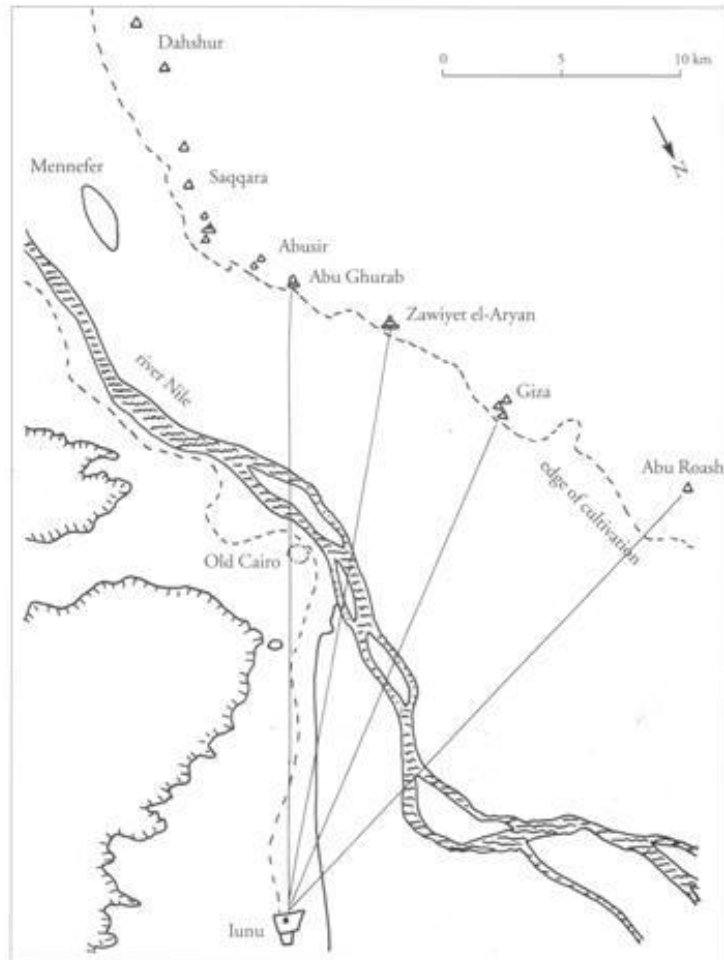
habitual– o que, na numeração padrão, seria o Encantamento 132 dos Textos dos Sarcófagos (FAULKNER, 1972-1978, vol. 1, p. 114). Nos mitos de criação, Ra precisou de um lugar em que ficar de pé para poder efetuar sua atividade de demiurgo –a colina inicial que emergiu das Águas Primordiais, em forma análoga a como as terras do Egito emergiam anualmente da cheia do Nilo, ao baixar esta–; Ptah, como deus criador, é associado à “terra que se levanta” (SAUNERON, 1959, pp. 28, 35-36, 46); na fundação de um templo, o faraó começava por delimitar seus contornos com um fio de agrimensura e a seguir com tijolos –teoricamente fabricados por ele mesmo– que marcassem os limites do edifício: em outras palavras, a delimitação espacial é que se ligava mais centralmente ao rito fundador. Um bom exemplo é a estela de Amenhotep II, faraó da XVIII<sup>a</sup> dinastia (1425-1398 a.C. segundo a cronologia curta: neste artigo, todas as datas seguem a cronologia curta, atualmente preferida pelos egiptólogos), no templo de Amada, na Núbia. De acordo com as linhas 13-14 da inscrição principal contida na estela, “Assim sendo, a Majestade deste deus perfeito, o Rei do Alto Egito Aakheperura [nome de trono de Amenhotep II], estendeu o fio e soltou a corda para todos os seus pais [divinos], para deste modo erigir um grande portal de pedra dura” (HELCK, 1955, pp. 1287-1299). A defesa de Uaset (Tebas) era garantida pela distribuição de quatro santuários do deus tebano da guerra, Montu, em torno da cidade (em Ermant, Tod, Medamud e Karnak setentrional), portanto, delimitando simbolicamente o território a ser preservado (FRANCO, 1999, p. 167). Outrossim, textos raméssidas –passagens dos papiros Anastasi II e III– sobre Per-Ramsés, cidade de Ramsés II, da XIX<sup>a</sup> dinastia, claramente expõem uma espacialização religiosa da nova Residência régia, ao mesmo tempo vista como núcleo organizador do espaço do mundo (PRITCHARD, 1969, pp. 470-471).

Note-se que o esforço despendido na construção de um espaço simbolizado é muito antigo na civilização egípcia. Para dar um exemplo do terceiro milênio antes de Cristo, David Jeffreys e Stephen Quirke chamaram a atenção, como é recordado pelo último autor, para a constatação de que todas as tumbas régias da área menfita, da II<sup>a</sup> até a VI<sup>a</sup> dinastia, eram visíveis do centro por excelência do culto solar, lunu



(Heliópolis), e vice-versa, considerando-se a atmosfera límpida do deserto numa época desprovida das chaminés industriais atuais do Cairo e arredores. Isto implicava um planejamento espacial mediante alinhamentos, de forte simbolismo solar, efetuado segundo os mesmos princípios ao longo de mais de meio milênio! (QUIRKE, 2001, pp. 88-89.) Ver a Figura 1.

Figura 1: **Alinhamento de várias necrópoles régias menfitas com a cidade de Iunu (Heliópolis), terceiro milênio a.C.**



Referência: **Stephen Quirke. *The cult of Ra: Sun-worship in ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 2001, p. 89.**

Devido a uma documentação mais abundante do que a que nos restou de períodos mais antigos, é possível, porém, estudar em detalhe bastante maior, no que concerne à segunda metade do segundo milênio a.C., algo que, no entanto, estava presente desde muito antes: a simbolização do espaço como uma espécie de subtexto –a ser decifrado, mas bastante evidente e sem ambiguidade– subjacente aos monumentos de emissão faraônica, entendidos semioticamente como textos a



descodificar. Analisaremos sumariamente quatro modalidades dessa simbolização no Reino Novo: (1) a que aparece nos templos axiais (que só os reis podiam construir ou modificar); (2) a que caracteriza os palácios monárquicos; (3) a que se constata nas tumbas régias; (4) por fim, o planejamento espacial da distribuição das construções e reconstruções de um mesmo faraó –nos casos, pelo menos, dos reinados mais longos e prósperos–, no Egito e na Núbia. Verificar-se-á que, sem exceção, a forma de simbolizar o espaço nos monumentos régios remete a concepções cósmico-religiosas que eram consideradas centrais para que se mantivesse vivo e ativo o mito da monarquia divina, preservadora da ordem social e daquela do próprio universo.

### **O templo axial do Reino Novo**

Para os egípcios, o *horizonte* é onde o mundo divino se encontra com o dos homens, e este com o mundo dos mortos. Por tal razão, as pirâmides eram chamadas de “horizontes”, sinal, igualmente, da preeminência solar quando surgiu tal forma de tumba, associada ao conceito de horizonte e também à vida após a morte desde que se admitiu que, à noite, o Sol ilumina o domínio dos mortos. No templo de Ra em Heliópolis adorava-se uma pedra –talvez um meteorito modificado, segundo alguns– que tinha forma de pirâmide (ou foi talhada para ter esta forma): assim, desde muito cedo a pirâmide associava-se ao Sol. O sentido exato da forma piramidal, porém, constitui ponto de controvérsia entre os egiptólogos: alguns, por exemplo, acham que representa uma rampa que daria acesso ao céu; outros, que seja uma forma geométrica gerada por quatro raios solares divergentes a partir de um ponto (representado pelo vértice da pirâmide). A partir de então –ou seja, desde pelo menos meados do III<sup>o</sup> milênio a.C.–, considerou-se também cada templo como “horizonte” do deus principal nele venerado: como o Sol ao nascer no horizonte oriental, o templo é o lugar onde um deus adota uma morada terrestre e se manifesta aos humanos. A “casa do deus” é insistentemente chamada de horizonte por ser uma passagem do mundo visível ao invisível, aquele povoado pelos deuses e pelos mortos, de modo análogo ao horizonte geográfico do mundo visível, onde céu, terra e mundo subterrâneo fazem



interseção (resumimos, aqui e nos parágrafos abaixo, considerações que se acham em CARDOSO, 1999, pp. 64-68).

No III<sup>o</sup> milênio a.C., os templos parecem ter continuado sem grandes mudanças o hábito do Pré-Dinástico de construir, para abrigo dos deuses entre os humanos, estruturas pequenas feitas principalmente de tijolos, madeira e juncos, embora a pedra já fosse então empregada nos templos funerários dos faraós. No Reino Médio os santuários se sofisticam, usam a pedra, cobrem-se de decorações: mas conhecemos mal seu aspecto nessa época. Já o templo axial posterior (que atingiu sua forma canônica, que desde então não mudou, no Reino Novo) foi bem estudado graças a se conservarem numerosos exemplares: nós o conhecemos melhor. Os seus elementos básicos, que podem repetir-se, são: pilono ou grande pórtico, pátio aberto, sala hipóstila, sala das oferendas, santuário da barca divina, santo dos santos onde reside o deus. O templo é de pedra e está no interior de um terreno delimitado por um muro alto de tijolos, construído (pelo menos em épocas tardias) em linhas onduladas que sugerem as águas primordiais. Dentro do domínio divino havia ainda residências sacerdotais, um lago sagrado para abluções, oficinas, salas de depósito, um centro de cópias de manuscritos. A complicação máxima do modelo, nós a achamos no templo de Amon em Karnak, Tebas, cuja construção gradativa durou muitos séculos, com seus dez pilonos; é bem mais comum a duplicação, pelo menos, do pilono e do pátio.

Quase sempre se favorecia uma orientação leste-oeste, perpendicular ao Nilo, embora também existissem templos paralelos ao rio. Em certos casos, como em Abu Simbel (onde o Sol duas vezes por ano penetrava no fundo do templo rupestre) e nos templos mandados construir por Akhenaton durante a reforma amarniana, a preocupação com o curso solar era o elemento central; em Elefantina, a orientação estava dada por Sírius, a estrela cujo nascimento helíaco era arauto da inundação, que os egípcios acreditavam originar-se em míticas cavernas sob a primeira catarata do Nilo, portanto, próximas a Elefantina.

Nos pilonos e nas paredes exteriores dos templos, a decoração servia para fins apotropaicos: afastar o mal, afugentar forças inimigas ou caóticas. A imagem mais



frequente é, aí, a do rei massacrando seus adversários; sob as XIX<sup>a</sup> e XX<sup>a</sup> dinastias, isto cede lugar a algo menos genérico: a vitória sobre inimigos historicamente específicos (núbios, hititas, líbios, “povos do mar”). A mesma função protetora pode ser exercida por cenas de caça. Diante do pilono de entrada estavam estátuas dos reis, mastros com bandeiras, obeliscos (símbolos solares); a partir de Hatshepsut, em seu templo de Deir el-Bahari, também avenidas de esfinges, que estendem para fora o caminho das procissões e podem conduzir ao cais da barca divina, usada quando o deus navega no Nilo. Passado o primeiro pilono, entra-se em extenso pátio aberto que não era usado para o culto diário, mas sim, reservado aos grandes festivais que incluíam um público mais vasto. Conforme se avança, o templo se torna mais escuro, pois o teto se abaixa e o chão se eleva, prenunciando a colina primordial da criação. Na sala hipóstila, a luz é escassa e filtrada. As cenas agora não têm a ver com proteção ou com os grandes festivais, e sim, com o culto, também com certa imagem do mundo. A barca do deus passeia às vezes entre as colunas e serve aos oráculos. O rei fundador do templo é que se faz representar cumprindo as diversas modalidades de ações cultuais, motivo este repetido ao infinito na decoração.

Uma teoria desenvolvida há algumas décadas sobre a decoração dos santuários egípcios pretende que, nela, nada fosse deixado ao acaso: tudo seria cuidadosamente planejado no conjunto, configurando o que se costuma chamar de “sintaxe do templo”. De estar certa esta idéia, seria absolutamente necessário levá-la em conta nas tentativas de decodificação, análise e interpretação das representações contidas nas diferentes partes desses edifícios religiosos antigos. Um dos defensores principais de tal noção é Philippe Derchain (DERCHAIN, 1977, pp. 139-140). Haveria correlações passíveis de serem estabelecidas entre figuras contidas em paredes que se opõem segundo o eixo templário; outras correlações dependeriam de uma organização das cenas de uma mesma parede, consideradas horizontal ou verticalmente. Christiane Zivie-Coche, concluindo sobre este tema, diz:

*No estado atual das coisas, está claro que a organização da decoração dos templos só se torna*



*inteligível se discernirmos as combinatórias múltiplas que serviram à sua elaboração e lhe multiplicam o sentido (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 1991, p. 107).*

As cenas figuradas não se dispõem, portanto, livremente ou ao acaso: certos autores chegam a falar de uma gramática do templo egípcio ou até de sua sintaxe e ortografia. Talvez se tenha exagerado um pouco, querendo explicar cada detalhe ou variação. Ora, com frequência, algumas das variações refletem somente o desejo dos artistas de evitar a excessiva monotonia (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 1991, pp. 96-97). Outrossim, quando a construção se estendia por mais de um reinado, o novo monarca podia introduzir mudanças na decoração de alguns dos elementos arquitetônicos do santuário.

Se o muro externo do domínio divino representa as águas primordiais, o pilono de entrada, com seus obeliscos, simboliza o Sol nascente. O pátio é o meio dia cheio de luz. A sala hipóstila, o crepúsculo; ao mesmo tempo, costuma conter uma representação de um pântano primordial: as colunas são todas de motivo vegetal, além de que relevos e pinturas podiam reforçar tal impressão (por exemplo, com representações de Hápy, o deus da inundação: ver a Figura 2). Nas partes cobertas, o teto podia ser decorado de estrelas. Conforme se avança no templo, o chão sobe e o teto baixa. O santo dos santos, noturno em sua escuridão, representa também a colina primordial da criação.

Figura 2: Duas personificações do deus da inundação do Nilo, Hápy, cercadas da vida aquática dos pântanos, motivo comum na decoração das salas hipóstilas dos templos.





**Referência:** Bernadette Menu. *Ramesses II: Greatest of the pharaohs*. New York: Harry N. Abrams, 1999, p. 62.

Os santuários eram constantemente reconstruídos; tinha-se entretanto o cuidado de deixar subsistir partes antigas, incorporadas às novas, propiciando assim forte noção de continuidade ao culto. Certos elementos descartados, utilizados como enchimento de pilonos ou enterrados, puderam ser recuperados pelos arqueólogos, sobretudo em Karnak, permitindo a restauração de elementos desativados por novas construções, ou mesmo, a reconstituição dos templos ao Aton construídos por Akhenaton em Karnak e demolidos depois.

Escreve Stephen Quirke:

*O modelo tebano [de templo axial] pode ser usado para demonstrar o modo em que os egípcios inseriam na arquitetura templária a sua percepção do cosmo, mas não se deveria pensar que exatamente o mesmo método simbólico fosse aplicado em todos os casos. A noção do templo como manifestação da colina primordial sobre a qual o deus solar ficou de pé na aurora da existência parece ser comum a todos os templos. (...) [A] incorporação do festival na arquitetura do templo parece*



*ser uma inovação do Reino Novo –o período, precisamente, em que os templos começaram a crescer para receber a parte maior da produção de monumentos: uma parte, no Reino Antigo e no Reino Médio, que cabia aos complexos destinados ao culto do rei (QUIRKE, 1992, p. 76).*

Nos cenários grandiosos dos enormes complexos templários de Tebas, bem como nos demais templos axiais do Reino Novo, um drama cósmico destinado à preservação do universo organizado da criação tinha lugar todos os dias. Nas palavras de Philippe Derchain,

*O templo, imagem do mundo, converte-se (...) em uma verdadeira central energética na qual se liberam e se dirigem as forças possuídas pelos deuses, de acordo com um plano universal conhecido pelos técnicos –melhor dizendo, pelos oficiantes– que as manejam. (...) um gasto mínimo de energia basta para liberar uma torrente dela. A palavra ou o gesto simbólico que assegura o curso do Sol, a derrota dos inimigos ou a abertura das minas, correspondem ao dedo que gira um comutador ou abre uma comporta. O rito é a prova visível de que a ordem do mundo é racional, e esta prova é necessária para assegurar o bom funcionamento da realidade segundo essa razão (DERCHAIN, 1977, p. 143).*

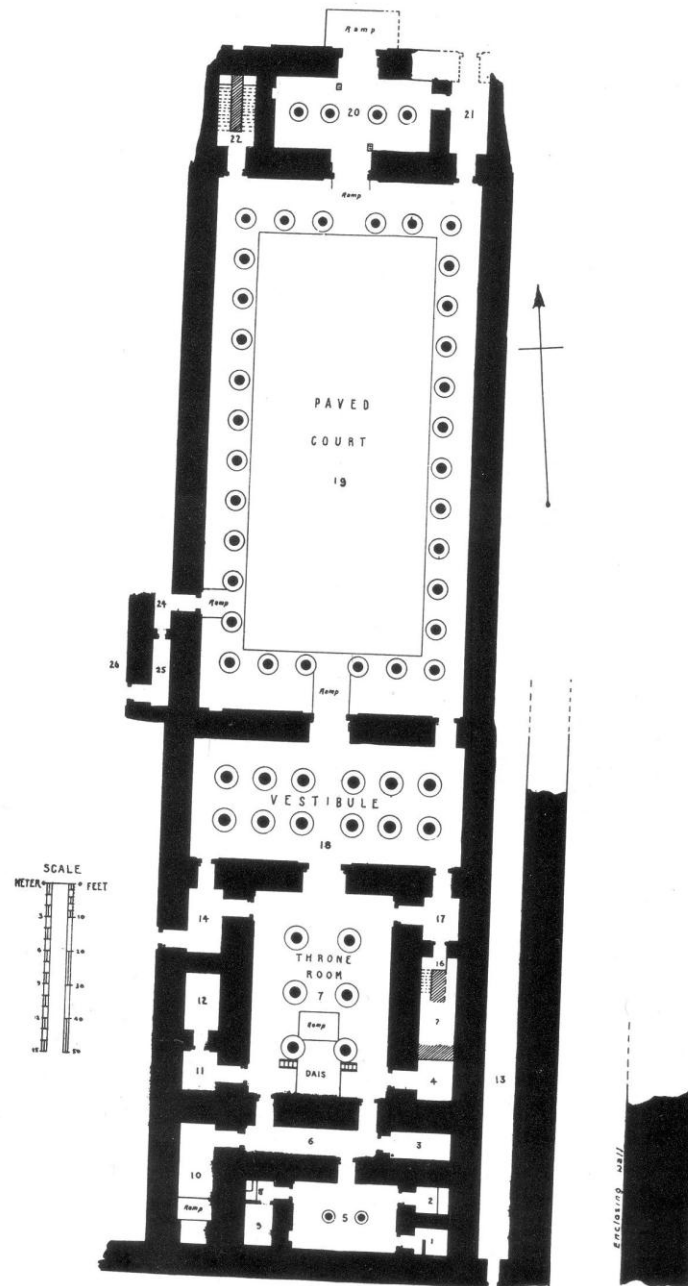
Uma das caracterizações mais completas do templo como cosmografia é a de Richard Wilkinson, que percebe, a respeito, três grandes temas que, desenvolvidos em parte em independência recíproca, do ponto de vista cronológico, acabaram por juntar-se, entretanto, na simbologia do templo axial egípcio. Em primeiro lugar temos o templo como microcosmo, como um resumo do mundo: estrelas e pássaros em vôo no teto, colunas de capitel vegetal variado (papiroforme, lotiforme, palmiforme), chão identificado com o pântano primordial do qual a colina inicial se levantou. As rampas ou escadas que conduzem de um a outro nível do santuário formam, quando vistas de perfil, um dos hieróglifos que podem grafar a palavra Maat, ou seja, um signo que remete à verdade-justiça-ordem-medida, tanto cósmica quanto social. Em segundo lugar, o templo, em seu simbolismo, remete ao ciclo diurno do Sol. Os pilonos formam



as colinas entre as quais o Sol nasce e, portanto, o hieróglifo *akhet* ou “horizonte”, que vem completar o próprio disco solar ao brilhar a pino sobre eles. O eixo templário reproduz o ciclo diurno do Sol ao navegar no céu: por tal razão, sobre os portais ao longo de tal eixo, um disco solar alado é representado diversas vezes. A diminuição da luz na sala hipóstila representa o entardecer, o santuário escuro é noturno. Os obeliscos constituíam, também, símbolos solares. Em terceiro e último lugar, o templo pode ser visto como uma tumba e servir à ideia tanto de renovação quanto de ponto de passagem entre o mundo dos homens, dos deuses e dos mortos, algo já implicado no fato de ser o templo chamado de “horizonte”. É interessante notar que Wilkinson salienta ser essa cosmografia do templo egípcio relativa tanto ao aspecto espacial do mundo, quanto ao temporal (WILKINSON, 2000, pp. 78-79).

### Os palácios monárquicos

Figura 3: Planta do palácio de Merenptah em Mênfis. **A planta mostra muitos pontos de semelhança com a dos templos axiais do Reino Novo.**



**Referência:** David O'Connor. Mirror of the cosmos: the palace of Merenptah. In: Edward Bleiberg; Rita Freed (orgs.). *Fragments of a shattered visage: The proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*. Memphis: Memphis State University, 1993, p. 193.

Uma abordagem sintética ou genérica como a que se acaba de fazer no tocante à construção de um espaço simbólico nos templos axiais egípcios não seria possível



para os palácios monárquicos. Estes, na verdade, conhecem-se em muito menos detalhe que os templos, já que, embora imponentes e muito decorados, eram construídos com materiais perecíveis. No caso do Reino Novo, trata-se de um tema diretamente ligado ao que se conhece como Teologia Política – em especial, a relação simbiótica entre o deus dinástico maior, Amon-Ra, e o faraó (SPALINGER, 2005, p. 75; ASSMANN, 1991).

Os palácios régios egípcios do Reino Novo podiam ser de vários tipos. Reunindo elementos expostos por vários autores, é possível estabelecer a seguinte tipologia: (1) palácios residenciais, onde o faraó vivia habitualmente; (2) palácios administrativos, destinados à condução dos negócios públicos; (3) palácios vinculados a templos, utilizados pelo rei quando se dirigia aos templos em questão para fins rituais; (4) palácios cerimoniais, construídos precipuamente para o desempenho de certas cerimônias (por exemplo as do jubileu do rei, ou Festival *Sed*); (5) palácios ligados a funções específicas, raramente frequentados pelo rei: por exemplo, o palácio-harém de Miur, no Fayum, onde viviam damas que, habitualmente, fiavam e teciam em grande escala (BADAWI, 1968; ASSMANN, 1972; STADELMANN, 1979).

Vamos tratar de um caso específico: os aspectos simbólicos da construção do espaço no palácio construído por Merenptah (1213-1203 a.C.), da XIX<sup>a</sup> dinastia, em Mênfis. A classificação deste palácio como cerimonial é justificada por Stadelmann pela ausência tanto de depósitos de víveres quanto de aposentos destinados às rainhas e outros familiares do rei, bem como pelo caráter sumário das áreas de serviço. Trata-se de um edifício de 110,30 por 30 metros, com uma superfície importante, mas ocupada por relativamente poucos cômodos, com ênfase em grandes salas cobertas. Não sabemos que tipo de cerimônias se desenvolvia no palácio; Assmann é de opinião que estaria vinculado ao jubileu ou Festival *Sed*.

Interessam-me, aqui, os aspectos simbólicos –cosmológicos– da espacialidade do palácio em questão, tal como expostos por um de seus escavadores (O’CONNOR, 1993).



O palácio de Merenptah foi destruído pelo fogo e nunca reconstruído ou reocupado. É possível, entretanto, a partir dos vestígios disponíveis, reconstituí-lo em três dimensões com bastante detalhe e autenticidade, incluindo em muitos casos a decoração. Ao fazê-lo, sobressaem semelhanças numerosas que apresenta com um templo axial do Reino Novo, destinadas a evocar as mesmas implicações cosmológicas dos santuários, em especial, a afirmação de que o monarca, residente (habitual ou não) dessa estrutura palacial, era ele mesmo considerado divino. O pórtico com colunas tinha um teto evocando o céu noturno com estrelas. Discos solares alados (decorados com folhas de ouro) se achavam em vários lintéis de portas. As colunas se pareciam a enormes plantas a emergir do pântano primordial: as bases de várias delas conservaram restos de representações das diferentes partes do Egito adorando o rei e venerando os seus diversos atributos divinos, o que reforça a impressão de ser o palácio um “templo para o rei”. O dossel do trono representava a colina primordial da criação, identificando assim o rei com o demiurgo criador; sua decoração de cativos amarrados simbolizava o domínio do monarca do Egito sobre todos os países, ao mesmo tempo que o ato de dominar os estrangeiros rebeldes (agentes do caos) era ato apotropaico em favor de Maat, a ordem do mundo. Embora, no caso dos pavimentos pintados, só as extremidades decoradas sobreviveram, ao que parece representavam, na sala do trono, o mundo terrestre cheio de vida, como equivalente iconográfico dos hinos da Teologia Solar a Amon-Ra e a Aton: assim, o rei, em seu trono, “iluminava”, como hipóstase do deus solar, uma representação resumida do mundo, animada mas submissa; que, por sua vez, adorava o soberano e se submetia a ele. O’Connor esclarece:

*A cosmologia palacial não é precisamente paralela à do templo. O palácio representa o cosmo como seria visto do ponto de vista do faraó, com seu enfoque mais voltado para o domínio terrestre no contexto do cosmo como um todo. Em contraste, a cosmologia templária enfatiza mais o domínio sagrado ocupado pelos próprios deuses (O’CONNOR, 1993, p. 184).*



## **A decoração dos hipogeus régios de meados da XVIII<sup>a</sup> dinastia ate o Período Raméssida: aspectos espaciais de uma cosmologia**

Os egípcios levaram a cabo, nos textos mas sobretudo no programa iconográfico de composições destinadas à decoração das tumbas régias, como os Livros do mundo inferior, em especial se levamos em conta os meios de expressão limitados de que dispunham, um esforço gigantesco de mapeamento do mundo invisível de Osíris e dos mortos, bem como dos processos de ameaça, proteção e regeneração que lá tinham lugar, segundo acreditavam. A precisão que pretendiam atingir nessa reconstituição pode ser percebida em certos detalhes. Assim, no *Livro de Amduat*, especifica-se que, em cada uma das horas da noite, o Sol percorria, em sua jornada subterrânea, 745 milhas. No drama cósmico da regeneração da luz solar mediante o percurso noturno de Ra intervêm centenas de personagens em dezenas de contextos ou ambientes, em cada um dos “livros” mencionados. Para possibilitar uma tentativa de tais dimensões, uma das estratégias representativas foi a economia de meios configurada por personagens e objetos que podem desempenhar mais de uma função simultaneamente. Por exemplo, no *Livro de Amduat*, na nona hora da noite, seres sobrenaturais encarregados do aprovisionamento de vestimentas são caracterizados ao mesmo tempo como formadores de um tribunal que “derruba os inimigos de Osíris”. Em todas as composições, a figura da serpente é multifuncional: as serpentes figuradas podem ser adversárias, delimitadoras de espaços protegidos, forças regeneradoras, representações da passagem do tempo (as horas da noite). O montículo que representa na quinta hora do *Livro de Amduat* a tumba de Osíris serve ao mesmo tempo de colina do horizonte da qual emerge Khépri, o Sol nascente, numa antecipação do resultado final do processo de regeneração em curso. Na única cena de julgamento dos mortos presente –um episódio adicional que precede a sexta hora no *Livro dos portais*–, os mortos, presumivelmente numerosíssimos, são representados por nove deles somente, (nove é um “plural de plurais”, já que na escrita arcaica a triplicação de um signo indicava o plural: assim, a representação de uma figura nove



vezes transmite a idéia de algo multitudinário), de pé diante de Osíris entronizado. No *Livro dos portais*, o Lago de Fogo aparece ao mesmo tempo como aprovisionador dos mortos justificados e lugar de castigo flamejante para os rebeldes (HORNUNG, 1999, pp. 40, 60, 90). O entendimento dessas composições, apesar do predomínio do registro visual, exige trabalhar figuras e textos em conjunto.

Os Livros do mundo inferior manifestaram uma preocupação predominante: numa primeira fase, com a especificação da dimensão temporal da odisséia subterrânea do Sol, nas composições mais antigas –*Livro de Amduat*, *Livro dos portais*–; a seguir, com a categorização do espaço do mundo de Osíris (sem que desaparecesse por isso a categorização do tempo: divindades das horas continuaram a ser representadas), nas mais recentes, como o *Livro das cavernas* e o *Livro da terra*.

Assmann demonstrou a existência constante no Egito, desde o terceiro milênio a.C. –tal como já se pode inferir da “Câmara do mundo” do templo solar de Niuserra (2445-2421 a.C.)–, de uma observação atenta da alternância das estações do ano na representação dos elementos naturais, coisa que interpreta em ligação com uma percepção do deus solar em sua qualidade de senhor das estações e do aprovisionamento. Esta mesma noção foi desenvolvida por Quirke em seu recente estudo do culto solar, em capítulo significativamente intitulado “O culto solar e a medida do tempo”. Ambos os autores usam tais noções em sua interpretação da organização do *Livro de Amduat* e do *Livro dos portais*, composições centradas, em sua estruturação mesma, na sucessão das doze horas da noite. Também mostram haver uma preocupação análoga com a categorização das horas do dia, detectável, por exemplo –embora fragmentariamente devido a problemas de conservação–, no templo de Hatshepsut (1479-1458 a.C.) em Deir el-Bahari. A cada hora do dia ou da noite associava-se uma divindade que presidia essa hora; e a categorização do ciclo das horas ligava-se a cerimônias de culto, envolvendo ações e recitações diversas, no contexto do esforço ritual destinado a sustentar o Sol para garantir sua vitória constante sobre os inimigos que tentavam embargar-lhe o curso –portanto, a manter em existência o universo da criação, organizado e diferenciado. Daí que, na





interpretação de Assmann, a inclusão, nas tumbas reais, dos Livros do mundo inferior em suas várias modalidades ao longo dos séculos, bem como de composições análogas nos seus objetivos, como por exemplo a *Litania de Ra*, dever-se-ia à concepção do faraó como sacerdote solar. A intenção funerária *stricto sensu*, voltada para o bem estar do rei enterrado em cada tumba do Vale dos Reis, se realizaria mais, para utilizar uma expressão coloquial, por tabela; ou, se se preferir, por analogia: o título original do *Livro de Amduat* era *Livro da câmara oculta*; e tal câmara continha uma espécie de arca que podia ser interpretada como representação ao mesmo tempo da tumba de Osíris e da câmara funerária situada na tumba do rei (HORNUNG, 1999, pp. 27-77; ASSMANN, 2000, pp. 53-82; QUIRKE, 2001, pp. 41-72).

Os mais recentes dentre os Livros do mundo inferior abordam a cosmografia do mundo invisível a partir da priorização de seu aspecto espacial. Como se sabe, a relação entre o visível e o invisível é central para qualquer pensamento mítico (IVANOV, 1976). Deve notar-se, entretanto, que mesmo em composições mais antigas existe uma preocupação espacial de peso. Isto fica patente na tumba de Thotmés III (1479-1425 a.C. para o reinado completo, 1458-1425 a.C. se considerarmos somente o reinado pessoal do faraó, após a morte de Hatshepsut), da XVIII<sup>a</sup> dinastia. Isto é especificado por Forman e Quirke:

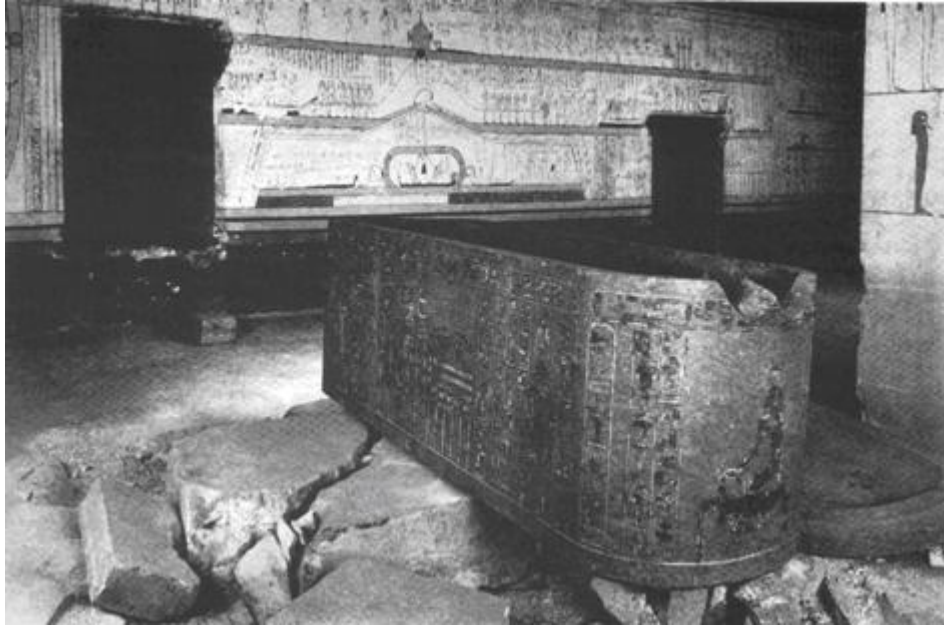
*Os textos na tumba do rei Thotmés III explicitam exatamente onde esta ressurreição dos mortos ocorre, ao identificar a seção<sup>2</sup> na parede leste de sua câmara funerária com os textos que devem escrever-se na parede leste da Câmara Oculta. Instruções similares estão inscritas no tocante às seções noturnas nas outras paredes daquela câmara funerária, mostrando ser ela a própria Câmara Oculta, o domínio secreto onde Osíris e Ra partilham, cada um, sua imortalidade com o outro e com os defuntos (FORMAN; QUIRKE, 1996, p. 118).*

---

<sup>2</sup> Trata-se de uma seção do *Livro de Amduat*.



Figura 4: A câmara funerária de Thotmés III transformada na Câmara Oculta de Osíris pela inclusão, nela, do *Livro de Amduat* (parede ao fundo, por trás do sarcófago).



**Referência:** Christine El Mahdy. *Mummies, myth and magic in ancient Egypt*. London-New York: Thames & Hudson, 1989, p. 17.

No *Livro das cavernas* – cuja representação mais completa está na tumba de Ramsés VI (1142-1134 a.C.), da XX<sup>a</sup> dinastia, a própria forma de ordenar os materiais é a divisão do mundo inferior em “cavernas”, similares às que já apareciam na oitava hora da noite tal como representada no *Livro de Amduat*. Adicionalmente, os seres que se encontram nessas cavernas tendem a estar encerrados numa delimitação oval –sarcófagos que circunscrevem o espaço ocupado por cada morto, incluindo deuses e deusas. Embora no caso do *Livro da terra* a lógica das divisões seja muito menos clara, tal composição se centra em representar a única visão explícita que tenhamos da Câmara Oculta, aludida no entanto já no *Livro de Amduat*: trata-se de um espaço que contém uma espécie de arca ou cofre fechado no qual jaz o corpo de Osíris. Outrossim, a importância assumida neste caso por três divindades da terra –Geb, Tatenen e Aker,



este último representado como um duplo leão– alude aos poderes regeneradores terrestres ou ctônicos: uma referência principalmente espacial, não temporal, embora se trate de uma questão de grau (HORNUNG, 1999, pp. 83-111; FORMAN; QUIRKE, 1996, p. 128). Seria interessante pesquisar a hipótese seguinte: a ênfase comprovadamente bem maior em Osíris, nestas composições mais tardias –sendo este deus vinculado à temporalidade não-cíclica, portanto carecendo de uma ligação direta com a sistematização das horas–, está ligada a uma preocupação mais espacial do que temporal.

Questão espacial de tipo diferente –tendo a ver com a configuração do universo em sua forma atual– aparece no *Livro da vaca do céu*. Esta composição é atribuída por certos autores ao Reino Médio devido a estar redigida em egípcio médio, o que, dada a permanência em textos religiosos desta modalidade da língua egípcia no Reino Novo tardio e mesmo além, não constitui uma prova conclusiva. Mesmo se tiverem razão tais autores, no entanto, seria preciso perguntar por que se julgou ser preciso reiterar os conteúdos veiculados na composição em questão a partir do reinado de Tutankhamon (1336-1327 a.C.), um faraó da parte final da XVIII<sup>a</sup> dinastia. Interessante em especial a noção de que, em reação a uma rebelião dos humanos –levando o deus solar a ordenar um massacre da humanidade que, entretanto, depois tratou de interromper–, Ra decidiu reordenar o universo, dando-lhe sua forma atual, separando-se ele mesmo, simultaneamente, do mundo dos homens, já que passou a percorrer o céu (a deusa Nut) em sua barca:

*Então este deus (Ra) disse a Nut: “Eu me coloquei em tuas costas para ser elevado: e então?” Assim ele disse, e Nut tornou-se o céu. (...) Então a majestade desse deus olhou-a e ela disse: “Transforma-me em uma multidão!” E (as estrelas) vieram a existir. Então a majestade desse deus –que ele viva, prospere e tenha saúde!– disse: “Pacífico é o campo aqui!” E o Campo da Paz [Hotep] veio a existir. (...) Então Nut começou a tremer devido ao peso. Então a majestade de Ra disse:*



*“Se eu tivesse os deuses Heh [oito deuses atmosféricos de Hermópolis] para sustentá-la!” E então os deuses Heh vieram a existir. Então a majestade de Ra disse: “Que meu filho Shu seja colocado sob minha filha Nut e me separe dos deuses Heh”... (PIANKOFF, 1977, p. 30).*

Nesta passagem do Livro da vaca do céu temos, portanto, a descrição de sucessivas intervenções criadoras (pela palavra) de Ra, cujo resultado final é: a topografia do mundo como o vemos; adicionalmente, o mundo inferior dos mortos (aqui simbolizado pelo Campo de Hotep); e o início da navegação celeste do Sol –ponto de partida do tempo cíclico (neheh). Com efeito, o texto descreve, a seguir, a barca solar, com Ra em seu interior, navegando no céu. Segundo Forman e Quirke, teríamos aqui uma resposta à afirmação, por Akhenaton, na heresia que precedeu ao reinado de Tutankhamon, de um deus solar que governasse em forma imediata a criação: na verdade, afirma-se agora, Ra, que em passagens anteriores do Livro da vaca do céu era chamado de Rei do Alto e Baixo Egito, retirou-se no entanto, a seguir, do mundo dos homens, deixado doravante para campo de ação do rei do Egito –humano e divino ao mesmo tempo– em sua qualidade de campeão de Maat (FORMAN; QUIRKE, 1996, p. 126).

### **Existia uma unidade na programação da emissão de monumentos de cada faraó?**

Tentaremos responder mediante o recurso às interpretações mais recentes acerca do programa de construções monumentais de Amenhotep III (1390-1352 a.C.), cujo reinado se situa no auge da XVIII<sup>a</sup> dinastia.

As novas interpretações desse programa de Amenhotep III –templário, muito especialmente, já que não vamos aqui considerar o complexo palacial régio de Malqata, em Tebas ocidental, aparentemente construído para finalidades vinculadas ao jubileu do rei ao alcançar trinta anos de reinado–, que se fizeram presentes nos estudos egiptológicos a partir do início da década de 1990, aparecem como um passo



lógico adiante, se considerarmos a renovação das perspectivas ocorrida precedentemente, desde meados do século XX sobretudo, a respeito de como interpretar o templo axial egípcio do Reino Novo, entendendo-o como mensagem cosmológica estruturada e um resumo do próprio universo, dotado, quanto à sua disposição espacial e no tocante à sua decoração, de uma “gramática” e mesmo, mais em detalhe, de uma “sintaxe” e uma “ortografia” –um assunto que já mencionamos.

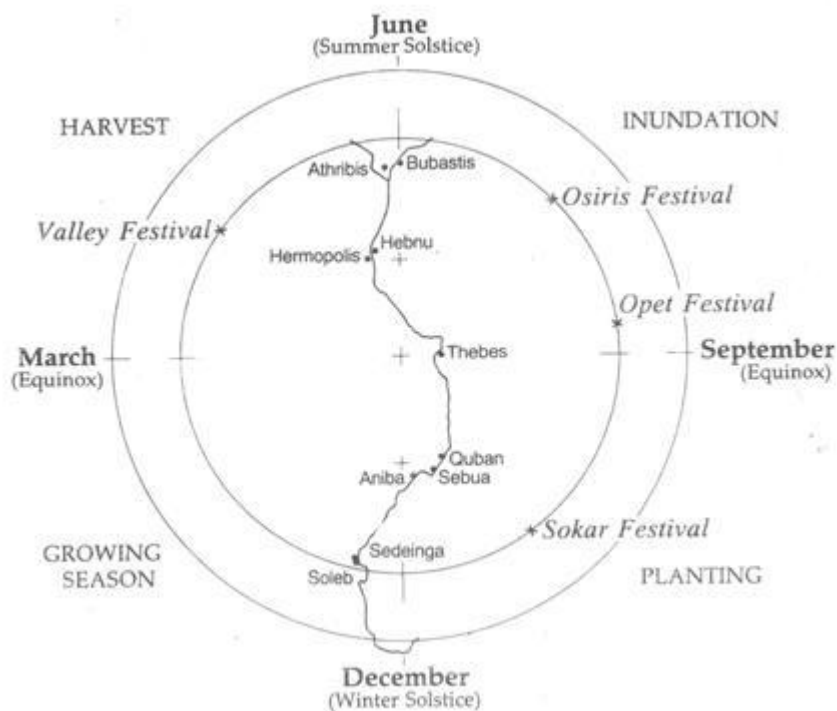
O passo seguinte, uma vez estabelecido o templo axial do Reino Novo como mensagem cosmológica complexa, seria estender tal concepção ao programa monumental templário de cada faraó (pelo menos, daqueles reis poderosos e ricos que tiveram reinados longos, cuja *entourage* pôde, assim, desenvolver um programa detalhado e coerente de grandes obras) para, nele, perceber regularidades e uma lógica geral. Este assunto será ilustrado com um estudo de Betty M. Bryan. Partindo da constatação de que, no reinado de Amenhotep III, numerosos templos do Egito e da Núbia foram fundados ou reconstruídos a fundo, a autora, em coautoria com A. P. Kozloff bem como em escritos só seus, interpreta a disposição geográfica dos santuários, no conjunto do vale do Nilo ocupado pelos egípcios (incluindo, portanto, a Núbia), como a realização concreta de uma visão de mundo com o faraó no centro, identificado com diferentes aspectos da divindade solar –inclusive e principalmente Amon-Ra. Diversas correlações míticas e cosmológicas são estabelecidas –sobretudo no que tange a cinco sítios arqueológicos escolhidos para análise, aqueles onde as construções do rei se conservaram melhor e podem ainda ser estudadas em maior detalhe– a favor da hipótese de um programa de construção templária e desenvolvimento cultural de âmbito englobante em todo o território egípcio ou sob domínio egípcio, cujas finalidades seriam duplas. Em primeiro lugar, a expressão de determinadas crenças mítico-cosmológicas, em especial no tocante aos mitos relativos à migração, para o sul, dos olhos lunar e solar do demiurgo criador, bem como alusões ao aspecto ameaçador em oposição àquele, apaziguado, das divindades, em especial as femininas –o que associava a figura da rainha Tiy à do rei– que encarnavam tais olhos. Em segundo lugar, a ampliação da estatura e das funções teológicas do



monarca, numa época em que existiam ameaças ao papel tradicional do faraó egípcio como único intermediário entre a humanidade e os deuses.

Assim, tratar-se-ia de um esforço no sentido de, mediante o uso de novos meios, voltar a estabelecer a preeminência religiosa do rei, mediante uma renovação das concepções inscritas numa memória mítica da monarquia sagrada, nela salientando o aspecto solar, central no Reino Novo (JOHNSON, 1998. KOZLOV; BRYAN; BERMAN, 1992).

Figura 5: Distribuição espacial de templos significativos de Amenhotep III, correlacionados com as estações, os ciclos agrícolas e os processos rituais.



**Referência:** David O'Connor; Eric H. Cline (orgs.). *Amenhotep III: Perspectives on his reign*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997. Figura fora do texto número 5.1.



## Conclusão

Os exemplos reunidos neste artigo o foram para demonstrar que, ao contrário do que às vezes se afirma, os antigos egípcios contavam com meios para estabelecer uma categorização explícita e uma simbolização mítica bastante elaborada do espaço, paralelamente à construção análoga que também efetuavam do tempo (ponto, este último, que jamais foi posto em dúvida). Tal construção do espaço já se formara desde o Reino Antigo, embora o Reino Novo proporcione mais elementos para um estudo detalhado do tema.

## Referências bibliográficas

### Fontes primárias:

FAULKNER, Raymond O. The ancient Egyptian coffin texts. Warminster: Aris & Phillips, 1973-1978. 3 vols.

HELCK, Wolfgang. Urkunden der 18. Dynastie. Heft 17: historische Inschriften Thutmosis III and Amenophis III. Berlin: Akademie Verlag, 1955.

HORNUNG, Erik. The ancient Egyptian books of the afterlife. Traduzido por David Lorton. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999.

PIANKOFF, Alexandre. The shrines of Tut-Ankh-Amon. Princeton: Princeton University Press, 1977

PRITCHARD, James B. Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1969.



SAUNERON, Serge. La naissance du monde selon l'Égypte ancienne. In: SAUNERON, Serge et al. La naissance du monde. Paris: Seuil, 1959, pp. 17-91.

### **Bibliografia:**

ASSMANN Jan. Palast or Tempel? Überlegungen zur Architektur und Topographie von Amarna. *Journal of Near Eastern Studies*. 31, pp. 143-155, 1972

ASSMANN, Jan. Politische zwischen Ägypten und Israel. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1991.

ASSMANN, Jan. The search for god in ancient Egypt. Traduzido por David Lorton. Ithaca; London: Cornell University Press, 2000.

BADAWY, A. A history of Egyptian architecture. The Empire (The New Kingdom). Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1968.

CARANDINI, Andrea. Historias en la tierra: Manual de excavación arqueológica. Traduzido por Xavier Dupré Raventós. Barcelona, Crítica, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Deuses, múmias e ziggurats: Uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

CLARK. R. T. Rundle. Myth and symbol in ancient Egypt. London: Thames and Hudson, 1978.

DERCHAIN, Philippe. La religión egipcia. In PUECH, Henri-Charles (org.). Las religiones antiguas 1. Traduzido por Isabel Martínez Martínez; José Luis Ortega Matas. Madrid; México: Siglo XXI, 1977, pp. 101-192.





DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. Dieux et hommes en Égypte 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C.: Anthropologie religieuse. Paris: Armand Colin, 1991.

FORMAN, Werner; QUIRKE, Stephen. Hieroglyphs and the afterlife in ancient Egypt. Norman: The University of Oklahoma Press, 1996.

FRANCO, Isabelle. Nouveau dictionnaire de mythologie égyptienne. Paris: Pygmalion, 1999.

IVANOV, V. V. La catégorie “visible”-“invisible” dans les textes des cultures archaïques. In: LOTMAN, Y. M.; OUSPENSKI, B. A. (orgs.). Travaux sur les systèmes de signes: École de Tartu. Bruxelles: Éditions Complexe; Paris: Presses Universitaires de France, 1976, pp. 58-61.

JOHNSON, W. Raymond. Monuments and monumental art under Amenhotep III: Evolution and meaning. In: O’CONNOR, David; CLINE, Eric H. (orgs.). Amenhotep III: Perspective on his reign. Ann Harbor: The University of Michigan Press, 1998, pp. 63-94.

KOZLOFF, A. P.; BRYAN, B. M.; BERMAN, L. M. Egypt’s dazzling sun: Amenhotep III and his world. Cleveland: Cleveland Museum of Art; Bloomington: Indiana University Press, 1992.

LE GOFF, Jacques. El orden de la memoria: El tiempo como imaginario. Traduzido por Hugo F. Bauzi. Barcelona: Paidós, 1991.

O’CONNOR, David. Mirror of the cosmos: the palace of Merenptah. In: BLEIBERG, Edward; FREED, Rita (orgs.). Fragments of a shattered visage: The proceedings of the



international symposium on Ramesses the Great. Memphis (Tenn.): Memphis State University, 1993, pp. 167-185.

QUIRKE, Stephen. Ancient Egyptian religion. London: British Museum Press, 1992.

QUIRKE, Stephen. The cult of Ra: Sun-worship in ancient Egypt. New York: Thames and Hudson, 2001.

SPALINGER, Anthony J. War in ancient Egypt: The New Kingdom. Malden (Mass.); Oxford: Blackwell, 2005.

STADELMANN, R. Totentempel und Millionenjhrhaus in Theben. Mitteilungen des deutschen archaeologische Instituts, Cairo. 35, pp. 104-321, 1979.

TRIGGER, Bruce. Monumental architecture: a thermodynamic explanation of symbolic behaviour. World Archaeology. 22, 2, pp. 119-132, 1990.

WILKINSON, Richard H. The complete temples of ancient Egypt. New York: Thames and Hudson, 2000. KOZLOFF, A. P.; BRYAN, B. M.; BERMAN, L. M. Egypt's dazzling sun: Amenhotep III and his world. Cleveland: Cleveland Museum of Art; Bloomington: Indiana University Press, 1992.