

Revista Mundo Antigo



Ano V – Volume V – Dezembro – 2016
ISSN: 2238-8788
Número 11



NEHMAAT
Antiga, Medieval e Arqueologia

Revista Mundo Antigo

Revista científica eletrônica
Publicação semestral
História Antiga, Medieval e Arqueologia
Ano V - Volume V – Número 11 –Dezembro – 2016

Electronic journal
Biannual publication
Ancient History, Medieval and Archaeology
Year V - Volume V – Number 11 – December –2016

EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF

Reitor: Prof. Dr. Sidney Luiz de Matos Mello

**INSTITUTO DE CIÊNCIA DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO
REGIONAL – ESR**

Diretor: Prof. Dr. Hernán Armando Mamani

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DE CAMPOS DOS GOYTACAZES – CHT

Diretor: Prof. Dr. Luis Claudio Duarte

CURSO DE HISTÓRIA - CGH

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

NEHMAAT - UFF - ESR

**NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA MEDIEVAL, ANTIGA E
ARQUEOLOGIA TRANSDISCIPLINAR (NEHMAAT)**

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

EDITOR

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)

EQUIPE EDITORIAL

Prof^a. Dr^a. Carolina Fortes (UFF-ESR)

Prof^a. Dr^a. Fabrina Magalhães (UFF – ESR)

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)

Prof. Dr. Leonardo Soares (UFF – ESR)

CONSELHO EDITORIAL

Prof^a. Dr^a. Adriana Zierer (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof^a. Dr^a. Adriene Baron Tacla (UFF).
Universidade Federal Fluminense.

Prof^a. Dr^a. Ana Livia Bonfim (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof. Dr. Celso Tompson (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof^a. Dr^a. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO).
Universidade do Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Claudio Carlan (UFAL).
Universidade Federal de Alfenas.

Prof. Dr. Marcus Cruz (UFMT).
Universidade Federal de Mato Grosso.

Prof^a. Dr^a. Margarida Maria de Carvalho (UNESP).
Universidade Estadual Paulista – Franca.

Prof^a. Dr^a. Maria do Carmo (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof^a. Dr^a. Maria Regina Candido (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof^a. Dr^a. Renata Garrafoli (UFPR).
Universidade Federal do Paraná.

**Todos os direitos reservados aos autores.
Os artigos são de responsabilidade de seus autores.
Está publicação é de acesso aberto e livre de taxas.**

**All rights reserved to the authors.
The articles/papers are the responsibility of their authors.
This publication is an open journal and free of charge.**

FICHA CATALOGRÁFICA:

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 5, v. 5, n° 11 (Dezembro, 2016) – Modo de acesso: <http://www.nehmaat.uff.br/mundoantigo>

Semestral

Texto em português e inglês

Publicação do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Pólo Universitário de Campos dos Goytacazes.

ISSN 2238-8788

História antiga. 2. História medieval. 3. Arqueologia antiga.

CDD 930

SUMÁRIO

EDITORIAL

11/13

Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)

APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

15/19

Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)

RESENHA/REVIEW

167/172

Teoria e metodologia do tempo na Índia: o pensamento hindu sobre a História

Matheus Landau de Carvalho (PPGCR-UFJF)

NORMAS DE PUBLICAÇÃO / GUIDELINE FOR PUBLICATION

173/180

Equipe Editorial

ARTIGOS/PAPERS

- 23/35 Um rio... Nilo, um deus... Hapi, uma deusa... Anuket e um festival
Maura Regina Petruski (UEPG)
- 37/46 *NASO MAGISTER ERAT*: a biografia de Públio Ovídio Naso
Ana Lucia Santos Coelho (UFOP)
- 47/66 *Domus ecclesiae* como *marker space*: um lugar de culto entre a liturgia judaica
e o batismo cristão
Rodrigo Hipólito (PPGAH-UFES)
Fabiana Pedroni (Faculdade Europeia de Vitória)
- 67/88 Coroas, Toucados e Ceptros na colecção egípcia do Museu Calouste
Gulbenkian (Lisboa)
José das Candeias Sales
(Universidade Aberta –Portugal/CHUL/CHAM)
- 89/109 La iconografía de la reforma: Tebas y Amarna
María Laura Iamarino (Universidade de Buenos Aires)
- 111/123 Morte e religiosidade no Egito Antigo: uma análise do *Livro dos Mortos*
Luana Neres de Sousa (UFG)
Bruna de Oliveira Santos (PUC – Goias)
- 125/150 A sabedoria do povo hebreu em oposição a *sophia* Grega. Uma análise do
impacto da cultura Helênica sobre a cultura do povo hebreu
Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa (UNESP-FAAC)
- 151/164 Historiografía y orientalismo: la construcción occidental de Ishtar en los
albores de la Asiriología
Matías Alderete (FFyL- UBA, UBACyT, IHAO)

Revista Mundo Antigo

Editorial Editorial

Nesta edição recebemos as contribuições de professores, pesquisadores da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), pós-graduandos do Programa de pós-graduação em Arte e História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGAH-UFES), da Faculdade Europeia de Vitória, da Universidade de Buenos Aires (UBA), da Universidade Federal de Goiás (UFG), da PUC-Goiás e do IHAO-UBA. Além disso, da resenha do professor Matheus Landau de Carvalho do PPGCR-UFJF sobre aspectos do tempo na Índia Antiga.

Finalmente gostaria de agradecer aos pesquisadores que contribuíram para esta edição favorecendo, deste modo, a circulação de pesquisa docente e discente.

Um grande abraço!

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (HISTÓRIA UFF - ESR)
(Editor)
Campos dos Goytacazes – RJ - Brasil

Revista Mundo Antigo

Apresentação

Presentation

PORTUGUES – DESCRIÇÃO E OBJETIVOS

A Revista Mundo Antigo é uma publicação científica semestral sem fins lucrativos de História Antiga, Medieval e Arqueologia do *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes.

A Revista Mundo Antigo tem por objetivo:

- Promover o intercâmbio entre pesquisadores, professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Disseminar pesquisas de professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Permitir acesso ágil e fácil à produção acadêmica de modo a ser usada em pesquisas futuras por discentes e docentes.
- Estimular a produção de conhecimento sobre a História Antiga, História Medieval e Arqueologia Antiga.
- Divulgar publicações, eventos, cursos e sites, quando possível, de modo a contribuir com a pesquisa docente e discente.
- Estabelecer uma relação entre mundo antigo e mundo contemporâneo, quando possível, para uma melhor compreensão dos processos históricos.

Todos os direitos reservados aos autores.

Os artigos são de responsabilidade de seus autores.

ENGLISH – DESCRIPTION AND OBJECTIVES

The Mundo Antigo Journal is an open access journal (free of charge) publication of Ancient History, Middle Ages and Archaeology from *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT - Center for Studies in Middle Ages, Ancient History and Interdisciplinary Archaeology) of undergraduate program in History, of University Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes city (Rio de Janeiro – Brazil).

The Mundo Antigo Journal aims to:

- To promote exchange between researchers, teachers and graduate students from Brazil and abroad.

- Disseminate research professors and graduate students from Brazil and abroad.
- Allow access faster and easier to scholar research in order to be used in future research by students and teachers.
- Stimulate the production of knowledge about Ancient History, Medieval History and Ancient Archaeology.
- Disseminate publications, events, courses and sites in order to contribute to the research staff and students.
- Establish a relationship between ancient and modern world, when possible, to a better understanding of historical processes.

All rights reserved to the authors.

The articles are the responsibility of their authors.

PORTUGUES - LINHA EDITORIAL E DE PESQUISA

Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo.

Visa analisar a utilização ou apropriação de elementos do mundo antigo e medieval como forma de legitimidade cultural, social e das relações de poder no mundo moderno e contemporâneo.

Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa no que se refere à Antiguidade e a Idade Medieval. Com relação à Antiguidade pretende-se privilegiar culturas tais como: Egito, Grécia, Roma, Mesopotâmia, Pérsia e Índia em princípio.

Religião, Mito e Magia na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa sobre práticas mágico-religiosas e relações sociais e de poder.

Cultura, Religião e Sociedade na África Antiga e Medieval.

Visa analisar sociedades africanas complexas e a ocupação de certas regiões da África pelas civilizações do Mediterrâneo tomando por base as contribuições européias, norte-americanas e sul-americanas, bem como as contribuições de pesquisadores africanistas.

ENGLISH - EDITORIAL LINE AND RESEARCH

Uses of the Past in Modern and Contemporary World.

Aims to analyze the use and appropriation of elements of ancient and Middle Ages to promote cultural and social legitimacy in the modern and contemporary world.

Culture, Economy, Society and Power Relations in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to study with regard to the antiquity and Middle Ages. Regarding the antiquity intended to focus on cultures such as Egypt, Greece, Rome, Mesopotamia, Persia and India in principle.

Religion, Myth and Magic in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to research magic-religious practices, and social relation of power.

Culture, Religion and Society in Ancient Africa and African Middle Ages.

Aims to analyze African societies and the occupation of Africa (certain areas by Mediterranean societies) based upon Europe, North America and South America contributions as well as the African researchers.

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF-ESR)
(Editor)

Revista Mundo Antigo

Artigos
Papers

Um rio... Nilo, um deus... Hapi, uma deusa... Anuket e um festival

Maura Regina Petruski¹

Submetido em 06/2016

Aceito em 09/2016

RESUMO:

O presente trabalho enfoca alguns elementos da religiosidade egípcia, mostrando a apropriação simbólica de elementos da natureza que foram elevados a condição de sagrados. A diretriz parte do rio Nilo e seu processo das cheias, sendo que esse rio nutriu o comportamento social e imaginário dos integrantes dessa sociedade, transportado-o para a perspectiva religiosa. Outro encaminhamento apresentado no texto em questão, ligado diretamente ao rio, é a deusa Anuket que compunha o panteão egípcio como responsável pelas cheias a qual lhe foi destinado um festival anual para celebrá-la.

Palavras-chave: festividade – deuses – rio – religiosidade

ABSTRACT:

This paper focuses on some elements of Egyptian religion showing the symbolic appropriation of elements of nature that have been raised the condition of sacred. The guideline of the Nile and its process of flooding, and this river has nourished social behavior and minds of the members of that society, carried it to the religious perspective. Another routing presented in the text question, directly on the river is the Anuket goddess who composed the Egyptian pantheon as responsible for the flood which it was intended an annual festival to celebrate it.

Keywords: festival – gods - river - religiosity

¹ Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Professora do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Integrante do corpo docente da pós-graduação em História e do ProfHistória.

A religiosidade que se fez presente na terra dos faraós é toda repleta de símbolos os quais, modelaram crenças, estabeleceram comportamentos e padronizaram práticas religiosas que perduraram ao longo da história dessa sociedade.

Tal configuração icônica, sempre despertou a curiosidade de estudiosos e do público em geral, em distintos lugares e temporalidades, pois esses buscavam conhecer o significado dessa narrativa, coisa qual, começou a ser respondida de maneira mais efetiva a partir da primeira metade do século XIX, após o processo de deciframento da escrita ter sido realizada, pelas mãos de Jean François Champollion.

Desse modo, o arcabouço representativo dessa realidade histórica, produzida por trás de uma ordem signica passou a ser desvelada, abrindo caminho para se conhecer o *modus vivendi* desse povo no que diz respeito ao domínio de suas crenças e de suas práticas religiosas, entre outros aspectos.

Os símbolos se manifestam a partir da cultura e das condições históricas que envolvem dada sociedade, os quais estabelecem uma ordem revestida como o resultado de fatos imaginários sobrepostos a uma realidade histórica específica. Em relação aos moradores da terra dos faraós, tanto os animais quanto as plantas, como os astros e as forças da natureza, ganharam sentidos que ultrapassaram a sua função e acepção, isso porque na concepção desses indivíduos, nada do que estava ao seu redor era inanimado, pois eles acreditavam que havia uma alma em cada coisa e em cada ser, perspectiva assim expressada por Margareth M. Bakos que escreveu:

eles viam deidades em árvores e fontes, pedras e montanhas, pássaros e feras, ar e chuva, nuvens e tempestades, trovões e relâmpagos, fertilidade e nascimento, divindades que possuíam estranhos poderes dos quais eles não eram o senhor (1994, p.52).

Dentre os elementos que ascenderam a esse entendimento transcendental, se encontra à água do rio Nilo, porque esta adquiriu um significado social e galgou a ser “tão importante para os egípcios quanto o próprio faraó, pois tendo como característica principal a inundação anual, que fertilizava o desértico território africano, façanha que transformava, aos olhos dos egípcios, em um deus benéfico” (BAKOS, 1994, p.56).

Nessa medida, esse líquido passou a ser utilizado durante os rituais de limpeza espiritual que eram realizados antes de qualquer programa religioso diário, purgando não somente os sacerdotes, mas o terreno do templo, as estátuas dos deuses e os próprios frascos usados na libação, entre outras coisas, sendo que ela poderia ser

oferecida para ser bebida pelas divindades, como o reconhecimento do poder rejuvenescedor do Nilo, iniciando a purificação do interior para o exterior (POO, 2010: 4-5).

Assim, ao Nilo, todas as honras e glórias, o qual ganhou um deus como o seu protetor (Hapi), uma deusa das enchentes (Anuket), e um festival anual para homenageá-lo.

Em solo faraônico, muitas das festividades tanto de cunho local quanto nacional, intercorriam de forma sincrônica, ou seja, aconteciam em distintos lugares numa mesma temporalidade, sendo que, algumas das comemorações estavam relacionadas aos ciclos da natureza e, outras, com os trabalhos agrícolas.

E é, a partir das inscrições contidas no interior dos templos, nas estelas, estátuas, túmulos, papiros e ostracas que obtemos informações a respeito dos antigos festivais egípcios, cujos calendários festivos mais antigos conhecidos remontam ao período da quinta dinastia (2479-2311), e o mais completo e preservado é o que se encontra registrado no Templo de Milhões de Anos do faraó Ramsés III (1194-1163), em Medinet Habu.

Joaquím Barceló, quando analisou as celebrações festivas que se passaram nas sociedades do mundo antigo, escreveu que

el sentido originário de la celebración festiva exige entender la acción humana em relación directa com lo divino, porque sin la intervención de los dioses los esfuerzos humanos no pueden prosperar ni dar frutos” (1998, p.81).

Ainda, de acordo com o autor,

em la fiesta correspondiente, al hombre se le brinda la oportunidad de participar em uma obra divina, la de re-crear uma realidad y de restablecer su orden originário, haciéndole así colaborador de los dioses (1998, p.81).

Vale dizer que as comemorações em seu conjunto festivo não podem ser classificadas como homogêneas, porque poderiam durar um ou mais dias, se configurar apenas com uma procissão, ou, ainda, por meio da realização de um banquete, contando com a presença de um número mais restrito de pessoas. Além do mais, outras festividades transformavam-se em eventos de grande visibilidade tendo um número mais elevado de participantes, podendo tornar-se grandes espetáculos dado sua extensão perdurando por vários dias.

Dentre os inúmeros festivais que se realizaram na terra das pirâmides, está o oferecido à Anuket, divindade protetora das enchentes que acontecia anualmente,

quando o rio Nilo transbordava em meados do mês de julho, de acordo com o nosso calendário.

Nilo: mais que um rio

O curso de água que corre pela parte central e nordeste do continente africano, chamado a princípio pelos moradores nativos de Iteru, ou o grande rio, e posteriormente Nilo, é formado pela fusão do Nilo Azul com o Branco², o qual se tornou a ‘espinha dorsal’ dos egípcios, isso porque perpassava por toda a terra dos faraós, desembocando em forma de Delta no mar Mediterrâneo.

O desconhecimento sobre o ponto de partida do seu fluxo de água, como também o aumento considerável de sua vazão num determinado período específico do ano, levaram os egípcios a suporém inicialmente que a sua grande fonte geradora era o oceano primordial, por eles chamado de *Num*.

Contudo, tal obscuridade procurou ter sido aclarada ao longo do tempo da existência dessa sociedade, sendo que uma das tentativas ficou registrada no monolítico conhecido como a *Estela da Fome*, esculpida numa rocha localizada na ilha de Seheil, cujo relato menciona o envio do sumo sacerdote Imhotep, a mando do faraó Zoser, da terceira dinastia (2686-2573), ao interior do território para encontrar a nascente do rio, o qual não teve êxito em sua tarefa, isso porque conseguiu chegar somente até a altura da primeira catarata³, quando se deparou com uma elevada queda d’água que o impossibilitou de seguir viagem.

Em relação a essa perspectiva, Normandi Ellis apontou que,

a curiosidade sobre a nascente do Nilo deu origem a muitas lendas no mundo antigo e motivou numerosas explorações nos últimos 200 ou 300 anos. Heródoto, o historiador grego, ao escrever sobre suas viagens ao Egito em cerca de 446 aC, apresentou três possíveis causas para a cheia do Nilo. Uma lenda afirmava que o volume do Nilo aumentava conseqüentemente de um constante vento de verão que soprava as águas do rio na direção do mar. Outra sugeria que as águas vinham do oceano, que era imaginado como um rio que circundava o

² O grande rio nasce bem ao sul do país, a três graus ao sul do Equador, na região dos Grandes Lagos. Atualmente em seu curso superior, é chamado de ‘Nilo da Montanha’; porém, quando se junta com o Bahr el-Ghazel, ele é conhecido como Nilo Branco. O Nilo Azul nasce em Cartum, no Sudão (DAVIS, 2002, p.11)

³³ Ao todo temos seis afloramentos que obstruem o rio Nilo em forma de quedas d’água ao longo de sua extensão.

o mundo todo. Outra ainda declarava que a água era resultado da neve derretida na África (1999, p. 31).

Diante de tal dessaber, das incertezas e múltiplas tentativas explicativas, essa corrente perene de água converteu-se numa barreira simbólica para os seus moradores ribeirinhos, no qual foi construído ao seu entorno um mundo ordenado e acolhedor, em que fazia frente a um deserto adverso e inclemente, impondo-lhes limites.

Apesar disso, e mesmo cercados por um ermo aparentemente infinito aos olhos dos moradores da ‘terra da esfinge’, uma artéria que era fonte de vida fluía e, inegavelmente, transformava a terra árida em produtiva, visto que a sua água, além de gerar o alimento, também embelezava o espaço, com uma natureza que imperava com seus diferentes tons de verde, que se contrastava com as areias claras do deserto, e daí vem à famosa assertiva do grego Heródoto, do século V a.C, “O Egito é a dádiva do Nilo”.

Destarte, uma estrutura tecnológica foi criada como forma de aprisionar a água e distribuí-la para o interior do território, sendo encaminhada, entre outras coisas, para a manutenção dos canteiros ornamentais construídos em inúmeras residências, o que gerou a formação de vilas ajardinadas paralelas ao rio, localizadas nas principais cidades tais como Mênfis e Tebas, espaço que foi redimensionado ficando harmonicamente desenhado por meio de inúmeras fileiras de árvores, tanto frutíferas quanto ornamentais, além das muitas espécies de flores que se faziam presentes. Em relação aos jardins construídos pelos habitantes da ‘terra da esfinge’, Francisco Bueno assim escreveu:

o jardim refletia um modelo do universo egípcio, um mundo ordenado e seguro, fresco contra o clima desértico e produtos hortifrutigrangeiros para alimentar-se. Acreditavam num paraíso fechado, geométrico, protegido e muito diferenciado do meio árido hostil que os envolvia (s/d, p.2).

Diante de tantos benefícios trazidos pelo rio, nada mais do que justo na visão dos egípcios, de que lhes fosse destinado um deus do seu panteão para homenageá-lo, cabendo a Hapi tal competência. Assim, Hapi passou a ser à divindade da mitologia egípcia que personificava as águas do rio Nilo e, de acordo com a narrativa de seu mito, ela fluía da caverna de nome Qerty, que era o seu lar, e transportava o céu e a terra dos mortos antes de brotar nas montanhas e chegar em solo egípcio.

A representação iconográfica dessa potestade foi construída por uma figura masculina que usava barbas, porém possuía seios pendentes de uma mulher, elemento

esse indicativo de sua fertilidade, a barriga era protuberante simbolizando uma boa alimentação e a nutrição, em sua cintura, um cinturão dos barqueiros e pescadores se encontrava amarrado e que quando desatado, liberava a enchente do rio. A cabeça era adornada por plantas aquáticas, e nas mãos segurava uma bandeja com vários tipos de alimentos, entre os quais peixes, patos, espigas, frutas, incluindo alguns ramos de flores. Usava sandálias nos pés simbolizando a riqueza, e a sua pele poderia ser pintada com as cores azul ou verde, pois estas eram associadas à fertilidade.

Embora Hapi não fosse homenageado com a construção de templos na terra dos nilóticos, esse deus era bastante popular entre os egípcios, e quando as cheias se aproximavam ele era ainda mais reverenciado, temporada em que os moradores espalhavam estátuas da divindade nas vilas e cidades, a fim de que a população pudesse pedir assiduamente a sua intercessão, com o intuito de que uma boa enchente se fizesse presente, isso porque a **estação da cheia marcava o início de um novo ano agrícola nessa sociedade**. Ademais, nesse período, lhe eram jogadas oferendas em diferentes partes do leito rio, entre as quais Rosalie Davis cita alguns animais e bonecas, sendo que, normalmente, eram **quatro exemplares oferecidos de cada tipologia de oferta, que remetiam aos quatro pontos cardeais** (2002, p.11).

A canalização do estímulo a fim de alcançar um objetivo por intermédio da magia é uma atitude altamente compreensível no Egito antigo, haja vista que a sua realização havia sido estabelecida pelos deuses e repassada aos humanos, ou seja, uma ordem pronunciada por meio da potência de um deus criador que deveria advir através de uma força universal e sobrenatural (DAVIS, 2002, p. 372).

Assim, diante da interpretação concedida a exaltação da figura do rio, e nas palavras de Mircea Eliade “a natureza nunca é exclusivamente natural” (1992, p. 99) ou seja, a esse feixe de água foi agregado um valor simbólico e lhe atribuído um novo sentido, sendo alçado a condição de sagrado, reverenciado como algo metafísico, recebendo uma leitura mágico-religiosa em função principalmente do fenômeno das suas cheias anuais. Tal compreensão pode ser classificada como uma marca que os egípcios impuseram ao meio natural, um legado que essa sociedade deixou como elemento de sua cultura.

Vemos, portanto, a transformação do olhar concedido pelos egípcios à paisagem⁴, a qual foi ressignificada, evidenciando novas relações tecidas com o seu ambiente natural, ou seja, “a paisagem, contudo, não é apenas forma material resultante da ação humana transformando a natureza, é também forma simbólica impregnada de valores” (CORREA, 2011, p.10).

Nessa dimensão, uma paisagem cultural foi modelada, a partir da relação estabelecida do homem com a natureza, resultante da influência de um sistema de crenças de um grupo, marcadas por um universo subjetivo que construiu um mundo social específico às margens do rio Nilo egípcio, a qual deixou de ser meramente geográfica e morfológica, referência essa que ficou registrada nas incontáveis fontes iconográficas e epigráficas produzidas pelas mãos de hábeis artesãos, que também foram responsáveis pela perpetuação do retrato de Anuket.

Uma entre muitas: a deusa Anuket

Na genealogia religiosa egípcia, Anuket⁵ é apresentada como filha de *Satis* (deusa das inundações do Nilo), e de *Khnum* (deus da nascente do Nilo).

Trata-se de uma divindade que também era conhecida por *Anka*, cuja derivação veio a gerar à palavra *ankh*, que tem como significado ‘Chave da Vida’, antigo símbolo feminino da Grande Deusa e da imortalidade dos deuses. Tempo depois, *Ankh* ficou renomada como ‘A Chave do Nilo’, retratando a união mística de Ísis e Osíris que provocava a inundação anual do rio.

A propósito do significado de seu nome, ele remete a "abraçar" ou “aquela que aperta”, e, de acordo com a mitologia egípcia, era por intermédio do seu abraço que ocorria durante a inundação anual do rio o processo de fertilização dos campos, quando o húmus ficava depositado às suas margens, sendo que é em decorrência desse olhar que vem a sua indicação de *Deusa Nutridora*, além de que, seus braços também eram identificados como os dois leitos do Nilo, o Branco e o Azul.

Como a representação imagética era uma perspectiva marcante no mundo egípcio, encontramos o desenho dessa deusa compondo cenas em distintos espaços,

⁴ Para saber mais sobre o assunto ver: CORREA, Dora S. **Paisagens através de outros olhares**. Revista de História Regional 20(2): 252-276, 2015.

⁵ Também pode ser identificada como ANKET, ANQET e ANUKIS.

lugares e objetos, contudo, a sua figura mais conhecida e de maior amplitude é a que se faz presente no templo que foi levantado em Abu Simbel, erguido a mando do faraó Ramsés II (1279-1213). Outra estampa que ficou materializada e que a transformava num sujeito concreto, foi gravada numa das paredes do interior do complexo templário, onde a divindade está amamentando esse mesmo faraó e, por certo, testemunha a ideia que lhe foi atribuída de uma potestade nutridora. Por outro lado, se faz necessário mencionar que tais representações e as demais contidas nessa edificação são frutos da imaginação do seu idealizador, portanto a "sua função é a de simbolizar a experiência do mundo e representar o mundo" (BELTING, 2009:33), e nada mais propício de estarem presentes numa obra de altíssima significação para os integrantes dessa sociedade.

Partindo dessa mesma lógica, se faz necessário mencionar que a construção da narrativa mitológica de Anuket é originária da parte sul do território egípcio, tendo aproximadamente o ano de 5000 a.C. como espaço temporal de sua criação, sendo que existem fortes evidências de que a inclusão dessa divindade ao panteão egípcio possa ter sido importada da Núbia, isso porque os apontamentos mais antigos que mencionam a sua existência fazem parte de fontes documentais encontradas em locais limítrofes entre o Egito e essa localidade. Além desse aspecto, a sua representação iconográfica foi construída portando vestimentas coloridas em tons vibrantes, dada a influência das roupas utilizadas pelas tribos que habitavam a região central africana. Ainda há outro ponto a considerar para justificar tal ligação, é que Anuket tem sua cabeça adornada com uma coroa de plumas de avestruz ou de juncos, semelhante a que os núbios usavam para compor sua edumentária.

Para completar a sua simbologia, porém já sem conexão com o mundo núbio, está o *ankh* que ela carrega em uma de suas mãos, assemelhando-se a uma cruz, sobre a qual há um círculo que remete a unidade sexual do masculino e do feminino que se tornou a marca da unificação da vida e do renascimento. Em outras reproduções ainda é acrescida à sua outra mão um cetro de papiro (*Cyperus papyrus*), sendo essa planta uma das mais significativas do Egito, chegando a converter-se em símbolo do baixo Egito, pois a mesma é encontrada em abundância às margens do rio Nilo.

Outra atribuição que lhe foi conferida é a de *Deusa da Fertilidade*, e a partir dessa competência ela tinha a capacidade de evocar a natureza sexual e sensual de todos os seres humanos e animais. Diante disso, quando crianças vinham ao mundo ou nasciam

filhotes de animais, ela era invocada a dar as boas-vindas para esses novos seres que habitariam a terra. Nessa perspectiva, o seu símbolo de materialidade com estes atributos era a vulva, sendo que esse objeto significante transpôs séculos pois ainda é usado em vários países como amuleto para a fertilidade, a cura, o poder mágico ou, até, no sentido de boa sorte.

Por conseguinte, como todo culto tem seu ponto de partida, o de Anuket estava localizado na parte sul do território egípcio, às terras limítrofes próximas a primeira catarata, mais especificamente em Elefantina, onde era cultuada localmente. Nesse lugar, encontramos o seu maior e mais antigo santuário, sendo que essa divindade é integrante da tríade local composta por *Khnum* e *Satet*. A formação desses agrupamentos religiosos foi uma prática comum na constituição da religiosidade egípcia, e a escolha para a sua composição ia ao encontro dos interesses dos sacerdotes locais.

Outros dois logradouros em que encontramos espaços sagrados edificadas em sua honra são Seheil e Filae. O primeiro, foi a mando do faraó Sobekhotep III (1755-1751), da décima terceira dinastia, sendo o mesmo considerado como sua morada especial, no qual ela compunha outro exemplar de tríade, só que agora juntamente com Khenmu e Sátis. O segundo, foi o faraó Amenhotep II (1428-1397), da décima oitava dinastia, que mandou ergue-lo, porém, era de menor tamanho, sendo apontado mais como uma capela.

Apesar da magnitude dos templos egípcios, que eram ricos em formas e transmitiam a imagem de poder sob blocos de pedras, eles não eram lugares de livre acesso em que majoritariamente a população poderia adentrar. Os muros altos que o margeavam já evidenciavam que os limites estabelecidos cotidianamente para a grande maioria dos indivíduos eram intransponíveis, pois somente alguns eleitos poderiam ultrapassá-los, ou, ainda, chegar mais adiante próximo do pilone.

Contudo, tal situação mudaria no(s) dia(s) festivo(s) quando o deus(a) honrado pelo templo era homenageado, isso porque, era ao redor dos muros que a população se agrupava para celebrar coletivamente o ser superior, porém dali não poderiam passar.

No caso da deusa Anuket, a laudação acontecia no período do inverno, na estação denominada de *Akhet* (inundação)⁶, no mês de *Thuthi*, no dia 25 de julho (de acordo com o nosso calendário), que era quando a cheia do Nilo começava e dava-se início a um novo ano agrícola. Inicialmente, era somente um dia de comemoração, todavia, durante o reinado do faraó Amenófis II (1391-1353), na região da Núbia ele foi estendido por mais três a quatro dias, dada a extensão devoção a divindade (ELLIS, 2003, p. 40).

Dentre os rituais vigentes durante a comemoração e com origem em Filae, está a prática das pessoas de jogarem no rio moedas, joias de ouro e outros presentes valiosos a divindade, isso era uma forma de exaltação dos dons preciosos trazidos pelo rio àquela população, principalmente pela água que lhes dava à vida e devolvia os benefícios derivados da riqueza fornecida por sua fertilidade. De acordo com Ellis, "o ouro e as joias lembravam o sacrifício de Osíris, que foi atirado no Nilo dentro de um baú adornado de joias, e seus mistérios eram celebrados depois, na estação da cheia" (2003, p. 40).

As sacerdotisas, figuras ímpares que se faziam presentes nos rituais sagrados egípcios, cantavam louvores no momento da realização das oferendas, quando recitavam o hino de Anuket assim composto:

Teus dons trazem os alimentos e bebidas
Teu dom é a criação de todas as coisas boas
Enches os armazéns
E amontoas cereais nos celeiros
Cuidas dos pobres e necessitados (ELLIS 2003, p. 40)

Normalmente, os festivais religiosos eram regados pelo consumo exacerbado de bebidas, tais como o vinho e cerveja, como também de pão, carne e frutas. Nessa ocasião, havia a liberação para o consumo de peixe, o que não acontecia no restante do ano, pois a ingestão desse animal aquático era restringida em diversas partes do território egípcio, devido ao tabu imposto fundamentado pelo mito de Osíris, pois foi um peixe que comeu o falo dessa divindade.

Durante o período do Novo Império e na ilha de Elefantina, mais uma forma de comemoração a essa divindade foi incluída, era uma procissão fluvial que transformava

⁶ O calendário egípcio estava organizado em três estações: Akhet (inundação - inverno), Peret (semeadura - primavera) e Shemu (colheita - verão).

as águas do rio Nilo em uma grande avenida, quando as barcaças se deslocavam de um ponto para outro dentro do território egípcio. A mais importante delas transportava a imagem da divindade para percorrer àquele que também era sagrado, contudo, a visibilidade da representação da deusa não era alcançada pelos olhos dos espectadores que acompanhavam o cerimonial, considerando que a mesma ficava alojada dentro de um pequeno templo em miniatura, semelhante ao seu, especialmente construído para a ocasião.

As sacerdotisas com suas cantatrizes e dançarinas davam o toque especial ao cortejo processional, ao som dos instrumentos musicais faziam com que a laudação pudesse ser ouvida em locais mais distantes, atingindo àqueles que dela não participavam.

Efetivamente, foram às procissões promovidas para fora do âmbito templário, que deu espaço ao público em geral para participar de forma mais direta no festejo, como também chegar mais próximo do faraó e também da divindade, haja vista que suas aparições públicas eram em pequena proporção, isso quando o mesmo se fizesse presente na festividade.

Essa modalidade de experiência religiosa gerava um sentimento de pertencimento de uma comunidade bem como a reafirmação de uma crença que havia sido estabelecida pelos deuses e materializada pelas mãos dos faraós e sacerdotes, muito embora se encaminhasse para o controle social.

Considerações Finais

Ao olharmos para a sociedade a sociedade egípcia que se levantou às margens do rio Nilo, um primeiro ponto que nos fica evidente é a relação que os homens que integraram esse corpo social teceram com o seu ambiente natural, a qual ultrapassou o plano físico atingindo o sobrenatural.

Nesse caso, o mundo natural atuou como elemento crucial e configuradora de uma cultura, criando e estabelecendo valores e produzindo sentidos, onde claramente se constata que a natureza pode ser marcada pelo universo subjetivo criado pelos seres humanos, chegando a ser comemorada de forma festiva.

A realização das **festas pode ser categorizada como manifestações de uma ordem idealizada do mundo, bem como uma oportunidade de interagir, avançando, assim, a unidade de uma comunidade que comemora coletivamente laudando os seus deuses por meio dos seus símbolos identitários.**

No caso egípcio, nos deparamos com um panteão múltiplo e diante de uma pluralidade de possibilidades evocatórias às suas divindades, como pode ser verificada o caso de Anuket que, de uma forma ou de outra, atingia a vida dos indivíduos que viveram às margens do Nilo egípcio.

Referência Bibliográfica

BAKOS, Margareth M. **Fatos e Mitos do Egito Antigo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

BARCELÓ, Joaquim. **El Sentido Religioso de la Fiesta em el Mundo Antigo**. In: GRAMMATICO, G. et alli. (eds.). *La Fiesta como el Tiempo del Dios*. Santiago: CEC, 1998. p.77-86.

BELTING. Hans. **Antropologia de la imagen**. Buenos Aires: Katz, 2009.

BUENO, Francisco. **El jardín em el Egipto faraônico**. Disponível em

CAMPOS, M. D’Olne. **Fazer o tempo e o fazer do tempo; ritmos em concorrência entre o ser humano e a natureza**. *Ciência & Ambiente*, Santa Maria, n.8, p.7-33, 1994.

COLLOT, M. **Pontos de vista sobre a percepção das Paisagens**. *Boletim de Geografia Teorética*, Rio Claro, v.20, n.39, p.22-31, 1990.

CORREA, Dora S. **Paisagens através de outros olhares**. *Revista de História Regional* 20(2): 252-276, 2015.

CORREA, R.L. **Denis Cosgrove: a paisagem e as imagens**. *Espaço e Cultura*, UERJ, n.29, p.7-21, 2011.

DAVIS, Rosalie. **Religião e Magia no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELLIS, Normandi. **Deusas e Deuses egípcios: festival de luzes**. São Paulo: Madras, 2003

GRIMAL, N. **História do Egito Antigo**. Tradução Elza Marques Lisboa de Freitas. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2012.

JOHNSON, Paul. **História Ilustrada do Egito Antigo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

MELLO, João Baptista Ferreira. **Símbolos dos lugares, dos espaços e dos “deslugares”**. *Revista Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 167-174, dez. 2008. Edição Comemorativa 1993-2008. Disponível em: < <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6145/4417>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

POO, M. **Liquids in Temple Ritual**. In DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke; FROOD, Elizabeth; BAINES, John. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2010.

RISSO, Lucien C. **Abordagem Cultural nas paisagens: concepções e perspectivas atuais**. Disponível em <http://www.forumpatrimonio.com.br/paisagem2014/artigos/pdf/81.pdf>. Acessado em 02.03.2016.

ROSENDAHL, Zeny (org). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

SALES, J.das C. **As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egito Antigo**. Lisboa:Editorial Estampa, 1999.

SHERIF EL-SABBAN. **Calendários dos festivais Templo do Egito antigo**, Liverpool University Press, 2000.

WILKINSON, Richard H. **Symbol & Magic in Egyptian Art**. London: Thames & Hudson, 1994.

Naso Magister erat:

A biografia de Públio Ovídio Naso

Ana Lucia Santos Coelho¹

Submetido em 06/2016

Aceito em 08/2016

RESUMO:

O poeta latino Públio Ovídio Naso morreu há quase 2.000 anos e os estudiosos, ainda hoje, classificam suas obras como umas das mais ricas de arte antiga que possuímos. O Império Romano há muito tempo entrou em colapso e o latim deixou de ser uma língua mundial, mas as obras de Ovídio continuam sendo lidas, inclusive em partes do mundo que o poeta não sabia que existiriam. O objetivo desse artigo, portanto, é apresentar a biografia e o contexto no qual esse autor latino viveu e escreveu os seus versos.

Palavras-chave: Roma – Principado de Augusto – Ovídio.

ABSTRACT:

The Latin poet Publius Ovid Naso died nearly 2,000 years ago and scholars, even today, classify his works as one of the oldest art rich we have. The Roman Empire long ago collapsed and Latin ceased to be a world language, but the works of Ovid are still read, even in parts of the world that the poet did not know existed. Therefore, the aim of this article is to present the biography and the context in which this Latin author lived and wrote his verses.

Keywords: Rome – Augustan Principate – Ovid.

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), sob a orientação do Professor Fábio Faversoni. E-mail para contato: ana.scoelho@hotmail.com

O que sabemos sobre a vida de Públio Ovídio Naso e como sabemos? Embora o poeta tenha escrito uma variedade de trabalhos, os pesquisadores de Literatura Latina comentam, em geral, que não há uma biografia única a seu respeito, pois seus dados biográficos estão dispersos por suas obras. Desse modo, grande parte do que sabemos sobre a vida de Ovídio vem de suas próprias declarações, contidas em seus poemas, ou seja, dos traços que o poeta deixou atrás de si e que cabe a nós, historiadores, interpretá-los (MARROU, 1978, p. 55).

A esse respeito, Volk (2010, p. 20), autora de um importante compêndio sobre a vida de Ovídio, comenta que utilizar as palavras do poeta para reconstruir a sua biografia é obviamente um risco, pois a pessoa que afirma “eu” nos poemas, apesar de ser identificada com Ovídio, é claramente uma construção literária e, enquanto não pudermos considerar algumas referências sobre sua vida como verdade histórica, devemos ser cautelosos.

Nesse sentido, Volk (2010, p. 22) esclarece ainda que o autor, em seus poemas, cria o caráter da *persona* Ovídio, uma figura que compartilha muitas características com o seu criador, não perdendo, porém, o *status* de *persona*. Sendo assim, uma vez que essa personagem “[...] aparece em quase todos os poemas de Ovídio, e ganha um destaque significativo, é possível ler os seus trabalhos e narrar [...] a ‘biografia de Ovídio’ [...]”. Com efeito, as informações mais diretas sobre a vida pessoal do poeta estão contidas tanto na coletânea de poemas intitulada *Fasti*, quanto nas obras do exílio – *Tristia*, *Epistulae Ex Ponto* e *Ibis*. Com base nesse legado literário, podemos inferir que Ovídio nasceu em 20 de março de 43 a.C., em Sulmona, cidade da região do Brútio, ao norte de Roma. Sobre tal acontecimento o poeta afirma: “Sulmona é a minha pátria, uma terra rica em córregos gelados, a noventa milhas de Roma [...] e se queres saber a data [do nascimento] foi quando os dois cônsules caíram sob o estresse do destino [...]” (*Tristia*, IV, X, 3-6).² Em outras palavras, 43 a.C., quando os dois cônsules Hirtio e Pansa se lançaram na campanha contra Marco Antônio, instituído no cargo de triúviro logo após a morte de Júlio César, em 44 a.C.

Assim como seu pai, Ovídio pertencia à ordem equestre, a categoria mais alta, depois dos senadores, da elite romana. Juntamente com seu irmão mais velho foi encaminhado a Roma para o estudo de gramática e retórica, após o qual realizou uma

² *Sulmo mihi patria est, gelidis uberrimus undis, milia qui novies distat ab urbe decem. Editus hie ego sum, nee non, ut tempora noris, cum cecidit fato consul uterque pari [...]*.

viagem de estudos a Atenas, ao Egito e à Ásia Menor, permanecendo também quase um ano na Sicília (VOLK, 2010, p. 22).

Segundo Paratore (1983, p. 503), de volta a Roma, exerceu algumas magistraturas menores e casou-se pela primeira vez. O casamento foi rapidamente dissolvido e o poeta, então, casou-se pela segunda vez, divorciando-se em pouco tempo. Em seguida, em um terceiro enlace, Ovídio desposou a mulher com a qual permaneceu unido até o fim de sua vida.

Wheeler (1988, p. xvi-xvii) comenta que os dois primeiros matrimônios do poeta ocorreram quando ele era ainda muito jovem, motivo pelo qual resultaram em divórcio. Os nomes dessas mulheres não são mencionados por Ovídio, excetuando-se o de sua terceira esposa, que a denomina Fábria e a caracteriza como viúva e mãe de uma jovem chamada Perilla.

Para White (2002, p. 2), foi justamente essa união a responsável por introduzir o poeta nos escalões superiores da sociedade romana, uma vez que sua esposa mantinha conexões com a casa de Paulo Fábio Máximo, um grande amigo de Augusto que, mais tarde, se tornou um dos patronos de Ovídio. A esposa de Máximo, Márcia, também foi importante nesse processo, pois era prima de Augusto e amiga da imperatriz Lívia. Durante a sua vida política, Ovídio se tornou um membro do *Tresviri Capitaes* (Conselho de Três Funcionários), um dos cargos eletivos que precedia a entrada no Senado, cuja função era realizar prisões e execuções.³ Sobre esse acontecimento, diz o poeta: “Eu fui tão longe que recebi o primeiro ofício concedido aos jovens e naqueles dias me tornei um dos três no *Tresviri*” (*Tr.*, IV, X, 33-34).⁴

Depois de algum tempo, o poeta decidiu deixar tal ofício, argumentando não estar apto física e mentalmente para as responsabilidades de uma carreira no Senado: “Eu não tinha nem um corpo para suportar a labuta nem uma mente adequada para isso; por natureza, eu evitava as preocupações de uma vida ambiciosa e as irmãs Aónia foram sempre me incentivando a buscar a segurança de uma aposentadoria que eu já tinha escolhido e amado” (*Tr.*, IV, X, 35-40).⁵

³ Abott (1901, p. 210) esclarece que o *Tresviri Capitaes* era um conselho composto por magistrados eleitos, cujo dever era preservar a ordem na cidade de Roma, prender criminosos, julgá-los, puni-los – caso fossem estrangeiros ou escravos – e obter provas contra os indivíduos sob acusação.

⁴ *Cepimus et tenerae primos aetatis honores, eque viris quondam pars tribus una fui.*

⁵ *Curia restabat: clavi mensura coacta est; maius erat nostris viribus illud onus, nee patiens corpus, nee mens fuit apta labori, sollicitaeque fugax ambitionis eram, et etere Aoniae suadebant tuta sorores otia, iudicio semper amata nieo.*

Por volta dos 25 ou 30 anos, o poeta de Sulmona tornar-se-ia membro da *Centumviri* (Corte Centúria), servindo como uma espécie de juiz em processos particulares.⁶ Sobre o assunto, Ovídio comenta: “[...] foi a mim confiado erroneamente o destino daqueles sob julgamento, a ser examinado pela Corte Centúria. Também em casos privados eu alcancei acordos, agindo como juiz sem receber críticas alheias; e até mesmo o lado derrotado admitiu minha boa fé” (*Tr.*, II, 93-96).⁷ Conte (1999, p. 340), em sua obra *Latin Literature: a history*, conta-nos que, depois de participar de algumas magistraturas menores, Ovídio decidiu abandonar a carreira política.

Conte (1999, p. 340) também menciona que, após essa decisão, o poeta ingressou na carreira literária. Suas primeiras performances ocorreram, provavelmente, muitos anos após a batalha de Ácio, talvez por volta de 25 a.C.⁸ Podemos indicar aproximadamente essa data devido à informação que o próprio poeta nos fornece: “Quando li pela primeira vez meus cânticos juvenis em público, minha barba havia sido cortada uma ou duas vezes” (*Tr.*, IV, X, 57-58).⁹ Em relação a esses versos, concordamos com Knox (2009, p. 5) quando afirma que Ovídio não deveria ter mais de 18 anos quando recitou os seus poemas pela primeira vez.

Ao que parece, quando o pai de Ovídio descobriu as inclinações do filho para o mundo da poesia, tentou desencorajá-lo: “Muitas vezes meu pai disse: ‘Por que você realiza uma busca inútil? Nem mesmo Homero deixou riquezas’” (*Tr.*, IV, X, 21-22).¹⁰ Impressionado por esse argumento, Ovídio resolveu abandonar a poesia e, daí em diante, escrever somente em prosa: “Eu fui influenciado pelo que ele disse [...] e tentei escrever palavras livres de ritmo, mas [...] tudo o que me dava a escrever, saía-me em verso” (*Tr.*, IV, X, 23-26).¹¹

Para Gudeman (1952, p. 127), com seu talento e perspicácia, Ovídio logo atraiu a atenção dos mais célebres poetas de sua época, o que lhe proporcionou o ingresso no

⁶ Nuttall (1840, p. 74) explica que o *Centumviri* era formado por juízes nomeados pelo *praetor* para decidir causas comuns entre o povo romano, como, por exemplo, heranças e testamentos. A magistratura foi composta inicialmente por 105 membros e depois expandida para 180. Suas decisões eram denominadas de *judicia centumviralia*.

⁷ *Nee male commissa est nobis fortuna reorum lisque decem deciens inspicienda viris. Res quoque privatas statui sine crimine iudex, deque mea fassa est pars quoque victa fide.*

⁸ A batalha de Ácio ocorreu no ano de 31 a.C. e foi uma disputa entre Marco Antônio e Otávio Augusto, na qual este lutou contra a ameaça de orientalização de Roma por Marco Antônio. A “vitória em Ácio foi crucial para o herdeiro de César, o qual passou a ser visto como o restaurador da liberdade (*vindex libertatis*)” (MENDES, 2006, p. 26).

⁹ *Carmina cum primum populo iuuenalia legi, barba resecta mihi bisue semelue fuit.*

¹⁰ *Saepe pater dixit 'studium quid inutile temptas? Maconides nullas ipse relinquit opes'.*

¹¹ *Motus eram dictis, totoque Helicone relicto scribere temptabam verba soluta modis. Sponte sua Carmen numeros veniebat ad aptos, et quod temptabam scribere versus erat.*

círculo literário de Marco Valério Messala Corvino (64 a.C. – 13 d.C.), ao qual pertenceram vários poetas contemporâneos de Augusto e Ovídio. Saliente-se que Corvino era um aristocrata, talvez vinte anos mais velho que Ovídio, patrocinador de jovens talentos poéticos.

O poeta desfrutou dos benefícios do Principado de Augusto, período de estabilidade política e militar após o fim das guerras civis, e, como resultado disso, “[...] as preocupações políticas e sociais encontradas em suas poesias diferem daquelas preocupações de seus predecessores, como Virgílio, Horácio e Propércio” (HABINEK, 2006, p. 46). Decerto,

[...] poderíamos dizer que, enquanto Virgílio, Horácio e Propércio são, em geral, introspectivos politicamente, concedendo prioridade à História romana e ao funcionamento interno da sociedade, a poesia de Ovídio está preocupada com o panorama: de um assento no teatro para o show lá embaixo; de Roma para suas distantes propriedades e, finalmente, nas últimas linhas das *Metamorphoses*, dos céus imutáveis para a terra em constante mudança (HABINEK, 2006, p. 6).

Entre esses autores que apresentavam abordagens políticas divergentes, apenas alguns chegaram a conviver com Ovídio. O poeta, inclusive, comenta sobre a influência recebida de Virgílio, Horácio e Propércio, bem como alude a outras figuras:

Eu cultivei e amei os poetas daquele tempo, e para mim poetas eram como deuses. Frequentemente, Emílio Macrão, já de idade avançada, lia para mim sobre os seus pássaros, sobre cobras venenosas e sobre plantas medicinais. Amiúde, Propércio recitava seus versos flamejantes, devido à amizade que tinha por mim. Pôntico, notável pela epopeia, e Basso, notável pelos seus versos iâmbicos, eram membros queridos do meu círculo. E Horácio, dentre muitos, prendia nossos ouvidos como escravos, enquanto afinava suas bem elaboradas canções à lira ausoniana. Virgílio eu apenas vi; o destino ganancioso não concedeu tempo para Tibulo se tornar meu amigo. Ele era sucessor de Virgílio; Galo, e Propércio de Tibulo; depois deles eu era o quarto na linha do tempo (*Tr.*, IV, X, 41-54).¹²

Ovídio, então, não contraiu amizade com Virgílio. Paratore (1983, p. 504) afirma que “[...] o jovem poeta chegou apenas a ver o grande, a quem depois haveria de subtrair parte do influxo sobre as gerações seguintes [...]”. Contudo, manteve relações com Propércio, Horácio, Emílio Macrão, Pôntico e Basso, poetas estimados entre os

¹² *Temporis illius colui fouique poetas, quotque aderant uates, rebar adesse deos. Saepe suas uolucres legit mihi grandior aeuo, quaeque nocet serpens, quae iuuath erba, Macer. Saepe suos solitus recitare Propertius ignes, iure sodalicii, quo mihii unctus erat. Ponticus heroo, Bassus quoque clarus iambis dulcia conuictus membra fuere mei. Et tenuit nostras numerosus Horatius aures, dum ferit Ausonia carmina culta lyra. Vergilium uidi tantum, nec auara Tibullo tempus amicitiae fata dedere meae. Successor fuit hic tibi, Galle, Propertius illi; quartus ab his serie temporis ipse fui.*

seus contemporâneos, cujos trabalhos, provavelmente, influenciaram suas incursões no gênero épico, elegíaco, trágico, entre outros.

Tais incursões em diferentes gêneros literários, segundo White (2002, p. 6) transformaram Ovídio no único entre os poetas augustanos que produzia, constantemente, obras com temas diversificados. Esse foi, aliás, um dos motivos responsáveis pelo seu sucesso, o que lhe permitiu tornar-se proprietário de uma residência na região do Monte Capitolino: “Olhando para a lua e para sua luz sobre o Capitólio, que, em vão, tocava minha casa [...]” (*Tr.*, III, I, 29-30).¹³ Além disso, seus poemas tiveram tanto apelo popular que alguns foram adaptados para performances nos teatros: “Meus poemas também têm sido frequentemente apresentados para as pessoas com a dança” (*Tr.*, II, 519).¹⁴ Finalmente, segundo ele próprio, sua reputação literária equivalia à dos grandes poetas de seu contexto histórico: “Embora nossa época tenha trazido poderosos poetas, a fama não tem sido relutante ao meu gênio [...] e eu sou o mais lido de todos pelo mundo” (*Tr.*, IV, X, 125-128).¹⁵

Na segunda metade do ano 8 d.C., logo após Ovídio completar 50 anos, Augusto o baniou para a ilha de Tomos, nas margens do Mar Negro, atual Romênia. As circunstâncias que provocaram essa decisão imperial permanecem obscuras, pois nossa única fonte de informação a esse respeito é o próprio Ovídio, que não fornece dados explícitos sobre o assunto (KNOX, 2009, p. 6). Desse modo, Tribault (1964, p. 121) alega que, após uma busca incansável de hipóteses para o fato, não é possível determinar uma que seja completamente satisfatória.

Ainda que Ovídio não nos revele indícios suficientes para inferirmos com certeza e credibilidade o motivo de seu exílio, ele nos oferece algumas pistas valiosas, como, por exemplo, seu depoimento nas *Tristia*: “A causa da minha ruína, muito conhecida por todos, não será revelada por minhas evidências” (*Tr.*, IV, X, 99-100).¹⁶ Em virtude dessa declaração, é possível afirmar que muitas pessoas em Roma tinham conhecimento acerca dos motivos de seu exílio, a ponto de tal notoriedade tornar supérfluo qualquer detalhamento, evitando-se, conseqüentemente, o risco de propagação da vergonha. De qualquer forma, o que muitos sabiam era que o poeta tinha, de alguma

¹³ *Hanc ego suspiciens et ad hanc Capitolia cernens, quae nostro frustra iuncta fuere Lari.*

¹⁴ *Et mea sunt populo saltata poemata saepe.*

¹⁵ *Nam tulerint magnos cum saecula nostra poetas, non fuit ingenio fama maligna meo, cumque ego praepo nam multos mihi, non minor illis dicoret in Toto plurimus orbe legor.* Para mais detalhes sobre a vida de Ovídio, consultar WHEELER (1925, p. 1-28).

¹⁶ *Causa meae cunctis nimium quoque nota ruinae indicio non est testificanda meo.*

maneira, ofendido o imperador. Mas Ovídio consegue ser mais específico em relação a isso?

A famosa razão que ele nos concede é esta: “Dois crimes me levaram à ruína, um poema e um erro” (*Tr.*, II, 207).¹⁷ Ademais, assegura:

Eu não era culpado de assassinato quando vim para as margens do Mar Negro, nenhum veneno pernicioso foi misturado pelas minhas mãos; minha insígnia não foi condenada por uma tábua fraudulenta carregando no seu linho palavras caluniosas. Eu não fiz nada que a lei proíbe. No entanto, devo confessar um pecado maior (*Epistulae Ex Ponto*, II, IX, 67-72).¹⁸

Seu erro fez mal apenas a si mesmo e não lhe trouxe recompensas: “Nada então direi exceto pelo fato de que errei, mas que, por tal erro, não visei a nenhuma recompensa” (*Tr.*, III, VI, 33-34).¹⁹

Muitas vezes, Ovídio insiste que o seu erro foi testemunhar um crime:

Eu não disse nada, não divulguei nada nos meus discursos, não deixei escapar palavras ímpias devido à ingestão de muito vinho: pelo fato de os meus olhos involuntários terem presenciado um crime, eu fui punido, e é meu pecado a possessão desses olhos (*Tr.*, II, V, 47-50).²⁰

O poeta argumenta ainda: “Até mesmo essa culpa que me arruinou, você dirá que não é um crime se conhecer o curso deste grande mal” (*Tr.*, IV, IV, 37-38).²¹

Grande parte dos especialistas acredita que Ovídio foi banido de Roma devido a um envolvimento no caso de adultério da neta de Augusto, Júlia. Segundo White (2002, p. 17), esse episódio também é pobremente documentado, porém ambos os eventos ocorreram no ano 8 d.C. Para Volk (2010, p. 32), o envolvimento do poeta poderia ser apenas uma simples coincidência, contudo, é tentador pensar que Ovídio estaria envolvido de alguma forma e, por causa disso, foi punido. A esse respeito a autora acrescenta:

Isso explicaria por que a *Ars Amatoria* é invocada como a razão do exílio: o poema teria sido utilizado para demonstrar que Ovídio era um defensor e capacitador do adultério, tanto em palavras quanto em ações. O problema dessa teoria é que a punição seria exageradamente severa para alguém apenas marginalmente envolvido. Note-se que o suposto amante de Júlia, Décio Silano, saiu dessa situação de forma mais suave: ele deixou Roma voluntariamente, não tendo sido

¹⁷ *Perdiderint cum me duo crimina, carmen et error.*

¹⁸ *Non ego caede nocens in Ponti litora veni, mixtave sunt nostra dira venena manu: nee mea subiecta convicta est gemma tabula mendacem linis imposuisse notam. Nee quicquam, quod lege vetor committere, feci: est tamen his gravior noxa fatenda mihi.*

¹⁹ *Nil igitur referam nisi me peccasse, sed illo praemia peccato nulla petita mihi.*

²⁰ *Non aliquid dixive, elatave lingua loquendo est, lapsaque sunt nimio verba profana mero: inscia quod crimen viderunt lumina, plector, peccatumque oculos est habuisse meum.*

²¹ *Hanc quoque, qua perii, culpam scelus esse negabis, si tanti series sit tibi nota mali.*

oficialmente exilado, e foi autorizado a retornar após a morte de Augusto.

Apesar das especulações acerca do exílio, o fato é que Augusto desterrou Ovídio para a ilha de Tomos. O poeta descreve o acontecimento nos seguintes termos: “Tu não condenaste os meus atos por um decreto do Senado ou muito menos foi o meu exílio deliberado por um tribunal especial. Com palavras de austera injúria – dignas de um príncipe – tu mesmo, como apropriado, vingaste tua mágoa” (*Tr.*, II, 135-138).²²

Para além do próprio infortúnio pessoal, é importante destacar que as obras ovidianas também padeceram com o exílio. A *Ars Amatoria*, um de seus trabalhos mais conhecidos, por exemplo, foi banida das bibliotecas públicas:²³

Versos deram a homens e mulheres o desejo de me conhecerem, mas isso não foi um bom presságio para mim; versos levaram César a estigmatizar a minha pessoa e os meus modos ordenando que a minha “Arte” fosse a partir de então banida (*Tr.*, II, 6-8).²⁴

Apesar do exílio, Augusto permitiu que o poeta mantivesse a sua cidadania e propriedades: “Tua ira é realmente moderada, pois tu me concedeste a vida, eu não perdi nem o direito nem o nome de cidadão, tampouco foi a minha fortuna concedida a outros [...]” (*Tr.*, V, II, 55-57).²⁵ Adiante, Ovídio reclama que ninguém tinha sido exilado para um local mais afastado de Roma do que ele: “Embora outros tenham sido exilados por causas pesadas, ninguém foi punido com um desterro tão remoto” (*Tr.*, II, 194).²⁶ Desterro que fez o poeta embarcar, no mês de dezembro, em uma jornada envolvendo terra e mar, a qual o deixou em Tomos na primavera seguinte (WHITE, 2002, p. 17).

É válido evocar aqui o argumento defendido por Cabeceiras (2002, p. 6-7) sobre o exílio do poeta. Para o autor, o banimento de Ovídio teria provocado um isolamento cultural. O exílio na ilha de Tomos, um lugar tão remoto, implicaria o enfraquecimento

²² *Adde quod edictum, quamvis immite minaxque, attamen in poenae nomine lene fuit: quippe relegatus, non exul, dicor in illo, privaue fortunae sunt ibi verba mea.*

²³ Segundo Santos (2009-2010, p. 176), as bibliotecas da Antiguidade não tinham um caráter público e serviam apenas como um depósito de livros, sendo mais um local em que se armazenavam os livros do que um lugar para preservá-los e difundi-los. Além disso, os acervos dessas bibliotecas eram organizados em armários com divisórias e arrumados um ao lado do outro. Nesse sentido, Battles (2003, p. 37) argumenta que “[...] a reunião das obras em grande número ajudava, na verdade, mais a destruição que a preservação, e a maior parte das que sobreviveram pertenciam a pequenas coleções particulares. Ainda hoje, é difícil determinar a quantidade de obras que se perderam em incêndios e catástrofes por estarem reunidas em grandes quantidades”.

²⁴ *Omne non fausto femina virque meo: carmina fecerunt, ut me moresque notaret iam demi iussa Caesar ab Arte mea.*

²⁵ *Ira quidem moderata tua est, vitamque dedisti, nee mihi ius civis nee mihi nomen abest, nee mea concessa est aliis fortuna [...].*

²⁶ *Ulterior nulli, quam mihi, terra data est.*

de sua identidade e cultura latinas, pois lá não existiria ninguém que pudesse compreender seus versos. O próprio Ovídio, segundo Cabeceiras, teria perdido o domínio sobre o latim, contaminando-se com barbarismos. Não podemos assegurar, entretanto, que essa degradação cultural fosse um dos objetivos do imperador, mas podemos, sim, afirmar que “não há notícias, em toda a história romana, de um desterro, não importa o estatuto jurídico, tão afastado das costas mediterrânicas”.

Ovídio faleceu em Tomos em algum momento do inverno de 17-18 d.C. (KNOX, 2009, p. 7) e o seu exílio, de acordo com Goold (1983, p. 107), “[...] continuará misterioso, proporcionando aos pesquisadores de estudos clássicos um eterno, desafiador e insolúvel quebra-cabeças”.

Referências

ABOTT, F. F. *A history and description of Roman political institutions*. Boston: Ginn & Co., 1901.

BATTLES, M. *A conturbada história das bibliotecas*. São Paulo: Planeta, 2003.

CABECEIRAS, M. R. de V. Ovídio: a biografia como evento intelectual estruturado. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RJ: HISTÓRIA E BIOGRAFIAS, 10, 2002, Rio de Janeiro. Disponível em:

<http://www.academia.edu/1405704/Ovidio_a_biografia_como_evento_intelectual_estruturado>. Acesso em: 22 dez. 2012.

CONTE, G. B. *Latin literature: a history*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

GOOLD, G. P. The cause of Ovid's exile. *Illinois Classical Studies*, v. 8, n. 1, p. 94-107, 1983.

GUDEMAN, A. *História de la literatura latina*. Trad. de Carlos Riba. Barcelona: Editorial Labor, 1952.

HABINEK, T. Ovid and empire. In: HARDIE, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 46-61.

KNOX, P. E. A poet's life. In: KNOX, P. E. (Ed.). *A Companion to Ovid*. Malden: Wiley-Blackwell, 2009. p. 3-7.

MARROU, H. I. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

- MENDES, N. M. O sistema político do Principado. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 21-51.
- NUTTALL, P. A. *A classical and archaeological dictionary of the manners, customs, laws, institutions, arts, etc. of the celebrated nations of Antiquity, and of the Middle Ages*. London: Whittaker and Co., 1840.
- OVID. *Tristia, Ex Ponto*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- PARATORE, E. *História da literatura latina*. Lisboa: Caloustre, 1983.
- SANTOS, J. M. O processo histórico evolutivo das bibliotecas da Antiguidade ao Renascimento. *Vida de Ensino, Goiás*, v. 1, n. 1, p. 1-10, ago./fev. 2009-2010.
- TRIBAULT, J. C. *The mystery of Ovid's exile*. Berkeley: University of California Press, 1964.
- VOLK, K. *Ovid*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- WHEELER, A. L. Introduction. In: OVID. *Tristia, ex Ponto*. Cambridge: Harvard University Press, 1988. p. vii-xli.
- WHITE, P. Ovid and the augustan milieu. In: BOYD, B. W. (Ed.). *Brill's Companion to Ovid*. Leiden: Brill, 2002. p. 1-25.

Domus ecclesiae como marker space: **um lugar de culto entre a liturgia judaica e o batismo cristão**

Rodrigo Hipólito¹
Fabiana Pedroni²

Submetido em 07/2016
Aceitor em 08/2016

RESUMO:

O presente artigo traz uma explanação sobre a transição entre espaço de serventia puramente prática para o espaço que representa e é representado na atividade humana. A estrutura física e simbólica da domus ecclesiae de Dura Europos (Síria, 240 d.C) é tomada como objeto para se observar a transformação de um espaço de assembleia comunitária em um ambiente de instituição religiosa. A distinção entre shelter space e marker space será empregada para entendimento da trajetória do doméstico para o público, tendo o sacramento do batismo como principal foco de adaptação estrutural no edifício do cristianismo primitivo.

Palavras-chave: domus ecclesiae, batistério, shelter space, marker space

ABSTRACT:

This paper presents an explanation of the transition from the space of purely practical use for the space that represents and it's represented in human activity. The physical and symbolic structure of the “domus ecclesiae” of Dura Europos (Síria, 240 AD) is taken as an object in order to observe the transformation from a space for community assembly to an environment of religious institution. The distinction between “shelter space” and marker space will be used for understanding the trajectory of the domestic to the public, with the sacrament of baptism as the main focus of structural adjustment in the building of early Christianity.

Keywords: domus ecclesiae, baptistery, shelter space, marker space

¹ Mestre em Teoria, História e Crítica da Arte (PPGA-UFES) e professor assistente do Departamento de Teoria da Arte e Música da Universidade Federal do Espírito Santo; Membro do Laboratório de Pesquisa em Teoria da Arte e Processos (LabArtes) e redator do site notamanuscrita.com. e-mail: <objetoquadrado@gmail.com>

² Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo e professora de metodologia de ensino de História e da Arte na Faculdade Europeia de Vitória. Membro do Laboratório de Teoria e História da Imagem e da Música Medievais (LATHIMM) e redatora do notamanuscrita.com. e-mail: <fabianapedroni@yahoo.com.br>

Quando o abrigo é seguro, a tempestade é boa. Henri Bosco

Para Michel de Certeau, há uma distinção básica entre lugar e espaço. A ideia de lugar seria definida com referência à posição de elementos relacionados. Lugar diria respeito à coisa que “está aí” e pode ser localizada, que possui localização. Em complemento a essa concepção, a ideia de espaço surge como resultado da atividade sobre o lugar. Agir sobre o lugar determina a construção do espaço (CERTÉAU, 1998, p. 201-202).

O homem constrói espacialidade através de suas ações sobre lugares. É possível transitar de um lugar para outro, isto é, estabelecer trajetórias entre localizações. Já o estabelecimento de atividades sobre dado lugar conferiria significado para tal localização. Um conjunto de ações que permite a identificação de uma localidade como “lugar do homem” traz à baila o sentido de habitar.³ Os ecos da palavra hábito reproduzem os valores dos rituais quotidianos.

Empreender uma rotina no espaço, isto é, fazer uso do que foi construído, agrega sentidos para a estrutura formal da construção. Através da atividade humana, os espaços apresentam-se como construções sociais complexas. Sob esse prisma, a definição do espaço não estaria restrita a ocupação ativa de um lugar, mas sim se estenderia para a variedade de significados possíveis pelos modos de ação sobre o lugar. Diante de tal expansão para o abstrato, as representações espaciais adentram o domínio do simbólico.

O interesse do presente texto está no entendimento do papel do espaço simbólico no desenvolvimento da instituição social, através das marcas de seu uso ritual. Na análise da *domus ecclesiae* de Dura Europos (Síria) serão observadas as modificações ocorridas num espaço domiciliar da antiguidade para sua transformação em templo cristão. Dado o emaranhamento entre as ritualísticas dos judeus e dos primeiros cristãos⁴ a inserção do sacramento do batismo⁵ será tomada como ponto mais relevante das modificações estruturais realizadas para a efetivação da *domus ecclesiae*.⁶

³ O caráter ontológico de “habitar” se manifestaria no sentimento de “pertencimento”. Essa pertença se daria pelo modo do homem de estar no mundo entre as coisas, no ato de dar-lhes significados a partir de uma ordinária familiaridade. (TEIXEIRA, 2006, p. 39).

⁴ Considera-se, para fins práticos, o período do século I ao III como próprio do desenvolvimento do cristianismo dito primitivo. Tal período se encerraria com a conversão de Constantino em 313. De todo modo, durante esse desenvolvimento não se deve esquecer que a primeira comunidade cristã era totalmente judaica. (HORTAL, 1996, p. 3).

⁵ Os textos do novo testamento não trazem propriamente qualquer descrição dos ritos de batismo no período apostólico. Desse modo, alguns detalhes a respeito da passagem dos iniciados para a comunhão no sacramento da eucaristia devem ser observados (KALMBACH, 2002, p. 21), principalmente quando se considera a influência que tal passagem poderia exercer sobre as transformações físicas dos edifícios destinados ao culto.

⁶ A etimologia da palavra igreja é razoavelmente controversa. No português a palavra aparentemente deriva do grego *ekklesia*, palavra traduzida normalmente por “assembleia”, mas que possuía o significado mais profundo de “convocação para o exterior”. A *domus ecclesiae* eram, assim, os locais de aceitação da convocação para fora de algo. No inglês a palavra *church* aparentemente deriva do grego *Kyrios*, palavra traduzida normalmente por Senhor, ou Deus, como reprodução de “Yahweh”. No inglês primitivo a palavra *church* é encontrada como *cirice*, proveniente do grego *Kyriakus*, expressão cuja tradução aproximada diz “aquilo que pertence ao Senhor”. Dentro desse conjunto a frase *Kyriakon doma* diria “a casa que pertence ao Senhor”. Em ambas as etimologias, nota-se a importância da indicação da casa como

Domus, tradução latina do διαμονής (*diamonís*) grego, chega até nós como casa, no sentido de edificação para moradia. A palavra grega é uma variação do verbo διαμονή (*diamoní*, ficar) e expressa a decisão do homem em permanecer, fixar-se de algum modo. Tal decisão, de estabelecer-se, poderíamos relacionar com o entendimento de Certeau a respeito da construção do espaço pela atividade humana. No entanto, para os gregos, o sentido de espaço é ainda mais fragmentado. Ressaltam-se três palavras gregas para dizer espaço: χώρος (*choros*),⁷ que seria o espaço que uma coisa ocupa, ou, onde algo é, τοπος (*topos*), que é a localização de uma coisa no espaço, sua posição, e κενόν (*kenon*), o espaço vazio, o vácuo que surge ao se retirar o *on* do mundo.⁸

A atividade humana é aquilo que impede que o espaço construído recaia na condição de *Kenon*. Ao decidir “ficar”, isto é, estabelecer-se em dado lugar, o homem deve criar as condições de sua permanência, tanto com as estruturas formais (edificação), quanto com os sentidos de uso dessas estruturas (hábitos).⁹ Sob tal enfoque, o *domus* se apresenta como o “lugar do hábito humano”, ou seja, habitar é estar no *domus* (BOLLNOW, 1969, p. 119). Ao dizer *domus ecclesiae*, expressa-se uma condição mais complexa, na qual o hábito aparece como elemento agregador. A intenção da assembleia é, então, colocada como motivo chave para a realização da espacialidade vivida pelo grupo. O espaço resultante da “intenção de assembleia” surge como uma potência de construção de uma realidade social complexa.¹⁰ Tal concepção de espaço é abrangente e abstrata e corrobora no desenvolvimento de uma espécie de representação alegórica. A identificação dessa espécie de representação de ideias é fundamental para a compreensão do aparecimento das primeiras produções visuais próprias da cristandade.

A expansão da fé e das doutrinas cristãs estava alicerçada, em seu início, basicamente no empenho oral de seus seguidores. As conversões e a manutenção do sentido dos ensinamentos religiosos cristãos dependiam da comunicação direta dos apóstolos e primeiros missionários com as populações pagãs. Um importante auxiliar nessa comunicação era a linguagem escrita.¹¹ As cartas enviadas pelos apóstolos às

lugar catalisador das atividades de culto. Apesar das muitas dúvidas sobre os sentidos das palavras nas traduções dos textos bíblicos para o grego, é importante lembrar que, a exceção de Paulo e Lucas, os autores dos textos do Novo Testamento não possuíam conhecimento aprofundado do idioma grego, ao menos não além de sua vivência comum. (ROBINSON, 2012, ix).

⁷ Não confundir com χώρος (*chorus*), a voz relativa à expressão dionisíaca e comunal (JUNIOR, 2006-2007). Χώρος é a comunhão de vozes, já χώρος é o espaço central.

⁸ Lugar seria realmente distinto do “vazio”, pois este se identifica com a impossibilidade da pura extensão sem corpo. (ARISTÓTELES, 2011, p. 98).

⁹ Para Heidegger o “habitar” estaria ligado ao sentido de *innam*, “deter-se em”. De modo mais aprofundando, a expressão *na*, diz do ter “uma relação de habitação, familiaridade com, tenho o costume de...” (PROENÇA, 2011, p. 13).

¹⁰ Milton Santos considera a noção de intencionalidade não apenas para revisão da teoria do conhecimento, mas também para entendimento da produção de coisas considerada como resultado da relação do homem com o mundo. Exatamente pela capacidade de agir sobre os demais objetos, significando-os e sendo afetado por esses significados, isto é, por não ser mais um objeto dentre os demais, o homem poderia ser definido por sua intencionalidade. (SANTOS, 2006, p. 59).

¹¹ A narrativa dos atos de Cristo pelos apóstolos e evangelistas tendia a se fixar na memória pela repetição. Nos primeiros anos após a morte de Cristo a oralidade supriu as necessidades missionárias, já

comunidades de novos convertidos alcançam relevância suficiente para comporém parte das Bíblia cristã e definirem procedimentos litúrgicos.¹²

A datação do aparecimento das representações visuais no cristianismo primitivo não encontra exatidão, mas, remontaria aproximadamente ao século II (EUSÉBIO, 2005, p. 11). O uso da potência comunicativa das linguagens visuais dificilmente poderia ser ignorado quando se considera que a conversão dos povos pagãos era atividade sublinhada na agenda missionária. No entanto, a aceitação da inclusão de conteúdos visuais na comunicação cristã deve considerar tanto a interdição, por parte da cultura judaica, das representações figurativas relacionadas ao divino,¹³ quanto à força da produção artística no universo greco-latino e a necessidade de discrição dos cristãos frente a possíveis perseguições.¹⁴

A tradição judaica de oposição ao paganismo inevitavelmente deixava rastros nos princípios doutrinários cristãos. Ainda assim, para a rápida expansão da nova fé, mostrou-se necessária a adoção das representações figurativas. Inserida numa sociedade habituada à visualidade das construções greco-latinas, o sucesso das conversões cristãs estaria submetido, de início, a possibilidade de reconhecimento de ideias através de imagens figurativas.

Contudo, essa tolerância concretizou-se com fortes restrições: foi suprimido o naturalismo e o realismo das representações figurativas, sendo revelado seu significado alegórico. As imagens foram exauridas da sua dimensão corporal, pois não se destinavam a ser objeto de idolatria, característica do paganismo. Desenvolveu-se assim uma linguagem de cariz simbólico, “uma expressão plástica na qual se procura sintetizar uma ideia”, através da qual se codificam os princípios e ideais cristãos (EUSÉBIO, 2005, p. 10).

O uso da figuração com forte cunho alegórico aponta para a necessidade de demonstração de um “espaço abstrato” próprio da vivência da fé cristã: um código. Tanto a produção de imagens quanto a edificação das estruturas físicas necessárias para o culto cristão estão alicerçadas na representação de algo que não seja exatamente a imagem nem a estrutura erigida. A dimensão simbólica do monumento está ligada a concepção abrangente de espaço, não apenas como produto do social, mas também

após a morte da primeira geração de discípulos, foi inevitável recorrer a fixação dessas narrativas na escrita. (MENDES, 2011, p. 11).

¹² O papel de Paulo poderia ainda ser ressaltado dentro das determinações da ordem cristã em seu início. Quando se considera que treze dos vinte e sete escritos formadores do Novo Testamento são creditados a Paulo e em grande parte dos Atos dos Apóstolos ele é protagonista, sua marca já estaria reconhecida. (RAMOS et AL, 2012, p. 7).

¹³ O nível de interdição para a criação de ícones dentro da tradição judaica remonta ao século VI a.C, com o chamado “movimento deuteronomista”. Esse movimento constituiu uma verdadeira reforma religiosa, pautada numa interpretação mais profunda da *torah*. A visão religiosa dos deuteronomistas acabou por se espalhar por vários livros do antigo testamento. Não por coincidência, há o livro chamado Deuterônômio. A partir do movimento deuteronomista torna-se forte no mundo judaico o entendimento do Deus como palavra, não como aparição imagética. (MARTINS, 2010, p. 302).

¹⁴ De fato, durante os três primeiros séculos de nossa era os cristãos sofreram perseguições esporádicas durante o domínio do Império Romano. No século I foram 6 anos de perseguição, no século II, 86 anos, no século foram 24 e no século IV 13 anos de perseguição até a assinatura do Édito de Milão (GIORDANI, 1985, p. 331).

como produtor de sentidos comuns nas ações de um grupo de pessoas. Na *domus ecclesiae*, observa-se o monumento que reúne, simultaneamente, o espaço que representa uma situação (abrigo, proteção) e o espaço que é representado, tanto pelos ornamentos (pinturas) quanto pelos procedimentos de culto (liturgia cristã).

Shelter Space e Marker Space

Ao falar da transição das comunidades para as instituições sociais, Ahmet Öncü Güney usa os conceitos de *shelter* e *marker*. Com vistas para a distinção entre lugar e espaço, esboçada no início deste texto, podemos encontrar definições diretas dos conceitos usados por Güney. De modo simplificado, *shelter space* diria respeito ao ambiente purificado dos conteúdos não-espaciais, um ambiente encontrado ou construído apenas para servir como abrigo. Assim, qualquer espaço escolhido ou erigido pelo usuário por motivações puramente práticas estaria enquadrado na categoria de *shelter space*.

Marker space seria exatamente o oposto de *shelter space*. Seria, então, o ambiente sobrecarregado de elementos não-espaciais (abstratos), erigidos ou escolhidos não apenas por motivações práticas, mas também por determinações de gosto, de valor moral ou de responsabilidade social.

Monumentos podem oferecer o exemplo perfeito de *marker space*, por causa de seu programa arquitetônico e significados nele embutidos. Como tal, um edifício pode tornar-se um *marker space* sem considerar sua escala volumétrica ou qualidade visível.¹⁵

Para Güney, as duas categorias de espaço, “*shelter space*” e “*marker space*”, são fruto de duas construções sociais diversas. *Shelter space* seria o resultado da sociedade como comunidade, enquanto o *marker space* é formado pela sociedade como instituição. O autor constrói as categorias de “instituição” e “comunidade” como dois opostos, isto é, as características mais marcantes na definição de uma comunidade encontrariam seu exato antagonismo nas bases de determinação de uma instituição. Tratar-se-iam de formas de ocorrência da reunião de grupos de pessoas em dado espaço. Tais formas de ocorrência, apesar de sua oposição, seriam geradas uma a partir da outra. Assim, uma instituição poderia passar a apresentar condições comunitárias, embora o mais recorrente seja o caminho no qual uma comunidade se institucionaliza.

Se as características mais significativas do modelo de sociedade comunitária são a participação voluntária e a contribuição de seus integrantes para a manutenção do seu sistema, a instituição estipula compromissos e frequência de atividades obrigatórias para que sua organização tenha continuidade. Se na comunidade o voluntariado ressalta o valor do amador e do rotineiro, na instituição a responsabilidade do cumprimento de um

¹⁵ “Monuments can offer the perfect example for marker space because of their architectural program and meanings embedded in them. As such, a building may become a marker space without considering its volumetric scale or aspectual quality.” (GÜNEY, 2012, p. 4-5)

papel no conjunto acarreta o profissionalismo e o registro de processos (GÜNEY, 2012, p. 64).

De uma categoria social para outra, a transformação mais profunda talvez esteja ao nível da intencionalidade. Dentro do sentido de comunidade, a reunião dos indivíduos é a solução de uma questão externa, isto é, a equivalência entre as necessidades dos indivíduos é o “imã” que os mantém em assembleia. Exemplos desses imãs são a busca por segurança, a produção de alimento, a caça, a reprodução e também a retificação de uma ideia de mundo, como no caso da crença espiritual. Já no interior de uma organização social baseada na obrigatoriedade e na legislação, o “interesse primeiro” desloca-se para a continuidade do modo de vida e o esforço maior está na observância das normas prescritas pelas autoridades profissionais reconhecidas. Desse modo, uma comunidade bem sucedida tende a alcançar o registro de processos e o profissionalismo e assim caminhar para a institucionalização. “*In an institution, amateurs should leave the stage to the professionals and watch the rest of the show from their seats, silent and respectful.*” (Idem, p. 65).

No caso dos primeiros cristãos, a comunidade que se reunia para a retificação de uma crença e proteção dos ataques de seus opositores seguiu em direção a sua institucionalização com a observância de uma liturgia específica, a constituição de uma história sagrada (bíblia) e a oficialização como religião pelo Estado.¹⁶ Um movimento oposto pode ser visto, imediatamente, na instituição judaica, a qual gerou a comunidade cristã.

O espaço resultante da atividade de um grupo normatizado é diferente daquele gerado pelas ações voluntárias de uma comunidade. Nesse sentido, dentro das manifestações dos primeiros cristãos, interessados em sua proteção e na retificação de suas ideias, haveria uma busca pela constituição de uma liturgia distinta daquela praticada pelo judaísmo, mas que não dessacralizasse sua história sacramentada. O *shelter space* do cristianismo primitivo agregaria normas do judaísmo e exigiria adaptações com a inserção de valores e sacramentos para construir um *marker space*.

Essas são, certamente, conotações ideais de espaço. Dificilmente encontraríamos um espaço plenamente *shelter* ou *marker*. De todo modo, a casa surge como um exemplo forte de espaço protegido e afastado das determinações sociais. Teoricamente, no interior da casa, as regras vigentes não são as do Estado, mas sim as da família. A casa, em última análise, é uma construção que simboliza a família. A verdadeira casa, para ser plenamente habitada, exigiria a familiaridade com o ambiente de proteção (BOLLNOW, 1969, p. 142). Essa representação comunitária da casa estaria ligada ao sentido de abrigo, proteção e confiança.¹⁷ Nesse sentido, a casa, o *domus*, seria o local próprio do habitar comunitário e, por conseguinte, próprio para as atividades da assembleia cristã primitiva.

¹⁶ Com o Édito de Milão, promulgado por Constantino em 313, os cristãos ganharam liberdade de culto, de modo que, apenas a partir de tal data consideraram-se as edificações destinadas a celebração da eucaristia (basílicas paleocristãs).

¹⁷ Bachelard faz referência à sensação infantil da vontade de resguardar sua felicidade (1989, p. 243), mas também ao mais primitivo, ao mais simples, e talvez por isso objetivo, ato de procurar abrigo, nas casas de animais (1989, p. 276).

O uso do espaço da *domus ecclesiae* é o exemplo escolhido neste estudo para explorar a passagem de *shelter* para *marker*, pois os primeiros cristãos se encontravam no interior de duas construções sociais entendidas como instituição: o judaísmo e o Império Romano. Dentro de tal quadro, as práticas dos cristãos primitivos são consideradas como comunitárias, pois não se alicerçam ainda sobre bases seguras. As práticas da comunidade seriam então preservadas pela própria manutenção voluntária dos rituais, não através das determinações de um profissional. No entanto, não se deve pousar os olhos sobre a estrutura de uma dessas casas de assembleia sem antes realizar uma breve revisão da sinagoga judaica.

Aparentemente, a relação entre os cristãos guiados pelos apóstolos e missionários, nos três primeiros séculos após a morte de Jesus, sofreram uma separação quanto uso da sinagoga judaica. Os cristãos seguidores da pregação de Thiago mantiveram obediência à lei judaica, o respeito a sua simbologia, a cerimônia e suas autoridades. Já os seguidores de Paulo, aceitavam certa relativização das práticas litúrgicas realizadas no interior da sinagoga (BROWN, 1986, p. 30). A separação entre sinagoga e igreja é a separação entre dois universos vizinhos, mas que em dado momento tornaram-se mesmo opostos, o cristianismo e o judaísmo. Embora os primeiros convertidos, provenientes da instituição judaica, fizessem suas orações e leituras no interior das sinagogas e reservassem a experiência dos sacramentos para a *domus ecclesiae* (PLAZAOLA, 1999, p. 7), o encontro com um espaço mais completo tornava-se urgente. Tal espaço não deveria apenas significar um ambiente de fuga e segurança para os novos sacramentos (eucaristia e batismo), mas também possibilitar as experiências de oração e leitura realizadas na sinagoga judaica. Quais resquícios da estrutura da construção litúrgica da sinagoga podem ser observados na adaptação do local de culto da igreja primitiva?

“Levantará o Tabernáculo segundo o modelo que te foi mostrado no monte” (Bíblia hebraica, Êxodo, 26:30)

A história do povo judeu indica uma experiência religiosa profundamente marcada pelas constantes mudanças entre o abrigo e o exílio (PAUL, 1983, p. 169). A sinagoga não dispensa esse sentido, pelo contrário, mantém a conotação de símbolo de um templo maior, da morada de Deus.¹⁸ O que constitui a possibilidade de sinagoga é a existência do *miniam*,¹⁹ não o edifício propriamente dito (GOMES, 2011, p. 18). De fato, como todo o templo, é constituída de uma série de elementos que simbolizam acontecimentos e objetos originais. O Primeiro Templo de Jerusalém, por exemplo, simboliza o Tabernáculo de Moisés, erigido no deserto durante a fuga dos hebreus do Egito, no século XVI a.C. Esse primeiro templo, construído durante o reinado de

¹⁸ Em última análise, a sinagoga remete ao Tabernáculo, construção orientada por Moisés como representação da própria casa de Deus no paraíso. (GOMES, 2012, p. 10).

¹⁹ O *miniam* é o *quorum*, de 10 homens adultos, para as cerimônias judaicas. Em qualquer local onde o *minium* se reúna é possível que haja celebração, já o oposto, mesmo que haja o edifício paramentado, sem o *minium* não é possível a realização da cerimônia.

Salomão, no século X a.C., haveria de ser destruído pelos babilônicos em 538 a.C, ao que se seguiu sua substituição pelo segundo Templo de Jerusalém, o qual encontraria seu fim em 70 a.C.²⁰

O Templo, espelho do Tabernáculo, era fundamental no calendário de atividades religiosas dos judeus e sua extinção trazia a necessidade de novo espelhamento. A estrutura das sinagogas, apesar de muitas variações possíveis, obedeceria às práticas realizadas no interior do Templo de Jerusalém.

Para entendimento dos programas internos das sinagogas, sua continuidade e influência sobre o espaço litúrgico cristão, não seria possível definir um só período de observação, dadas as especificidades de cada construção. Dos mais antigos registros arqueológicos ligados ao culto judaico, a sinagoga de Massada, Israel, data de 66 a 74 a.C. Provavelmente por ser contemporânea do segundo Templo de Jerusalém, a sinagoga de Massada apresenta extrema simplicidade em suas instalações. A construção é composta apenas por um salão de reuniões cercado por quatro fileiras de bancos e um cômodo fechado ao norte (Idem, p. 47). O salão seria apenas suficiente para a acomodação do *bimah*²¹ e dos bancos. O cômodo em separado provavelmente seria usado para acomodação da *Torah*.²²

Já no século I, a sinagoga de Ostia²³ apresenta um conjunto bem mais variado. Com uma estrutura que mede aproximadamente 37x26 metros, essa sinagoga possuía também uma localização urbana mais relevante.²⁴ Por ser posterior a diáspora,²⁵ o espaço de culto deveria permitir a identificação com os rituais possíveis no Templo de Jerusalém. Com uma entrada ladeada por colunas, um vestíbulo de acesso com fonte e poço, o conjunto de Ostia apresenta, além do santuário, onde se encontravam a *bimah* e

²⁰ Para detalhes sobre as datações e a importância do exílio para o povo judeu Cf. PARSONS, 2010.

²¹ *Bimah* é o nome da mesa usada para sustentar os rolos da *Torah* durante sua leitura. Este é um importante elemento para a determinação da arquitetura de uma sinagoga. Sua localização costuma marcar o eixo central da edificação, pois deve ser vista por toda a audiência. Por essa mesma razão é frente sua disposição sob uma claraboia, brecha de luz ou entre pilares. De modo geral, a *bimah* será posicionada em oposição a arca da *torah*, mas é possível observar uma evidente distinção entre os edifícios sefaraditas, de origem ibérica, e os asquenazitas, do leste europeu. No caso dos primeiros, a *bimah* é disposta no lado oposto do salão em que se encontra a arca, já para os segundos a *bimah* deve ocupar o centro do prédio para marcar o eixo leste-oeste de orientação da sinagoga. (GOMES, 2012, p. 32).

²² A *Torah* é constituída pelo Pentateuco cristão, do Gênesis ao Deuteronômio. Sua leitura constitui parte fundamental do ritual judaico, pois guarda a lei transmitida por Deus a Moisés. A importância da *torah* é tamanha ao ponto de, por vezes tronar-se uma expressão que referencia toda a tradição judaica.

²³ Durante as vastas escavações realizadas na cidade de Ostia na década de 1960 foram encontradas as primeiras indicações da sinagoga, datadas do século IV. Prospecções no terreno puderam localizar uma edificação anterior, abaixo da mais recente, datada do século I. (HOFFMANN, 1962, p. 422) Essa datação colocaria a sinagoga de Ostia como o mais antigo templo judeu encontrado na Europa.

²⁴ A sinagoga de Ostia localizava-se fora dos domínios da cidade propriamente dita. É relevante sua proximidade com o porto de Ostia, considerado um dos grandes empreendimentos portuários romanos (BLOT, 2003, p. 136) e com a Via Severiana, importante rota romana que cruzava de Ostia a Terracina, tal proximidade ressalta interesses diplomáticos e comerciais dos judeus na construção de seus locais de culto (RAMOS, et al, 2012, p. 76).

²⁵ A segunda grande diáspora do povo judeu ocorre após o ano de 70 d.C. com a destruição de Jerusalém pelo exército romano. Nessa invasão dos romanos ocorre a queda do Segundo Templo de Jerusalém, o que torna essa data a determinação da dispersão definitiva dos judeus até o estabelecimento do estado de Israel, já no século XX.

a Cátedra de Moisés,²⁶ uma série de cômodos de tamanhos variados. Esses cômodos comportavam uma *mikveh*,²⁷ uma cozinha com forno e um provável *triclinium*.²⁸ Ao sul das colunas tipo *propylaeum* se encontraria uma *bimah* com uma grande *aedicula*, onde provavelmente se conservaria a *torah* (GOMES, 2011, p 60).

A *aedicula*, ou equivalente, aparece como um elemento central nas sinagogas, pois simboliza a Arca da Aliança do Antigo Testamento.²⁹ Guardar a *torah* é preservar as tábuas da lei judaica, atitude que simboliza a manutenção da ordem de Deus confiada a Moisés. Por essa razão, a arca da *torah* deveria permanecer no Santo dos Santos,³⁰ com entrada permitida apenas ao sacerdote reconhecido. Como símbolo da Arca da Aliança, a lei judaica permaneceria velada e imersa no ar sagrado da queima de sete velas a *menorah*.

A posição da arca da *torah* orientaria a sinagoga na direção de Jerusalém, como espelhamento do último templo, destruído no século I a.C. Mas, a determinação da organização interna do edifício dependeria da posição escolhida para a *bimah*. A plataforma de leitura se encontraria, provavelmente, no lado oposto a arca da *torah* ou ao centro do santuário. Seu posicionamento deveria facilitar a atenção da audiência para a leitura dos rolos da *torah*, realizada pelo rabino.³¹ Ainda assim, os serviços religiosos poderiam abrir mão da presença de um rabino, mantendo-se a exigência do *miniam* e a presença do *chazan*.³² Em todo o caso, a arca e a leitura da *torah* deveriam ser realizadas voltadas na direção de Jerusalém. “Disso conclui-se que nenhuma sinagoga se referia a si mesma [...] que o fulcro último do culto sinagoga era o Santo dos Santos” (LIMA, 2012, p. 23).

No caso da *domus ecclesiae* de Dura Europos, deve-se considerar tanto o contexto de perseguição romana quanto os fatos de ser uma construção imersa num ambiente mitraísta³³ e adaptada por judeus cristãos. Nascente em meio à perseguição³⁴ e

²⁶ Assento reservado para o oficiante ou para as maiores autoridades. O nome dado é referência a passagem “Então falou Jesus à multidão, e aos seus discípulos, dizendo: Na cadeira de Moisés estão assentados os escribas e fariseus” (Mt 23.1,2).

²⁷ O *mikveh* é um espaço preparado para o ritual de imersão judaico, e também o nome do próprio ritual. A ocorrência da imersão poderia se dar tanto em relação a purificação após o período menstrual, quanto na conversão ou mesmo semanalmente antes do *shabbat*.

²⁸ O *triclinium* era uma espécie de sala de jantar comum em construções dos romanos. O nome referencia os três “sofás” dispostos no centro da sala, ao redor de uma mesa quadrada. A identificação de um *triclinium* numa sinagoga indicaria a aderência, por parte dos judeus de Ostia, de costumes romanos.

²⁹ Arca onde se guardavam as tábuas dos mandamentos revelados à Moisés.

³⁰ Espaço do Tabernáculo em que repousava a Arca da Aliança. Esse espaço era reservado para a entrada do Sumo Sacerdote durante o ritual de sacrifício anual do cordeiro sem maculo, o *Yom Kippur*. Seria essa a única ocasião em que se falava diretamente com Deus.

³¹ Diferentemente da figura do padre para os cristãos, o rabino não é um representante de Deus, mas sim um estudioso da lei que possui autoridade para conduzir celebrações e organizar o dia a dia da congregação.

³² É possível que se realizem celebrações sem a presença de um rabino, no entanto, a ausência do *chazan* poderia impedir o andamento litúrgico, pois é a figura que guia a congregação. Como conhecedor da *torah* e da língua hebraica o *chazan* canta as orações e recita as bênçãos.

³³ O mitraísmo foi antecedido na Pérsia pelo zoroastrismo e, de certo modo, o cristianismo se enquadraria nessa linha. Ocorre que o imperador Constantino estaria a procura de uma religião nacional e ideia de importar Mitra do mundo indiano não lhe seria tão adequada quanto a aceitação dos cristãos. (Cf. AFONSO, 2012).

a oposição mitraísta, a ligação com a lei judaica deveria surgir como um peso menor e mesmo favorável à manutenção de uma nova crença.

A casa, construída em 230 e reformada dez anos depois para servir ao culto cristão, permanecerá em uso até a incursão sassânica, por volta de 260. As escavações ocorridas na década de 1930 fizeram emergir uma cidade em razoável estado de preservação,³⁵ provavelmente por ter sido abandonada após 260. Na mesma avenida em que se encontra a casa-igreja podem ser observadas mais duas construções religiosas, uma sinagoga e um *mithraeum*.³⁶

As três construções passaram por processos similares durante meados do século II, com a adaptação de um edifício residencial para um edifício próprio para o culto religioso. Essa curiosa demanda de religiões variadas, que aponta para certa harmonia entre os cultos a Mithra, Yahweh e Jesus, parece ter ocorrido já nos momentos finais da cidade de Dura, pouco antes da invasão sassânica.³⁷

No caso da residência cristã, é possível observar uma típica estrutura residencial de Dura anterior à adaptação para o culto (Figura 01). Com 20m a leste, 19m a oeste, 22,5m ao sul e 18m de parede ao norte, a residência possuía no mínimo oito cômodos e um pátio aberto para ventilação.

³⁴ A perseguição aos cristãos deu origem a Disciplina do Arcano, exigindo a representação simbólica dos “mistérios da religião”. De certo modo o simbolismo cristão surge na arte paleocristã, ou catacumbária.

³⁵ A cidade de Dura passa por escavações organizadas pela Universidade de Yale desde 1933. Atualmente boa parte do conteúdo pictórico e arqueológico móvel encontra-se no Museu de Damasco e nos arquivos de Yale. Parte das informações aqui utilizadas foram observadas dos conteúdos disponibilizados pela Universidade de Yale através do endereço <<http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>>

³⁶ Para informações mais detalhadas sobre as datas e outros edifícios presentes em Dura-Europos, cf. GÜNEY, 2012, p. 111 e <<http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>>.

³⁷ Durante as escavações de 1933 foram encontrados papiros e pergaminhos, inclusive no interior da *domus ecclesiae*. Os papiros encontrados fora dos portões de Palmira, ao fazerem referência a variação cultural e religiosa de Dura, confirmam o que se observa pela riqueza de detalhes da decoração do *mithraeum* e da casa-igreja. Os pergaminhos da casa cristã, com passagens em hebraico, apresentam a mais antiga oração eucarística do mundo cristão. Isso demonstra a observação, já nos primeiros momentos da expansão cristã, de uma determinação mais rígida com relação aos sacramentos do batismo e da eucaristia. (GÜNEY, 2012, p. 122).

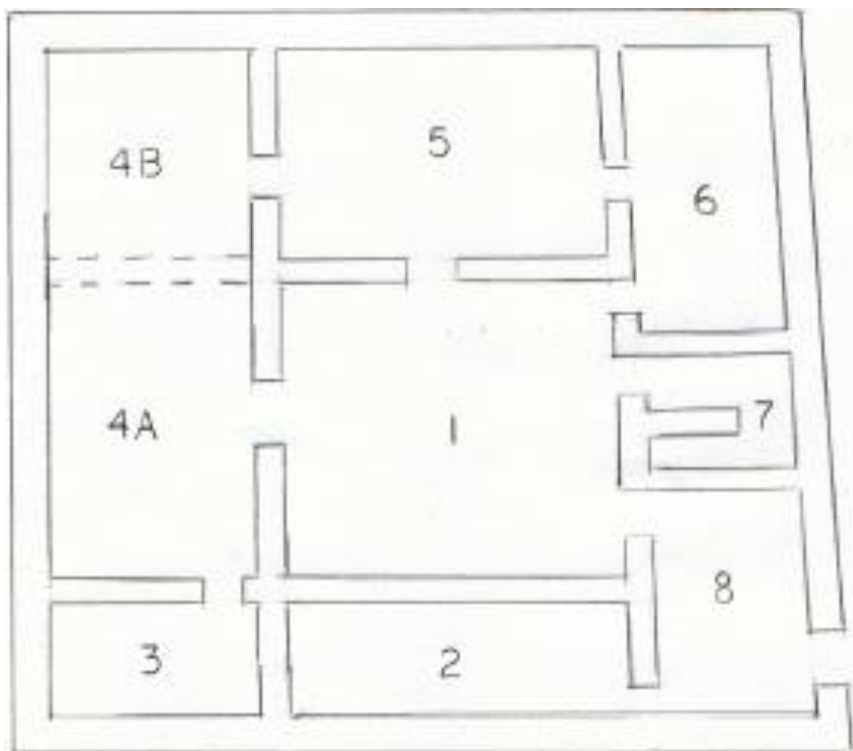


Figura 01. Plano da *domus ecclesiae* de Dura Europos pré-reforma. Fonte: <<http://aromagosa.easycgi.com/>>

No lado sul observa-se uma entrada para o vestíbulo (8), diretamente conectado com o pátio central (1), no qual duas colunas com reboco de gesso separam o pátio propriamente dito, do acesso a outros pontos da residência através de escadas (2), provavelmente uma área de subsolo. Para a direita do pátio encontram-se escadas de acesso a um possível pavimento superior (7) e no lado oposto, alguns degraus levam para a sala de jantar (4A) típica das residências de Duros, com bancos de gesso e um braseiro. Tal sala de jantar ligava-se com uma dispensa (3) e a com as dependências de mulheres (4B e 5). (GÜNEY, 2012, p. 112).

O exterior dessa residência permaneceu quase intocado na adaptação ocorrida em 240. No interior, as principais mudanças se deram nas áreas do Pátio, na dispensa, na sala de jantar e nas áreas mais protegidas do edifício. O pátio interno teria recebido nova pavimentação e bancos em formato de L, além de nova cobertura de gesso sobre as decorações não-cristãs. A sala de jantar e o cômodo imediatamente conectado tornaram-se um único grande salão (12x5m), que serviria para as reuniões da assembleia, considerando a plataforma instalada na parede leste. A sala 3, antigo armazém da família, é mantida com a separação de uma parede da sala da assembleia, seu uso, provavelmente, estaria relacionado à guarda dos artefatos utilizados nos cultos.

A maior alteração do edifício ocorreu entre a sala 5 e a sala 6, com a implantação de um pórtico. Tal alteração apontaria para um maior movimento nessa área da casa. Ocorre que o cômodo 6 foi transformado num batistério (Figura 02). Na parede oeste da sala foi instalada uma piscina de aproximadamente 1m de profundidade. O batistério foi ornado com colunas e pilastras pintadas para terem aparência de

mármore, bancos por toda a parede leste e um extenso conjunto de pinturas nas paredes.³⁸

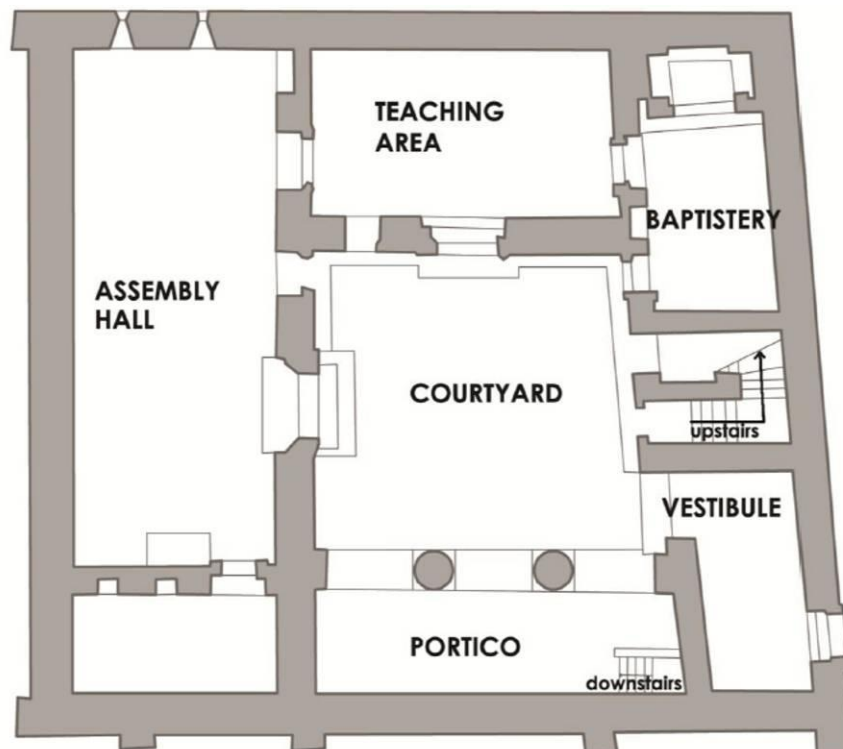


Figura 02. Plano da *domus ecclesiae* de Dura-Europos pós-reforma. Observa-se que, tanto o espaço determinado anteriormente para o cômodo 2 torna-se um pântico de acesso a escadas para um subsolo. Mais um conjunto de escadas a direita do pântico ascenderiam ao ambiente domiciliar da família a qual pertencia a casa. Fonte: GÜNEY, 2012, p. 169.

A sala imediatamente ligada ao novo batistério serviria como local de ensino dos novos convertidos e também para audiência dos não iniciados. Ocorre que na igreja cristã primitiva os recém-convertidos eram limitados em alguns passos da cerimônia, de modo que sua entrada no espaço de culto deveria ser apenas parcial. Diante dessa espécie de restrição tornou-se necessário adaptar o *peristilo* das residências a serem utilizadas como locais de culto, para que pudessem receber os fiéis recém-convertidos, isto é, os catecúmenos. As adaptações visavam manter a separação espacial sem impedir que a cerimônia fosse ouvida pelo grupo (GÜNEY, 2012, p. 112).

Na descrição de Krautheimer, haveria bancos na entrada e bancadas correriam pelas paredes dessa recepção. A sala de culto comportaria uma assembleia de cinquenta a sessenta pessoas e a sala de catecúmenos aproximadamente trinta indivíduos, desconfortavelmente (KRAUTHEIMER, 1986, p. 27). No espaço de culto da *domus ecclesiae* de Dura Europos, encontra-se ainda uma plataforma a leste do lado mais extenso do cômodo (12m de comprimento).

³⁸ As pinturas da casa seriam: “Bom Pastor, Adão e Eva, as santas mulheres no túmulo, a cura do paraplético, Jesus andando sobre as águas, cinco mulheres em procissão, Davi e Golias e a Samaritana.” (LIMA, p. 26-27)

Mas, é o batistério que encontramos o maior empenho ornamental. Na parede oeste do cômodo em que foi instalado o local para imersão batismal, por detrás da abside, foram trabalhadas pinturas com a imagem de Adão e Eva, na parte inferior, e do Bom Pastor, na parte superior (Figuras 3 e 4). Esses afrescos estão localizados na área de maior relevância do batistério. Eis a representação da nova vida através do batismo. A morte, ou a expulsão de Adão e Eva do paraíso está abaixo do Bom Pastor, quem guia o rebanho de volta ao caminho justo e seguro. O pecado original, sob os pés do Bom Pastor, simboliza o modo mais eficiente de apaziguar o mal: a morte pelo abandono do mundo e a ressurreição pelo batismo em Cristo.³⁹ Num hemisfério há paraíso terrestre, noutro, o paraíso celestial. A vida carnal, de pecado, é representada por Adão e Eva, e a vida espiritual, santificada, representada pela obediência ao Bom Pastor.

Na parede norte do batistério, duas pinturas surgem em razoável estado de conservação. Ao alto, observa-se a representação de dois milagres de Jesus. O afresco a esquerda mostra a cura do paraplégico e imediatamente a direita, Jesus e Pedro caminham sobre as águas.⁴⁰ Na parte baixa da mesma parede uma procissão composta por Maria e provavelmente mais três mulheres dirige-se ao sepulcro de Cristo com tochas acesas (Figuras 5 e 6). De um lado, o milagre de Cristo, que sobrepuja a natureza, de outro sua morte como humano, a qual aponta para uma passagem que a assembleia reunida somente poderia atingir com o batismo. Essa é mais uma espécie de representação bastante adequada ao espaço de batismo. O rito do batismo encontra-se envolto na possibilidade de vencer a natureza pecaminosa do humano. Mesmo o Cristo, abandona o corpo humano ao sofrimento (e é lembrado na procissão de Maria). Assim como Cristo, os catecúmenos deveriam deixar o carnal para a morte e ascender à condição de justificado pelo sacrifício.

Na parede sul da mesma sala, se localizaria ainda as representações de Davi e Golias⁴¹ (Figura 07). Para Doig (2008, p. 14), a figura do Rei Davi na entrada do batistério está ligada ao sentido de luta do cristianismo primitivo. Lutar e sobrepujar o inimigo de Deus é uma das tarefas aceitas pelo fiel iniciado através do rito do batismo. O batismo surge, assim, também como uma preparação para luta. É o rito que se assemelha à unção recebida por Davi, do profeta Samuel, antes do combate.

De modo geral, a casa-igreja obedece a separações para o culto muito próximas daquelas necessárias a uma sinagoga. No entanto, seu tratamento com relação a itens sagrados para o Velho Testamento, como a sala de assembleia, é aparentemente informal e sem a adesão de ornamentos (GÜNEY, 2012, p. 113-114). Ainda, apesar de falarmos em “comunidade” cristã primitiva, observa-se que as adaptações do espaço doméstico obedeceram a princípios de hierarquia e inicialização. Tais princípios colocariam a responsabilidade sobre a *domus ecclesiae* na figura de iniciados, isto é, profissionais. Certamente, nesse caso, não se trata da relação judaica entre o rabino, o *chazan* e a audiência, posto localizar-se o sacramento do batismo como motivo mais

³⁹ Sobre a interpretação dessas figuras Cf. DOIG, 2008, p. 17.

⁴⁰ Essa seria mais antiga representação visual do apóstolo Pedro.

⁴¹ Este não seria um assunto costumeiro da arte paleocristã, e pela datação, não se encontra no mesmo período outra representação de tal passagem bíblica. (GÜNEY, 2012, p. 116).

fortemente observável das adaptações do ambiente doméstico na *domus ecclesiae* de Dura-Europos (Figura 8).



Figura 03. Afrescos representando o Bom Pastor (parte superior da imagem) e Adão e Eva (parte inferior da imagem). Esse afresco encontrava-se ao fundo da abside ornamentada do batistério da *domus ecclesiae* de Dura-Europos. Fonte: < <http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>>

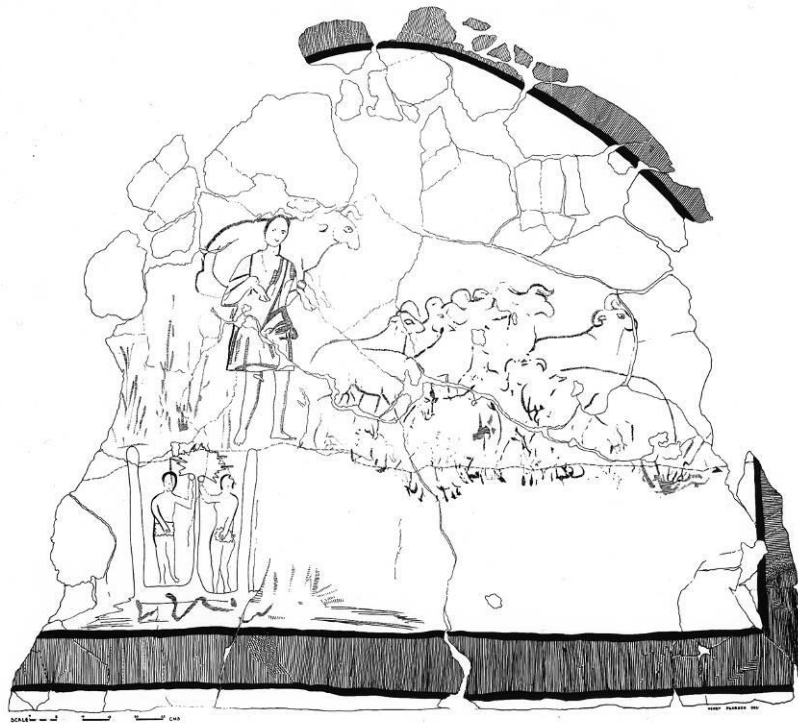


Figura 04. Desenho para recomposição de afrescos do batistério referentes à figura 03. É possível observar mais adequadamente a figura do jovem pastor com o cordeiro sobre os ombros a guiar o rebanho à direita. Adão e Eva surgem em detalhe logo abaixo à esquerda. Fonte: <<http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>>

A importância da construção de um batistério cristão em Dura-Europos estaria, primeiramente, relacionada à possível atmosfera da cidade. Como lembra Güney (2012, p. 121-122), erigir um espaço específico para o batismo, anexado a dependências de ensino e catequese, significava, no mínimo, que havia expectativas na comunidade cristã de Dura-Europos em relação ao crescimento da congregação. Além disso, o batistério surge como a adaptação mais complexa e evidente na casa-igreja de Dura-Europos. O empenho na construção desse ambiente demonstra uma espécie de organização da comunidade cristã que já estaria fortemente voltada para o crescimento institucional.

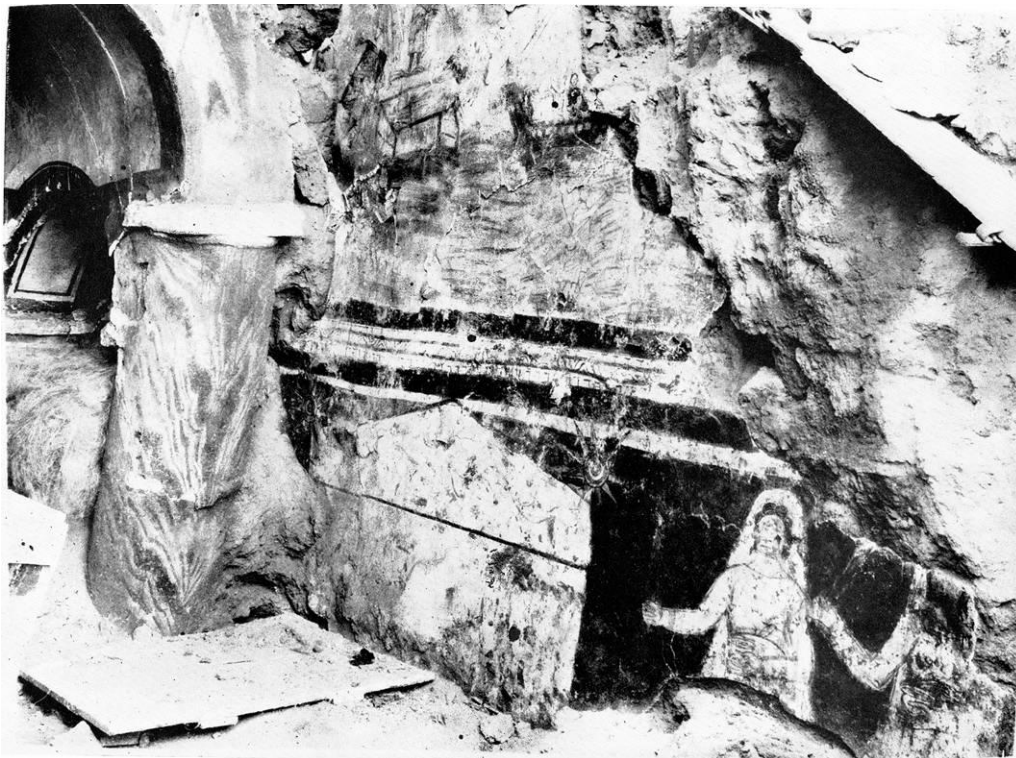


Figura 05. Afrescos da parede norte do batistério. Na parte baixa surgem os restos da figura de Maria na procissão para o sepulcro de Cristo. Na parte superior há a representação de dois milagres (caminhar sobre as águas e a cura do paralítico). Fonte: < <http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>>

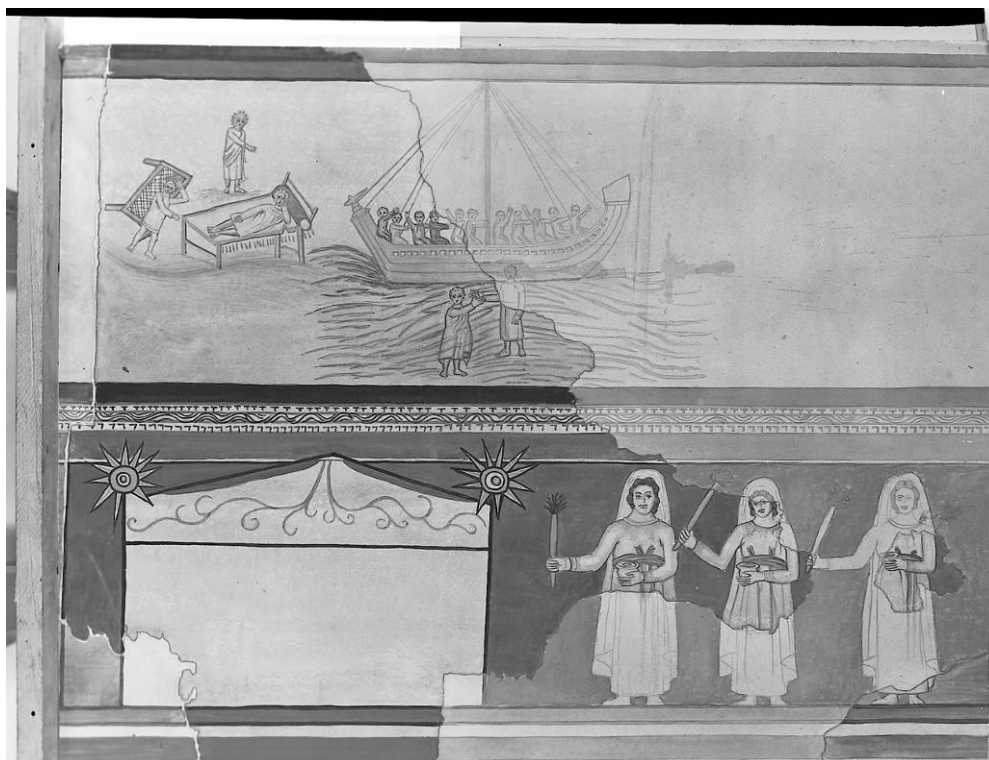


Figura 06. Ilustração para recomposição da cena mostrada na figura 05. Nota-se que a cena do milagre de cura está dividida em duas, numa parte o paralisado surge deitado com Jesus a erguer a mão logo a cima, noutra surge de pé à frente da cama. A procissão de Maria para o sepulcro de cristo aparece na ilustração com outras duas figuras femininas. Haveria ainda, na mesma passagem, espaço para outra figura feminina (Luc 24,10). Fonte: < <http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>>

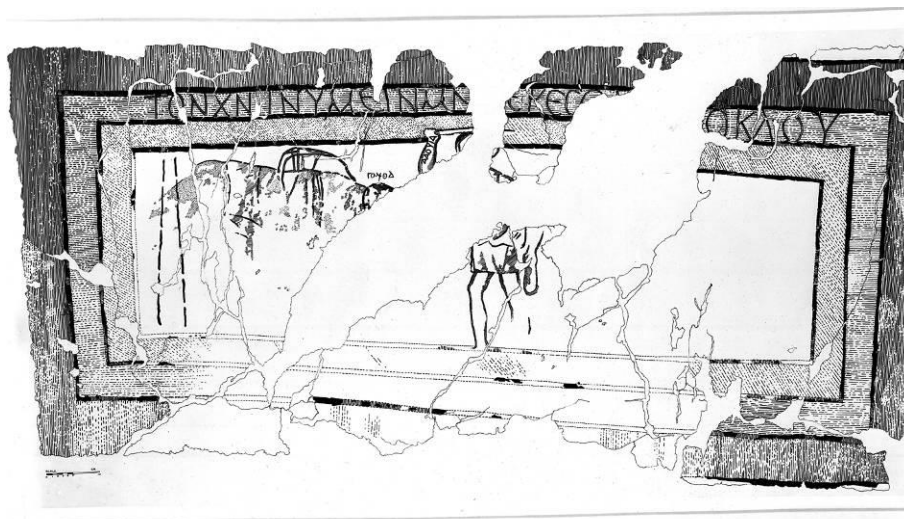


Figura 07. Desenho para recomposição do afresco com representação de Davi matando o gigante Golias. O afresco, do qual restaram poucos fragmentos, pode, ainda assim, ser corretamente relacionado à passagem indicada em razão das inscrições dos nomes de Davi e Golias, ainda legíveis. Fonte: < <http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>>

O protagonismo do batismo na *domus ecclesiae* de Dura-Europos é significativo para a passagem do espaço típico de uma comunidade (*shelter*) para aquele resultante de uma instituição (*marker*). O batistério é a estrutura mais ricamente trabalhada na adaptação da casa e dialoga diretamente com as pinturas. O conteúdo pictural da casa

comunica a distinção do mundo carnal para o espiritual. Para que Cristo surgisse puramente em espírito, foi necessário o abandono da condição humana. Já o homem, apenas poderia seguir tal caminho através da fé, o que traz o milagre do caminhar sobre as águas. Curiosamente, a presença atípica de David nas paredes da sala de culto aponta para uma relação bastante próxima com a ordem judaica.⁴²

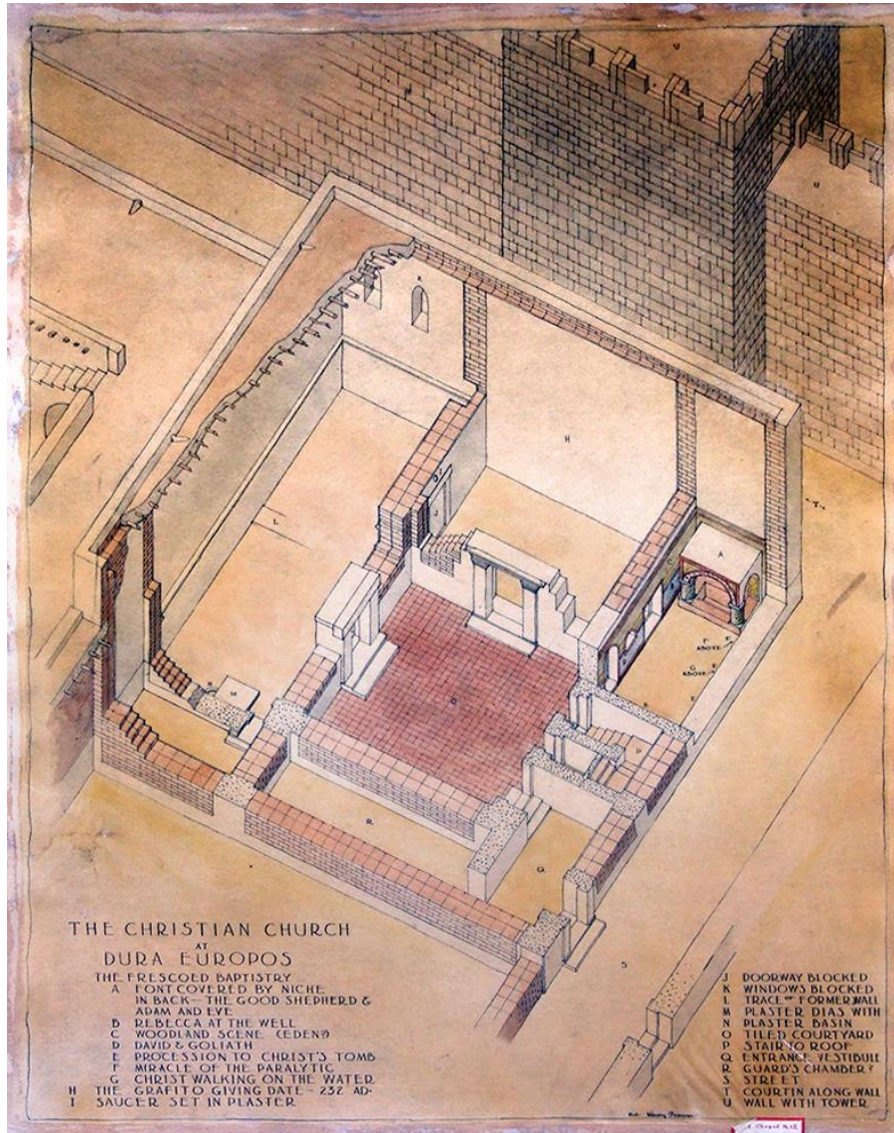


Figura 08. Isometria da *domus ecclesiae* de Dura-Europos. Observa-se a inclusão de paredes não registradas nas escavações, como algumas das separações do pátio central. A porta que separava a assembleia do espaço dos catecúmenos talvez não fosse tão estreita. Os pórticos voltados para o pátio central são idealizações. Ainda assim, a lógica das movimentações rituais no interior da casa pode ser corretamente observada. Tanto na separação dos catecúmenos do culto quanto na existência de uma porta de saída em direção à assembleia para os recém batizados. Fonte: <<http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>>

⁴² Güney (2012, p. 116), indica a raridade da representação dessa passagem bíblica nas construções cristãs primitivas. Uma das muitas razões pode referir-se a substituição do “Rei-Pastor”. Davi foi o fundador de Jerusalém e sua ligação com Jesus é marcada por passagens bíblicas nas quais há a indicação de que o Rei dos Judeus retornará a Jerusalém para reinar a partir do trono de Davi. Jesus passaria, então, a ocupar o posto de “Rei-Pastor”.

O batismo, entre os primeiros cristãos, é um estranho rito iniciático, pois não estipula ordem além da aceitação (Cf. KALMBACH, 2002). Esse passo, ainda assim, é fundamental para a proliferação do sacramento da eucaristia, possível apenas para batizados e iniciados na fé cristã. A passagem da necessidade de um abrigo, que permitisse a efetuação do batismo e da catequese, para um espaço marcado pela autoridade que sagra o pão e o vinho, é a passagem do cristianismo do estado comunitário para o institucional. Desse modo, a *domus ecclesiae* de Dura Europos é um espaço que representa tal transição, foi um abrigo fortemente marcado por uma nascente instituição com o simbólico na base de sua comunicação.

REFERÊNCIAS

AFONSO, Cátia Alexandra. *Cristianismo e Mitraísmo na Roma Antiga* (aspectos comparativos, sécs. I-IV). Dissertação apresentada ao Mestrado de História e Cultura das Religiões da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Orientador: Prof. Dr. Armando Martins. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2012.

ARISTÓTELES. *O tratado do lugar e do vazio (física iv, 1-9)*. Tradução de Arlene Reis (UFSC), Fernando Coelho (UFSC) e Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFSC) a partir da edição do texto grego: Aristotelis Physica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1992. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. V n° 9. Florianópolis: UFSC, 2011, p. 86-105.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução de Antônio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, 1989.

BOLLNOW, Otto Friedrich. *Hombre y Espacio*. Trad. de López Asian, Barcelona, Editorial Labor, 1969.

BROWN, Raymond E. *As Igrejas dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986.

CERTEAU, Michael. *A Invenção do Cotidiano – Artes do Fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

DOIG, Allan. *Liturgy and Architecture from the Early Church to the Middle Ages*. Liturgy, Worship, and Society. Aldershot: Ashgate, 2008.

EUSÉBIO, Maria de Fátima. *A apropriação cristã da iconografia greco-latina: o tema do Bom Pastor*. Máthesis, Revista do Departamento de Letras da Universidade Católica Portuguesa – Viseu, n° 14. Lisboa: UCP, 2005, p. 9-25.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. Antiguidade clássica II. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOMES, Sergio Rugik. *Arquitetura das Sinagogas: Exemplos relevantes e sua transformação no tempo*. Dissertação apresentada ao mestrado em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Francisco Segnini Junior. São Paulo: USP, 2011.

GÜNEY, Ahmet Öncü. *Investigating the house-church in Dura Europos: Production of Social Space*. Tese apresentada a School of Social Sciences of Department of History of Architecture of Middle East Technical University. Turquia: METU, 2012.

HOFFMANN, Paola. *Torna in luce la sinagoga di Ostia*. In: ARCHIVIO STORICO CAPITOLINO, Comune di Roma - Dipartimento politiche culturali, n° 6, 1962

(XXXVII). Disponível em:

<http://www.archiviocapitolinorisorsedigitali.it/indice_doc.php?IDA=69> Acesso em 12 de janeiro de 2014.

HORTAL, Pe. Jesus. *"A igreja e a sinagoga" nos caminhos do diálogo judeucristão*. In: Revista Magis Cadernos de Fé e Cultura, n° 15. Rio de Janeiro: Centro Loyola de Fé e Cultura; PUC, 1996, p. 2-21.

JUNIOR, Haroldo Osmar de Paula. *O papel do coro na tragédia grega em Nietzsche*. In: ANAIS DO V FÓRUM DE PESQUISA CIENTÍFICA EM ARTE Escola de Música e Belas Artes do Paraná. Curitiba, 2006-2007, pp. 129-138.

KALMBACH, Pedro. *Batismo e confirmação nos primeiros cinco séculos da Igreja Cristã – Aproximações*. In: Estudos Teológicos, 42(3):17-28, 2002.

KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture*, London: Yale University, 1986.

LIMA, Marco Antônio Morais. *Igreja Ícone da Trindade Espaço Litúrgico Imago Ecclesiae*. Tese apresentada ao doutorado em Teologia Sistemática do Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte: FAJE, 2012.

MARTINS, António Manuel Alves. *As formas do espírito: Espiritualidade, teologia e arte*. Theologica, Revista da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2.ª Série, 45, 2, 2010, 297-312.

MENDES, Caterine Henriques. *Estudo dos Evangelhos Sinóticos: memória e identidade das primeiras comunidades cristãs*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas. Orientador: Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira. Pelotas: UFP, 2011.

PARSONS, John J. *Torah sheba'al Peh*. 2010. Disponível em:

<http://www.hebrew4christians.com/Articles/Oral_Torah/Oral_Torah.pdf>. Acesso em 05 de fevereiro de 2014.

PAUL, André. *O judaísmo tardio. História e política*. São Paulo: Paulinas, 1983.

PLAZAOLA, Juan. *História Del Arte Cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

PROENÇA, Maria Cristina Oliveira. *A Cidade e o Habitar no Pensamento de Henri Lefebvre*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, na área de Filosofia Contemporânea, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Orientador: Prof. Dr. António Manuel Martins. Coimbra: UC, 2011.

RAMOS, José Augusto et al. *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012.

ROBINSON, Edward. *Léxico Grego do Novo Testamento*. Paulo Sérgio Gomes. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo: EDUSP, 2006.

TEIXEIRA, Sônia Maria Platon. *A Noção de Habitar na Ontologia de Heidegger: Mundanidade e Quadratura*. Dissertação apresentada ao Mestrado de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Acylene Maria Cabral Ferreira. Salvador: UFB, 2006.

Coroas, Toucados e Ceptros na colecção egípcia do Museu Calouste Gulbenkian (Lisboa)

José das Candeias Sales¹

Submetido em 06/2016

Aceito em 07/2016

RESUMO:

Segundo a concepção egípcia, as coroas e os toucados apresentavam um imanente e eloquente simbolismo e significado religioso e político. A imagética divina e faraónica fazia delas um elemento central da personalidade divina e real. Também os ceptros reais egípcios identificavam facilmente o detentor do poder político e militar no Egipto antigo. No presente texto, efectuamos o levantamento e tratamento das coroas, dos toucados e dos ceptros existentes nos objectos expostos da colecção egípcia permanente do Museu Calouste Gulbenkian (Lisboa), bem como dos constantes nas reservas.

Palavras-chave: Coroas – Toucados – Ceptros – Museu Calouste Gulbenkian.

ABSTRACT:

According to the Egyptian conception, the crowns and headdresses had an intrinsic and powerful symbolism and a religious and political meaning. The divine and Pharaonic imagery turned them into a core element of the royal and divine personality. The Egyptian royal scepters also made it easy to identify the holder of the political and military power in ancient Egypt. In this paper, we identify and analyze the crowns, headdresses and scepters existent on of the Egyptian collection at the Museu Calouste Gulbenkian (Lisbon), both the ones exhibited and those in the archives.

Keywords: Crowns - Headdresses – Sceptres – Museu Calouste Gulbenkian.

¹ Doutorado em História Antiga – domínio de Egiptologia; Professor Auxiliar com Agregação da Universidade Aberta (Portugal); Investigador Integrado do Centro de História da Universidade de Lisboa (CHUL); Investigador Associado do Centro de História d’Aquém e d’Além Mar (CHAM) da Universidade Nova de Lisboa; Jose.Sales@uab.pt.

*«Salut à toi, ô toi Oeil d'Horus!
La Grande Blanche, dont la beauté met en jubilation l'Ennéade,
quand elle se lève à l'horizon oriental» (BARUCQ, DAUMAS, 1980, 56).*

*«Tu t'éveilles en paix!
La Grande-magicienne du Nord s'éveille en paix;
Ton réveil est paisible!*

*Tu t'éveilles en paix!
La Reine du Nord s'éveille en paix;
Ton réveil est paisible!*

*Tu t'éveilles en paix!
La Rouge s'éveille en paix;
Ton réveil est paisible!*

*Tu t'éveilles en paix!
La couronne-net s'éveille en paix;
Ton réveil est paisible!» (BARUCQ, DAUMAS, 1980, 57).*

*«Tu t'éveilles en paix!
L'œil d'Horus s'éveille en paix;
La Blanche, la Puissante parmi les dieux, en paix!*

*Tu viens en paix, Dame du sistre-sekhem,
par qui Sobek de Chedit, l'Horus-qui-réside-dans-Chedit, est puissant
l'agressive parmi les dieux
en son nom de pschent.*

*(...)
Fais qu'il soit puissant parmi les dieux!» (BARUCQ, DAUMAS, 1980, 64, 65).*

Estes hinos dedicados aos diademas reais, quais «hinos matinais» que saúdam o levantamento do Sol, evocam os poderes e simbolismos inerentes às coroas (em egípcio *ḳbau, ḥꜣw*) usadas por deuses, faraós, rainhas e príncipes, componentes essenciais das suas imagens e dos seus *regalia*. Segundo a concepção egípcia, as coroas eram entidades divinas, sagradas, dotadas de força sobrenatural, mágica e taumaturga que ligavam os seus portadores à esfera sobre-humana. Por isso, prestava-se-lhes culto e dirigiam-se-lhes hinos de acompanhamento das cerimónias cultuais, com refrões e litânias, como os acima citados.

Repletas de sortilégios, as coroas apresentavam para os egípcios um imanente e eloquente simbolismo e significado religioso e político. A imagética divina e faraónica fazia das coroas um elemento constitutivo da sua personalidade. Infelizmente, nenhuma coroa se conservou até aos nossos dias e os seus verdadeiros tamanhos e materiais permanecem hipotéticos (GOEBS, 2001, 321). O conhecimento que delas temos resulta inteiramente das abundantes representações bidimensionais e tridimensionais da arte egípcia (relevos, pinturas, esculturas).

A coroa branca, chamada em egípcio *hedjet* (*ḥdt*), era uma oblonga e longa mitra usada, na época pré-dinástica, pelo rei do Sul e fazia também parte dos emblemas usados pela deusa Nekhebet, a deusa protectora do Alto Egípcio. Podia ser feita de pele ou de tecido (linho) - COLLIER, 1996, 16; WAINWRIGHT, 1923, 26. A coroa vermelha, chamada em egípcio *decheret* (*dšrt*) ou *net* (*nt*), era, em contrapartida, ostentada pelo soberano do Baixo Egípcio e pela deusa Uadjit, divindade tutelar do Baixo Egípcio. Admite-se que seria feita de tecido. As deusas Neit e Amonet são também, frequentemente, representadas com esta coroa. A *Paleta de Narmer*, que historiografa a união do Alto e do Baixo Egípcio sob a égide de Narmer, mostra-nos, no anverso, o faraó coroado com a coroa vermelha e, no reverso, com a coroa branca. A coroa vermelha é frequentemente representada com um complemento, eventualmente metálico, uma espécie de vareta espiralada na ponta, designado *khabet* (*ḥbt*) - COLLIER, 1996, 17.

Quando o faraó usava, isoladamente, a *decheret* ou a *hedjet*, proclamava a sua soberania sobre a respectiva área geográfica que essa coroa identificava. Aquando da unificação do território sob um só rei, por volta de 3000 a.C., a união dos Dois Países foi simbolizada pela união destas duas coroas (a *hedjet* encaixa-se na *decheret*), formando a designada *pschent* (do grego ψχητ), apropriadamente chamada em egípcio, *pa-sekhemeti* (*p3-shmty*), «a poderosa» ou «as (duas) poderosas»². Como defende Collier, «The *ḥdt*, *dšrt* and *shmty* were the earliest crowns worn by the king over a united Egypt. As such, they signify the beginning of Egypt as a unified whole» (COLLIER, 1996, 26.)³.

A *khabet* está também presente em muitas cenas bidimensionais que representam a dupla coroa. O poder mágico que estava associado a esta coroa, como entidade divina, bem enfatizada no último dos hinos acima indicados, transmitia aos seus portadores uma auréola de sobrenaturalidade, instituindo-os, ao mesmo tempo, em intermediários privilegiados entre os deuses e os homens.

Obviamente, a *pa-sekhemeti* foi uma coroa utilizadíssima pelos faraós egípcios de todas as épocas, como nos atestam vários registos iconográficos. Mas o seu uso estendeu-se também, como no caso das coroas branca e vermelha, ao domínio divino: muitas divindades (masculinas e femininas) do vasto panteão egípcio surgem figuradas com a

² A dupla coroa é também designada pelo termo *ueret hekau* (*wrt HkA.w*), simbolizando, neste caso, o aspecto do poder invisível da coroa, uma dimensão da sua sacralidade/ divindade que era adorado na forma da deusa Ueret-hekau. Teríamos, então, as coroas associadas a três divindades femininas, protectoras do Egípcio: a *hedjet* associada a Nekhebet, a *decheret* a Uadjit e a *pa-sekhemeti* a Ueret-hekau (COLLIER, 1996, 26, 34, 35).

³ O primeiro faraó a ser representado com a dupla coroa foi Den, quinto rei da I Dinastia (COLLIER, 1996, 26).

pschent, numa clara proclamação da sua universalidade no território egípcio. Um exemplo representativo é o da «Grande Senhora de Icheru», a deusa Mut, em que «a poderosa» se sobrepunha ao toucado em forma de abutre, e outro, talvez dos mais repetidos na iconografia egípcia, é o de Hórus que antropomorfo com cabeça de falcão ou hieracomorfo surge numerosas vezes ostentando a coroa dupla; outro ainda, é o caso do demiurgo e governante cósmico heliopolitano Atum.

Em vida, o faraó era encarado como o «Hórus vivente», reincarnação desse primeiro rei mítico. O faraó era Hórus e vice-versa. As distâncias entre as dimensões física e metafísica anulavam-se na pessoa do rei. No início da época histórica, a identificação era já total. O rei era divino porque descendia de Hórus e porque era Hórus. Além do título *Hor* («Hórus»), que disso guarda memória, também o uso da dupla coroa vermelha e branca era uma forma de proclamar o domínio político e simbólico sobre o Baixo e o Alto Egito.

A coroa *kheprech* (*hprš*) era uma espécie de casco, de cor azul, com pequenos círculos dourados pintados ou incisos, feita de pele ou de metal, usada pelo faraó em cerimónias de aparato militar (HARDWICK, 2003, 117, 118). Por ser esculpida e pintada em muitos relevos egípcios, por vezes até em cenas de combate, tem sido erroneamente designada como «coroa de guerra», qual elmo⁴. Ela celebra e simboliza o triunfo sobre os inimigos, mas não se deve, no entanto, sugerir a sua efectiva utilização pelo faraó no campo de batalha em todas as situações. Entende-se que surja iconograficamente no início do Império Novo (a coroa protótipo surge com Ahmés e Amenhotep I, sendo a primeira verdadeira *kheprech* usada por Tutmés I) e que o seu uso tenha sido mais difundido durante esta época (XVIII-XX dinastias), globalmente marcada por uma ideologia marcadamente guerreiro-militarista, embora haja já evidência textual no II Período Intermediário (estela de Karnak de Neferhotep III, da XIII Dinastia) - DAVIES, 1968, 69; COLLIER, 1996, 114, 118. A coroa *kheprech* tornou-se, de facto, uma das mais importantes coroas da XVIII Dinastia (COLLIER, 1996, 118). O seu uso pelo faraó é, porém, bem mais alargado: perante barcas sagradas ou em oferendas rituais a divindades do panteão, por exemplo.

Além das coroas, muitas vezes sob elas, o faraó usava na cabeça o *nemes* (*nms*), porventura a mais conhecida das suas coberturas de cabeça: tratava-se de um toucado de tecido listado que lhe tapava a testa e que caía em simétricas abas arredondas sobre ombros

⁴ Outras designações associadas à coroa *kheprech* são «coroa da coroação» e «coroa de herança» (Cf. Hardwick, 121).

e parte superior do peito. Está atestado desde a III Dinastia, com o faraó Djoser (embora, nessa época, terminasse em abas pontiagudas) e parece ter sido um apanágio simbólico exclusivo do rei egípcio⁵. Quando era representado como esfinge ou como falcão, o faraó usava sempre o *nemes*. Este toucado terminava, nas espáduas dos faraós ou das esfinges, numa espécie de cauda enrolada.

Estreitamente associado ao *nemes* como seu complemento havia o *khat* (*h3t*) ou *afnet* (**fn.t*), também feito de uma peça rectangular de tecido que envolvia os cabelos do seu portador, cujas pontas caíam pelas suas costas (EATON-KRAUSS, 1977, 22, 23; COLLIER, 1996, 69, 79): surge normalmente nos pares de estátuas de madeira reais que guardam as entradas para as câmaras funerárias de vários túmulos reais do Império Novo⁶. Restos de um *khat* foram encontrados na múmia de Tutankhamon, sendo interpretado como símbolo da ideia rejuvenescimento. O *khat* representaria o lado nocturno do ciclo solar, completando dessa forma o simbolismo solar do *nemes* e não era apanágio exclusivo do faraó, estendendo-se também aos personagens divinos. Enquanto divinas carpideiras de Osíris, Ísis e Néftis usam este toucado, bem como Neit e Serket (as quatro deusas protectoras do sarcófago do falecido soberano egípcio) - EATON-KRAUSS, 1977, 30. No Império Novo, a deusa Nut é também representada usando o *khat* em vez da sua cabeleira na decoração de sarcófagos reais (COLLIER, 1996, 84).

A representação mais antiga do *khat* data também do reinado de Djoser (III Dinastia), segundo uns autores, ou de Khufu (IV Dinastia), segundo outros, embora se admita que a cobertura de cabeça do faraó Den (I Dinastia) numa plaquinha de marfim proveniente de Abidos (BM EA 55.586) em que aparece representado na pose de guerreiro vitorioso, de maça piriforme em riste, golpeando um inimigo asiático, também possa ser este toucado (EATON-KRAUSS, 1977, 26; COLLIER, 1996, 79; GOEBS, 2001, 324).

O *nemes* associa o rei com o deus-solar Ré e representa o rei vivo no mundo terreno. Por seu turno, o toucado *khat* está associado a Osíris e à renovação da vida do faraó no Além. O *nemes* apresenta uma simbologia solar; o *khat* é um símbolo ctónico. Os dois toucados estão, portanto, associados com dois aspectos complementares ou opostos da realeza: o rei vivo e o rei morto (COLLIER, 1996, 91- 93).

A serpente protectora dos faraós, a *iaret* (*i^crt*) ou *uraeus* (do grego οὐραῖος), não sendo uma coroa, era um símbolo real que se sobrepunha praticamente a todas as coroas,

⁵ O primeiro *nemes* tradicional, de pontas arredondadas, surge com o faraó Khafré (na sua mais conhecida estátua sentada, de diorite, da sala 42, rés-do-chão, o Museu do Cairo - JE 10062 - CG 14).

⁶ Os casos mais conhecidos destas «sentinelas do túmulo» são os de Tutankhamon, de Horemheb e de Ramsés I (EATON-KRAUSS, 1977, 25).

formando com elas unidades indissolúveis e altamente simbólicas: colocada na testa de faraós — e também de deuses —, só ou acompanhada pela cabeça de abutre, «aquela que se ergue» protegia, com a sua imensa força ígnea, os adversários físicos e sobrenaturais do rei/ da divindade. Mais do que um adorno, a cobra-*uraeus* era um eficaz elemento de propaganda da superioridade existencial de faraós e divindades.

A coroa das duas plumas, *chuti* (*šwty*), composta por um par de penas de avestruz ou de falcão, direitas ou arredondadas, era uma coroa real, atestada desde o reinado de Seneferu, no início da IV dinastia (COLLIER, 1996, 54, 57, 58). Os deuses Andjeti, Tatenen, Hórus, Amon, Min e Montu recorreram também em muitas das suas figurações à *chuti*.

No caso da coroa de Amon, para a qual não há um termo específico⁷, estamos perante um caso único: duas altas plumas, provavelmente de falcão, segmentadas em duas, cada parte com sete subdivisões, cada uma com a sua própria simbologia mágica⁸. A partir do Império Novo, esta coroa surge combinada com os chifres de carneiro, os chifres de vaca, os discos solares e adornada com adicionais *uraei*. Alguns textos sugerem que esta coroa detinha um papel especial nos ritos reais de subida ao trono, completando o papel da *pschent* (GOEBS, 2001, 323).

A coroa *atef* (*3tf*), constituída por um feixe de papiros, chamado *muu* (*mww*), em que o topo truncado sustinha um pequeno disco solar, com as suas duas laterais plumas de avestruz (embora devido aos cânones estético-artísticos, surjam, muitas vezes, representadas na parte anterior e posterior da coroa), era usada pelos deuses Osíris, Ré, Hórus, Herichef, Sokar, Tot e Khnum, entre outros⁹. No caso de Khnum, a coroa *atef* encimava uns longos cornos de carneiro ondulados, em espiral, por vezes duplos (da espécie *ovis longipes palaeoegyptiacus*, extinto no Império Médio, por volta de 2000 a.C.), animal sagrado do deus de Elefantina. O deus Geb, membro da Enéade heliopolitana (terceira geração), usava também uma coroa *atef* colocada sobre uma *decheret*. No domínio real, o mais antigo testemunho iconográfico da utilização da coroa *atef* data da V dinastia, no túmulo de Sahuré, em Abusir (COLLIER, 1996, 38).

A similaridade das formas das coroas *chuti* e *atef* sugerem que estavam também associadas no seu significado, o que não exclui, porém, o significado específico de cada

⁷ Numa cena da cerimónia da coroação de Hatchepsut, uma variante da coroa de Amon é designada como *henu*, *Hnw* (COLLIER, 1996, 98).

⁸ Esta coroa surge também, algumas vezes, ostentada por Min na sua forma sincrética de Min-Amon.

⁹ Sobre as variantes da coroa *atef*, vide COLLIER, 1996, 41, 42. Há que distinguir a *atef* (*muu* com penas laterais) da coroa típica de Osíris (*hedjet* com penas laterais) –COLLIER, 1996, 67.

uma. A associação da coroa *atef* com Osíris e da *chuti* com Hórus significa que ambas as coroas simbolizavam a regeneração/ eternidade da realeza, da mesma forma como Osíris simbolizava o aspecto espiritual do rei falecido e Hórus o aspecto físico do faraó vivo (COLLIER, 1996, 67, 68).

De uso menos habitual pelos faraós, a coroa *hemhemet* (*hmhmt*), «A que ruge», formada por três coroas *atef* justapostas (com um disco solar sobre cada uma, com as penas de avestruz de lado e com, pelos menos dois *uraeus*, por vezes dois pares, pendentes), era a materialização do grito de guerra. Assentava sempre sobre a cornamenta espiralada de carneiro. Embora fosse um desenvolvimento em forma da coroa *atef*, a *hemhemet* não cumpria exactamente a mesma função. Enquanto aquela estava relacionada com a coroação real, por exemplo, esta não.

Os deuses Amon e Horpakhred ou Harpócrates são igualmente, muitas vezes, figurados com a coroa *hemhemet*. Akhenaton foi o primeiro faraó a usá-la, já na XVIII dinastia (COLLIER, 1996, 52). Tornou-se muito comum nas representações da criança real emergindo da flor de lótus, identificando assim o rei com o deus-solar ao amanhecer. O chamado trono de Tutankhamon, hoje no Museu do Cairo, mostra no seu espaldar uma representação do faraó ostentando uma coroa *hemhemet*.

Os deuses, além de todas as coroas atrás mencionadas, podiam ainda usar outras coroas, toucados ou símbolos identificadores: lembremos a pluma simples de Maet e Chu; a dupla pluma *chuti* de Anhur (Onuris), de Sopedu, de Renenutet, de Meretseger e de Sopdit (no caso da coroa desta deusa, ela é também composta por uma pluma menor de avestruz que sai lateralmente do conjunto); as quatro altas plumas de Chu, Anhur e Bes; a duas longas plumas com *uraeus* simples ou duplo e disco solar de Sobek, de Montu e do seu boi Bukhis; o disco solar de Ré e de Ré-Horakhti; o crescente lunar para Tot e Khonsu; os chifres de vaca em torno do disco solar das deusas Ísis, Hathor e Taueret; o toucado em forma de abutre da deusa Mut; o toucado de plumas de Anuket; a coroa branca flanqueada por dois cornos de gazela da deusa Satet; a coroa branca, flanqueada por chifres e encimada por uma estrela de cinco pontas da deusa Sopdet. A esta extensa lista podem ainda juntar-se as divindades que ostentam sobre a cabeça hieróglifos, animais sagrados ou outros símbolos identificadores: Ísis, Néti, Geb, Serket, Neit, Nut, Sechat, Anhur... (SALES, 1999).

A par das coroas e toucados, também os ceptros e bastões reais egípcios identificavam facilmente o detentor do poder político e militar no Egipto antigo. Usados

nas mãos, como extensões naturais dos membros superiores do rei, os ceptros e bastões de poder e de autoridade eram insígnias memoráveis e comemoráveis da função e da simbologia real. Paralelamente, também os deuses se ornavam com vários ceptros e bastões e daí retiravam, por vezes, a sua idiossincrasia.

O ceptro *uas* (*wʒs*), identificado com um animal totémico (o comprido ceptro terminava, na parte superior, numas longas orelhas de uma cabeça animal, muitas vezes identificada com o animal simbólico do deus Set; o outro extremo era bífido, bifurcado), simbolizava a sua autoridade e voz de comando.

O ceptro *hekat* (*hkʒt*), mais pequeno que o anterior, era curvo e arredondado na extremidade superior (espécie de báculo, talvez derivado do antigo cajado do pastor). Como símbolo de governo, era um ceptro também usado pelo deus Osíris. Os faraós usavam-no em vida (na coroação e nas festividades oficiais) e na morte (junto das suas múmias e máscaras funerárias).

O látigo *nekhakha* ou *nekhekhhu* (*nhʒnhʒ*) acompanhava sempre o *hekat*. Era também usado por Osíris, por Andjeti e por Min, expressando a soberania sobre os mortos e sobre o mundo dos mortos (GRAHAM, 2001, 165). O ceptro-pilar *djed* (*dd*), vinculado a Osíris, simbolizava a longa duração e estabilidade do poder.

O ceptro *sekhem* (*sh̄m*), «o poderoso», também chamado *aba* (*ʿbʒ*) ou *khrep* (*hrp*), era uma insígnia de autoridade. O faraó usava-o quando pretendia demonstrar a sua superioridade sobre inimigos e adversários. Também o ceptro *ames* (*ʒms*), um bastão com um flagelo saindo lateralmente, expressava a mesma ideia de autoridade.

As maçãs cerimoniais *hedj* (*hd̄*), piriforme, e *menu* (*mnw*), em forma de taça, armas pré-históricas que o faraó fazia questão de ostentar quando golpeava inimigos, proclamavam a mesma mensagem. De igual modo, os machados de guerra *akhu* (*ʒkhw*), *mineb* (*minb*) e a cimitarra curva *khepech* (*hpš*) — a partir do Império Novo, vemos Amon, Ré-Horakhti e Montu a oferecê-la ao faraó — eram armas-ceptros com as quais o faraó decapitava os seus inimigos, quais emblemas de invencibilidade, de vitória, de poderio guerreiro. Era muito frequente nas esculturas os faraós segurarem numa das mãos objectos cilíndricos, interpretados como selos ou papiros, que, como marcas de autenticação/ de sabedoria, eram símbolo de autoridade e prestígio.

Enquanto o ceptro *uas* era o ceptro característico das divindades masculinas, as deusas usavam, na maioria das vezes, um alongado caule de papiro (*cyperus papyrus*), que terminava numa umbela de papiro, o ceptro *uadj* (*wʒd̄*), que significa «verdura, rejuvenescimento, vigor» e que, assim, simbolizava a eterna juventude que os egípcios

gostavam de ver associados às mulheres e às deusas. Era, por isso, um ceptro feminino, do feminino. Em relação às divindades masculinas (ex.: Ptah) é também frequente ver representações iconográficas em que surgem segurando um ceptro compósito em que estão reunidos os símbolos *uas* («omnipotência»), *djed* («estabilidade») e *ankh* («vida»).

Colecção egípcia do Museu Calouste Gulbenkian - Lisboa

Servem as considerações anteriores como enquadramento genérico para a análise específica que propomos neste texto: o levantamento e tratamento dos toucados, das coroas e dos ceptros existentes nos objectos expostos da colecção egípcia permanente do Museu Calouste Gulbenkian – Lisboa, bem como dos constantes nas reservas.

Desde logo, é preciso mencionar que a colecção egípcia do Museu Calouste Gulbenkian é composta por 54 peças: 40 expostas e 14 conservadas nas reservas. Como escreve João Castel-Branco Pereira, Director do Museu, na abertura do catálogo relativo à arte egípcia, editado em 2006, a propósito da importância deste núcleo no âmbito das colecções do Museu, «O núcleo de Arte Egípcia é o mais pequeno mas tem sido reconhecido pelos especialistas de várias gerações como um dos mais importantes da Colecção — pela raridade e excepcional qualidade das peças, a sua variedade formal e iconológica e a clara estrutura cronológica —, permitindo um contacto com monumentos de um extenso ciclo histórico entre o Império Antigo e a presença de Roma.» (ARAÚJO, 2006, 9).

Das 54 peças reunidas no Catálogo de 2006, 12 apresentam relação directa com o nosso tema (10 das peças expostas e 2 das reservas)¹⁰. Vejamos, de forma detalhada e comentada, essas peças.

A mais antiga das peças que integra este *corpus* é a *Cabeça do rei Senuseret III* (**Fig. 1** - Cat. n° 4/ Inv. n° 138). Trata-se de uma magnífica cabeça fragmentada em obsidiana do faraó Senuseret III (XII Dinastia), com 12 cm de altura. O faraó usa o toucado *nemsit* (*nemes*), onde se notam as listras incisadas do mesmo, tendo à frente a serpente sagrada *iaret* (*uareus*), já sem cabeça, que desliza desde o cimo do toucado (ARAÚJO, 2006, 66-68).

¹⁰ Ver «Quadro de Síntese» no final deste texto.



Fig. 1. Cabeça do rei Senuseret III¹¹

Datada do Império Novo (XVIII Dinastia), a *Cabeça do rei Amenhotep III* (- **Fig. 2** Cat. nº 7/ Inv. nº 139), é uma pequena cabeça em pasta de vidro azul, com 3,7 cm de altura, do faraó Amenhotep III, na fase da sua adolescência, que exibe a coroa *kheprech* com decoração de pequenos círculos incisos. À frente têm três orifícios para a colocação da serpente sagrada *iaret* (*uraeus*), provavelmente de ouro, hoje desaparecida, que vinha deslizando desde cima (ARAÚJO, 2006, 74-75)¹².



Fig. 2. Cabeça do rei Amenhotep III

Também datada do Império Novo, provavelmente da XVIII Dinastia ou início da XIX Dinastia, a peça do Cat. nº 8/ Inv. nº 48 (**Fig. 3**) é designada *Cabeça de faraó*, em pasta de vidro azul e faiança esmaltada, com 7 cm de altura. Esta cabeça exibe a coroa *kheprech*, feita de pasta de vidro azul, com um minucioso pontilhado inciso sugerindo os círculos típicos da coroa, na dianteira da qual surge um orifício onde se encaixaria a serpente sagrada *iaret* (*uraeus*), provavelmente de ouro (ARAÚJO, 2006, 76, 77).



¹¹ Todas as Figuras aqui usadas têm ©Fundação Calouste Gulbenkian.

¹² Vide <http://museu.gulbenkian.pt/Museu/pt/Colecao/Antiguidade/ArteEgipcia/Obra?a=163>

Fig. 3. Cabeça de faraó

A *Estela do escriba Iri* (**Fig. 4** - Cat. nº 10/ Inv. nº 160) é uma estela de calcário, policromo, com 29 cm de altura e 21,6 de largura, datada da XVIII Dinastia, que se desenvolve em dois registos. No registo superior, surge um santuário (*kari*) onde estão sentados, voltados à direita, em seus tronos, o rei Ahmés (fundador da XVIII Dinastia) e a rainha Ahmés-Nefertari. O faraó exibe a coroa *kheprech* com *uraeus*, segurando na mão direita o símbolo *ankh* e na esquerda um ceptro real *hekat*. A rainha, por seu turno, apresenta-se com uma coroa *chuti*, de compridas penas, sobreposta ao toucado em forma de abutre, típico das rainhas e deusas-mãe egípcias¹³. No registo inferior, o escriba Iri, com o crânio rapado, ajoelhado e as mãos em pose de adoração, faz uma prece, a qual aparece inscrita em hieróglifos à sua frente (ARAÚJO, 2006, 80-83)¹⁴.



Fig. 4. Estela do escriba Iri

Datada da XXVI Dinastia, a peça designada como *Estatueta do deus Osíris* (**Fig. 5** - Cat. nº 26/ Inv. nº 404) é uma estatueta de xisto, com 32,5 cm de altura, do deus egípcio dos mortos, com decoração de ouro. Osíris surge representado mumiforme, com as mãos visíveis irrompendo do sudário segurando os ceptros reais *hekat* (na mão esquerda) e *nekhakha* (na mão direita). Ostenta a sua coroa típica (coroa branca *hedjet* com duas altas plumas laterais), rematada à frente pela serpente sagrada *iraret* (*uraeus*) - ARAÚJO, 2006, 114,115.

¹³ Era o grifo ou abutre fusco (*Gyps fulvus*) a espécie particular do animal (penugem castanho-amarelada, com cerca de 1,2 m de comprimento e uma envergadura das asas de cerca de 2,7 m) que usualmente era vinculado às deusas e à realeza. É esta ave que aparece associada nos toucados a divindades como, por exemplo, Nekhebet, Mut, Ísis, Hathor ou Satet, ou a rainhas como Iput I, Hatchepsut, Tié e Nefertari.

¹⁴ Vide <http://museu.gulbenkian.pt/Museu/pt/Colecao/Antiguidade/ArteEgipcia/Obra?a=166>

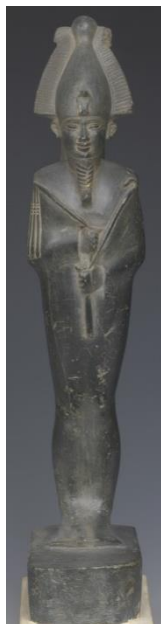


Fig. 5. *Estatueta do deus Osiris*

A *Barca solar de Djedhor* (**Fig. 6** - Cat. nº 33/ Inv. nº 168) é uma insígnia processional em bronze, da Época Baixa, com 31,3 cm de altura e 26,3 cm de comprimento, dedicada a Djedhor, que representa uma antiga barca do Nilo, onde se podem ver pequenas estatuetas de várias divindades: ladeando a entrada da cabine central, em forma de santuário, Ísis (com os chifres de vaca em torno do disco solar sobre a cabeça e com uma pequena *uraeus* na frente) e Néftis (com os hieróglifos do seu nome sobre a cabeça e também com uma pequena *uraeus* na frente); Hórus, em forma de falcão coroado com a *pa-sekhemeti* (pousado sobre o santuário); Ré-Horakhti de pé (no interior) e Sobek, em forma de crocodilo (suportando a barca), além de uma esfinge real, erguida, na parte dianteira da embarcação e de um timoneiro na popa (o defunto).

Na parte superior da cabine, em trabalho aberto, com incisões que recortam as paredes, voltam a aparecer, de um lado e do outro, as deusas Ísis e Néftis, de asas abertas em torno de um tufo central de vegetação estilizada, com as mesmas insígnias sobre a cabeça.

Incisas na parte inferior das paredes laterais externas da cabine central, além de inscrições (como no casco da embarcação), há representações dos deuses Ré-Horakhti (no lado direito) e Atum (no lado esquerdo), entronizados, recebendo actos de adoração do defunto Djedhor. Ambos seguram compridos ceptros *uas* (Ré-Horakhti na mão esquerda e Atum na mão direita) e signos-*ankh* (Ré-Horakhti na mão direita e Atum na mão esquerda). A representação incisa de Ré-Horakhti apresenta a serpente sagrada *uraeus* em torno do disco solar. Atum, por sua vez, usa a coroa *pa-sekhemeti*.

Também a estatueta de Ré-Horakhti, em representação bimórfica (corpo humano com cabeça de falcão), no interior do santuário, apresenta um generoso disco solar sobre a cabeça, de onde emerge uma serpente sagrada *uraeus*.

A esfinge real em pose erguida na parte dianteira da barca está coroada com duas altas plumas, cornamenta de carneiro e uma serpente sagrada, usando também uma pêra divina (ARAÚJO, 2006, 132-135)¹⁵.



Fig. 6. Barca solar de Djedhor

A estátua de basalto não polido, com 54 cm de altura, datada do início da dinastia ptolomaica, designada *Estátua de Djedhor* (**Fig. 7** - Cat. n° 34/ Inv. n° 403) que representa Djedhor (homónimo do da peça anterior), ajoelhado, com a típica cabeleira em saco, exibindo um pequeno santuário com uma imagem do deus Osíris, em pose mumiforme, com coroa *hedjet* com altas plumas laterais e mãos sobrepostas, segurando os ceptros *hekat* e *nekhakha*. O pilar dorsal desta estátua naófora apresenta uma inscrição hieroglífica que continua pelas duas linhas inscritas na base, onde surgem o nome e títulos de Djedhor e os nomes e títulos dos seus familiares (ARAÚJO, 2006, 136-139).

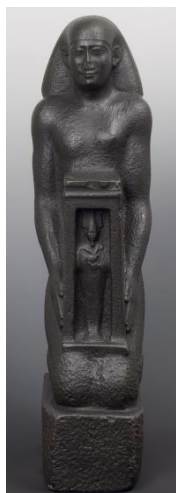


Fig. 7. Estátua de Djedhor

¹⁵ Vide <http://museu.gulbenkian.pt/Museu/pt/Colecao/Antiguidade/ArteEgipcia/Obra?a=51>

O *Modelo de Esfinge* (**Fig. 8** - Cat. n° 35/ Inv. n° 401) é uma pequena estátua de calcário, com 14 cm de altura e 27 cm de comprimento, datada do início da dinastia ptolomaica, que representa um leão com cabeça humana, uma das formas típicas de apresentação de uma esfinge (esfinge antropocéfala). Trata-se de um modelo de escultor aparentemente inacabado que apresenta uma serpente sagrada (hoje fracturada) que deslizava do alto do toucado *nemes*, liso, sem qualquer marca de listras, e irrompia na frente (ARAÚJO, 2006, 140, 141).



Fig. 8. *Modelo de Esfinge*

A peça identificada como Cat. n° 36/ Inv. n° 167 (**Fig. 9**), designada *Baixo-relevo de um faraó*, é uma placa de calcário fino e em relevo acentuado, com 24 cm de altura e 18 cm de largura, datada do início da dinastia ptolomaica, representando a cabeça de um faraó. Esta peça parece ter sido o estudo para a elaboração de um retrato.

A cabeça está de perfil, coberta pela coroa *kheprech*, preenchida com pequenos e delicados círculos e adornada pela serpente sagrada *uraeus* que vem deslizando pela parte frontal da coroa e pelo falcão hórico, de asas abertas com um disco solar sobre a cabeça e o signo *chen* nas garras, na parte de trás da coroa. A serpente sagrada tem decoração em relevo no pescoço tumefacto, mostrando escamas dilatadas, com um olho redondo ocupando a maior parte da cabeça (ARAÚJO, 2006, 142, 143)¹⁶.



Fig. 9. *Baixo-relevo de um faraó*

¹⁶ Vide <http://museu.gulbenkian.pt/Museu/pt/Colecao/Antiguidade/ArteEgipcia/Obra?a=52>

A *Estatueta do deus Harpócrates* (**Fig. 10** - Cat. n° 37/ Inv. n° 161) é a última das 10 peças expostas no núcleo egípcio. Datada do início da dinastia ptolomaica, esta pequena figura de prata (alt.: 8,5 cm) é um amuleto que representa Horpakhered ou Harpócrates coroado com a dupla coroa, com os símbolos da infância: nudez, dedo indicador da mão direita na boca e trança de cabelo pendente, em remate espiralado, caída sobre o ombro direito, a sair da base da coroa. A *pa-sekhemeti* tem a serpente sagrada frontal, hoje muito erodida (ARAÚJO, 2006, 144, 145).



Fig. 10. *Estatueta do deus Harpócrates*

As duas peças das reservas são a *Estatueta do deus Osíris* (**Fig. 11** - Cat. n° 51/ Inv. n° 1050) e a *Estatueta do deus Harpócrates* (**Fig. 12** - Cat. n° 52/ Inv. n° 1047). Ambas são de bronze e datadas da Época Baixa. A primeira tem 15,6 cm de altura e 4,2 cm de largura e a segunda 11 cm de altura e 2,8 cm de largura. O deus dos mortos segura nas mãos ceptros *hekat* e *nekhakha* e ostenta a barba postiça e a coroa *hedjet* com uma pluma de cada lado, onde figura a serpente sagrada *iaret* (*uraeus*) - ARAÚJO, 2006, 164. O Hórus criança (em egípcio Horpakhered,) está nu, com o dedo indicador da mão direita na boca e ostenta a coroa dupla do Alto e do Baixo Egípto, de onde sai a trança de cabelo espiralada que cai sobre o ombro direito (ARAÚJO, 2006, 165).



Figs. 11 e 12. *Estatueta do deus Osíris e Estatueta do deus Harpócrates*

Conclusões

A primeira grande conclusão, geral, que podemos retirar do levantamento e análise dos toucados, coroas e ceptros presentes no núcleo de arte egípcia do Museu Calouste Gulbenkian é que há toucados e coroas usadas por faraós e deuses. Confirmando, assim, a importância e partilha destas insígnias por faraós e por deuses temos 8 testemunhos relacionados com a realeza (Cat. nº 4, 7, 8, 10 – 2 casos, 33, 35 e 36) e 15 com as divindades (Cat. nº 26, 33 – 10 casos, 34, 37, 51 e 52).

No caso dos deuses que ostentam coroas estão representados Osíris (3 vezes: Cat. nº 26, 34, 51), Hórus zoomorfo, como falcão (Cat. nº 33), Horpakhered/ Harpócrates (2 vezes: Cat. nº 37 e 52) e Atum (Cat. nº 33). São todas, portanto, divindades masculinas. O deus Ré-Horakhti (Cat. nº 33 – 2 vezes) e as deusas Ísis e Néftis (Cat. nº 33 – 3 vezes cada) não ostentam propriamente coroas, mas sim insígnias sobre as cabeças (disco solar entre chifres de vaca liriformes e hieróglifos, no caso das deusas, e disco solar com *uraeus*, no caso do deus).

Em termos concretos, as coroas que estas divindades do núcleo egípcio ostentam são a *pa-sekhemeti*, que surge 4 vezes (Cat. nº 33 – 2 vezes; 37 e 52), sendo uma delas acompanhada da serpente sagrada *uraeus* (Cat. nº 37), ao passo que as restantes não apresentam esse adereço complementar, e a coroa de Osíris (*hedjet* com penas laterais) que surge 3 vezes (Cat. nº 26, 34 e 51), duas delas com a serpente sagrada *uraeus* (Cat. nº 26 e 51) e a outra singela. No caso das representações em estátua (interior do santuário da barca) e incisa (registro inferior da parede exterior esquerda do santuário) de Ré-Horakhti (Cat. nº 33), a serpente sagrada *uraeus* surge, em ambos os casos, como é habitual nesta divindade, conjugada com o disco solar que lhe encima a cabeça. Devido às características da dimensionalidade das duas representações em causa, num caso a serpente sagrada surge

em torno do disco solar (representação bidimensional) e no outro emergindo do disco solar (representação tridimensional).

Também no caso das coroas usadas por faraós/ por rainhas a variedade não é muito significativa: toucado *nemes*, com ou sem listras (Cat. nº 4 e 35), coroa *kheprech* com círculos incisos (Cat. nº 7, 8, 10, 36), altas plumas sobre cornamenta de carneiro (Cat. nº 33) e coroa *chuti* (Cat. nº 10). A serpente protectora dos faraós, a *iaret* ou *uraeus*, forma uma unidade simbólica, ainda hoje, em 3 casos (Cat. nº 4, 10, 36), embora tenha sido originalmente parte integrante de outros 3 casos (Cat. nº 7, 8 e 35) mas que hoje já não apresentam a serpente ou a apresentam fracturada ou erodida, dois deles em associação com a *kheprech* (Cat. nº 7 e 8) e o outro com o *nemes* (Cat. nº 35). Pela dimensão das peças, é na *Cabeça do rei Senuseret III* (Cat. nº 4/ Inv. nº 138) e no *Baixo-relevo de um faraó* (Cat. nº 36/ Inv. nº 167) que melhor se percebe a posição defensiva, de pescoço inchado, da cobra sagrada.

Embora de reduzidas dimensões, a serpente sagrada adorna também as frentes divinas de Ísis e de Néftis nas duas representações tridimensionais destas deusas na barca de Djedhor (Cat. Nº 33). A cobra-*uraeus* como eficaz elemento de propaganda da superioridade real surge também, em dimensões muito reduzidas, na frente da esfinge real da dianteira da barca de Djedhor (Cat. nº 33).


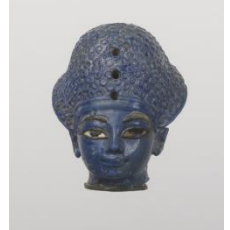


Quanto aos ceptros, reais ou divinos, a colecção egípcia do Museu Calouste Gulbenkian apresenta apenas 6 casos. Só um deles envolve um faraó: no registo superior da *Estela do escriba Iri* (cat. nº 10/ Inv. nº 160), o entronizado Ahmés segura na mão direita o símbolo *ankh* e na esquerda o ceptro *hekat*. Os restantes testemunhos (Cat. nº 26, 33 – 2 casos, 34 e 51) são todos referentes a ceptros usados por divindades masculinas do panteão egípcio. As representações incisas da parte inferior das paredes laterais exteriores da cabine central da barca de Djedhor (Cat. nº 33/ Inv. nº 168) figuram Ré-Horakhti e Atum segurando compridos ceptros *uas* (Ré-Horakhti na mão esquerda e Atum na mão direita) e signos-*ankh* (Ré-Horakhti na mão direita e Atum na mão esquerda). Os restantes 3 casos (Cat. nº 26, 34 e 51) referem-se todos ao deus Osíris que, mumiforme, surge representado com as mãos visíveis irrompendo do sudário segurando os ceptros *hekat* e *nekhakha* nas suas posições relativas típicas: o primeiro na mão esquerda e o segundo na mão direita. As três estátuas de Osíris ostentam também a característica barba postiça.



Embora pequeno em número, o núcleo de arte egípcia do Museu Calouste Gulbenkian de Lisboa é reconhecidamente excepcional pela qualidade das suas peças e no

que ao tema das insígnias de poder reais e divinas diz respeito congrega alguns exemplos dignos de registo.

**QUADRO DE SÍNTESE:
TOUCADOS, COROAS E CEPTROS NA COLECÇÃO EGÍPCIA
DO MUSEU CALOUSTE GULBENKIAN – LISBOA**

(Figuras: ©Fundação Calouste Gulbenkian)

Nº DE CATÁLOGO E DE INVENTÁRIO/ DESIGNAÇÃO DA PEÇA	FIGURA	TIPO DE INSÍGNIA E TIPO DE PORTADOR
<p>Cat. 4/ Inv. 138 <i>Cabeça do rei Senuseret III</i></p>		<p>Tocado <i>nemes</i> com <i>uraeus</i> Faraó</p>
<p>Cat. 7/ Inv. 139 <i>Cabeça do rei Amenhotep III</i></p>		<p><i>Coroa kheprech</i> originalmente com <i>uraeus</i> Faraó</p>
<p>Cat. 8/ Inv. 48 <i>Cabeça de faraó</i></p>		<p><i>Coroa kheprech</i> originalmente com <i>uraeus</i> Faraó</p>
<p>Cat. 10/ Inv. 160 <i>Estela do escriba Iri</i></p>		<p>O faraó Ahmés, entronizado, ostenta a coroa <i>kheprech</i> com <i>uraeus</i> e segura na mão direita o símbolo <i>ankh</i> e na esquerda o ceptro <i>hekat</i>.</p> <p>A rainha Ahmés-Nefertari apresenta-se com uma coroa <i>chuti</i>, de compridas penas, sobreposta ao toucado-abutre.</p> <p style="text-align: right;">Faraó Rainha</p>

<p>Cat. 26/ Inv. 404 <i>Estatueta do deus Osíris</i></p>		<p>Deus Osíris, mumiforme, com coroa com <i>uraeus</i>, barba postiça e com as mãos visíveis irrompendo do sudário segurando os ceptros <i>hekat</i> e <i>nekhakha</i>.</p> <p>Deus</p>
<p>Cat. 33/ Inv, 168 <i>Barca solar de Djedhor</i></p>		<p>As representações incisas da parte inferior das paredes laterais exteriores da cabine central da barca de Djedhor figuram Ré-Horakhti e Atum segurando compridos ceptros <i>uas</i> e signos-<i>ankh</i>.</p> <p>Atum ostenta a coroa <i>pa-sekhemeti</i> e Ré-Horakhti está representado com o disco solar rodeado por uma <i>uraeus</i>.</p> <p>Hórus, em forma de falcão coroado com a <i>pa-sekhemeti</i> (pousado sobre o santuário)</p> <p>Ladeando a entrada da cabine central, em forma de santuário, há duas deusas: Ísis, com os chifres de vaca em torno do disco solar sobre a cabeça, e Néftis, com os hieróglifos do seu nome sobre a cabeça, ambas com a <i>uraeus</i> nas frentes.</p> <p>Na parte superior da cabine, em trabalho aberto, surgem também representadas, de um lado e do outro, as deusas Ísis e Néftis, de asas abertas em torno de um tufo central de vegetação, com as mesmas insígnias sobre a cabeça.</p> <p>A esfinge real em pose erguida na parte dianteira da barca está coroada com duas altas plumas, cornamenta de carneiro e uma serpente sagrada, usando também uma përa divina.</p> <p>Estatueta de Ré-Horakhti no interior do santuário, em representação híbrida (cabeça de falcão em corpo humano) com disco solar com <i>uraeus</i>.</p> <p>Esfinge real</p> <p>Deuses</p>

<p>Cat. 34/ Inv. 403 <i>Estátua de Djedhor</i></p>		<p>Deus Osíris, mumiforme, com coroa, barba postiça e com as mãos visíveis irrompendo do sudário segurando os ceptros <i>hekat</i> e <i>nekhakha</i> .</p> <p>Deus</p>
<p>Cat. 35/ Inv. 401 <i>Modelo de Esfinge</i></p>		<p>Tocado <i>nemes</i> Originalmente com <i>uraeus</i></p> <p>Esfinge real</p>
<p>Cat. 36/ Inv. 167 <i>Baixo-relevo de um faraó</i></p>		<p>Coroa <i>kheprech</i> com <i>uraeus</i></p> <p>Faraó</p>
<p>Cat. 37/ Inv. 161 <i>Estatueta do deus Harpócrates</i></p>		<p>Coroa <i>pa-sekhemeti</i> com <i>uraeus</i></p> <p>Deus</p>
<p>Cat. 51/ Inv. 1050 <i>Estatueta do deus Osíris</i></p> <p>RESERVAS</p>		<p>Deus Osíris, mumiforme, com coroa com <i>uraeus</i>, barba postiça e com as mãos visíveis irrompendo do sudário segurando os ceptros <i>hekat</i> e <i>nekhakha</i></p> <p>Deus</p>

<p>Cat. 52/ Inv. 1047</p> <p><i>Estatueta do deus Harpócrates</i></p> <p>RESERVAS</p>		<p>Coroa <i>pa-sekhemeti</i></p> <p>Deus</p>
---	---	--

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, L. M. de. *Da teoria à prática: o exercício do poder real no Egíto faraônico*. Clio 5, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 33-57.
- _____. *Arte Egípcia. Coleção Calouste Gulbenkian*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- _____. *Egyptian art. Calouste Gulbenkian Collection*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- ASSAM, M. H. *Arte Egípcia*. Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, 1991.
- BAINES, J.; MÁLEK, J. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford: Phaidon Press Ltd, 1984.
- BARUCQ, A. ; DAUMAS, F. *Hymnes et prières de l’Égypte ancienne*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.
- BENSON, D. S. *Ancient Egypt’s Warfare*. Ohio: Bookmasters, 1995.
- BERLANT, S. R. *The entheomycological origin of Egyptian crowns and the esoteric underpinnings of Egyptian religion*. Journal of Ethnopharmacology 102. 2005, pp.275–288.
- BONHÈME, M.–A. *Kingship*. In Redford D. B. The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, vol. 2. Oxford, 2001, pp. 238-245.
- BONHEME, M.-A.; Forgeau, A. *Pharaon. Les secrets du pouvoir*. Paris: Arman Colin, 1998.
- BUNSON, M., *Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York: Facts on file, 2002.
- CARREIRA, J. N. *Legitimação do poder no Egíto faraônico*. Clio 5, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 19-33.
- CLAYTON, P. *Chronique des pharaons. L’histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l’Égypte ancienne*. Paris: Casterman, 1995.
- COLLIER, S. *The crowns of the Pharaoh: their development and significance in ancient Egyptian kingship*. Ph.D. Dissertation. U.C.L.A, 1996.
- DAVIES, W.V. *Origins of the blue crown*. Journal of Egyptian Archaeology 68, 1982, pp. 68-76.
- DERCHAIN, P. *Le rôle du roi d’Égypte dans le maintien de l’ordre cosmique*. In Le Pouvoir et le Sacré. Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 1962, pp. 61-73.
- HORNUNG, E. *Le pharaon*. In DONADONI, S. O Homem Egípcio. Lisboa: Editorial Presença, 1992, pp. 237-262.
- EATON-KRAUSS, M. *The khat headdress to the End of the Amarna period*. Studien zur Altägyptischen Kultur 5, 1977, pp. 21-39.
- ERTMAN, E. *The cap crown of Nefertiti*. Journal of the American Research Center in Egypt 13, 1976, pp. 63-66.
- GOEBS, K. *Some Cosmic aspects of the royal crowns*. In Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995. Louvain. 1998, pp. 447-460.
- _____. *Crowns* In Redford D. B. The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, vol. 1. Oxford, 2001, pp. 321-326.
- GRAHAM, G. *Insignias* In Redford D. B. The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, vol. 2. Oxford, 2001, pp. 163-167.

- HALL, E. S. *The pharaoh smites his enemies, A comparative study*. Munique-Berlim: Deutscher Kunstverlag, 1986.
- HARDWICK, T. *The Iconography of the Blue Crown in the New Kingdom*. The Journal of Egyptian Archaeology, 89, 2003, pp. 117-141.
- KAPLONY, P. *Zepter. LA VI*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, col. 1373-1389.
- KOENIG, Y. *Pschent*. Dictionnaire de l'Égypte ancienne. Paris: Encyclopædia Universalis/ Albin Michel, 1998, p. 313.
- MALEK, J. *Egyptian Art*. Londres: Phaidon Press Limited, 1999.
- MCDERMOTT, B. *Warfare in Ancient Egypt*. Gloucestershire: Sutton Publishing Ltd., 2004.
- NARDO, D. *The history of weapons and warfare. Ancient Egypt*. San Diego: Lucent Books, 2002.
- POSENER, G. *De la divinité du pharaon*. Paris: Cahiers de la Société Asiatique 15, 1960.
- RACHET, G. Couronnes. *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*. Paris: Éditions du Félin, 1987, p. 81.
- SALEH, M.; Sourouzian, H. *The Egyptian Museum of Cairo. Official Catalogue*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1987.
- SALES, J. das C. *A ideologia real académica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- _____. *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.
- _____. Coroas. In ARAÚJO, L. M. de, *Dicionário do Antigo Egípto*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001 a, pp. 241, 242.
- _____. Faraó. In ARAÚJO, L. M. de, *Dicionário do Antigo Egípto*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001b, pp. 364-368.
- _____. *As fórmulas protocolares egípcias ou formas e possibilidades do discurso de legitimação no antigo Egípto*. Cadmo 16, 2007, pp. 101-124.
- _____. *Poder e Iconografia no antigo Egípto*. Lisboa: Livros Horizonte, 2008.
- SAUNERON, S. Couronnes. In POSENER, G. *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*. Paris: Ed. Fernand Hazan, 1970, p. 70.
- SHAW, I. *Egyptian warfare and weapons*. Buckinghamshire: Shire Publications Ltd., 1991.
- TAVARES, A. A. *Legitimação do poder político na Antiguidade*. Discursos. Língua, Cultura e Sociedade, II Série, nº 2. Poder e Política, Lisboa, Universidade Aberta, 2000, pp. 33-43.
- VASSILIKA, E. *Ptolemaic Philae*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1989.
- VERCOUTER, J. *Pharaon*. Dictionnaire de l'Égypte ancienne. Paris: Encyclopædia Universalis/ Albin Michel, 1998.
- VERNUS, P. *Le concept de monarchie dans l'Égypte ancienne*. In LADURIE, E. L. Les monarchies. Paris ; Presses Universitaires de France, 1986, pp. 29-42.
- WAINWRIGHT, G.A. *The Red Crown in early prehistoric times*. Journal of Egyptian Archaeology 9, 1923, pp. 26-33.
- WILKINSON, R. *Symbol and Magic in Egyptian Art*. London: Thames & Hudson, 1999.

La iconografía de la reforma: Tebas y Amarna

María Laura Iamarino¹

Submetido em 06/2016

Aceito em 07/2016

RESUMEN:

Durante el Reino Nuevo la importancia del culto solar aumentó y para la dinastía XVIII, esta se volvió central para su ideología. Además, en este período se produjo un sincretismo entre Ra y Amón, de forma tal que pasó a ser Amón-Ra quien otorgaba legitimidad a los faraones que descendían directamente de la divinidad. Así, la aparición de Atón como divinidad solar ocurre irrumpiendo en una escena que, aunque dominada por el dios Amón, no era ajena al culto al sol materializado. Es en este contexto que debemos enmarcar las representaciones de la nueva deidad, de los monarcas que protagonizaron la reforma y de los funcionarios que acompañaron este proceso. Analizar cómo fue y determinar cuándo ocurrió la aparición del estilo de representación que será el típico amarniano es uno de los primeros pasos a dar en el entendimiento de esta etapa.

Palabras clave: Amarna – arte – Atón – reforma – religión

ABSTRACT:

During the New Kingdom increased solar cult and in the XVIII dynasty this became central to their ideology. Furthermore, this period was a syncretism between Re and Amun, so that it became Amun-Ra who gave legitimacy to pharaohs descended directly from the divinity. Thus, the appearance of sun god Aten as breaking occurs in a scene that, although dominated by the god Amun, was no stranger to worship the sun materialized. On this context we must frame the representations of the new deity of the monarchs who carried out the reform and officials who accompanied this process. Analyze how it was and determine when the appearance of the style of representation that will be the typical Amarnian is one of the first steps in understanding this stage.

Key words: Amarna - art - Aton - reform - religion

¹ Licenciada en Historia, Doctorando de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

El culto a Atón antes de Akhenatón.

Varios faraones de la dinastía XVIII habrían comenzado la inserción de Atón en el contexto amoniano, pero será Amenofis III quien lleve a cabo de manera más visible esta penetración. Por ello, cabe preguntarnos acerca de la relación que el inmediato predecesor de Amenofis IV (Akhenatón) tuvo con la reforma que hizo del atonismo la religión estatal e implicó un traslado del centro de poder político, económico y religioso. Entendemos que Amenofis III preparó un clima de lo que podría llamarse “pluralidad religiosa”, aunque esta pluralidad no puede ser entendida como libertad de culto al estilo moderno, sino un desafío al dominante clero amoniano. Esto representaba la posibilidad de incluir otros dioses en el imaginario religioso, en el que Atón se posicionaba como deidad principal en competencia con Amón. Durante su reinado, las menciones al “Disco” se harán más recurrentes que antes y se vislumbra el inicio de lo que será un nuevo trato entre Atón y la familia real, además de hacerse más central el lugar de la reina -algo que cristalizará con Nefertiti-. En los escarabajos de la serie que conmemora el casamiento del faraón con la princesa mitania Gilukepa observamos que Tiy será la primera reina que queda reconocida por la periódica incorporación de su nombre y protocolo a continuación del de Amenofis III. El texto dice: “(...) la gran esposa del faraón, Tiy, que viva.” (CABROL, 2000, 447). Asimismo, y en relación con la reinsertión de Atón en el ideario egipcio, en otra serie, que conmemora la construcción de un lago para esta reina, se hace referencia al nombre del barco con el que navegará el faraón el día de la inauguración: “Destellos del Disco” (*jtḥ-tḥn*) (BLANKENBERG-VANDELLEN 1970, 18). Por último, en una vasija sellada (Figura 1) encontrada en el palacio de Malkata, construido para la primera fiesta Sed de Amenofis III y llamado “Palacio del Disco deslumbrante” (HAYES, 1951, 178-179), se lee “Nebmaatra es el disco solar deslumbrante” (*nb m3ʿt rʿ pt tḥn*). En el sello se identifica al faraón con el disco, pues el jeroglífico dentro del disco que está en la barca sagrada que navega sobre el cielo (*pt*) es un dios sentado (*nb*) con la pluma (*m3ʿt*) en la misma y coronado por el disco solar (*rʿ*).



Figura 1. Vasija de Malkata con nombre del faraón
(tomado de HAYES, 1951, fig. 25e)

Pese a las cada vez más seguidas apariciones de Atón, en esta etapa no se hablará de una religión exclusiva pues no se buscaba negar la existencia de otros dioses, ni siquiera la de Amón. Será a partir de la coronación de Amenofis IV que el atonismo pasará gradualmente de ser una religión competidora de la amoniana para convertirse en hegemónica y estatal.

Amenofis IV en Tebas y la visibilización de la reforma

La etapa tebana del reinado de Amenofis IV se desarrolló durante los primeros años de su gobierno y es en esta época cuando se comienza a dar forma a la nueva legitimación de la realeza a través de Atón. Durante lo que Aldred (1973, 48) llamó el “Periodo temprano” Akhenatón construyó monumentos para Atón en Karnak, se hizo reconocer como sacerdote supremo del clero de Atón, comenzó a cobrar impuestos al resto de las divinidades y cambió su nombre para ser más favorable a su deidad. Asimismo, en estos primeros años observamos una asociación de Ra-Harakhty con el disco solar (ALDRED, 1959; KEMP, 1992 [1989], 251) y las menciones a este dios muestran la transición que se quiere llevar a cabo, pues la apertura -que atenta contra la primacía de Amón- se refleja en la inserción de otras deidades en el imaginario oficial.

El hecho que el primer nombre didáctico de Atón (“Ra-Harakhty que se regocija en el horizonte en su calidad de Shu que está en el Atón”), utilizado durante los primeros años de gobierno de Amenofis IV, figure encerrado en una cartela como si se tratara de un faraón y -pese a que más adelante tendrá variaciones- revela, según Grandet (1995,15-17), una teología positiva, porque lejos de refutar el dogma egipcio anterior lo re afirma, apelando a dioses tradicionales del panteón egipcio -como Ra y

Shu- para legitimar la inserción de Atón (Figura 2).



Figura 2. Primera y segunda forma del nombre de Atón
(tomado de GRANDDET, 1995, 15)

Expresivo de la radicalización de la reforma, una vez instalado Akhenaton en Amarna ese nombre de Atón será reformulado como: “Ra, el soberano del horizonte que se regocija en el horizonte, en su nombre de resplandor que viene de Atón”).

Son numerosas las representaciones del faraón con Ra-Harakhty durante esta época. En un *talatat*² del pilono diez del templo de Amón en Karnak, se observa Amenofis IV haciendo una ofrenda a Ra-Harakhty (Figura 3). El dios está representado, como en general en esta primera etapa, con un disco en la cabeza que con frecuencia estaba equipado con un *ureus* (GESTOSO, 2003). Próxima al pilono diez, una representación de Ra-Harakhty y Amenofis IV los retrató en el estilo tradicional (Figura 4).



Figura 3. Amenofis IV con Ra-Harakhty
(tomado de REDFORD, 1976, lám. VIII, 2).

² Los *talatats* son bloques de piedra de 52x 23cm. Fueron utilizados por Akhenatón para construir templos de Atón en Karnak. Tras la restauración del culto de Amón los templos fueron destruidos y los *talatats* reutilizados en la construcción de otros edificios (KEMP 2013:60).



Figura 4. Amenofis IV representado en estilo tradicional con Ra-Harakhty
(tomado de FREED, 1999, pl. 20)

Además de la presencia reiterada de Ra-Harakhty en los monumentos, cabe señalar que no fue ésta la única deidad en escena durante el período tebano de Amenofis IV, pues muchas veces este dios aparece relacionado, por ejemplo con Atum y Hathor, como se observa, en la tumba de Kheruef (TT192) (ver figura 8).

La mayor cantidad de representaciones de Amenofis IV y Atón que evidencian el inicio de la reforma en suelo tebano se habrían encontrado en los templos dedicados a Atón construidos en Karnak. El principal se llamó *gmt-p^c-jtn*, estaba ubicado al norte del de Amón y su nombre hacía referencia al diario encuentro del faraón con el sol en cada amanecer para recrear el mundo. Es de destacar que los colosos de Amenofis IV ubicados en este templo ya poseían el estilo iconográfico típico que será atribuido al faraón. Sabemos que, relacionados con el funcionamiento de aquel complejo principal *gmt-p^c-jtn* se construyeron otros templos: el *rwd-mnw*, el *tnt-mnw* y el *hwt-bnbn*, erigidos a cielo abierto para visualizar y adorar al sol directamente (REEVES, 2001, 94-95).

Como observamos, el dios y el faraón fueron representados en esa etapa tanto en el estilo tradicional como en el típico amarniano aunque, como el bloque de Paris ejemplifica (Figura 5), también se mostraron en lo que parece ser un estilo que los combina, ya que Amenofis IV y Atón poseen solo algunos de los rasgos que caracterizarán al nuevo estilo.



Figura 5. Representación de Amenofis IV “en espejo” proveniente de Karnak con algunos rasgos del nuevo estilo de representación (tomado de FREED, 1999, pl. 21)

Es interesante analizar para este período también las representaciones de Amenofis III sólo o acompañado por el resto de su familia, incluyendo a Amenofis IV ya como faraón, porque entendemos que pueden ser asociadas con una continuidad entre uno y otro faraón.

Amenofis III y IV: análisis de una posible corregencia

A lo largo de la historia egipcia las corregencias tuvieron lugar en contextos de crisis política o frente a la amenaza de la autoridad del monarca, y la coronación de un faraón que gobernaba en paralelo a su antecesor tuvo como objetivo mantener la estabilidad en el proceso de sucesión para perpetuar una determinada línea dinástica en el poder (MURNANE, 1977, 255 y 264).

En el caso de la corregencia entre Amenofis III y Amenofis IV, ésta pudo tener al menos dos orígenes y su interpretación dependerá de cómo se explique el desarrollo de los hechos que llevaron a la reforma amarniana. Entendiendo que la misma fue un proceso iniciado antes de Amenofis IV, la corregencia expresaría la continuidad de un proyecto político similar, buscando afianzarlo. Esta visión estaría asociada a las corregencias “tradicionales” cuyo fin era mantener una línea sucesoria. Por otro lado, si consideráramos que el período amarniano se debe acotar al gobierno de Akhenatón, que la reforma la llevó a cabo este faraón a partir de su coronación con los grupos que lo apoyaron y rompió con una tradición religiosa que sus antecesores habrían respetado, la

corregencia habría sido el resultado de dos grupos de poder en competencia.

Consideramos que la época amarniana representó una continuidad y no una ruptura, de forma tal que la condición de hereje o revolucionario que autores como Redford (1987) o Reeves (2001) atribuyeron a Akhenatón se ve algo matizada, justificando la radicalización del atonismo como algo planeado y ejecutado por dos faraones contra la elite tebana/amoniana. Pese a reconocer la continuidad, ésta no comprueba una corregencia entre Amenofis III y Amenofis IV.

Algunas inscripciones y evidencias iconográficas, en cambio, son clave para afirmar o negar la existencia de tal corregencia.

Una representación en el tercer pilono del gran templo de Amón es una de las evidencias emblemáticas para argumentar la corregencia. En esta escena Aldred (1973, 18-19) señala la existencia de una figura de Amenofis III sobre la barca sagrada realizando una ofrenda a Amón; detrás, hay una figura poco visible y sobre la cual se superpuso la silueta de un altar. La figura borrada es interpretada por el autor como una representación de Amenofis IV como faraón corregente pues viste la corona azul y sería una de las pocas ocasiones en las que se encuentran ambos soberanos juntos (Figura 6).



Figura 6. Amenofis IV como corregente
(tomado de ALDRED, 1973, 19)

Otra fuente de evidencia para analizar la coregencia son las tumbas tebanas de Kheruef (TT192) y Ramose (TT55).

En TT192, perteneciente a quien fuera el mayordomo de la reina Tiy, se observa a Amenofis IV rindiendo culto a una estatua de su padre, de modo que la representación de los dos faraones convive en el mismo espacio: la tumba de un noble. Dado que, según Redford (1967), las estatuas se usaban para representar a los muertos³, esta escena no constituiría una evidencia para una coregencia. Además, la escena, ubicada en la pared sur del pasaje de ingreso a la tumba, está muy deteriorada (Figura 7) y no se puede establecer con certeza si el Amenofis más alto, que sería Amenofis III, es *m3^c hrw* (fallecido), sumado a que Amenofis IV hace ofrendas de libación a sus padres, que estarían por ello fallecidos. Para Redford el sólo hecho de existir una yuxtaposición de Amenofis IV y Amenofis III en el mismo monumento no es evidencia de coregencia, pero los detalles en la representación sí señalan que Amenofis III había fallecido, expresando la escena la piedad de Akhenatón hacia la memoria de su padre. (REDFORD, 1967, 116).

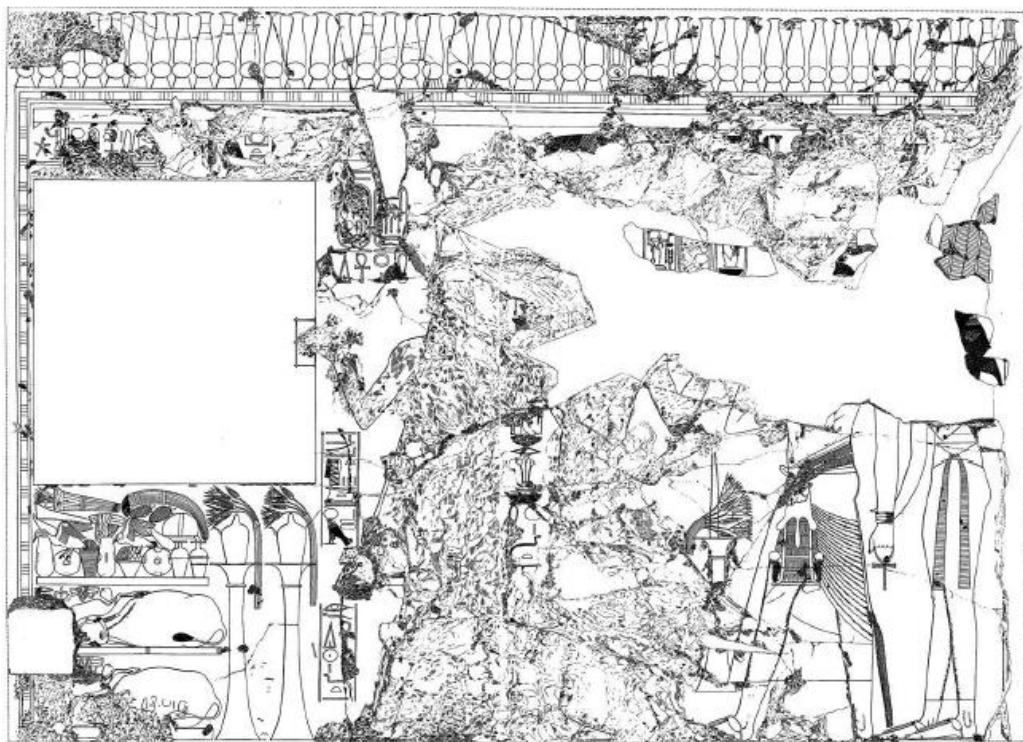


Figura 7. Representación de Amenofis IV vertiendo libación
(Tomado de EPIGRAPHIC SURVEY, 1980, pl. 11-12).

³ Esta afirmación es discutible en la medida que Amenofis III erigió estatuas dedicadas a su culto personal ya que fue deificado en vida –por ejemplo en Luxor y en Sedeinga (BELL, 1985, 251-294).

En el dintel de la misma TT192 la reina Tiy se muestra detrás de su hijo (Figura 8) y su presencia, sin la de Amenofis III, sugiere que Amenofis IV era el único gobernante (DORMAN, 2009). Ante esto debemos señalar que el propietario de la tumba era precisamente un funcionario que sería a la reina y en esta época las representaciones de los soberanos con frecuencia relegan al dueño de la tumba a un segundo lugar, práctica que se exacerbará durante el reinado de Akhenatón.

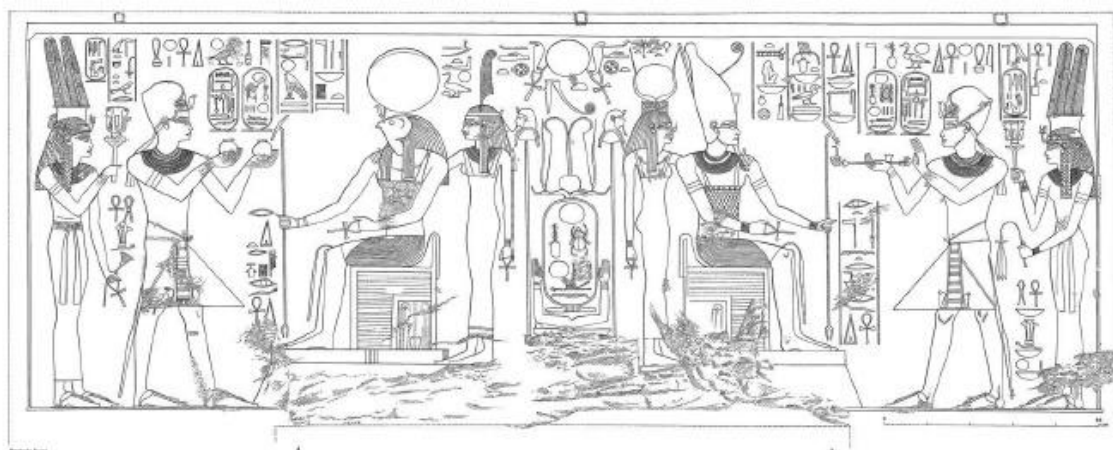


Figura 8. Amenofis IV presenta ofrendas a Atum Ra y Ra-Harakhty (tomado de EPIGRAPHIC SURVEY, 1980, pl. 9).

La importancia de la reina Tiy se observa, además de en esta tumba y en el ya mencionado escarabajo conmemorativo, en su aparición en santuarios, tumbas, estelas y en la construcción en Nubia -por parte de su esposo- de un templo en su honor en Sedeinga, (BERMAN, 1998, 6). Durante su vida Tiy habría conservado esa posición de privilegio en Akhetatón, incluso después de la desaparición de Amenofis III.

En la tumba de Ramose (visir de Amenofis III y Amenofis IV) se observan dos escenas dispuestas en los puntos focales del vestíbulo que muestran estilos figurativos diferentes para el tratamiento de la figura real: del lado sur el joven Amenofis IV entronizado fue representado en un relieve de estilo tradicional (Figura 9 a); del lado norte el faraón junto a Nefertiti está asomado desde la ventana de apariciones del palacio, sobre la que se ubicó Atón con sus rayos. La escena fue diseñada con el estilo que sería identificado como el típico de Amarna (Figura 9 b).

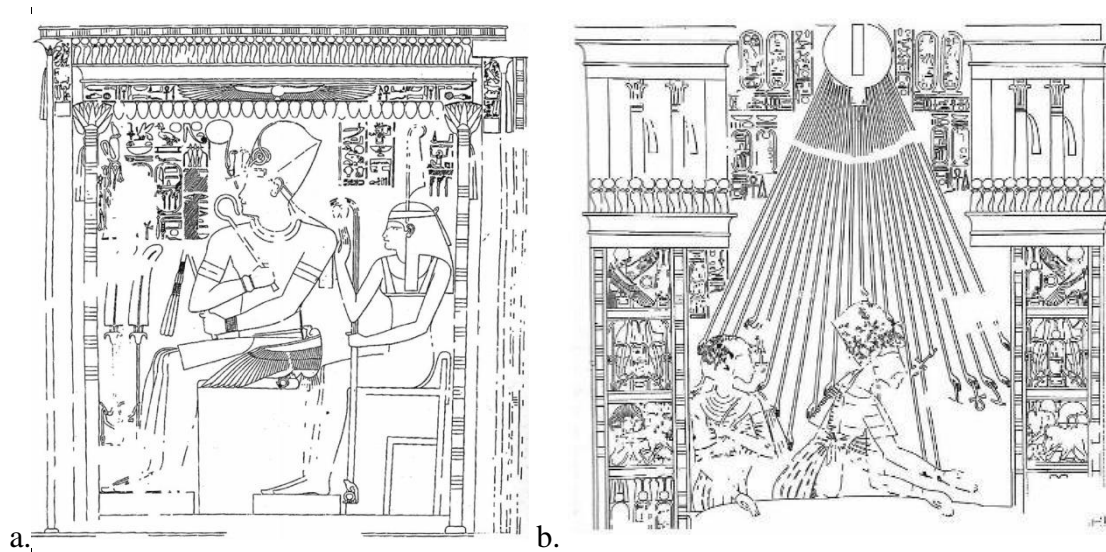


Figura 9. a.- Amenofis IV entronizado (tomado de DAVIES, 1941: pl. xxix); b. Amenofis IV y Nefertiti en la ventana de aparición (tomado de DAVIES, 1941: pl. xxxiii).

Sumado a esto, observamos variaciones en el estilo de representación del mismo propietario de la tumba. La escena de purificación de la estatua ubicada directamente frente a la pared de la recompensa presenta un estilo que puede ser caracterizado como tradicional (Figura 10 a), mientras que la de Ramose recompensado junto a la ventana del palacio, se hizo en un estilo diferente (Figura 10 b). Una y otra forma expresan con seguridad la decisión de adoptar estrategias para comunicar y sendos retratos parecen reflejo de dos momentos diferentes de la decoración de la tumba.

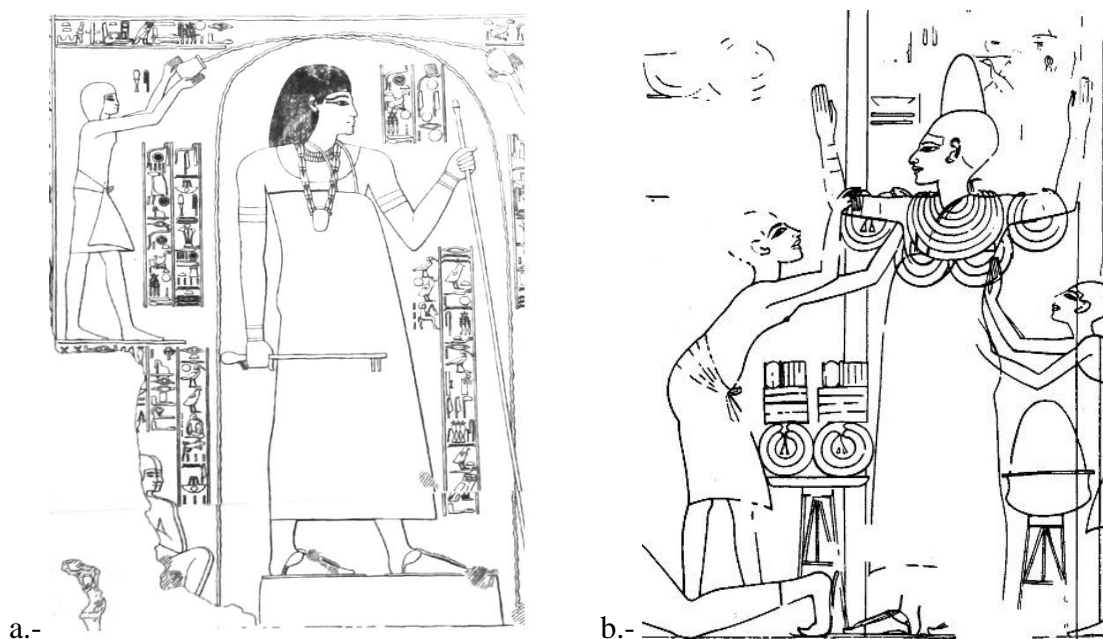


Figura 10. a. Purificación de la estatua de Ramose (tomado de DAVIES, 1941, pl. xxi); b. Ramose recompensado (tomado de DAVIES, 1941, pl. xxiv).

La coexistencia de estilos, las fechas de construcción de la tumba y las fechas de nombramiento y muerte de Ramose generan muchos interrogantes entre quienes analizaron la posibilidad de una corregencia. Aldred (1969, 118) señala que la datación de la muerte de Ramose, que para Davies (1941) habría sido poco después de la de Amenofis III, debe ser cuestionada ya que en una de las escenas de su tumba el visir es designado por Amenofis IV. Si esta interpretación es correcta, se puede deducir que el faraón Amenofis IV lo nombró en su cargo poco tiempo antes del tercer jubileo de su antecesor, dado que Ramose donó para el primer jubileo de Amenofis III cuatro jarras de cerveza (ya en calidad de visir), datos que pueden considerarse indicios de una corregencia entre los dos faraones.

En cuanto a la diferencia de estilos, fue entendida en el marco de la transición y posterior radicalización de la reforma. Siendo que la carrera de Ramose, y con ella la construcción de su tumba, se desarrolló bajo los dos gobiernos que habrían llevado a cabo la reforma, no es de extrañar que su tumba de cuenta de los cambios que se producían, a los que debió adherir como cabeza de la administración, de acuerdo a su título de visir.

El análisis de estas dos tumbas de nobles, sumado a la evidencia que surge de la comparación con otras contemporáneas (Amenhotep, hijo de Hapu, llamado Huy –

Tumba n° 28 de Asasif-), anteriores (Nakht –TT52- y Menna - TT69-) o posteriores (Neferhotep -TT49-) a la supuesta corregencia y la reforma atoniana/amarniana, nos permite plantear: 1) la posibilidad de la inauguración de un estilo propio de la época, que tiene algunos rasgos similares a lo que será el amarniano, aunque incluso previo a la coronación de Amenofis IV y 2) la pervivencia de ciertos detalles y temáticas de este estilo aún después de fallecido Akhenatón.

Las tumbas de Nakht y Menna, ambos funcionarios de Tutmosis IV y Amenofis III sirven de ejemplos para mostrar que el proceso de cambio en el estilo no fue ni lineal ni abrupto. En la primera, la de Nakht -quien era un escriba ligado a Amón-, no observamos ningún rastro del nuevo estilo, de modo que podemos afirmar que las escenas distan mucho de lo que será el estilo y temática de Amarna, ya que son tradicionales la adoración de Osiris, las representaciones relacionadas con los trabajos y títulos del difunto y las presentaciones de ofrendas a los dioses (Figura 11).



Figura 11. Nakht y su esposa realizando ofrendas (tomado de DAVIES, 1917, pl. xii).

En cuanto a la segunda tumba, la de Menna -quien era un escriba relacionado con las tierras del palacio pero también a Amón-, observamos que si bien, como en la tumba de Nakht, las escenas son tradicionales, en esta tumba el rostro del protagonista de las escenas fue borrado en todas y cada una de ellas, no así el de su esposa. Esto pudo haber estado relacionado con la persecución que se dará a algunos funcionarios cuando se profundiza la reforma, suponiendo que Menna no se haya autoproclamado servidor de Atón (HARTWIG, 2013).

En cuanto a la tumba de Amenhotep, hijo de Hapu -visir de Amenofis III y IV-, en ella podemos visibilizar el inicio del estilo de Amarna ya que el retrato del protagonista (VALENTIN & BEDMAN, 2013) tiene un notable parecido con el ya mencionado Ramose y el pos amarniano Neferhotep (Figura 12). Asimismo, tanto en su tumba como en su templo funerario se conservan evidencias de haber sido recompensado (PEREYRA, 2014) aunque en su tumba no sabemos si se representó la típica ventana de apariciones amarniana que encontramos en las tumbas de Ramose de Neferhotep.



Figura 12. Detalle de los rostros de Ramose, Amenhotep hijo de Hapu y Neferhotep.

Además, la documentación que alude a este funcionario es otra interesante fuente para argumentar una coregencia entre Amenofis III y IV. Inscripciones descubiertas en Malkata evidencian la presencia de Amenhotep, ya como visir en la primera fiesta sed de Amenofis III, aunque no precisan si es del norte o del sur. Lo cierto es que Ramose también estuvo presente en esta ceremonia, como se señaló más arriba. Presumimos que en esta época Amenhotep ejercía del cargo de visir del norte mientras Ramose el de visir del sur y posteriormente el primero sintetizará los dos cargos bajo su nombre (VALENTIN & BEDMAN, 2014). Si aceptamos la explicación

previa que coloca a Ramose viviendo en tiempos de corregencia, podemos aceptar que Amenhotep, como su par del norte, también vivió la misma situación. Por otra parte, el lugar de construcción de la tumba, muy cerca de la de Kheruef, puede indicar la alta jerarquía de la que gozaba dentro de la nobleza. El hecho que por los estilos Amenhotep se habría inspirado en esta tumba (iniciada unos años antes) estaría demostrando una contemporaneidad entre uno y otro funcionario (GORDON, 1989, 19), de forma tal que los tres habrían sido parte de la corregencia.

La tumba de Neferhotep (funcionario de Ay) si bien es posterior al período que nos ocupa es pertinente en cuanto al análisis de una reforma que no habría tenido ni un principio ni un fin tan abrupto como a veces se quiso mostrar. La comparación del retrato de Neferhotep con los dos contemporáneos (o inmediatamente previos) a la reforma demuestra la pervivencia del estilo inaugurado años antes. Asimismo, en esta tumba se continúa haciendo uso de la escena de recompensa con la ventana de aparición (Figura 13)

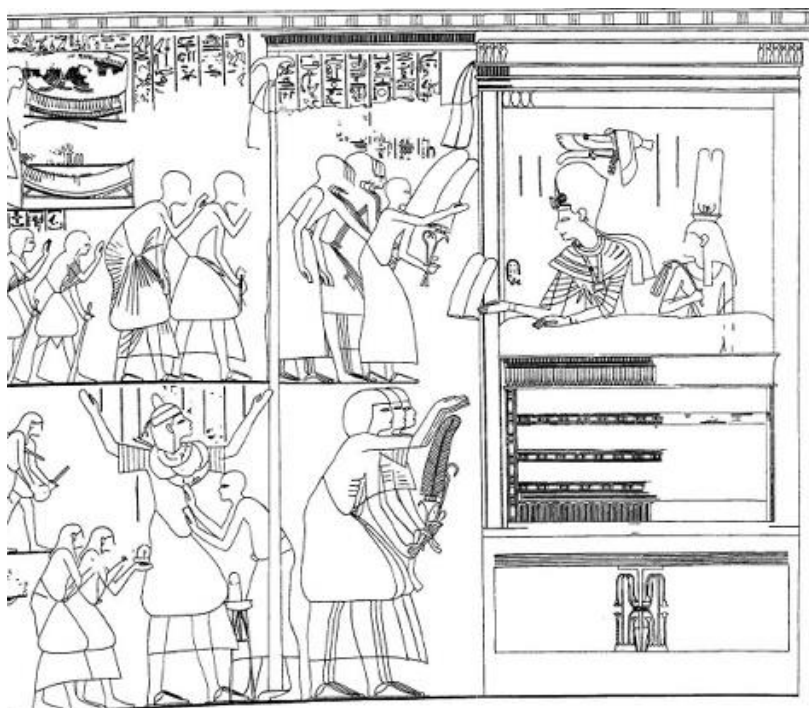


Figura 13. Escena de recompensa frente a ventana de aparición (tomado de DAVIES 1933, vol II, pl. i)

Además, con la restauración de Amón después de Amarna se mantuvieron otros rasgos de la reforma, pese a haberse retomado el canon tradicional de representación. En la figura 14 se observan: a) la presencia de Ra-Harakhty, como dios funerario, el cual estuvo presente en los primeros momentos de la reforma que se intenta olvidar y b)

el cuerpo flácido de Neferhotep, que lo muestra en un aspecto más natural o “realista”⁴, y esta es una metodología asociada directamente al estilo amarniano que no se habría abandonado.



Figura 14. Neferhotep con Ra- Harakhty (tomado de DAVIES, 1933, vol, I, Pl. LIII- B)

Otra prueba de la corregencia pueden ser las representaciones de Amenofis III halladas tanto en Amarna como en Tebas contemporáneas de un Akhenatón ya coronado. Johnson (1996) señala que Amenofis III fue deificado en vida, de acuerdo a los testimonios de su fiesta Sed, las inscripciones en el palacio de Malkata y la evidencia procedente de los templos de Luxor y Nubia. En cuanto a la adoración de este faraón por parte de Akhenatón, el autor da cuenta de estatuillas de Amenofis III encontradas en Karnak (Figura 15), muchas de las cuales fueron realizadas en lo que describe como un “estilo naturalista” (JOHNSON, 1996,71).



Figura 15. Estatua “naturalista” de Amenofis III. Cairo CG 42084 (tomado de:

<http://www.cfeetk.cnrs.fr/karnak/index.php?q=CG+42084&hl=en>

⁴ En el monumento se lo representa como un anciano y con cabellos blancos.

En general se asumió que las estatuillas eran producciones póstumas por su naturalismo, asociado con el estilo del reinado de Akhenatón, aunque si consideramos que Amenofis III fue divinizado en vida bien pudo inspirar la iconografía funeraria. Esto, sumado a la evidencia provista por las tumbas de los nobles y a la existencia de otras esculturas naturalistas de Amenofis III encontradas a lo largo de Egipto (Figuras 16 y 17 a y b), demuestra para Johnson la inauguración del estilo amarniano durante el final del período de gobierno de Amenofis III y no al principio del de Amenofis IV.

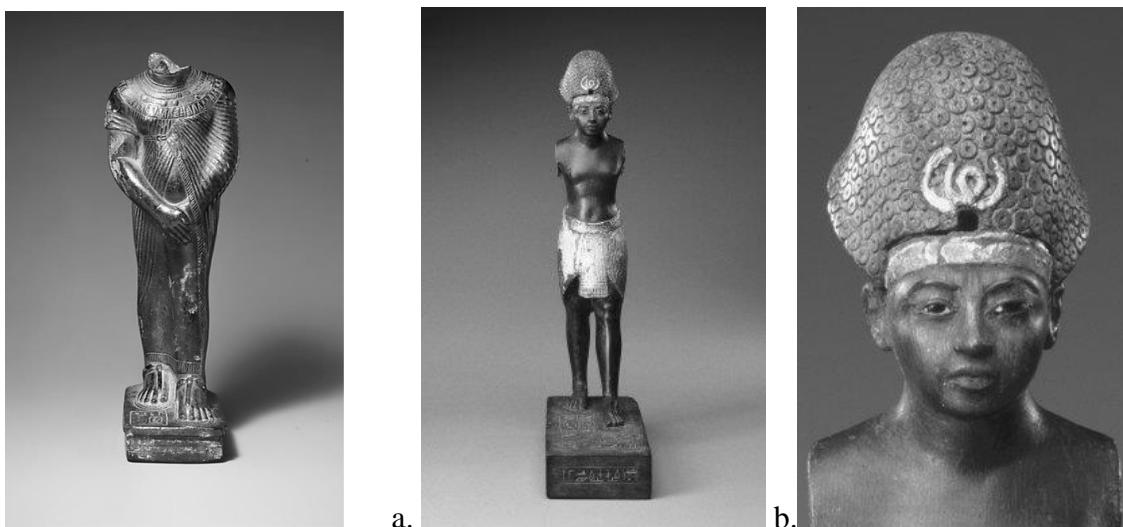


Figura 16. Estatua de Amenofis III “naturalista” (tomado del sitio del METROPOLITAN MUSEUM OF ART, <http://www.metmuseum.org>); Figuras 17 a. y b. Estatua “naturalista” de madera de Amenofis III (tomado del sitio del BROOKLYN MUSEUM, <https://www.brooklynmuseum.org>)

Existen también referencias escritas o figurativas a Amenofis III en Amarna. Dos ejemplos interesantes provienen de la tumba de Huya (servidor de la reina Tiy posterior a Kheruef) y de una estela que habría estado ubicada en una de las residencias de Panehesy (sumo sacerdote de Atón). La información de la primera fue publicada por Davies (1905) y su registro iconográfico dataría de una fecha posterior al año de coronación de Akhenatón, debido a la forma tardía de escribir el nombre de Atón (DAVIES, 1905). Del lado izquierdo fueron representados Akhenatón y Nefertiti frente a cuatro princesas y del lado derecho Amenofis III frente a Tiy y Baketatón. Amenofis III está representado con talla jerárquica respecto a Akhenatón, mientras que las manos de la reina Tiy y de la princesa Baketatón, se dispusieron en posición de adoración. Ambos rasgos se interpretaron como una indicación de que Amenofis III estaba muerto, pero el gesto bien podría indicar su reverencia por Amenofis III vivo y deificado de la

misma forma que las hijas de Akhenatón se retrataron adorando a sus padres (Figura 17).

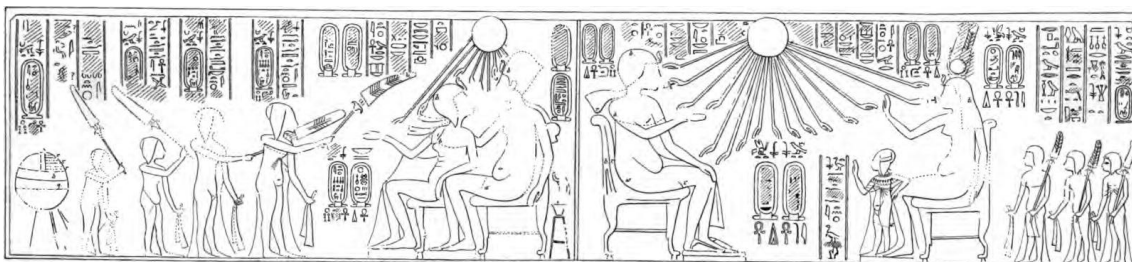


Figura 18. Akhenatón y Amenofis III (tomado de DAVIES, 1905, pl. XVIII)

En la estela de Panehesy (JOHNSON, 1996, 73) se observa la figura corpulenta de Amenofis III sentado con la reina Tiy, el faraón es representado con el típico estilo de Amarna como un anciano y en una pose de intimidad relajada ante ofrendas; sobre la escena se ubican los títulos de los reyes y el disco de Atón, también con su titulación (Figura 18). Si bien esta estela puede ser interpretada de dos formas: como evidencia de que Amenofis III estaba aún con vida e incluso instalado en Amarna; o como un homenaje al faraón difunto, según Johnson, el lugar del hallazgo -la residencia privada de un alto funcionario- sugiere la presencia en Amarna de un Amenofis III vivo. Asimismo, el realismo que lo muestra como un anciano -atribuido al arte del período- contribuye a reforzar la idea de que la representación de Amenofis III con Tiy los muestra vivos; además, no se habrían tenido en cuenta convenciones específicas empleadas en Amarna para representar a miembros fallecidos de la familia real, como sería el caso de Meketatón en la tumba real, por ejemplo.



Figura 19. Estela de Panehesy (tomado del sitio oficial del BRITISH MUSEUM, <http://www.britishmuseum.org>)

Conclusiones

Si pensamos en la reforma amarniana como un proceso de transición, la coregencia entre Amenofis IV y su sucesor se puede confundir con la continuidad de un proyecto; es decir que, en el afán de encontrar puntos de fusión entre uno y otro faraón se considera que podrían haber gobernado en forma simultánea. Así, la coregencia pudo ser posible porque el faraón y su heredero comulgaron con un mismo proyecto político y el cogobierno habría sido un recurso para reforzarlo.

Pese a la evidencia que podría comprobar una continuidad apoyada en una coregencia, no podemos dejar de reconocer que en el espacio tebano sí se dio una suerte de ‘batalla’ política, religiosa, económica y, por qué no iconográfica, librada por Amenofis IV quien expuso durante los primeros tiempos de su gobierno en Tebas monumentos con el nuevo estilo de arte. Si bien esto puede no ser evidencia de proyectos antagónicos entre Amenofis III y su sucesor, muestra una competencia por el espacio que no se sostuvo en Tebas y se trasladó en consecuencia al territorio de Amarna.

Parece lógico que los componentes no tebanos de la familia real hayan provocado que el esfuerzo de Amenofis III por apartarse de este grupo de poder evolucionara hacia la ruptura, en beneficio de otros. Dada la aparente complicación

ocurrida en Tebas, ya que en esta ciudad es evidente que conviven estilos iconográficos y distintas deidades disputándose preeminencia, es factible que la realeza haya considerado que otro espacio podría ser más propicio para colocarse en la cima del poder y de ahí la mudanza de la residencia real al “Horizonte de Atón” en Amarna.

Asimismo, sostener que hubo un período de coregencia puede estar más relacionado con los hallazgos de continuidad entre un gobierno y otro que con lo concluyente de la evidencia que la comprueba. Mientras que ésta no es concluyente respecto de la coregencia, sí lo es en relación a los puntos de encadenamiento entre uno y otro gobierno. Al respecto, la cita de Johnson es clara y convincente: “Si los dos reyes gobernaron juntos o no, la influencia de la deificación del rey mayor en el nuevo culto del rey más joven es ahora incuestionable. Incluso si Akhenatón subió al trono de Horus sólo después de la muerte de su padre, su culto a Atón tiene que ser visto como una continuación de los acontecimientos teológicos iniciados por su padre” (JOHNSON, 1996, 91).

En el campo estricto de las expresiones iconográficas, el estilo de representación humana “naturalista” ya establecido en Tebas en el reinado de Amenofis III (Amenhotep hijo de Hapu y Ramose) y se mantuvo hasta el período posamarniano (Neferhotep), mientras que la exacerbación del mismo con la radicalización de la reforma atoniana se inicia en Tebas (Ramose) y continúa en Akhetatón, pero no logra imponerse y se integra a la primera, dando como resultado un estilo amarniano que conjuga ambas formas de representación iconográfica.

Referencias bibliográficas

ALDRED, Cyril. *Two Theban Notables during the Later Reign of Amenophis III*. *Journal of Near Eastern Studies*. 18: 113-120, 1959.

ALDRED, Cyril. *Akhenaten, Pharaoh of Egypt: A New Study*. New York: McGraw-Hill, 1969.

BELL, Lanny. *Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka*. *Journal of Near Eastern Studies*. 44: 251-294, 1985

BERMAN, Lawrence. “Overview of Amenhotep III and His Reign”. En: O’ Connor, D & Cline, E. *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*: Michigan: The University of Michigan Press, 1998.

BLANKENBERG-VAN, D. C. *The large commemorative scarabs of Amenhotep III*.

Leiden: Brill, 1970

CABROL, Agnès. *Amenhotep III: Le Magnifique*. Monaco: Rocher, 2000.

DAVIES, Norman de Garis. *Tomb of Nakht at Thebes*, Publications of the Metropolitan Museum of Art, I-II, 1917.

DAVIES, Norman de Garis. *Rock Tombs of El Amarna, III. The Tombs of Huya and Ahmes*. Londres: Egypt Exploration Society, 1905.

DAVIES, Norman de Garis. *The tomb of the Vizier Ramose*. London: Egypt Exploration Society, 1941.

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

DORMAN, Peter. "The Long Coregency Revisited: Architectural and Iconographic Conundra in the Tomb of Kheruef". Brand, P. y Cooper, L. (eds.), *Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Leiden: Brill, 2009.

EPIGRAPHIC SURVEY. *The Tomb of Kheruef, Theban Tomb no. 192*. Chicago: Oriental Institute, 1980.

FREED, Rita, MARKOWITZ, Yvonne, Y D'AURIA, Sue., (eds.). *Pharaohs of the Sun: Akhenaten; Nefertiti; Tutankhamen*. Boston: Museum of Fine Arts, 1999.

GESTOSO SINGER, Graciela. *La iconografía de Aton en el Egipto de la dinastía XVIII y su relación con la ideología amarniana*. Transoxiana 6. En: http://www.transoxiana.com.ar/0106/gestoso-iconografia_aton.html. Consultado el 15-05-2016

GORDON, Andrew. *Who Was the Southern Vizier during the Last Part of the Reign of Amenhotep III?* Journal of Near Eastern Studies 48, 1 (Jan., 1989) 15-23, 1989

GRANDET, Pierre. *Hymnes de la religion d'Aton*. Francia: Inédit Sagesses, 1995.

HARTWIG Melinda (Ed). *The Tomb Chapel of Menna (TT 69). The art, culture and science of painting in an Egyptian tomb*, American Research Center in Egypt, Series 5, American University in Cairo Press, 2013.

HAYES, William. *Inscriptions from the Palace of Amenhotep III*. Journal of Near Eastern Studies. 10: 82-112, 1951.

JOHNSON, Raymond. *Amenhotep III and Amarna: Some New Considerations*. The Journal of Egyptian Archaeology. 82: 65-82, 1996.

KEMP, Barry. *Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica, 1992

[1989].

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

MURNANE, William. Ancient Egyptian Corregencies. *Studies in Ancient Oriental Civilization*, 40, 1977.

PEREYRA, M. Violeta. La secularización del poder y la recompensa real. Conferencia ofrecida en la clausura del I Coloquio de Estudios Orientais, realizado en el marco del I Encontro de Historia Antiga e Medieval, Campos, Universidad Federal Fluminense, 26 al 29 de noviembre de 2014.

REDFORD, Donald. *Akhenaten the Heretic King*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

REDFORD, Donald. *History and Chronology of the Eighteenth Dynasty of Egypt: Seven Studies*. Toronto: University of Toronto Press, 1967.

REDFORD, Donald. *The Sun-disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents, I*. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 13: 47-61, 1976.

REEVES, Nicholas. *Akhenaten. Egypt's false prophet*. London: Thames & Hudson, 2001

VALENTÍN, Francisco & BEDMAN, Teresa. *Amen-Hotep III y Amen-Hotep IV: La corregencia larga en la Tumba n° -28- en Asasif del Visir Amen-Hotep, Huy*. *Kmt. A Modern Journal of Ancient Egypt*, 25, 2, (Summer 2014), 17-27.

VALENTÍN, Francisco & BEDMAN, Teresa. "The Tomb of the Vizier Amenhotep-Huy in Asasif (AT28): Preliminary Results of the Excavation Seasons 2009-2012". En: Creasman, Pearce P. (ed.) *Archaeological Research in the Valley of the Kings and Ancient Thebes. Papers Presented in Honor of Richard H. Wilkinson*. University of Arizona Egyptian Expedition. Wilkinson Egyptology Series volume I. Tucson: University of Arizona Press, 2013.

Morte e religiosidade no Egito Antigo: uma análise do *Livro dos Mortos*

Luana Neres de Sousa*
Bruna de Oliveira Santos**

Submetido em 08/2016

Aceito em 09/2016

RESUMO:

O estudo do conteúdo que compõe a literatura funerária egípcia antiga é fundamental na tentativa de compreender a religiosidade deste povo. O culto funerário foi o que mais deixou vestígios, permitindo que pesquisadores compreendam um pouco mais acerca desta civilização. O objetivo deste trabalho é analisar parte do conjunto de textos funerários que conhecemos atualmente como *Livro dos Mortos*, assim como a importância do deus Osíris para o falecido.

Palavras-chave: Egito Antigo, culto funerário, Osíris, Livro dos Mortos.

ABSTRACT:

The content study that compounds ancient Egyptian funerary literature is fundamental in the attempt to understand the religiousness of this people. The funerary cult was the one that left most of the traces that are left, allowing researchers to understand more about this civilization. The objective of this work is to analyse part of the collection of funerary texts currently known as *Book of the Dead*, such as the importance of the god Osiris for the deceased one.

Key-words: Ancient Egypt, funerary cult, Osiris, Book of the Dead.

* Doutora em História Antiga pela Universidade Federal de Goiás. Contato: neresluana@gmail.com

** Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Contato: bruna.deoliveirasantos2012@gmail.com

A morte e o culto funerário no Egito Antigo

Desde a Antiguidade, os egípcios são conhecidos por sua religiosidade. No decorrer de mais de três mil anos, eles desenvolveram um complexo sistema de crenças e ritos que surpreende até os dias atuais. O panteão egípcio apresenta uma grande variedade de deuses, que são representados de inúmeras formas, alguns sendo definidos pelos mitos, outros pela localização geográfica ou pelos atributos que lhes são concedidos.

Rosalie David (2011, p.80) ressalta que as primeiras evidências acerca da religião egípcia são ainda mais fragmentadas, sendo, por conseguinte, mais difíceis de interpretar. Porém, de acordo com esta autora, o egiptólogo suíço Gustave Jéquier (1897-1902) sugere que o mais primitivo estágio das práticas religiosas deste povo foi o fetichismo¹. Jéquier argumenta ainda que a zoolatria² foi o segundo estágio no desenvolvimento da religião egípcia, e que isso foi seguido pelo antropomorfismo³ (DAVID, 2011, p.80). Para os antigos egípcios, tudo era explicado com base nas ações e intervenções dos deuses no Universo, em todos os âmbitos da vida e da natureza.

Muito do que sabemos hoje sobre essa antiga sociedade deve-se aos vestígios deixados pelos cultos funerários praticados pelos egípcios, que de uma forma ou de outra impregnava praticamente todas as esferas da vida do indivíduo. A preservação dos artefatos funerários ocorreu devido às condições climáticas do Egito, pois as tumbas foram construídas na região desértica, fora da área inundada pelo Nilo. Vale lembrar que o clima quente e seco do Alto Egito favoreceu a conservação dos artefatos, mais do que na região do Delta, por ser esta mais úmida. Tais objetos relacionados com este tipo de culto consistem em múmias, sarcófagos, estatuetas funerárias, amuletos, textos fúnebres, entre inúmeras outras coisas encontradas nas tumbas e que sempre tinham um importante significado para quem nelas fossem sepultados.

Sendo a morte inevitável aos humanos, vale observar também a necessidade de entendermos a concepção egípcia de ser humano. Segundo José das Candeias Sales: “Os egípcios concebiam o homem como a combinação de vários elementos materiais e espirituais, mortais e/ou imortais, alguns mais ou menos independentes da matéria”

¹ Culto de objetos que representam entidades espirituais.

² Veneração de deuses sob forma animal.

³ Adoração de deuses com aspecto humano.

(SALES, 1999, pp. 52-53). Sales nos esclarece como os egípcios entendiam dois desses principais elementos da concepção funerária egípcia, o *ba* e o *ka*:

O *ba* era representado por uma espécie de cegonha, o jabiru, ou, tal como o seu hieróglifo denota, a partir da XVIII dinastia, por um pássaro com cabeça humana (o rosto do defunto) sobrevoando a área do túmulo para visitar o corpo do morto justificado. A concepção do *ka*, ou *força vital*, reflexo imaterial e imortal do corpo ou gênio protetor, era muito antiga. Segundo esta, o *ka* nascia com o homem, fazendo parte da sua personalidade e do seu ser, seguindo-o sempre, qual duplo, para toda a parte. Com a morte do homem, [...] o *ka* não morria necessariamente: podia sobreviver no túmulo, por isso chamado *Casa do ka*, se para tanto pudesse contar com o corpo devidamente conservado. Dotado, por isso, de imortalidade, assegurava ao defunto a força necessária para a vida no Além. Também a *alma*, o *ba*, continuava a necessitar do corpo para subsistir. Uma vez destruído o corpo, o *ba* morria infalível e irremediavelmente. A sua futura autonomia dependia, assim, do corpo (SALES, 1999, p.53).

Para que o corpo do falecido não se deteriorasse, os egípcios adotaram uma série de costumes funerários relevantes como a mumificação, pois estes elementos supracitados necessitavam de um suporte material para continuar a existir. O defunto era enterrado com outros artefatos (como estatuetas, por exemplo) que serviriam de suporte ao *ka* e ao *ba* caso o corpo se deteriorasse.

Para o antigo egípcio, a morte era um momento da existência. Os vários artefatos e as inscrições encontradas nas tumbas permitiram essas interpretações que fazemos hoje acerca das crenças egípcias em relação à morte. Eram várias as possibilidades da continuação da existência após a morte, mas entre essas se destacam a crença em um destino solar (devido ao renascimento cíclico do Sol, destino este relacionado ao deus Rá) e a ressurreição conforme o modelo osiriano (vida eterna no Reino de Osíris).

Osíris era a principal divindade funerária do Egito Antigo. Conforme o mito, ele foi o primeiro faraó e também aquele que levou a civilização para os egípcios. Poderá ter sido uma personagem histórica que depois foi divinizada, quiçá um rei de tempos remotos que ficaria como exemplo de governante bom e generoso (ARAÚJO, 2005, p.124). Era uma divindade adorada tanto pelo povo quanto pelos membros das camadas mais altas da sociedade. Até mesmo porque ele não estava presente apenas nos ritos fúnebres, mas também nos rituais de coroação dos reis, uma vez que o faraó era considerado a reencarnação de seu filho póstumo, Hórus.

Ter conhecimento acerca dos mitos osirianos é bastante relevante para que possamos compreender sua relação com o culto funerário. De acordo com uma das

versões do mito, Osíris era rei no Egito, mas seu irmão Seth o invejava e organizou meios de tomar seu trono. Mandou confeccionar uma caixa com as medidas de Osíris e fez um banquete, convidando o irmão. Outros convidados entraram na caixa, mas ela não os servia. Quando Osíris entrou nela, coube perfeitamente, foi quando Seth e seus comparsas a fecharam e jogaram no Nilo. A correnteza o levou à Fenícia, mas Ísis encontrou o corpo do marido em Biblos, levando-o de volta à sua terra. No entanto, Seth o descobre e, após esquartejar o corpo de Osíris, espalha os pedaços por todo o Egito. Desta vez, Ísis sai em busca do deus morto acompanhada de sua irmã Néftis, recuperando as partes de seu corpo (com exceção do falo) para depois mumificá-lo⁴. Ao fazer uso da magia, Ísis recupera o membro perdido de Osíris e o traz de volta à vida por tempo suficiente para que gerassem um filho, que é Hórus.

Infelizmente, não há narrativas completas deste mito nas fontes egípcias, apenas textos fragmentados. Dos pouquíssimos documentos que conhecemos, Araújo (2005) refere-se a uma estela de calcário feita para um funcionário da XVIII dinastia que contém o drama de Osíris (ARAÚJO, 2005, p.124). A nossa principal fonte consiste em uma narrativa elaborada em um período tardio, que foi produzida pelo escritor e filósofo grego Plutarco (46-119 d. C.). Intitulada *De Iside et Osiride* foi baseada provavelmente em versões egípcias anteriores.

Ainda no Antigo Reino aparecem identificações entre o faraó e Osíris, assim como já fica evidente a importância do seu mito (SALES, 1999, p.38). Nos interessa abordar neste trabalho principalmente os atributos que ele recebe como divindade relacionada a morte e a ressurreição. O deus é normalmente representado como deus antropomorfo e de aspecto mumiforme. Sua pele era algumas vezes representada como branca, indicando o enfaixamento das múmias, ou preta, a cor das deidades ctônicas ou da aluvião do Nilo, ou até mesmo verde, representando as cheias e a vegetação (WILKSON *apud* BIELESCH, 2010, p.101). Geralmente possui nas mãos o cajado e o açoite. Sua coroa característica é a coroa *atef*, a coroa branca ornada com duas plumas de avestruz. No decorrer de mais de três mil anos de culto, seria improvável que o deus não sofresse alterações com o passar do tempo. Na sua condição de Senhor do Mundo dos Mortos, por exemplo, percebemos que houve transformações nas concepções egípcias sobre o deus e sua função no mundo inferior, conforme argumenta David P. Silverman:

⁴ Segundo Luís Manuel de Araújo, em algumas versões do mito, Osíris fora o primeiro a ser mumificado (ARAÚJO, 2005, 126).

De acordo com as crenças mais antigas, Anúbis era claramente o regente do mundo inferior, porém Osíris, uma divindade associada ao Delta, à terra e à vegetação, acabou por superá-lo nessa função. Com Anúbis ficavam as responsabilidades e os rituais do embalsamamento, enquanto o novo deus se tornou o regente do âmbito dos mortos. As regalias reais e os títulos de Osíris evidenciavam a sua posição elevada. Uma vez estabelecido seu papel, Osíris manteve sua preeminência ao longo de toda a história do Egito (SILVERMAN, 2002, p.61).

Como vimos anteriormente, segundo o mito, foi o cadáver de Osíris o primeiro a ser mumificado. Esse rito que assegurava a conservação do corpo, permitindo a ressurreição e a vida eterna, deveria ser realizado nos demais mortos para que a esses fosse possível alcançar a imortalidade, assim como o deus havia conseguido. Por ser uma divindade do âmbito funerário, existem muitas referências ao deus nos textos do *Livro dos Mortos*. O falecido se identificava com o deus até mesmo acrescentando o nome de Osíris ao seu próprio nome.

Inicialmente, apenas o corpo do faraó era mumificado. Com o tempo, pessoas de outras camadas da sociedade que podiam pagar pela mumificação também desfrutavam desse rito, pois este transformou-se no primeiro passo para que o defunto pudesse alcançar a tão necessária imortalidade. Porém, as pessoas mais humildes “continuaram a ser enterradas em covas rasas no deserto, onde seus corpos eram naturalmente preservados” (DAVID, 2011, p.393).

Foi a crença de que era necessário conservar o corpo para garantir a vida eterna que levou os egípcios a desenvolverem esse elaborado método de embalsamamento, que é a mumificação. Ora, o corpo seria a morada do *ka* e do *ba* do indivíduo, elementos fundamentais na continuação da existência do morto no Além. Ao lermos a fórmula de número 154 do *Livro dos Mortos*, percebemos a preocupação do falecido com a preservação do seu cadáver através das súplicas que o indivíduo faz a Osíris, pedindo que o seu corpo fosse incorruptível assim como o do deus.

O Livro dos Mortos: origem e conteúdo

O estudo do conteúdo que compõe a literatura funerária egípcia é fundamental na tentativa de compreender a religiosidade deste povo. O culto funerário foi o que mais deixou vestígios permitindo que pesquisadores entendessem um pouco mais acerca da civilização egípcia. O conjunto de textos que conhecemos hoje como *Livro dos Mortos* auxiliava o morto nesta obscura jornada, ao fazer uso de suas fórmulas o defunto

tentava ser um justificado e entrar para o Reino de Osíris, conseguindo a tão desejada vida eterna.

As traduções do *Livro dos Mortos* utilizadas nesta pesquisa foram três: a de Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (1898), a de Maria Helena Trindade Lopes (1991) e ainda uma pequena parte da tradução de Paul Barguet (1967).

O *Livro dos Mortos* trata-se de um conjunto de fórmulas mágicas que tinham como principal objetivo livrar o falecido das ameaças que este poderia enfrentar após a morte. Os textos são variados, contendo orações, hinos, prescrições. Quando feito em papiros, eram colocados junto com o falecido no sarcófago, garantindo o acesso do morto às fórmulas, extremamente necessárias no Mundo Inferior. O *Papiro de Nu*, que hoje faz parte do acervo do Museu Britânico, é a cópia conhecida mais antiga do livro e pertence a XVIII dinastia.

De acordo com Paul Barguet (1967, p.6), a obra é o mais antigo livro ilustrado do mundo. Sua importância se faz na religião egípcia no que se refere aos ritos fúnebres dessa civilização. Porém, o termo *Livro dos Mortos* sugere uma denominação já moderna. Foi o egiptólogo alemão Karl Richard Lepsius quem deu nome a esses conjuntos de textos funerários. Ele também foi o responsável por dividir pela primeira vez a obra em capítulos e enumerá-los (CÉSAR, 2009, p.64). Conforme ressalta Budge (1993), o título utilizado atualmente para designar essas obras é insatisfatório, não traduzindo o antigo título egípcio, que significaria *Capítulos do Sair à Luz* (BUDGE, 1993, p.13). A compilação trata-se do livro de encantamentos fúnebres mais conhecido pela sociedade do Novo Reino e o morto necessitava dele para garantir a sua ressurreição.

Esses escritos surgiram provavelmente ainda no Período Pré-dinástico, cujo conteúdo era transmitido de forma oral. A partir das V e VI dinastias passaram a ser escritas nas paredes das câmaras mortuárias das pirâmides. Devido a isso, esses escritos são chamados de *Textos das Pirâmides* e fazem parte da literatura religiosa mais antiga que se conhece, pois foram escritos em meados do III milênio a. C. (SALES, 1999, p.21). Nicolas Grimal (2012) destaca que a pirâmide de Unas foi a primeira a surgir com essas inscrições, sendo esses textos encontrados também nas pirâmides de Teti, Pepi I, Merenre, Pepi II e Aba, assim como nas tumbas de três rainhas de Pepi II: Neith, Ujebten e Apuit (GRIMAL, 2012, p.131). Vale ressaltar que no Antigo Reino apenas membros específicos da família real desfrutavam desse rito fúnebre. Os súditos

provavelmente acreditavam que sua vida no Além seria tão simples quanto a que levaram na terra.

No Médio Reino o uso de textos funerários já havia deixado de ser tão restrito quanto outrora. Além da realeza, a nobreza também passou a desfrutar de tal prática. Essa mudança se deveu também a expansão da popularidade de Osíris, que já não oferecia a vida eterna apenas à família real. Mas estes textos fúnebres do Médio Reino passaram a ser escritos nos sarcófagos, sendo denominados hoje de *Textos dos Sarcófagos*. Nesta época surge também outro conjunto de textos fúnebres que conhecemos hoje por *Livro dos Dois Caminhos*, mas que não ficou tão conhecido quanto outras inscrições funerárias. Esses dois conjuntos de textos marcam a nova concepção religiosa egípcia referente à vida eterna, que é o que alguns egiptólogos chamam de *democratização da imortalidade* (LOPES, 1991, p.9). Entretanto, as compilações que atualmente são chamadas de *Livro dos Mortos* foram aquelas escritas em papiros a partir da XVIII dinastia, ou seja, já no Novo Reino, e que possuem várias das fórmulas que pertenciam aos *Textos das Pirâmides* e aos *Textos dos Sarcófagos*.

Budge (1993) salienta que, além da expansão da popularidade de Osíris, os fatores econômicos também influenciaram nas transições dessas fórmulas, que das pirâmides passaram aos sarcófagos e depois aos papiros. Apenas membros da família real e da nobreza tinham condições de pagar para ter suas pirâmides, sarcófagos e esquifes preparados com essas inscrições. O rolo de papiro, por sua vez, era mais acessível a pessoas com menos recursos financeiros (BUDGE, 1993, p.24-25).

O capítulo 154: a fórmula para não deixar perecer o corpo

Notamos que desde tempos remotos os egípcios se preocupavam em elaborar fórmulas que assegurassem sua passagem para o mundo dos mortos. Com o passar dos séculos, houve alterações no modo de como os indivíduos faziam uso delas, mas os objetivos foram basicamente os mesmos.

Para analisarmos de forma mais específica o *Livro dos Mortos* selecionamos o capítulo 154, que intitula-se: *De como não deixar que pereça o corpo*, segundo a tradução de Ernest Alfred Wallis Budge e *Fórmula para não deixar perecer o corpo*, de acordo com Maria Helena Trindade Lopes. Outras fórmulas referem-se também à preocupação com a preservação do cadáver, como as de número 45 (*De como não sofrer corrupção no Mundo Inferior*) e 46 (*De como não perecer e tornar-se vivo no*

Mundo Inferior). Apesar de mais curtos, percebemos que em ambos é a Osíris que o morto recorre, pois este era o deus de corpo incorruptível, que conseguiu este benefício, segundo o mito, graças aos ritos adequados realizados por Ísis, Néftis e Anúbis. Já a fórmula 154 é mais longa e as súplicas são mais intensas. O morto pede para ser embalsamado, no intuito de que seu corpo não apodreça. A forma como tais petições se repetem nos leva a confirmar o quão importante se fazia que o cadáver permanecesse imperecível, assim como o de Osíris. Conforme trechos do capítulo:

Salve ó tu, meu pai Osíris! Eu vim cuidar de ti, de modo que tomes conta das minhas carnes que eis aqui. Eu estou completo como o meu pai Khepri, ou seja, alguém que é semelhante àquele que não perece. Vem, tu! O meu sopro leva-o, mais do que (o) teu, (ó) senhor do sopro, é mais prestigioso (que) os seus pares, e eu sou mais duradouro do que tu. Tu fizeste de mim um possuidor de sepultura, fizeste-me aceder ao país da eternidade, tal como fizeste com teu pai Atum, de modo que o seu corpo não pereça, pois é aquele que não perece. [...] Ora, todo ser humano é assim, que ele morra como não importa que quadrúpede, como não importa que pássaro, como não importa que peixe, como não importa que verme e como não importa que serpente: aqueles que vivem, morrem. Que os produtos da decomposição, produzidos pelos vermes, não venham, junto de mim, nas suas manifestações! (LOPES, 1991, p.230-231).

Osíris é representado no *Livro dos Mortos* de uma maneira que fica evidente a sua relação com a ressurreição. A morte definitiva era algo muito temido pelos antigos egípcios, desta forma, o deus tornava-se indispensável no que se refere a preservação do cadáver. O morto almejava ter um destino semelhante com o de Osíris, uma vez que, segundo o mito, este alcançou a vida eterna. A mumificação impedia o corpo de deteriorar-se, pois este seria a morada do *ka* e do *ba* do indivíduo, elementos fundamentais para a sobrevivência do falecido no Além. Essa preocupação com a preservação do corpo nos leva a perceber a importância que os egípcios davam à matéria:

Contrariamente a algumas visões religiosas e correntes filosóficas posteriores, em que há uma redução da importância da matéria em relação ao espírito, como se este adquirisse leveza ao desprender-se do “fardo do corpo”; corpo para o egípcio é sagrado porque possui a densidade da memória encarnada nele, e é esse corpo que é transportado para a eternidade. A matéria, então, assume uma importância fundamental para a cultura egípcia, na medida em que ela é a condutora e a garantia do sentido de permanência da vida após a morte (DOCTORS, 2001, p.19).

O corpo enquanto matéria deveria ser preservado, portanto, precisava também do sarcófago para isso, porque asseguraria a durabilidade do corpo. Nem todo egípcio tinha condições para ser sepultado em um sarcófago, as pessoas mais humildes continuaram a ser enterradas em simples covas no deserto. Contudo, os nobres encomendavam sua morada eterna da melhor forma possível. Os sarcófagos e os esquifes, denominados pelos egípcios como “senhor da vida” (BRANCAGLION JUNIOR, 2001, 104), tinham como função proteger a múmia para que o indivíduo pudesse desfrutar da vida eterna. São muitas vezes tidos como sinônimos, mas enquanto os primeiros são feitos em pedra (granito, basalto ou calcário) os segundos eram feitos em madeira. Quanto aos formatos, são retangulares ou antropomórficos, sendo esses últimos originados no Médio Reino. Sobre seus significados, Antônio Brancaglioni Junior ressalta:

O sarcófago antropomórfico comportava dois significados mágicos: o poder simbólico inerente a sua forma de múmia semelhante a Osíris envolta em um sudário com o rosto emoldurado por um toucado e a sua decoração com cenas e textos especificamente religiosos. Essa combinação faria do sarcófago uma armadura mágica que, em torno da múmia, realizaria os efeitos desejados (BRANCAGLIONI JUNIOR, 2001, p.105).

As decorações variam conforme a época, pois estas eram elaboradas seguindo as crenças do período. Ainda de acordo com Brancaglioni Junior, os caixões do Reino Médio possuíam olhos *udjat*⁵ que eram pintados ou esculpidos para serem usados como “porta” pelo morto, permitindo este de transitar entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos (BRANCAGLIONI JUNIOR, 2001, p.104). Esse foi um costume que persistiu ao longo da história egípcia. Os sarcófagos desta época eram postos sob proteção dos seguintes deuses: Shu, Tefnut, Geb e Nut, assim como dos quatro filhos de Hórus. Sobre os produzidos a partir do Novo Reino, Luís Manuel Araújo (1993) afirma:

Durante o Império Novo os temas fundamentais dos sarcófagos decorados são o renascimento perante Osíris, a passagem pelos guardiões das portas do Além e a vida do justificado no Paraíso. Já na fase final deste período tornam-se habituais as imagens do nascimento do sol, a viagem da barca solar e extractos de textos religiosos, nomeadamente capítulos do “Livro dos Mortos”. Com o Terceiro Período Intermediário surgem novas temáticas que se vão associar às antigas, ainda mantidas na decoração: os filhos de Hórus, a árvore divinizada que providencia ao defunto a água da vida, a vaca Hathor na necrópole, Osíris entronizado, a separação de Geb (a Terra) e Nut

⁵ Olho de Hórus que, segundo o mito, Seth arrancou durante uma luta entre os dois deuses.

(o Céu) interrompendo o coito cósmico, a deusa Nut alada, etc. (ARAÚJO, 1993, p.292).

Assim como o processo de mumificação, esquifes e sarcófagos possuíam um significado mítico. O sarcófago era geralmente identificado com o corpo da deusa Nut, a mãe de Osíris na cosmogonia heliopolitana. Sendo o morto identificado com Osíris, essa deusa daria a proteção simbólica necessária, uma vez que o falecido aguardava o seu renascimento:

Nut é a “Mãe Bondosa”, “Senhora da Vida” e da “Respiração”, a mãe protetora que atende às preces daquele que é duas vezes o seu filho, o morto identificado a Osíris-Rê. Em oposição à mãe terrestre, que traz o seu filho ao mundo, Nut, a mãe celeste, guardaria eternamente o corpo que lhe fora confiado, assegurando-lhe uma vida sem limite de tempo. Assim, os caixões eram uma espécie de ‘casulo’ onde uma nova vida era gerada, o que explica, na Baixa Época, o uso da palavra “ovo” (*suhet*) para designá-los. (BRANCAGLION JUNIOR, 2001, p.107).

Brancaglioni Junior ainda ressalta que Geb, o deus-terra irmão e esposo de Nut, também tinha uma importante associação com o sarcófago, pois a caixa deste era identificada com ele. “Quando a tampa descia sobre o sarcófago era como se o céu se unisse a terra” (BRANCAGLION JUNIOR, 2001, p.107). Deste modo, Geb e Nut, pais de Osíris, protegeriam o filho (no caso, o morto) da deterioração.

Desta forma, percebemos que a mumificação e os demais rituais fúnebres não eram os únicos a garantir a permanência do corpo do falecido. O ataúde também continha elementos mágicos necessários ao defunto, sendo “uma fonte geradora de transformações e de vida” (BRANCAGLION JUNIOR, 2001, p.107).

A referência que o morto faz a Osíris no capítulo 154 refere-se ao fato de que este foi o primeiro a ser embalsamado, seguindo os ritos que posteriormente todo egípcio almejava realizar. Sofrera o que todo ser vivo sofre: a morte. No entanto, alcança a imortalidade, tornando-se ainda regente do Mundo Inferior. O morto deveria ser justificado, triunfar perante seu tribunal, tendo assim a permissão do deus para viver na região da perpetuidade. Na fórmula, o defunto implora para ter seu corpo preservado, pois a corrupção deste impediria a alimentação e a respiração, necessárias também no Além. A putrefação deveria ser evitada para a existência do *ka* e do *ba* do indivíduo, permitindo a ressurreição.

No conteúdo da fórmula 154 o falecido ainda se identifica com os deuses Atum (o deus autogerado da cosmogonia heliopolitana, portanto, portador da imortalidade) e

Khepri. Este trata-se de um deus que era um símbolo solar, “a forma que o Sol assume pela manhã, como ser autoconcebido. É portanto, uma divindade solar, uma manifestação do deus Atum, uma das formas do deus Ré” (SALES, 1999, p.105). Era representado como escaravelho ou como homem com cabeça de escaravelho e a crença que ele era autogerado, assim como o Sol, se devia ao fato de que:

A mentalidade egípcia estabelecia, assim, uma directa analogia entre o coleóptero e o curso diário do Sol no firmamento. [...] Na realidade, o escaravelho-do-esterco (*scarabeus sacer*) pode ser visto empurrando uma amálgama de alimento que enterra para depois ingerir. Os egípcios concebiam esta amálgama como o ovo que o escaravelho fêmea põe numa bola do seu próprio excremento, do qual, mais tarde, emergirá vida (SALES, 1999, p.105).

Ainda conforme Sales, além de suas associações com Ré e Atum, Khepri também passou a ser relacionado à ressurreição e, portanto, ao culto osiriano, nos dando indícios do porquê o falecido se referir ao deus no capítulo 154 (SALES, 1999, p.105).

Ao analisarmos o *Livro dos Mortos*, percebemos que a imagem de Osíris é fundamental para os ritos fúnebres egípcios, pois essas práticas são carregadas de simbolismos e referem-se aos acontecimentos míticos que envolvem este deus. É importante ressaltar que os rituais não permaneceram imutáveis desde o Antigo Reino até o fim do período faraônico, pois foram sofrendo alterações conforme a própria sociedade se modificava.

Observar o que as fontes nos trazem acerca das práticas adotadas no culto funerário, assim como a maneira que Osíris é citado no *Livro dos Mortos* nos levou a questionar sobre o papel desta divindade na religiosidade egípcia. Deus dos primeiros tempos, Rei do Mundo Inferior, houve uma difusão de seu culto para as camadas populares, pois ele oferecia a vida eterna também aos mais humildes. Osíris se livrou da morte definitiva e esse era o objetivo de quem preparava um túmulo. Apesar de existirem outros deuses relacionados à esfera funerária, era a Osíris que o morto se identificava, pois este deus conheceu a morte e a ressurreição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação Textual:

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

PLUTARCO. *Ísis e Osíris*. Trad. Jorge Fallorca. Lisboa: Fim de Século, 2001.

Textos de Apoio:

ARAÚJO, Luis Manuel de. *Antiguidades Egípcias*. Lisboa: Secretaria do Estado da Cultura, 1993.

_____. *Mitos e Lendas do Antigo Egito*. Lisboa: Livros e Livros, 2005.

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

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-Osíris*. Dissertação de Mestrado orientada pelo Professor Doutor Antônio Brancaglioni Junior. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2010.

BRANCAGLIONI JUNIOR, Antônio. *Tempo, Matéria e Permanência: O Egito na Coleção Eva Klabin Rapaport*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, Fundação Eva Klabin Rapaport, 2001.

BUDGE, Ernest Alfred Wallis. *O Livro Egípcio dos Mortos*. Trad. Octavio Mendes Cajado. 9. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 1993.

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

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

CÉSAR, Marina Buffa. *O Escaravelho-Coração nas Práticas e Rituais Funerários do Antigo Egito*. Dissertação de Mestrado orientada pelo Professor Doutor Antônio Brancaglioni Junior. Rio de Janeiro: UFRJ, Museu Nacional, 2009.

DAVID, R. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Trad. Angela Machado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DOCTORS, Marcio. *A arte como silêncio*. In: BRANCAGLIONI JUNIOR, Antônio. *Tempo, matéria e permanência: o Egito na Coleção Eva Klabin Rapaport*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, Fundação Eva Klabin Rapaport, 2001.

DONADONI, Sergio. (Org.). *O homem egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

GRIMAL, Nicolas. *História do Egito Antigo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

JOÃO, Maria Theresa David. *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político*. Dissertação de Mestrado, orientada pelo Professor Doutor Marcelo Rede. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2008.

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

SILVERMAN, David P. *O Divino e as divindades no Antigo Egito*. In: SHAFER, B. E. (Org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. Trad. Luis S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

A sabedoria do povo hebreu em oposição a *sophia* Grega. Uma análise do impacto da cultura Helênica sobre a cultura do povo hebreu.

Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa¹

RESUMO:

A o modo de vida do povo hebreu é constituída mítica e religiosamente através de uma obediência aos seus escritos sagrados em especial nos chamados livros sapienciais. Acima de tudo é uma crença de que a sabedoria é dada e dependente de Deus. Já a sabedoria Helênica é uma sabedoria que se constitui através da independência humana. Assim as duas entram em oposição causando consequências até hoje. Esse trabalho pretende tecer algumas considerações sobre de como essas culturas se encontraram e quais as consequências para os povo envolvidos especialmente o hebreu.

Palavras chaves: antiguidade; povo hebreu; sabedoria; filosofia; helenismo.

ABSTRACT:

The wisdom of the Jewish people consists mythical and religiously through obedience to his sacred especially in so-called wisdom books written. Above all is a belief that the wisdom given is dependent upon God. Have the Hellenic wisdom is a wisdom that is through human independence. So the two go into opposition causing consequences today. This paper aims to present some considerations on how these cultures met and what the consequences for the people involved especially the Hebrew.

Keywords: antique, Hebrew people, wisdom, philosophy, Hellenism.

¹ Graduado em Ciências Sociais e filosofia pela UNESP; Mestre em filosofia pela UNESP; Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista; Doutorando em Ciências Sociais e filosofia pela UNESP; Professor substituto de Antropologia da UNESP -FAAC

Introdução:

O tema proposto neste artigo é demasiado difícil, isto porque os conceitos ou são difíceis ou são abertos, com margem a diversas interpretações. Em primeiro lugar teríamos que definir o que é sabedoria, coisa por demais trabalhosa a qual os filósofos não obtiveram sucesso total em conseguir. Não temos a pretensão de conseguir tal façanha. Depois teríamos que definir o que é sabedoria para o antigo testamento, coisa igualmente difícil e controversa já trabalhadas pelos filósofos e teólogos há milênios e que igualmente não há consenso.

Tentar-se vencer essa dificultosa tarefa, em primeiro tentando achar uma noção de sabedoria bíblica do antigo testamento, depois apontar-se-á sobre a sabedoria em surgimento da cultura helênica e qual o impacto dessa cultura sobre uma comunidade agropastoril e patriarcal como a caanita ou seus descendentes culturais, semitas, hebreus e israelenses.

O que é sabedoria?

A análise filosófica do que é sabedoria inicia nos princípios da fase antropológica grega com as ideias de Sócrates, donde se conclui que sabedoria seria uma prática para a vida, uma prática para agir sobre o mundo de modo comedido e virtuoso, e que a própria noção de virtude, nas ideias socráticas confunde-se com a noção de suma verdade. Ele acreditava que os erros são consequência da ignorância humana e que o contrario dessa seria a sabedoria (WOLFF, 2000), embora nunca proclamasse ser sábio. Porém essa ignorância não se confunde com a falta de erudição e sim de uma *Virtú* no trato com as pessoas e com o mundo.

Já para Platão, discípulo de Sócrates, a sabedoria era de certo modo apenas intelectual e pertencente ao mundo ideal e não no real, não era uma prática com o mundo e com as pessoas como para seu mestre, mas sim uma aspiração da *Anima* imortal a ser conseguida e apenas pelo filósofo, é no mundo das ideias, onde tudo era eternamente Bom, Belo e Verdadeiro (GUTHRIE, 1975. p. 13), que tal *Anima* aspira a libertar-se do corpo corruptível, no qual está aprisionada, e voltar para a contemplação ideal, portanto não era uma prática, mas algo a ser contemplado (PLATÃO, 2006).

Com Aristóteles as ideias de conhecimento e o que fazer com esse conhecimento passaram se confundir com a ideia de sabedoria, portanto a sabedoria era antes uma

atividade intelectual e lógica do que uma prática para a vida. Aristóteles pensa que virtude é encontrar uma justa medida entre o excesso e a falta das paixões. Agir corretamente é um treino constante de dosar corretamente as paixões. A sabedoria é uma contemplação adequada da maneira em que certos bens tais como a amizade, o prazer, a virtude, a honra e a riqueza se encaixam como um todo. Para aplicar esse entendimento geral para casos particulares, devemos adquirir, através de educação adequada e hábitos, a capacidade de ver, em cada ocasião, qual curso de ação é mais bem fundamentada (MCLEISH, 2000 p. 47). Portanto, a sabedoria prática, como ele a concebe, não pode ser adquirida apenas ao aprender regras gerais, também deve ser adquirida, através da prática e essas habilidades deliberativas, emocionais e sociais é que nos permitem colocar nossa compreensão geral de bem-estar em prática em formas que são adequados para cada ocasião. O problema Aristotélico é que a sabedoria só deveria vir com educação e treinamento e, portanto ser impossível uma sabedoria antes da contemplação.

A filosofia medieval cristã propõe que ser sábio, grosso modo é dominar as paixões e vontades e submetê-las a vontade de Deus (DILMAN, 1999. p. 108). Portanto é uma prática de domínio sobre si mesmo e submetê-la a vontade divina se assim desejar seu livre arbítrio. Sêneca (2012) já dizia que adversidade faz o sábio, portanto para ele a sabedoria era uma reação às adversidades da vida.

Com o advento da razão na modernidade a sabedoria e conhecimento racional se confundem, porém deixa de ser uma prática e passa a ter significado de erudição.

O que nos interessa aqui é que em algum momento a sabedoria foi vista pela filosofia, como uma prática sobre o mundo e não apenas como acúmulo de erudição, esse conceito de prática de bem viver é importante para as ideias que adiante serão desenvolvidas. Porém essa não é um trabalho sobre sabedoria na filosofia, e sim bíblica, porém esse brevíssimo exercício vai ser importante mais a frente no trabalho.

De como se relaciona a sabedoria e o conhecimento.

Sabedoria é diferente de conhecimento (PUTNAM, 1975), um velho chefe índio, sem saber ler pode ser considerado sábio, porém pobre em conhecimento científico, porém pleno de conhecimento natural enquanto um jovem em um segundo ano de graduação, de 19 anos de um bom curso de física pode ter muito conhecimento acumulado porém dificilmente será sábio (Idem). O conhecimento pode ser encarado

como o acúmulo de informação espalhado em uma época, cuja sociedade dessa época absorve como válido, ou seja, é o conjunto de saberes recepcionados por certa sociedade que a caracteriza como única desse modo constituindo sua cultura (COUCHE, 1999). A sua cultura é a como a sociedade se superestrutura através da materialização/expressão de seu acúmulo de valores adicionado a sua expressão material. É a materialização da sua sabedoria.

A cultura foi considerada durante muito tempo com a noção de acúmulo de conhecimento academicamente aceito como superior, ou seja, se alguém falasse várias línguas e soubesse sua genealogia, fosse iniciado em música e artes seria uma pessoa culta, preferencialmente se autoreferenciado como uma sociedade branca, européia (norte americana), colonizadora (EAGLETON, 2005). Após melhores e mais humanas análises o conceito de cultura muda para algo parecido conjunto da expressão de um povo, nesse caso o índio, o escravo africano, o miscigenado, o colonizado também eram portadores de cultura (HALL, 2000).

Porém ainda infelizmente a cultura é e foi na história das civilizações uma hegemonia de dominação (GOLDMANN, 1979), a cultura de determinado povo era considerada melhor do que a outra conforme fosse hegemônica na confluência dos povos, ou seja, que lhe impusesse valores conforme sua dominação. Alias comenta MIGUEZ, RIEGER e JUNG, (2012) que um império para se impor, é fundamental impor-se cultural e psicologicamente caso contrário não se subsiste.

A sabedoria acima de tudo é um conceito imposto por uma cultura que se tornou império. O que é considerado sábio ou não pode mudar de cultura para cultura, de sociedade para sociedade. Se manifesta nas pessoas pertencentes a esse locus – tempus como o melhor de que essa cultura tem a expor.

A cultura antiga

Filha da cultura rica da filosofia grega, a cultura helênica, se impôs após o império alexandrino. Felipe II da Macedônia fez de seu reino uma monarquia centralizada, cujo general militar e rei político (*hegemon*) era centrado numa só figura a saber ele mesmo. Com a morte de Felipe (336), seu filho Alexandre se impõe como *Hegemon*, dando início ao império cuja base foi a civilização grega com sua noção de sabedoria, (vale lembrar que Aristóteles foi professor de Alexandre) muito bem consolidada (AQUINO, FRANCO; LOPES, 1980). Essa cultura Helenica é o que conhecemos como início da civilização ocidental.

Essa hegemonia de cultura apesar de espalhada no mundo pela civilização grega, que depois é absorvida pela romana, (mas ainda baseada na grega), já é uma tradição meso-oriental que coaduna com a possibilidade de Sócrates e seus discípulos terem sido influenciados pelas ideias vigentes e trocadas no intenso comércio mediterrâneo grego (HERRICK, 1966). Na verdade, a noção de sabedoria grega, como filha do comércio e das cidades, é mais herdeira das civilizações mesopotâmicas e nilóticas do que autóctone grega surgiu lá no crescente fértil e foi recuperada nas conquistas alexandrinas (MICHULIN, 1960).

Bom lembrar que, em questão de domínio por guerra, a atribuição de cultura passa pelo domínio educacional e tecnológico, as tecnologias de guerras vencedoras impõem também uma cultura (AQUINO, FRANCO; LOPES, 1980) e, portanto valores que serão considerados como sábios. Morin conclui que entre sujeitos pensantes e seus estados de ser-no-mundo, a sociedade se estrutura a partir de uma cultura que é ao mesmo tempo organizadora e organizada a partir de um capital cognitivo que emerge das interações a partir de um saber coletivo acumulado em memória social (MORIN, 2002) e histórica que vem muda dos indivíduos já existentes e das novas configurações que tem ao ser confrontada com uma configuração nova imposta por guerra ou infiltrada através da história. A transformação na organização, produção, distribuição e aquisição do conhecimento é apenas um dos aspectos entre outros de uma transformação mais visceral que envolve processos cognitivos que se entrelaçam com aparatos de cultura, modelos comunicacionais, recursos tecnológicos e dispositivos de interação (idem).

Como nasce a sabedoria israelense.

O conceito de sabedoria israelense é fundamentado e não tão diferente do que será mais à frente considerado sabedoria bíblica religiosa, noção importante para esse trabalho. Toda sabedoria israelense, todas suas relações políticas, culturais e sociais perpassam ou deveriam passar pela religiosidade. Religião e relações sócio-econômico-culturais nas sociedades antigas como a Israelense não era separado de religião como na modernidade.

Vale lembrar, que o termo israelense provem de יִשְׂרָאֵל, do hebraico *Yisra'el*; que significa que reina com El ou na forma popular Deus, pois para a cultura de Israel o nome de Deus não deve ser pronunciado ou escrito levemente. São descendentes segundo o mito de Jacó que se divide das tribos de seus pais ou irmãos que eram povos

cananeus ou caanitas. O termo Israel ou israelense se denomina por um conjunto de povos que são unidos por uma crença de tradição de adoração ao Deus El, o Deus que no mito, fez um pacto com Abrão e que se insurge contra outras tribos cananeias se propondo um termo a parte. É o povo que embora acreditem serem descendentes de Abrão (GUNNEWEG, 2005 p. 76), que resolveu crer nesse Deus como único verdadeiro, um dos muitos que havia naquela região é um termo cultural-religioso que provavelmente delimita uma novidade dos povos da antiguidade, uma relação monoteísta de crença e espiritualidade.

A palavra Canaã (em hebraico: כנענים, ou *Kna'anim*) provém do ponto de vista mítico, **Canaã** seria a terra entregue por Deus ao seu povo, desde o chamado de Abrão (este depois chamado Abraão) o qual habitava em Ur dos Caldeus. É um termo de delimitação cultural espacial ou territorial. É uma crença que está descrito na bíblia e que havia um herói mítico de mesmo nome descrito em Gênesis, 10:15–19² e que determinado termo de terra descrito em Gênesis 15.18³ se transformando num termo territorial. Depois no reinado mítico de Davi, unifica Hebron(que são povos de mesma língua e crença) sob o único reinado de Israel (DONNER, 1997 p. 185). Hebron e Israel eram dois reinos diferentes que foram unificados transformando em algo parecido com o Israel moderno incluindo a palestina. Tal crença inclusive é usada para infelizmente justificar conflitos sangrentos até os dias de hoje⁴.

O termo Judeu (em hebraico: יהודי, Yehudi) é o conjunto das doze tribos que miticamente se referem as doze tribos dos filhos de Jacó que teve seu nome mudado para Israel, são remetidos à herança de seus doze filhos que geraram doze tribos descritas no final de Genesis, e em Números, capítulos 22 a 36. É um termo étnico de descendência de diversas tribos (doze?) que partilhavam heranças linguísticas e

² “Canaã gerou a Sidom, seu primogênito, e a Hete, ¹⁶ e aos jebuseus, aos amorreus, aos girgaseus, ¹⁷ aos heveus, aos arqueus, aos sineus, ¹⁸ aos arvadeus, aos zemareus e aos hamateus; e depois se espalharam as famílias dos cananeus. ¹⁹ e o limite dos cananeus foi desde sidom, indo para gerar, até gaza, indo para sodoma, gomorra, admá e zeboim, até lasa.”

³ "Naquele dia fez o Senhor aliança com Abraão, dizendo: à tua descendência dei esta terra, desde o rio do Egito (córrego Arish, não o rio Nilo) até o grande rio Eufrates."

⁴ Este artigo está sendo escrito na semana do dia 07/07/2014 até 11/07/2014 que ocorre um dos mais tristes massacres em guerras entre palestina e Israel, infelizmente a crença religiosos tem sido usada na história como justificativa para os piores massacres. Como o povo de Israel se auto acredita possuidor legítimo e cultural dessa terra, fazem guerras com os palestinos, um povo que não divide sua crença. Como não acreditam na religião judaica, os palestinos são massacrados pelos herdeiros da suposta terra prometida.

culturais comuns e que em certo momento foram unificados no suposto reinado de Saul⁵.

A sabedoria israelita nasce em contato com culturas antigas e antepassadas tais como os povos semíticos povo seminômade e multi-étnico⁶ que lhe daria origem (CAZELLES, 1986. p. 09), e perpassa por diversas transformações e influencias até ser positivada na compilação dos seus escritos sagrados.

A expressão do texto de leis e códigos morais⁷ conhecido como antigo Testamento é de certo modo, além de um código jurídico, um escrito teológico, e a expressão cultural de um povo bem como encerra seu entendimento e sabedoria. O Pentateuco inclusive, o Êxodo, foi tremendamente influenciado pela cultura babilônica (WELLHAUSEN, 2004), isso porque essa parte da bíblia (Pentateuco) cujo texto atual deste conjunto resultaria de uma história literária anterior, a que chamam "fontes" ou "documentos" (DOZEMAN, & SCHMID, 2006) ou "Tradições" (SKA, 2012). Todavia, ao longo da história, mesmo depois de sua composição literária, essas tradições receberam numerosas modificações (DA SILVA, 2007). Assim sendo, deve-se considerar alguns dos "escritores da Bíblia" mais como autores do que meros compiladores dessas tradições.

Isso porque esses autores, não eram meros copistas fechados em templos, mas sim sábios de Sião que tinham opinião própria sobre algum fato social ou teológico, deixaram traços de caráter complexo das tradições pré-literárias em sua obra (DE PURY, 2002). Por isso, alguns estudiosos falam em "escolas", mais do que "documentos" e "escritores"; outros, como Roland de Vaux, preferem chamá-las simplesmente de "tradições" (DOZEMAN, T.; SCHMID, K. 2006), sem afirmar sua origem oral ou literária. Embora não haja consenso entre os estudiosos sobre os "documentos" ou as "tradições" que deram origem ao Pentateuco.

De qualquer modo, o Pentateuco não foi escrito de uma só vez nem é obra de um único escritor. Há tendências de que foi escrita algumas partes na fase familiar, outra na clânica outra pós exílica em suma em varias fases (GERSTENBERGER, 2012 p. 11). Foi escrito a partir de tradições orais e escritas que se foram juntando

⁵ Suposto porque ainda não há provas cabais na arqueologia que tenha existido os reis Saul e Davi, o que existe são registros que por volta do Sec. XI a.c houve um reinado (DONNER, 1997).

⁶ Segundo CAZELLES, (1986) muitas línguas compõem a família semítica, incluindo as seguintes: acadiano, ugarítico, fenício, hebraico, aramaico, árabe, etíope, egípcio, copta gala, afarsaho, as sírio e caldeu

⁷ Leis aqui entendidas como expressão de conduta social aparente.

progressivamente e formando unidades maiores ao longo da história. A junção de todo o material só se deu na época pós-exílica, altura em que se pode falar da redação final do Pentateuco. Certamente que o período à volta do Exílio influenciou a leitura de todo esse patrimônio histórico e religioso; mas, as tradições e outros materiais podem ser bastante antigos e manter, na sua forma final, os traços dessa antiguidade. Ocorre que esse código e expressão da sabedoria desse povo, mas essa sabedoria foi influenciada por outros povos.

Uma hipótese de surgimento da sabedoria hebraica.

Ocorre que há uma hipótese que tomaremos como correta. A hipótese de mudança social. Ora como era o povo de Israel antes do Exílio? Saídos escravizados do Egito, tradicionalmente era um povo agrário e de pastoreio, sem um grande costume de ler ou de escrever, no Antigo Egito, na época da escravidão descrita em êxodo, não era permitido aos escravos ler ou escrever (PFOH & WHITELAM, 2013, p. 139), porém toda sua tradição foi formada nessa época e era bem mais provável que seus costumes religiosos e legais fossem narrativas orais e escritas (DOZEMAN; SCHMID, 2006), isso porque na prática, um povo agrário não tem interesse em escritas e registros de modo organizado, não porque são ignorantes mas simplesmente suas prioridades são outras tais como a sobrevivência (MICHULIN, 1960. p.214).

Ao contrário, na Babilônia assim como todos os povos mesopotâmicos a educação era bem valorizada, isso porque era uma sociedade comercial e em expansão constante, que absorvia a cultura de cada povo conquistado (LEMAIRE, 2011 p. 106). A narrativa hebraica era de predominância oral, (MICHULIN, 1960) e que certo momento compila a sabedoria do povo babilônico e absorve em diversos aspectos⁸.

Provavelmente, o processo de formação dos cinco primeiros livros da Bíblia desenvolveu-se, nas suas linhas gerais, em vários períodos. No início estaria um núcleo narrativo histórico bastante restrito, da época de Salomão. Este núcleo é depois retomado e ampliado por volta dos finais do séc. VIII a.C., recolhendo tradições e fragmentos do reino do Norte e relendo tradições antigas numa nova perspectiva. No séc. VIII aparece o Deuterônomo primitivo, descoberto no tempo de Josias (622 a.C.) e incluindo essencialmente leis e um pequeno prólogo (MEDEIROS, 1991).

⁸ Embora já existisse coisas escritas, algumas delas eram os salmos realizados pela nobreza e com certeza o texto dos dez mandamentos que era guardado na arca da aliança (MICHULIN, op. Cit).

Houve uma grande produção pós exílio, isso porque a rica e comercial cultura babilônica, onde havia necessidade e cultura de escrita para melhor registro de comercio e conquista, influenciou os exilados hebreus que se encaixavam na sociedade embora mantivessem suas comunidades fechadas (LEMAIRE, 2011). Foi dessa época que os Hebreus herdaram seu tão famoso gosto e habilidade para o comercio (HERRICK, 1966). Se há algo que estimula a cultura é o comercio, a partir daí começa a desenvolver uma cultura de escrita também.

Embora o povo fosse literalmente escravo viveu assim meio século de cativo na Babilônia. Ou seja, produzindo cultura e registros escritos de sua religião até então predominantemente oral. Não podiam ter templo, nem culto, nem rei, nem sequer a possibilidade de oferecer os seus sacrifícios e de fazer as suas festas sagradas. A única coisa que lhes resta é a fé no seu Deus e as suas tradições. E estas vão ser meditadas e aprofundadas. Agora, paradoxalmente, vão rever a sua história para lhe descobrir o sentido profundo, aproveitando para refletir sobre os motivos por que lhes tinha acontecido tudo isso.

Mas, não obstante todas as dificuldades e apesar de estarem prisioneiros, eles vivem num ambiente relativamente evoluído, com grande produção técnica, e educacional e escrita (MICHULIN, 1960), vale lembrar que escrita naquela época era algo extremamente caro e difícil (JENKINS, 2001).

E, com efeito, entre os babilônios, descobrem preocupações que eles nem sequer tinham ainda amadurecido. É notório, por exemplo, o fato de haver pessoas que procuram dar resposta às perguntas mais profundas do ser humano: como, qual a origem das coisas, do mal e da religião, ou seja, um clima fértil para a filosofia (GHIRALDELLI JR, 2000). Em contacto com esse clima de pensamento e reflexão babilônico, nascem também núcleos de pensadores entre a comunidade judaica. E assim, em contacto com os opressores, por incrível que pareça, nasce uma corrente de renovação espiritual que, no caso, é expressa no livro e atribuída a um líder denominado Ezequiel (BLOCK, 1997).

A santidade como sabedoria do povo hebreu.

Em meio à cultura babilônica algo acontecia, a religião babilônica não só não se preocupava como estimulava práticas anti-patriarcais e familiares, tal como bebida alcoólica e sexo livre em adoração a certos deuses e deusas.

Representados pelos ideais escritos no livro de Ezequiel⁹, alguns sábios pensadores hebreus, preocupados em manter uma identidade hebréia, têm a preocupação de afirmar, acima de tudo, a santidade de Deus, e dar seu testemunho acerca da sua ligação com Deus (BRUEGGEMANN, 1997) sem descurar as explicações racionais para os acontecimentos e a origem das coisas. Fazem então sínteses históricas para, a partir daí, descobrirem a vontade de Deus. Ou seja, procuram descobrir o sentido profundo de tudo o que acontecera no passado. À luz da situação que lhes toca viver no presente (crise, cativo e escravidão), procuram perceber o que é que Deus espera deles e que tem, fundamentalmente, por objetivo subordinar a Deus todas as coisas e, como consequência, propor à consciência dos leitores a proeminência de Deus acima de todas as coisas conforme o testemunho do povo Hebreu (BRUEGGEMANN, 1997).

No livro de Ezequiel há diversos avisos para quem se contamina com usos de outros povos tal como, por exemplo, o descrito em Ezequiel 23, alertando para aqueles que adorarem ou mesmo sacrificarem aos ídolos pagãos um terrível destino.

O livro de Deuteronômio é um dos livros angulares no conjunto canônico da Bíblia Hebraica. Os capítulos 12 a 26 formam uma espécie de núcleo da obra. Aí encontramos o que a pesquisa convencionou chamar de “código deuteronômico”. Trata - se, provavelmente, de um livro de leis compilado e sistematizado, com base em leis diversas e de épocas distintas já que é dotado de um perfil diacrônico diferenciado (BINGEMER; YUNES, 2002), necessário em uma época de crise para organizar a vida social e religiosa de desse povo numa fase de reorganização, na segunda metade do século VII a.C.

A época de crise se perfaz não necessariamente como algo ruim, mas é a quebra de uma situação que estávamos acostumados (Exemplo: libertação dos escravos hebreus deve ter tido impacto na comunidade hebréia), gera uma crise que se tem que controlar. De um lado temos sábios judeus tentando voltar a sua terra prometida, do outro, jovens com costumes pagãos absorvidos de décadas de convívio com uma nação mais avançada (do ponto de vista tecnológico e com leis morais menos rígidas) e culturalmente mais atraente a essa juventude se faz necessário um rol de compilações de leis antigas que deve ter culminado na "repetição das leis" ou deuteronômio.

⁹ Não há provas de que tenha existido um profeta com as características de Ezequiel, é provável que seja um texto compilado para ministrar seus ideais. Seus ideais sociais eram avisar sobre os pecados de afastar da identidade e fé judaica, dar esperança ao povo, mostrar a punição de quem não seguisse os ideais religiosos de Deus. De certo modo é um aviso para se continuar judeu.

As leis do Êxodo atribuídas a Moisés também são fruto de uma necessidade de crise, de uma situação de saída do Egito onde os judeus tinham certa estabilidade apesar de escravos (BÍBLIA, 1995 - comentários bíblicos da Bíblia de Estudo pentecostal CPAD, comentários a Números 11:5). Ou as crises de valores percebidas pelos sacerdotes e escribas a que estavam sujeitos a permeações da cultura babilônica, é claro que isso gerou muitas crises sociais, para não falar das teológicas.

Essa crise para ser superada teve que ser criado um rígido código de leis com o qual culminaram na compilação dos 10 mandamentos. Algo largamente usado nos estudos jurídicos no que se refere a criação das leis é a teoria da necessidade social, a lei vem quando dada situação exige que ela seja criada pela comunidade (FERRARA, 1921) de modo nem sempre repentino ou sincrônico e sim de modo que respeite sua historicidade e o aproveitamento do arcabouço cultural de um povo (idem) tal como o judeu.

Assim a sabedoria surge, ou melhor, é positivada num momento de superação da crise. A sabedoria vem como meio de suplantar a crise e aparece como resposta a tal situação. Sabedoria nesse contexto é seguir a Lei.

Quem era o povo hebreu.

Segundo Gilissen (1986), Os Hebreus eram agricultores — pastores. Viviam do pastoreio de ovelhas, cabras, do plantio de uvas, trigo, e outros produtos. Mas havia neste povo um diferencial dos outros antigos: eram Monoteístas adoravam um único Deus patriarcal. Esta característica marca toda a história e qualquer produção cultural desse povo. A História teológica destas pessoas pode ter fonte na Bíblia, mais especificamente pelo Antigo Testamento, que reúne a Torá (ou a Lei), os Profetas e os Escritos (MICHULIN, 1960). O Novo Testamento inclui a história (e os ensinamentos) de parte dos Hebreus que acreditaram que Jesus é o Messias que o Antigo previa.

Eles acreditavam em um só Deus, que por seu desejo havia se revelara a eles através de Abraão, e, a partir deste momento, iniciou um relacionamento entre Ele e os que chamavam de Povo Escolhido. Este era seu diferencial, os únicos da face da terra com um Deus que queria uma relação com seu povo (BRUEGGEMANN, 1997). Isto será mais importante para o conceito adotado de sabedoria.

Esta relação é tão complexa que não podemos entender tal povo sem a interferência da sua crença do Deus de suas vidas. Para eles, Deus escolhe seus líderes,

Deus escolhe ou não dar prosperidade, Deus, da a vitória ou a derrota na guerra. Não é de estranhar, portanto, que a lei foi inspirada por Deus e ir contra o que está escrito seria o equivalente a ir contra Deus.

Os hebreus, a princípio, se dividiam em tribos de acordo com os números de filhos de Jacó (12); estas tribos se subdividiam em famílias e toda a organização política e social girava em torno deste *status quo*. Das doze tribos, onze cuidavam, basicamente, da agricultura e do pastoreio, a décima segunda não tinha terras, era a tribo dos levitas cabendo-lhes funções sacerdotais. (CAZELLES, 1986)

Após o êxodo, depois de certa comunidade hebréia sair do Egito, ao chegarem à região palestina, os Israelitas passaram de pastores (como eram antes, pelo seu nomadismo) a agricultores-pastores. Mas se tradicionalmente estas atividades agropastoris foram o cerne da economia desta sociedade, a indústria comercial manufatureira também conheceu certo desenvolvimento, principalmente o desenvolvimento que se conhece por idade Calcolítica ou do Cobre (AQUINO et al, 1980).

O comércio atingiu seu auge no período de pós exílico, registrado nas histórias bíblicas do reis Davi e Salomão, a qual denotam uma diferença na realidade política, e econômica de Israel (PFOH & WHITELAM, 2013), portanto melhores leis de comercio deveriam ser feitas, a partir daí o comercio passou a estar presente na vida deste povo, visto que a região que habitam é uma verdadeira encruzilhada nas rotas da Mesopotâmia, Egito, Mar Vermelho e do deserto, área de grande foco e intercruzamentos de estradas (BRIGHT, 1980).

Por volta de 1800 a.C. algum fenômeno climático fez com que os Canitas saíssem da Palestina na direção ao Egito. Relata a Bíblia e alguns estudiosos que no Egito, os Hebreus passaram a ser perseguidos no Egito, passando a pagar pesados impostos e chegando até mesmo à escravidão (PFOH & WHITELAM, 2013).

Por volta de 1200 a.C., os hebreus, já descendentes dos caanitas, saíram do Egito e voltariam à palestina, no que a bíblia descreve como êxodo, cuja narrativa esta cheia de mensagens e cronologia mítico-não histórica. Nesse episódio, os Hebreus teriam passado quarenta anos no deserto e aí teriam forjado, sob a liderança de Moisés, toda a base de sua civilização, inclusive sua cultura e sabedoria¹⁰.

¹⁰ É pouco provável que a história de êxodo tenha sido escrita conforme a bíblia relata, não é aceito pela comunidade de historiadores e científica sendo uma opinião religiosa.

A visão religiosa crê que a Torá (que positiva a sabedoria dos Hebreus) foi escrita pelo próprio Moisés revelada por Iavé e, embora esta tese esteja um tanto desacreditada pelos acadêmicos em geral, ainda denomina-se a escrita de “Mosaica”, mesmo porque, provavelmente, foi após a saída do Egito que este povo começou a estruturar as bases escritas de sua cultura.

A base moral da sabedoria Mosaica pode ser encontrada nos Dez Mandamentos, que teriam sido escritos “pessoalmente” por Deus no Monte Sinai, como forma de Aliança entre Ele e o Povo Escolhido.

A Torá, também chamada Pentateuco, é formada pelos cinco primeiros livros da Bíblia: o Gênesis, o êxodo, o Levítico, o Números e o Deuteronômio. Em toda a Torá encontramos leis; entretanto, há no último livro uma reunião maior de leis, repetindo inclusive alguns preceitos vistos nos outros livros, mesmo porque é esta a intenção do Deuteronômio, que significa “segunda lei”.

Não podemos nos esquecer que esse povo tinham uma relação diferenciada de constante aliança e parceria com sua divindade em uma relação religiosa sem par na história das religiões (BRUEGGEMANN, 1997) .

A sabedoria e religião.

A religião não é somente uma das características dos israelitas, mas pode ser indicada a característica social que dá alicerce toda uma sociedade, inclusive Durkheim afirmou que a religião era a “ossatura” de uma sociedade (DURKHEIM, 1989).

Toda vez que problemas sociais, econômicos e políticos aconteceram esse povo relacionava a alguma causa religiosa. Eles, obviamente, explicavam tais “coincidências” como uma vingança ou desaprovação de Jeová; usavam também a característica vingativa de Jeová ou a manipulavam quem desobedecesse às leis divinas.

Embora a tradição indicasse Moisés como autor do Pentateuco, a maioria indica como uma obra posterior, sec. V a.C. foi primordial para a formação de uma legislação mosaica. Em 586 a.C., Nabucodonosor, na grande expansão de seu reino (MEDEIROS, 1991) conquistou a palestina e a elite social e religiosa da nação foi levada para a Babilônia, como escravos¹¹.

¹¹ Era uma tática comum dos antigos grandes reino conquistar os filhos das elites mostrando-lhes a riquezas de sua cultura ou corrompendo -os pelo luxo e pela luxúria, quando voltavam aos seus reinos queriam transformá-lo numa colônia do reino conquistador (ROBERTS, 1995)

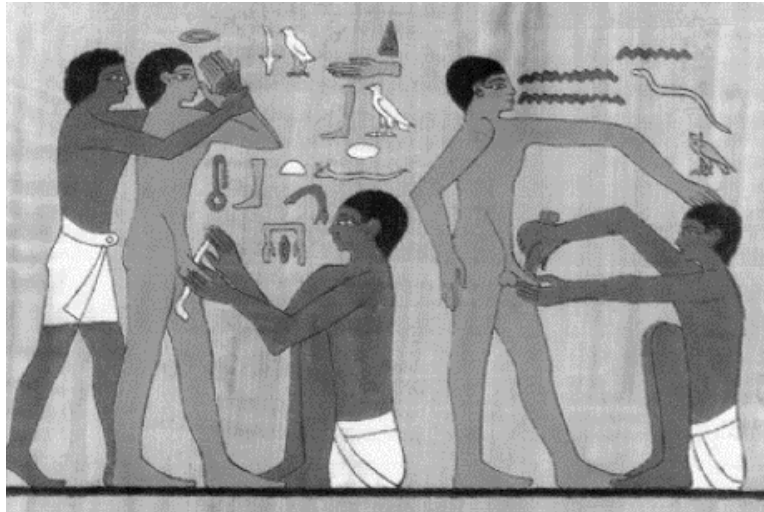
O Exílio deu azo à formação de um corpus cultural hebraico novo, visto que o contato com diversas culturas diferentes que freqüentavam o comércio babilônico (persas, gregos e romanos) fez com que os hebreus fossem influenciados na eu- ser-estar cultural e suas produções literárias míticas, deve ter tido um impacto muito grande nessa cultura (DE PURY, 2002). Este processo, iniciado na Babilônia, somente iria terminar 900 anos mais tarde (SKA, 2012).

Pequeno e com pouca produção agrícola devido ao seu pouco terreno fértil, Israel sempre dependeu dos povos circunvizinhos para estabelecer seu conhecido e milenar modo de produção comercial. Inclusive o Egito e Mesopotâmia conhecidos berços da civilização ocidental. Esse contato, em que pese certo sentimento xenófobo israelita, esse povo não ficou imune ao contato com esses diversos povos com suas culturas avançadíssimas e que pode ter proporcionado sua sabedoria (STEINSALTZ, 1976).

Por exemplo, hoje há certas provas arqueológicas de que de fato os povos semitas estiveram no Egito como escravos, talvez não tantos quanto a narrativa descrita em Genesis e Êxodo querem descrever ao engrandecer e heroicizar a figura de Moisés e do povo ancestral, porém estiveram, lá e provavelmente beberam na fonte da sabedoria desse povo. A prova de que estiveram lá é dada pela obra de Eberhard Zangger (2005), especialista em cultura clássica e um dos decifreadores da correspondência mesopotâmica-egípcia, que em escavações mostrou que haviam povos semitas, camitas e palestinos no Egito.

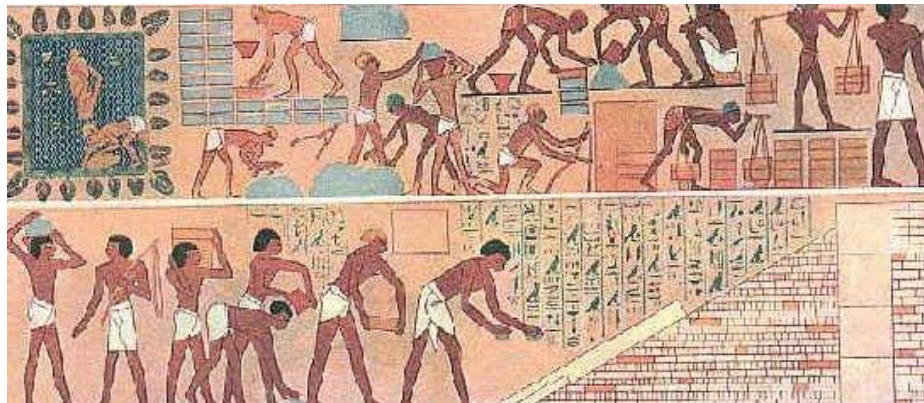
As imagens abaixo foram publicadas na revista *Ancient Egypt Magazine* número 32 por Rachael Thyrza Sparks orientada de Zangger, outra prova está no recente artigo da National Geographic de outubro de 2013, edição americana, na reportagem de Rick Gore.

Cena de Circuncisão da tumba de Ankn-mahor VI dinastia (2323-2150 a.C.)



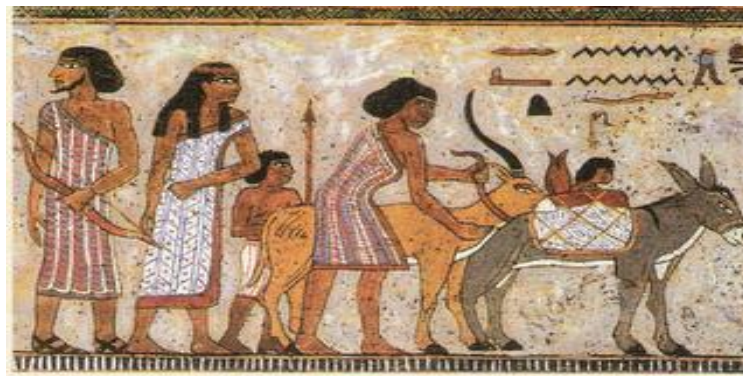
SPARKS,2002, anexo 1.

Papiros de povos provavelmente semitas sendo escravos no antigo Egito. Mural escavado em Tell Edfu.



SPARKS,2002, anexo 13.

Papiros descrevendo “povos de Mar” domesticando o divino antílope e trazendo jumentos. Papiro achado no templo de Hatshepsut.



SPARKS,2002, anexo 14.

Outra prova arqueológica é apontada em HARRISON R. K. (2005), que aponta a descoberta dos mesmos padrões de ferramentas de carpintaria no antigo Egito e também na região da palestina.

De qualquer maneira houve um contato cultural profundo onde esse povo esteve, sobretudo no Egito e Mesopotâmia e que perfaz sua identidade sapiencial. Suas obras, leis, costumes e sabedoria serão afetados por esses povos onde passaram.

O espraiamento da sabedoria.

Segundo Lindez (1999) é possível ver em varias partes do antigo uma forte influencia da sabedoria Egípcia, Mesopotâmica e mais tarde no exílio Babilônica. Aponta ele algumas sérias semelhanças de textos anteriores à compilação bíblica tais como: a influência da literatura sapiencial do Egito, como as máximas de *Ptah-hotep*, os ensinamentos de *Merika-ré*, de *Amenemopet*, e as instruções de Ank-sesonqy, influenciando os livros dos provérbios; as instruções de *Duaf-Jeti* e de *Ani* influenciado a Siracida.

A literatura sapiencial da mesopotâmia influenciou também os escritos do antigo testamento, tal como o poema do Justo que sofre, um canto de louvor a *Marduc*, é muito parecido com a narrativa de Jó, a teodicéia Babilônica influencia o livro de Jó e o Genesis nas narrativas sobre os filhos de Noé (sobre a maldição de ver o pai nu), e a celebre *Epopéia de Gilgamesh que narra o dilúvio também influenciando o livro de Genesis na narrativa de Noé. As sentenças de Aicar da babilônia tem forte influencia também em Provérbios.*

Há também uma forte influencia de mitos sumérios que alertam a sabedoria de não querer se igualar aos Deuses como no caso da história da torre de Babel, Kramer (1968) chama atenção para uma história parecida à da Torre de Babel na Mitologia suméria chamada Enmerkar e o Senhor de Aratta, na qual Enmerkar de Uruk constrói uma torre de guerra em Eridu e os deuses Enki e Enlil acabam por confundir as línguas de toda a humanidade como efeito da sua ousadia. No mesmo conto está também a historia de um caçador herege aos deuses chamado Ninrod, nesse conto lhe é apresentado como filho de Enmerkar porém, outras traduções apresentar como sendo o próprio Enmerkar (YAMAUCHI, 1965).

Lindez (op. Cit) chama atenção para o intercambio de sábios e culturas, ato praticado comumente, provavelmente estimulado pelo comércio (PFOH; WHITELAM;

2013) praticado no mediterrâneo influenciou com certeza essa formação cultural. Bom lembrar que há certa xenofobia judaica, porém nunca foram proibidos de comerciar, aprender ou mesmo nunca trataram mal os estrangeiros seguindo as orientações de Moisés (GERSTENBERGER, 2012).

Há fortes indícios de uma influencia pós exílica da cultura babilônica Assim como era desenvolvidas as leis comerciais as do povo hebreu também se tornaram desenvolvidas como, por exemplo, descritas em Ex 22:9-15, há indícios de semelhança entre estes versículos e o código de Hammurabi o que pode denotar uma influencia cultural pós- exílica.

Há de se contar também da epítome de Deus ao propor que o único Deus Javé como verdadeiro enquanto colocava todos os outros deuses do entorno como falsos deuses ou demônios. Os deuses sumérios, fenícios e Acádios, Astarth e Asterotthi, bem como os babilônicos Baal-Phegor, BaalBerith, Baal-zebub (mudados para Belial ou Baal) foram demonizados e transcritos para o antigo testamento.

- Juízes 2:13 (o povo de Israel serviram Baal e Asteroth)
- Juízes 6:25 (Deus manda destruir o Altar de Baal)
- Números 22:41 (Os Hebreus tinha Altares a Baal)
- 1 Reis 16:31 (Jeroboão adora Baal)
- 1 Reis 18:19 (Desafio entre Yahweh, Baal e Asteroth)
- 1 Reis 22:54 (Acazias adora Baal)
- 2 Reis 10:19-28 (Jeú arma uma cilada aos sacerdotes de Baal)
- 2 Reis 11:18 (Destruição do Templo de Baal)
- 2 Reis 17:16 (Novamente adoração a Baal)
- 2 Reis 23:05 (Referência aos adoradores de Baal, da Lua, do Sol e de outros astros.)
- 2 Crônicas 23:17 (A morte de Matã o sacerdote de Baal)
- Jeremias 2:8 (O profeta questiona o poder dos sacerdotes de Baal e outros deuses)
- Jeremias 7:9 (Adoração a Baal entre pecados como o furto e o assassínio)
- Jeremias 12:16 (Juras por Baal)
- Jeremias 19:05 (Sacrifícios de crianças a Baal)
- Jeremias 23:13 (Samaritanos loucos profetas de Baal)
- Jeremias 32:29 (Os caldeus adoraram Baal)
- Oseias 13:1 (Efraim morre por ser culpado por Baal)

Definição de sabedoria.

A sabedoria antiga, segundo Lindez (op.cit) constitui em um sistema de valores em uma compreensão total do mundo e do cosmo, em uma referência de relações do homem com o divino e sua prática sobre o mundo. É bem diferente da prática de sabedoria colocada com o advento do Helenismo. A cultura essencialmente grega, em especial influenciada pelos expoentes do círculo antropológico, com um papel importante de Aristóteles como difusor cultural de Alexandre o grande, e se torna dominante nas três grandes esferas atingidas pelo **Helenismo**, a Macedônia, a Síria e o Egito (CHEVITARESE, 2000).

Mais tarde, com a expansão de Roma, cada um desses reinos será absorvido pela nova potência romana, dando espaço ao que historicamente se demarca como o final da Antiguidade (BORGEM, 1992). Antes disso, porém, os próprios romanos, forma paradoxalmente militarmente vitoriosos, porém, culturalmente dominados pelos gregos, submetidos ao Helenismo, daí a cultura grega ser depois perpetuada pelo Império Romano.

A sabedoria helenística não teria relação com o divino, para ela o homem era o centro do universo, agora os deuses estavam na terra na forma do *hegemon*, Alexandre, o homem era o sábio e tomara lugar dos deuses. A sabedoria helenística era considerada o conhecimento acumulado de ciências em uma Paidéia, ou progressão do espírito humano, o humano e seu conhecimento é o sábio, não é um dom divino.

Há um problema grave para a sabedoria antiga, dentre a qual a judaica referente ao helenismo: Ele dá certo e resultado rápido. O helenismo desenvolveu o progresso humano, destacando seu *Polibius*; o desenvolvimento da matemática e da física, campos nos quais surgem Euclides e Arquimedes; astronomia, da medicina, da geografia e da gramática. Tais conhecimentos tem reflexos rápidos nas engenharias e técnicas, desenvolve-se grandes castelos, máquinas de guerra, navios nunca antes vistos possibilitados pelos estudos geométricos, grandes plantações com conhecimento da astronomia, uma verdadeira era de fartura para a sociedade.

Rapidamente os sábios perceberam que essa sabedoria era uma afronta a Javé, e propagaram em seus livros de sabedoria (Eclesiastes, Provérbios, Siracida dentre outros tais como em alguns salmos), que a sabedoria seria o temor do Senhor Iavé.

O resumo da sabedoria helênica é que o homem, e não os deuses são a fonte de vida e sabedoria e tal fato era inadmissível para o sábio de Israel. Colocar o homem como fonte de sabedoria era uma afronta a todos os valores que se constituiu uma sociedade patriarcal que se sentia como povo escolhido de Deus.

Sabedoria bíblica.

Para a herança judaico-cristã, a sabedoria é diferente, ela é de algum modo vinda de Deus. A sabedoria no antigo testamento era o temor a Deus, (Ref: Pv. 1:7, 9:10 e 16:6; Sl 25:12 e 111.10; Jó 28.28), e também o cumprimento da Lei de Moisés (Eclesiástico 19: 18-21). Como descendentes da sabedoria mesopotâmica, que também gerou a grega, tem algo em comum e algo de diferente. Enquanto ação a sabedoria é a mesma coisa para todos, Gregos, helênicos, Judeus¹²: Sabedoria é um agir no mundo levado por uma crença de se estar fazendo o bem; é uma práxis, um agir sobre o mundo segundo valores aprendidos e direcionados para o bem comum social. Seria o discernimento que permite tomar o melhor caminho a seguir. Segundo Horne (2005) o sábio é o que escolhe viver pelo caminho do respeito a Deus testemunhado conscientemente ou não de que este é o fator primordial da realização humana.

Porém isso é perpassado por uma crença, ou seja, cairá no problema do relativismo do que é bem para uns pode não ser para outro. Assim cairá nas diferenças de sabedoria que não está na ação e sim nas fontes: enquanto a fonte de sabedoria para o Hebreu é Jeová ou as escrituras atribuídas divinamente, já para o grego - helênico, a sabedoria é humana ou o espírito humano em ascensão, possivelmente envolvido em uma ética para o bem viver, porém de fonte humana e não divina.

Ai está a diferença entre as duas não diferem enquanto modo – ambas são agir no mundo – porém diferem quanto as fontes, uma é humana, outra, divina.

Assim a sabedoria do hebreu é seguir a palavra de Deus, e sem entrar no mérito histórico¹³ de como isso se deu, passa isso para o cristão. Para o cristão também é seguir o livro sagrado, mas com ênfase ao amor ao próximo, além de amar a Deus, deve-se amar ao próximo. Não se fará aqui nesse trabalho, um comparativo a sabedoria do amor, pois tal tarefa seria trabalho para uma vida toda. O Amor é o cumprimento de toda a lei,

¹² As vezes me referirei como hebreu, judeu, não cairei aqui na problemática das origens dos povos já descrita anteriormente, que envolvem ser descendentes dos povos de Canaã, sem nenhum preconceito pois não os tenho me refiro aqui aos povos de língua hebraica ou que são crentes na Torah ainda que não sigam corretamente. Os que estão unidos pela dispora de Israel.

¹³ Tal tarefa exigiria uma dissertação doutorado ou mais de uma

segundo Paulo, e ainda segundo o autor de Colossenses diz que em Deus e Cristo está toda a sabedoria “Para que os seus corações sejam consolados, e estejam unidos em amor, e enriquecidos da plenitude da inteligência, para conhecimento do mistério de Deus e Pai, e de Cristo, Em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência. Colossenses 2:2-3”.

Ainda para Paulo, na carta aos Coríntios faz divisão entre a sabedoria da terra (filosofia grega) e a sabedoria dos seguidores de Cristo ou de Deus como descrito em 1 Coríntios 1:19-25¹⁴, ou na mesma carta no cap. 2:4-7 ou ainda 3:18-21. O autor de Tiago também faz menção e separação entre a sabedoria de Deus e a do homem, sendo a “do alto” pura e imaculada e a do homem corrupta, (Tiago, 3:13-17). Para o novo testamento a sabedoria vem de Deus (Lucas 21:15), e é esse o entendimento soberano para os que querem ser cristãos de um modo sem questionar através da reflexão teológica científica, de um modo puro o cristão deve seguir esse entendimento: que não há outro caminho para a sabedoria que não venha de Deus. O conhecimento humano não deve ser posto ante o de Deus.

Ocorre que a crise da modernidade que colocou a razão humana como supra-verdade retira a sabedoria divina e a coloca como um conhecimento secundário, ou como simples religião ou como exótico e mentiroso. Despertando o pior da religião, sua reação fundamentalista.

Sabedoria Grega

A sabedora Grega é totalmente diferente da sabedoria bíblica, é assim como a helênica de fonte humana, porém, talvez não seja um agir o mundo, mas um conhecer-o-mundo. Sabedoria grega se constitui em meio ao espraiamento da cultura helênica que é a denominação de um conjunto de fenômenos sociais e é também o resultado de uma série de eventos marcantes no mundo ocidental e meso oriental.

Porque está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios, E aniquilarei a inteligência dos inteligentes.
Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo?

Visto como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sua sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação.

Porque os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria;

Mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus, e loucura para os gregos.

Mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, lhes pregamos a Cristo, poder de Deus, e sabedoria de Deus.

Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.

1 Coríntios 1:19-25

Mais do que uma focalização e um ponto fixo na história a cultura helênica é a condição humana como referencial separado da religião e se constitui como uma condição humana, é uma crença na certeza da razão e seu paradigma a racionalidade, na qual as relações sociais são mudadas. Seu ápice ideológico, a focalização dos supostos direitos foram direitos políticos, na qual o foco é o indivíduo humano e não os deuses. É o homem se colocando na situação de independência de Deus (idem).

A sabedoria helenica trouxe uma nova consciência do sentido histórico, uma nova representação da temporalidade histórica e, com ela, o mundo se fragmentou em valores distintos. Ela é o desenvolvimento do processo de progresso, revolução, utopia; a ideia de história está dominada pelos conceitos de razão, consciência, sujeito, verdade e universal. Assim está na fonte do rompimento com o mito e com a religião. Assim as éticas, práticas e crenças religiosas são não mais assume a importância que tinham.

A sabedoria do religioso.

Sem dúvida há uma ruptura na sabedoria do mundo, ela está rota e foi substituída pelo conhecimento científico, não há dúvida, toda humanidade adotou como verdade esse tipo de conhecimento, porém sempre houve quem se direcionou pelas escrituras, ou melhor, pela interpretação particular de seu grupo das escrituras.

Faz-se necessário o conceito de crença, Como diz Bain, citado por Peirce (1974), crença é “aquilo segundo o qual o homem está preparado para agir.” O próprio Peirce (idem) complementa esta ideia notando que “Estar-se deliberadamente e completamente preparado para moldar a conduta em conformidade com uma proposição, não é mais nem menos que o estado mental chamado 'acreditar nessa proposição'”, o crente judeu age no mundo conforme sua crença, é a sua única sabedoria. Se veste, age, fala, se referencia a si e ao mundo segundo sua crença.

Assim o judeu se deve a uma crença. Se há uma sabedoria nisso ela é uma reprodução da teologia de sofrimento, renúncia e auto-sacrifício do cristianismo primitivo e do antigo testamento. Seu sentimento de unidade enquanto etnia transcende a religião e se constitui no típico de uma sociedade excludente, que tem melhorado possibilita apenas uma sabedoria, já que a grande maioria não tem acesso aos bens culturais, seguem a sabedoria que acreditam ser Divina. Vivem por seguir a palavra, temor a Deus é significativo no seu cotidiano, uma vez que vivem por certo temor de ser castigados por qualquer desvio de conduta. Além disso devido as suas condições, Rolim

(1985) aponta o intenso controle social que a própria comunidade exerce sobre seus membros, porém tem mais medo de Deus do que da comunidade.

Tem seu próprio entendimento de modo difuso do que seja Deus, é um entendimento plural, difuso e liquido, mas tem um ponto comum, O Espírito guia sua vida a partir do momento que se constitui Judeu. Toda sua vida é guiada pela obediência a palavra divina, claro que transgridem tal palavra e pecam, mas procuram basear sua aplicação no mundo não mediado por uma teologia provinda da modernidade e sim por um entendimento mais subjetivo da bíblia e por uma experiência mais subjetiva e direta com o espírito.

Acreditam que sua sabedoria virá de Deus, acreditam ser capazes de obter revelações e um conhecimento diretamente vindo de Deus, tendo uma relação direta com Ele através do Espírito. Isso talvez defina sua sabedoria, acreditam não ter mediação entre Deus e o homem, pois o pastor quando prega, é segundo sua crença dirigida pelo próprio Espírito.

Vale lembrar que não há divisão entre profano e sagrado no sentido Eliadiano, não há tempo e espaço dividido entre sagrado e profano, toda sua vida é sagrada, toda sua vida é pra Deus. Seu agir no mundo é para Deus, como está jungido a Deus, não há escolha, se é de deus é bom, portanto não há juízo do valor em magoar certos direitos humanos, simplesmente o bem é a palavra sagrada, o que vai contra isso é mal e o homem que segue isso não é sábio.

Conclusão.

Concluindo o agir do mundo do judeu antigo, é o temor a Deus, é uma sabedoria guiada contra a modernidade sem ter caído no fundamentalismo violento, é de fato uma contracultura de o mundo moderno visto tentar a negação desse mundo. Vivem não para a racionalidade do pensamento filosófico grego helenico, mas para uma espiritualidade particular e única.

E uma sabedoria na contramão do que é considerado sabedoria pela cultura helênica. Resolvem e se posicionam no mundo com o que entendem ser o bem ou obediência a palavra de Deus.

É claro que é irreal, pois infelizmente é atravessado por interesses sempre escusos de exploração devido a falta infeliz de paz e sempre guiado por interesses econômicos e políticos que justificados pela religiosidade os torna perigosos quando

confrontados em suas crenças. Mas mostra que mesmo no mundo moderno há uma outra forma de viver e se relacionar no mundo, através de uma antiga sabedoria judaica de viver sob o Temor do Senhor Deus. Lembro que para eles o Temor não é o terror, mas sim reverência e respeito a sua palavra, vivem por essa ética. Tal prática se manifesta, em tese, por viver em honestidade, não proferir palavras torpes, perdoar, evitar o pecado, e principalmente e que difere de todas as outras religiões na crença que isso vem do Espírito e não de uma transformação ética de esforço próprio.

Assim, essa ética deveria ser perene voltada para a paz e não para a guerra, porém quando unidas aos interesses mesquinhos infelizmente traz conflitos terríveis, a qual deveria parar. Voltar aos seus fundamentos, sem fundamentalismos. A resposta para esse problema talvez esteja na proposta de um novo fundamentalismo, digamos um fundamentalismo esclarecido (se é que isso é possível), um que proponha como fundamentos de sua religiosidade as ideias que não produzam vítimas (CERTEAU, 1998), onde o fundamento das configurações cristãs seja a o amor ao próximo; das judaicas, o relacionamento com Yavhé e da sua benignidade, das mulçumanas do caminho da submissão e da bondade. Ou seja, que seus fundamentos sejam os condizentes com as conquistas de direitos humanos conseguidas a muito custo pelo Estado democrático, e da promoção de um Estado Laico que garanta o respeito às culturas e a liberdade religiosa e que apesar de conflitantes nasceu justamente com as sabedorias helênicas. Deveriam essas duas fontes de sabedoria se complementar e aprender uma com a outra e não excluir. Assim caminharíamos para um princípio ideológico de paz e não de guerra, termino com uma frase da sabedoria hebraica que deveria obedecer ao seu Deus nesse verso: *Porque eu bem sei os pensamentos que tenho a vosso respeito, diz o SENHOR; pensamentos de paz, e não de mal, para vos dar o fim que esperais." Jeremias 29:11.*

Referências

AQUINO, Rubim Santos Leão; FRANCO, Denize de Azevedo; LOPES, Oscar Guilherme Pahl Campos. (1980) **História das sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais**. Rio de Janeiro: Ao livro Técnico.

ANTONIAZZI, Alberto et alii. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1996.

BORGEN, P. “**Philo and the Jews in Alexandria**”, in: BILDE, P. et alii. *Ethnicity in Hellenistic Egypt*. Aarhus: Aarhus University Press, 122-138. 1992

CAZELLES, Henri. **História Política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno**. Tradução de Cássio Gomes. São Paulo: Paulinas. 1986.

CHEVITARESE, André L. Interações Culturais entre Gregos e Judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico, in: CHEVITARESE, André L., ARGÔLO, Paula F. & RIBEIRO, Raphaela S. (orgs.) **Sociedade e Religião na Antigüidade Oriental**. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros / SENAI, 112-29. 2000

COUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru SP: EDUSC, 1999

DILMAN, Ilham. **Freewill: an historical and philosophical introduction**. Florence, KY, USA: Routledge, 1999.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo, RS: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

FONTANA, Josep. **Introdução ao estudo da história geral**. Bauru: Edusc, 2000.

GERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GERSTENBERGER, E. S. (2012), *teologias do antigo testamento*, Ed.Sinodal.

GOLDMANN, Lucien. **Dialética da cultura**. Trad. Luis Fernando Cardoso e outros, 2. ed. Rio de Janeiro: 1979.

GORE, Rick; **Ancient Ashkelon**, National Geographic october, 2013 acesso em 24/out/2013 disponível em: http://ngm.nationalgeographic.com/features/world/asia/israel/ashkelon-text/1?rptregcta=reg_free_np&rptregcampaign=20131016_rw_membership_nlp_intl_se_w# Published by Oxbow Books Publicado em jul/2002

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias**. São Paulo: Teológica-Loyola, 2005

GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy. IV, Plato: The Man and His Dialogues** : EarlierPeriod. [S.l.]: Cambridge University Press, 1975

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, 4. ed. Rio de Janeiro: LP&A, 2000,

HARRISON R. K. , **Old testament times**, Baker books, MI-USA, 2005

HERRICK, Cheesman A. **History of Commerce and Industry**, Macmillan publisher, Chesapeake – MU. 1966

HORNE, Milton P. *Proverbs-Ecclesiastes*. Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2003.

HUYSSSEN, A. (1986). **After the great divide, Modernism, mass culture and postmodernism**. Bloomington: Indiana University Press.

JOHNSON, Paul. **Historia do Cristianismo**, Ed. imago, 2001.

KRAMER, S.N. The “**Babel of Tongues**”: A Sumerian Version. *Journal of the American Oriental Society* 88: 109, 1968.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 13. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LEHNER, Mark, *The Complete Pyramids*. New York: Thames and Hudson publishers, 1997.

LINDEZ, J. V. **Sabedoria e Sábios em Israel**. Edições Loyola, SP-SP, 1999.

MCLEISH. **Aristoteles**. UNESP, SP-SP 2000

MICHULIN A. V. **História da Antiguidade**. São Paulo: editora: Clb, 1960

MIGUEZ, néstor; RIEGER, joerg; JUNG, sung, . **Para além do espírito do império: novas perspectivas na política e religião**. São Paulo: Paulinas, 2012

MONDIN, B. (1980) **O homem, quem é ele? Elementos de antropologia Filosófica**. São Paulo: Paulus,.

MORIN, Edgar. **O Método 4: As idéias, habitat, vida, costumes, organização**. Sulina, 2002

MONOD, Jacques. 1971. **Chance and Necessity. An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology**. New York: Alfred A. Knopf.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: Textos e Testemunhas**. São Paulo: UNESP, 2000.

PEIRCE, Charles Sanders, **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. Charles Hartshorne e Paul Weiss ed., Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1974.

PLATÃO, **Timeu**, Série diálogos de Platão, nº 3, EDIPRO, Bauru - SP, 2006

PUTNAM, H. **Language, Mind and Knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.

ROLIM. F.C. **Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**. Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre:RS. L&PM. 2012

SPARKS, Rachael Thyrsa *Canaan in Egypt: archaeological evidence for a social phenomenon. Invention and Innovation. The Social Context of Technological Change 2: Egypt, the Aegean and the Near East, 1650-1150 BC. Referencia em <http://www.ancientegyptmagazine.co.uk/reviews32.htm>, acesso em out/2013. edited by Janine Bourriau and Jacke Phillips.*

WELLHAUSEN, Julius, **Prolegomena To The History Of Israel**, Kessinger Publishing, 2004, NY-US.

WESTHELE, Vítor. In: Teologia sob limite. São Paulo, ASTE, 1992, artigo: Teologia e Pós-modernidade, pp. 143-166, organizador Jaci Maraschin.

WOLFF, Francis. **Socrate**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

YAMAUCHI, Edwin M., **Tammuz and the Bible**, *Journal of Biblical Literature* 84.3 (September 1965:283-290)

ZANGGER, Eberhard, **Who Were the Sea People?** Saudi Aramco World review. pp. 20-31 May/June 1995

“Historiografía y orientalismo: la construcción occidental de Ishtar en los albores de la Asiriología”

Matías Alderete*

RESUMEN

Corría 1846 cuando Austen Henry Layard encontró en Mosul, en el marco de las excavaciones que habían arrancado dos años antes, un enorme obelisco negro hecho de alabastro. Sobre este descubrimiento, Edward Hincks, reverendo presbiteriano escocés, publicaría en 1849 el primer artículo dedicado a la mitología asirio-babilónica; en las aproximaciones vertidas en este texto, Hincks también nombrará por primera vez una deidad que será el objeto de minuciosos estudios en el campo de la Asiriología: Ishtar.

A partir de este momento, aumentarán los estudios sobre Ishtar a la par del florecimiento de los estudios de la antigua Asia Occidental con respecto a su historia y cultura. La diosa que hoy es estudiada por los asiriólogos es una imagen compuesta por las interpretaciones orientalistas decimonónicas, sumada a la evidencia histórica y arqueológica. Sus contradictorias características, como divinidad del amor sexual o como diosa de la guerra y destrucción, ha llevado a disímiles interpretaciones. En este sentido, analizaremos la diferencia cultural que se ha establecido entre Oriente y Occidente a partir de la sexualidad y las representaciones de Ishtar. Este aspecto es habitualmente pensado como generador de alteridad sexual, pero no siempre como generador de diferencia colonial. Estos dos elementos se conjugan en la corporalidad erótica y exótica de Ishtar.

Palabras claves: Ishtar- género- historiografía- orientalismo

ABSTRACT

During 1846, Sir Henry Austin Layard found, during a pristine archeological excavation in Mosul, a black alabaster obelisk. Edward Hincks, a scotland presbyterian reverend, published by 1849 the first academic article about assyrian and babylonian mythology. On this paper, Hicks also wrote, for the first time too, about a deity who is gonna be the object of thorough studies on the field of the Assyriology: Ishtar.

From this moment, the studies about this goddess were up on par with the new discoveries of the civilizations of the Ancient West Asia. However, the goddess studied by assyriologist nowadays is an image composed of the nineteenth-century orientalist interpretations, combined with the historical and archaeological evidence. Her contradictory characteristics, like her numinous power of sexual love, or beauty at the same time she is the goddess of war and destruction, has led to different interpretations. In this sense, we will analyse the cultural and epistemological difference established between west and east based on the representations, the theoretical starting points and the body language assigned to Ishtar. This aspect is usually thought as sexual otherness performer, but not usually as a colonial difference performer. This two elements are combined in Ishtar's erotic and exotic body.

Key words: Ishtar- gender- historiography- orientalism

* Prof. de Enseñanza Media y Superior en Historia, FFyL, UBA. Ayudante de trabajo Prácticos en Historia Antigua I (Oriente), FFyL, UBA. Investigador UBACyT, IHAO (Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rossenvaseer”). Contacto: matialderete@outlook.com

“...todas las formas del espejismo imaginario, como se presenta aquí la mujer y como se sitúa en este sueño (...). En este nivel, el diálogo permanece sometido a las condiciones de la relación real, en cuanto ella misma se encuentra completamente impregnada de las relaciones imaginarias que la limitan y que constituyen (...) un obstáculo”

Jaques Lacan, “El sueño de la inyección de Irma (2ª parte)”, en *Seminario 2: el Yo en la teoría de Freud*, p. 235

1. Introducción

Corría el año 1846 cuando Austen Henry Layard encontró en Mosul, en el marco de las excavaciones que habían arrancado dos años antes, un enorme obelisco negro, hecho de alabastro. Conmocionado por el descubrimiento, Layard tomaría las precauciones necesarias y el monumento sería cuidadosamente protegido para ser enviado a Bagdad y, eventualmente, a Londres, teniendo como destino final el *British Museum* hasta el día de hoy. En 1849, Edward Hincks, reverendo presbiterano escocés, publicaría el primer artículo dedicado a la mitología asirio-babilónica; las aproximaciones vertidas en este texto están extraídas, en gran parte, del primer intento de desciframiento del aquel monumento encontrado, posteriormente denominado *Obelisco de Salamanasar III* (858-824 a.C). En este artículo, Hincks también nombrará por primera vez una deidad que será el objeto de minuciosos estudios en el campo de la Asiriología: Ishtar.

Hincks no había logrado decodificar de manera exacta el significado de esta palabra: dudaba si hacía referencia a una deidad específica o era una palabra que designaría el vocablo diosa. Creyó, aparte, identificar otras divinidades conjuntamente a Ishtar. En este sentido, el desenterramiento de la Historia del Antigo Iraq¹ trajo consigo una crasa

¹ Recurrimos a las expresiones como Antigo Iraq y Asia Occidental para designar lo que conocemos generalmente como Mesopotamia y Cercano Oriente. La deconstrucción de las denominaciones de estas zonas geográficas es necesario para superar la diferencia epistemológica que se crea a partir de la mentalidad occidental. Cuando hacemos referencia a esta zona como Medio Oriente o Cercano Oriente, no tenemos en cuenta que este tipo de acepciones encierran una posición política funcional al orientalismo (¿Por qué no Medio Occidente?). Con respecto al vocablo “Mesopotamia”, Susana Murphy señala que “el vocablo Mesopotamia de raigambre griega es una construcción intelectual del Occidente moderno y colonial europeo del siglo XIX que responde al poder y autoridad de la política del imperialismo. El uso del nombre Mesopotamia enmascara numerosas implicaciones políticas, en primer lugar es preciso destacar que algunos investigadores consideran que fue a partir de la

mitología, rica y diversa. Lo que resulta verdaderamente interesante de esta operación intelectual es que aquellos primeros asiriólogos intentaron amoldar parte de este nuevo descubrimiento del imaginario con la mitología clásica; así es como el reverendo Hincks logró resaltar algunas de las cualidades de Ishtar, suponiéndola esposa de Asshur y protectora del cielo y la Tierra. Le resultó, sin embargo, algo problemático la existencia de tantas atribuciones divinas absolutamente divergentes y hasta contradictorias: era improbable pensarla como una deidad guerrera a la vez de la protectora del cielo y la tierra de la violencia, o aquella que causa el regocijo de los hombres, o la protectora de Nínive, o la señora de los dioses, o la que multiplica los nacimientos, o la señora de todos los dioses, o la señora de la tormenta, o la generadora de vida, o la representación de la Luna, o la representación del planeta Venus; es por este motivo que Hincks sugirió la existencia de seis divinidades difusamente identificadas que le permitió escapar de un escollo epistemológico (Hincks, 1849: 416-422).

En este sentido, el presente trabajo indagará sobre dos ejes que se encuentran relacionados de manera intrínseca: por un lado, se intentará realizar un recorrido histórico del descubrimiento e interpretación de Ishtar a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, teniendo en cuenta las maneras en las cuales esta corporalidad ajena y oriental ha sido codificada a partir del conocimiento occidental, que terminará tergiversando la imagen de la diosa; es necesario tener en cuenta que este proceso se inscribe en la percepción y en la experiencia del mundo primariamente europeo. En segunda instancia, analizaremos la diferencia cultural que se ha establecido entre Oriente y Occidente a partir de la sexualidad atribuida a Ishtar. Es cierto que la teoría social contemporánea ha pensado este aspecto como generador de alteridad de género, pero no siempre como generador de diferencia colonial. Esta diferencia sexual crea,

etapa post-otomana que surge el nombre Iraq, sin embargo olvidan que el vocablo se registra a partir de los siglos VII y VIII precisamente en obras de geógrafos árabes como Yakut al Rumi, o bien en las descripciones de Ibn Hawqal y en el mapa del mundo conocido por al-Idrisi en el que claramente se designa a la región como al- Iraq (...) Así al reemplazar el nombre de Iraq por el de Mesopotamia se evita el compromiso historiográfico por el claro carácter “apolítico” que encierra el vocablo que incluso produce un distanciamiento lo que provoca en un sentido imaginario la idea de mundos diferentes preservando y legitimando nuevamente las ideas del colonialismo europeo de libertad, civilización y progreso frente al descubrimiento de un mundo salvaje, despótico e inerte (...)”, *vid.* Murphy, 2007: 2

performa² (Butler, 1990: 1-33) el género, a la vez que expresa una profunda alteridad racial: Edward Said pudo descifrar bien la propuesta de la literatura colonial que narraba las peripecias de aquellos lujuriosos árabes y bellas y atrevidas bailarinas (Said, 1978). De alguna manera, Ishtar representa el nexo de unión epistemológica de la asiriología con el orientalismo, a la vez que encarna sobre su cuerpo los rastros de construcción de un género femenino colonizado.

2. Ishtar, la diosa

Pocas divinidades de la mitología sumerio-acadia son tan conocidas como Ishtar. Su contrapartida sumeria, *Inanna*, es conocida a través de inscripciones iconográficas con una antigüedad de alrededor de 3500 años a.C. (Leick, 2002: 55-88). El proceso de sincretización entre ambas diosas no se ha logrado discernir de manera certera, ni cómo o cuando sucedió; Thorkild Jacobsen sugirió la probabilidad de que Ishtar no sea solamente la equivalente de *Inanna* sino que, más bien, originalmente diferentes deidades femeninas coincidieron en la figura de Ishtar, motivo por el cual encierra en sí misma diferentes personalidades o características (Jacobsen, 1976: 21). En este sentido, Jacobsen propone cinco tópicos centrales que la diosa salvaguarda: como deidad de Uruk y de la fertilidad, diosa de la tormenta, diosa de la guerra, la estrella del atardecer y amanecer y, finalmente, diosa de la prostitución (Jacobsen, 1976: 135), atributos

² La *performatividad* sugiere que el género es una actuación reiterada y obligatoria en función de unas normas sociales que nos exceden, es, de alguna manera, la capacidad del discurso de crear aquello que enuncia. *Lo performativo* actúa como un imperativo, pero siempre con carácter ritual: una práctica ritualizada que necesita, continuamente, de la repetición y de la citación para tener éxito que, al sedimentar gradual y progresivamente, va constituyendo lo que nombran a la vez que oculta el proceso constructivo que lo llevó a cabo. Desde la forma de vestir hasta la de hablar, sentarnos, dirigirnos a otras personas, mirar, modular nuestra voz; todos estos son factores que se ciernen sobre nuestra subjetividad para dotarla de entidad, todos son *actos* que visibilizan la identidad. La performatividad configura agentes e identidades discursivas fluctuantes, cuya apariencia de unicidad y consistencia proviene exclusivamente de la constante repetición que las constituye en norma. Performar el género indica que el mismo tiene que reinstituirse una y otra vez mediante el auxilio de instancias sancionadoras, de regulación y penalización. Así es que se establece la artificialidad del binomio naturaleza/cultura: desde el momento que se nos interpela y se nos denomina como “niño” o “niña”, no se está describiendo con ello un estado de la realidad, sino que se pone en marcha una cadena de repeticiones, rituales, citaciones e invocaciones que irán configurando nuestra subjetividad. Véase Butler, 1990: 1-33; Butler, 2006: 70.

generalmente aceptados en la comunidad académica. Gwendolyn Leick, sin embargo, encuentra que esta propuesta de Jacobsen no es más que una tendencia a asignar a los dioses los poderes numinosos de instituciones o fenómenos naturales de manera monolítica y bien estructurada (Leick, 1994: 28), recurriendo a una hipótesis *ad-hoc* para explicar aquellas excepciones que no encajan con el modelo teórico; en este caso, al sugerir que Inanna fue conjuntamente con otras diosas absorbida por la figura de Ishtar, se intentaría explicar las contradicciones aparentes de la diosa en un proceso histórico sugestivo y altamente especulativo, como lo propone Heimpel (1982). Por su parte, Zainab Bahrani nota también una disparidad entre Inanna e Ishtar, ya que la primera se presente principalmente como “la novia, y su identidad esta explícitamente asociada con la copulación heterosexual, ya sea dentro del matrimonio o fuera de él” (Bahrani, 2001: 145). Las connotaciones guerreras de Ishtar, su lugar como diosa del amor y la belleza, pero también de la sexualidad y la fertilidad deberían explicarse como parte de la personalidad mítica de la diosa; sin embargo, Bahrani sostiene que este tipo de paradojas ya se encuentran expresadas en la figura de Inanna como una diosa guerrera o de la sexualidad, idea que parece ser apoyada indirectamente por Leick a partir de su interpretación de diferentes himnos sumerios (Leick, 1994: 55-89)

Ya en la *Epopéya de Gilgamesh*, Ishtar/Inanna es retratada como una diosa vengativa y con cierta rapacidad sexual. Su propuesta de casamiento hecha a Gilgamesh, rey de Uruk, es rechazada por el héroe en un pasaje muy explícito. En la traducción realizada por Jorge Silva Castilla del poema, se dice que “en la belleza de Gilgamesh puso sus ojos Ishtar, la princesa” (Silva Castillo, 2008: 102). Sin embargo, el héroe rechaza a la diosa injuriándola, porque ella es “portezuela que deja pasar vientos y corrientes” (Silva Castillo, 2008: 104). Luego de enumerar los amantes que tuvo la deidad, se detiene especialmente en uno: Ilsullanu, el jardinero de Anu. Gilgamesh recuerda la historia de amor que la diosa tuvo con su padre:

“Él siempre te llevaba canastos con sus dátiles, cada día te preparaba mesas espléndidas. Pusiste en el los ojos y fuiste hacia él: ‘Ilsullanu mio, hartémonos de tu vigor sexual. Extiende tu mano, acaricia mi vulva’. Pero Ilsullanu te decía: ‘¿Qué es lo que quieres de mí? ¿No ha cocinado ya mi madre? ¡Yo no comeré!’ (...)

Y al oír tú lo que él dijo, lo tocaste y lo transformaste en sapo para que viviera en medio de su jardín” (Silva Castillo, 2008: 104-5)

El párrafo muestra no solamente el desprecio de Gilgamesh hacia Ishtar, sino también el deseo sexual explícito por parte de la diosa y el rencor hacia el desprecio de Ilsullanu,

que se ve transformado en sapo. Ishtar, luego, subirá a los cielos y obligará a Anu a crear un toro divino para castigar a la ciudad de Uruk por las infamias que sufrió por parte de su gobernador. Anu primero se resiste al pedido de su hija, pero termina cediendo. Ishtar se presenta no solo como vengativa, sino también como manipuladora y creadora conflictos, representación que se tenía de cualquier mujer en la sociedad paleobabilónica según Karel van der Toorn (1994: 13-41).

El polifacetismo de Ishtar le permite conjugar elementos, *a priori*, antagónicos e irreconciliables, pero que logran formar parte de una totalidad coherente en la diosa. En este sentido, Ishtar es presentada como la garante absoluta del orden social y dadora de vida, incluso con ciertos atributos maternales (Harris, 1991). Cuando Ishtar desciende al infierno, los animales dejan de reproducirse y las plantas dejan de crecer. En su viaje por el *Irkalla* para traer a Dumuzi de nuevo a la vida, Ishtar se muestra como una diosa inocente pero con enorme fuerza de voluntad para llegar a confrontar con su hermana, Ereshkigal, y salvar a su consorte (Foster, 1996: 402-9). Esta faceta de Ishtar es la misma que garantiza el orden cósmico en los rituales de Año nuevo (Frankfort, 1976: 333-352; Kramer, 1969).

Aún con estos atributos, Ishtar representaba una figura marginal: femenino en apariencia, Ishtar rompía con los límites sociales y actuaba de manera transgresora. Su figura inestable le permitía posar tanto como un dispositivo de normalización absoluta de lo femenino, y al mismo tiempo ser lo prohibitivo, anómalo y peligroso para una sociedad heteronormativa. Como ha sugerido Bahrani, es necesario desarmar la construcción hecha de Ishtar que ha sido aprehendida a través de las categorías de género contemporáneas; por este motivo, “Ishtar emerge como una construcción mítica investida tanto de significantes antiguos y modernos” (Bahrani, 2001: 142).

3. Ishtar, estudiada

A medida que transcurría el tiempo, la otrora desconocida diosa empezaba a ser “descifrada”, al menos desde la percepción erudita. El supuesto avance en el terreno de la asiriología se realizaba de manera simultánea al desarrollo de los estudios religiosos, especialmente de la fenomenología de la religión: una relación, por otro lado, nada casual. En 1886, se publicará la primera edición de una obra central y fundadora de los estudios religiosos comparados *The Golden bough*, de James George Frazer. Su segunda

edición, en 1911, dedica una parte central a analizar lo que el simbolista belga llama “los rituales de casamiento”. En este contexto, Frazer analizará el dios sacrificial, una hipótesis central que William Robertson Smith esbozó en *Lectures on the religion of semites* en 1889. Smith sugiere que el sacrificio divino ceremonial de un dios le otorga entidad como tal *per se*: es decir que el rito mismo es una condición absoluta que constituye su esencia divina. Al mismo tiempo, este sacrificio es representado ritualmente para que los participantes del mismo entren en una solemne comunión con la deidad. Smith le otorga atributos performativos al sacrificio, ya que produce tanto la mistificación de la deidad como la cohesión religiosa del cuerpo social a un nivel esotérico (Smith, 1927: 312-440). Frazer retomará esta idea central de Smith para comprender a Adonis, Osiris y Tammuz. Ishtar quedará, a partir de estas interpretaciones, asociada a los cultos de fertilidad debido a su relación con Tammuz, equiparando el mito de Afrodita y Adonis con el descenso al *Irkalla* de Ishtar (Frazer, 1922: 290a-365b).

En 1915, el norteamericano Donald Mackenzie va a reforzar el imaginario orientalista construido sobre Ishtar con su *Myths of Babilonia and Assirya*, en el cual asegura –como ya lo había hecho antes Hincks- que Ishtar absorbe en su figura diferentes diosas locales en sí misma. También Mackenzie realiza un ejercicio comparativo, equiparando a Ishtar con las Isis y Hathor egipcias como diosas de la fertilidad (Mackenzie, 1914: 50, 67), invisibilizando otros atributos numinosos. Mackenzie dedicara un capítulo entero a analizar el matrimonio divino entre Tammuz, a quien define como “un dios agrario” (Mackenzie, 1914: 80), e Ishtar, y equiparando sus historias con las griegas de Afrodita y Adonis o la egipcia de Osiris e Isis. Recurriendo a una hipótesis *ad-hoc* similar a la que más tarde recurrirá Jacobsen, Mackenzie sugiere que todas las versiones del mito, incluidas las más primitivas indoeuropeas, se deben a un primigenio dios de la vegetación que tomo características particulares en cada región, ya que hay rastros del mito del dios sufriente desde Iraq hasta las islas británicas (Mackenzie, 1914: 82). En *Aspects of religious belief and practices in Assirya and Babylon* (1910), Morris Jastrow Jr intenta dar en la clave de los atributos tan contradictorios de Ishtar, sugiriendo que su figura guerrera se debe a la relación que tiene con su consorte o padre, Anu, Marduk o Asshur, dependiendo el recorte espacial y cronológico (Jastrow Jr., 1910: 133-135), a la vez que refuerza la hipótesis de Frazer

sobre el matrimonio sagrado y su importancia vital para el imaginario del hombre antiguo-oriental.

Este fenómeno religioso deriva del término de origen griego *hierogamia*, que fue utilizado por vez primera para hacer referencia a la unión sagrada entre Demeter y Jasón. Sin embargo, es a partir del siglo XIX que es tomado para hacer referencia a cualquier unión entre divinidades o, en este caso particular, entre el rey y la diosa Ishtar. Es notable que, a partir de la monumental obra de Frazer, cualquier tipo de unión sexual en el ámbito religioso será interpretada como un rito de fertilidad. Henri Frankfort y Noah Kramer, por ejemplo, sugieren que el ritual del matrimonio sagrado garantizará abundancia y la fertilidad de la tierra; hay que resaltar que, en la visión de estos autores, hay un determinante ecológico muy fuerte, ya que las particulares condiciones ambientales son las que le otorgan posibilidad de existencia a este rito (Frankfort, 1976: 333-352; Kramer, 1969).

En este sentido, ciertamente existió esta perspectiva ritualista, fuertemente influida por la gran obra frazeriana, que parecía dominar el ambiente académico; sin embargo, a partir de mediados de la década de 1970, el eje de los estudios sobre el Festival de Año Nuevo y el matrimonio sagrado se desplaza un poco, dando lugar a nuevas interpretaciones que subrayan la importancia política e ideológica del festival, incluso como elemento propagandístico, ya no solamente religiosa y metafísica. Así, Jonathan Smith sugiere que el Festival de Año Nuevo no es de ninguna manera un ritual que permite restaurar el orden cósmico, sino más bien el orden político; según Smith, el festival solamente tenía a lugar en situaciones de incongruencia estructural, por ejemplo, durante rebeliones sociales y/o dominaciones extranjeras (Smith, 1976). Van der Toorn, por otro lado, sostiene que el festival debe entender como un “rito de pasaje”, en el cual se desafía el orden político y social, y que la re-entronización del rey (y su posterior unión simbólica con la sacerdotisa) es el punto culmine de la confirmación de su poder de Estado (Van der Toorn, 1989). Hoy en día, a diferencia de las primeras interpretaciones, se ha logrado entender el Festival del Año Nuevo de manera dinámica y engarzada en la lógica política de las sociedades antiguas de Asia Occidental, sin dejar de lado su impronta religiosa aunque de ninguna manera reducida a ésta. De esta manera, Julye Bidmead reconoce la importancia trascendental del Festival *Akitu* durante el primer milenio a.C, en el cual el festival muta con respecto a los primeros tiempos sumerios, transformándose en un dispositivo de reafirmación del

poder rey y la casta sacerdotal, la articulación de la dominación sobre las ciudades sometidas y la cohesión del cuerpo social, que aportaba tributos extraordinarios para costearlo (Bidmead, 2004: 1-3).

El análisis de una perspectiva que complejice el fenómeno ha sido beneficiosa al conseguir abandonar los análisis monolíticos; sin embargo, la influencia de la fenomenología de la religión en las interpretaciones sobre Ishtar no han desaparecido. Estos estudios son, generalmente, fuertemente reduccionistas, ontológicos y esencializadores, al proponer la búsqueda en los mitos de significados ulteriores, ocultos, transhistóricos y comunes a un orden intrínseco del ser humano, que son representados en las narraciones como aquellos símbolos arquetípicos de la condición y experiencia humana. De esta manera, el método comparativo propuesto por los estudios religiosos inducen hacia generalizaciones que evaporan las particularidades de cada sociedad, pues parten de bases teóricas altamente especulativas y homogeneizantes³.

Desde un punto de vista metodológico, la fenomenología de la religión es fuertemente simbolista, otorgando una nula o discreta importancia a la evidencia histórica y arqueológica, tratando de codificar las estructuras mentales a través de la interpretación de las narraciones. Por otro lado, como Valerie Saiving (1976) ha remarcado, el androcentrismo imperante en los estudios sobre la religión permea las interpretaciones de los académicos que terminan, en vez de analizar la matriz ideológica encerrada en la narración mítica, reproduciendo la norma falocéntrica y heteronormativa de su propia sociedad al interpretar el objeto de estudio desde perspectivas esencialistas en lo que a las cuestiones de género se refiere⁴.

³ En este sentido, recalamos el valor del método comparativo que permite indagar acerca de las especificidades históricas de cada sociedad. Al decir de Marc Bloch, el método comparativo no simplifica ni generaliza sino que permite iluminar la singularidad de los casos que el investigador analiza simultáneamente, pues se trabaja a partir de la similitud y diferencia para poder comprender un proceso histórico en sus continuidades y rupturas. Para realizar un saludable ejercicio de historia comparada es necesario articular teoría y evidencia empírica. La aplicación del método comparativo supone la observaciones de dos o más casos que pueden ser estados, sociedades, economías, sistemas políticos o culturas próximas o alejadas tanto espacial como temporalmente, con la finalidad de examinar sus semejanzas y sus diferencias e indagar sus posibles causas. Esta cualidad se diluye en los estudios de la Fenomenología de la Religión al partir de máximas apriorísticas abstractas y especulativas, dejando de lado la evidencia empírica en favor de la teoría (Bloch, 1995 [1930]; Colino, 2004; Saiving, 1976)

⁴ La aguda crítica de Saiving hacia la fenomenología de la religión ha pasado casi desapercibida. Ciertamente no podemos reducir los estudios fenomenológicos de la religión, pero ciertamente aquellos estudios que parten de las perspectivas teóricas propuestas por Henry Frazer y, más particularmente, Mircea Eliade piensan al fenómeno religioso como un campo separado, autónomo y diferenciado de otras variables históricas; de hecho, para Eliade existe una lógica simbólica esencial que opera de la misma forma en todas las religiones. El análisis de la religión definitivamente necesita de presupuestos teóricos

El cuerpo y la sexualidad de la diosa han sido clasificados, rotulados y denominados a partir de las operaciones científicas que interpretan las representaciones de Ishtar a partir de los cánones intelectuales orientalistas. Tal es así que parte de los registros visuales y escritos sobre Ishtar fueron tomadas, ya hacia 1900, como indicativas de androginia. Las contradicciones aparentes de sus atributos, debido a la inestabilidad de los rasgos femeninos y masculinos, llevan a George Barton a proponer su androginia, aunque aclara e indica su posibilidad de existencia en la religión oriental ya que no era el único caso (Barton, 1900: 185-87). El proceder interpretativo que se toma refleja aquella afirmación hecha por Bahrani: la sexualidad tipifica una diferencia colonial, introduciendo la androginia para la comprensión de una situación excepcional en la religión oriental incapaz de ser equiparada a la experiencia clásica. Casi un siglo después, Rivkah Harris seguiría hablando del carácter andrógino y bisexual de Ishtar (Harris, 1991: 272). Bahrani criticará este acercamiento esencialista, sugiriendo revisar el canon teórico tradicional de la asiriología y tratando de entender que las categorías modernas deben ser puesta a debate al enfrentarse a las construcciones de género de hace más de 4000 años (Bahrani, 2001). Julia Asher-Greve, por su parte asegura que si bien la androginia tiene una historia bien conocida en Occidente que puede rastrearse hasta Aristofanes, no tiene una correspondencia exacta en las representaciones del Antiguo Iraq, en donde es complicado tipificar las representaciones de deidades andróginas, aunque sí existen representaciones de hombres y mujeres con roles invertidos desde la perspectiva occidental (Asher-Greve, 2002: 11-13).

4. Conclusiones

En la década de 1880, un poco conocido escritor francés, Joséphin Péladan, publicará *Istar*, una novela con fuerte influencia luciferina. La novela tiene como protagonistas a Ishtar y Nergal, ambos deidades asiro-babilónicas pero reconvertidos en hermanos con el deseo fuerte de ser amantes incestuosos en la narración de Péladan. Notorio es que el autor trate de mostrar una relación platónica, en la cual el erotismo se

compartidos y pasibles de explicar el funcionamiento de lo particular (las religiones) y lo general (la religión), pero la existencia de símbolos transhistóricos compartidos por la humanidad (como experiencia humana) implica un ejercicio filosófico, sociológico e histórico peligroso. Es en este sentido que preferimos pensar la contribución de Eliade como una orientación para reflexionar sobre espacio sagrado y su relación con otras variables históricas, entendiéndola como dinámica y mutable y no como estática o inmóvil.

insertaba a través de la exaltación del amor espiritual y la lealtad, y no a través, de manera directa, del contacto corporal. La representación visual de la portada, hecha por el simbolista belga Fernand Khnopff, resalta los atributos seductores de Ishtar, que se encuentra encadenada a las paredes de la lujuria sumida en placer, exponiendo su cuerpo a aquel espectador europeo hipnotizado; se debe resaltar su parte genital, ya que emerge una suerte de tentáculo fálico (Péladan, 2009 [1880]). La boca de Irma freudiana, aquel sueño que mantuvo compungido a Freud, se invierte:

“el surgimiento de la imagen terrorífica, angustiante, verdadera cabeza de Medusa; en la revelación de algo hablando estrictamente, innombrable, el fondo de esa garganta, de forma compleja, insituable, que hace de ella tanto el objeto primitivo por excelencia, el abismo del órgano femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo de la boca por el que todo es engullido; y también la imagen de la muerte en la que todo acaba terminando” (Lacan, 2008: 245)

De alguna manera siguiendo a Lacan, Luce Irigaray ha puesto en evidencia como la mujer ha sido un elemento forcluido del estudio filosófico. Lo forcluido es un significante excluido en la producción y otorgación de sentido a lo material y metafísico (Irigaray, 1982: 216). Lo femenino no puede nombrarse en lo absoluto y su supresión es una condición necesaria para que el falogocentrismo se pretenda autoconstituyente; en palabras de Judith Butler, “lo femenino sobrevive como espacio de inscripción (...) que recibe las marcas de un acto significante masculino (...) sin hacer ninguna contribución por sí misma” (Butler, 2008: 72).

El trabajo diacrónico realizado en el trabajo, que solamente refleja una parte de la producción académica, indica como el contexto orientalista había centrado en el erotismo de la figura femenina oriental que ha dado paso a una representación de Oriente hipersexualizado y peligroso.

El orientalismo construye un discurso hegemónico que, antes de hablar sobre la realidad oriental, expresa los temores y deseos de Occidente. El arte orientalista priorizó el placer visual masculino: un placer visual que estaba íntimamente relacionado con la identidad imperial que estaba investida con las relaciones de poder del imperio. En este contexto, la antigüedad jugó un rol importante, ya que se desplazaba el deseo y el erotismo hacia el reino geográfico de Oriente, específicamente Asiria y Babilonia. Esta era, en realidad, una doble operación intelectual: mientras los artistas realizaban este viaje imaginativo hacia el Oriente, no solamente constituían y dotaban de entidad a la mujer oriental, sino que también normaban la sexualidad de la mujer europea, plasmándola desde la pureza y lo celestial (Aldrich, 2003). Ishtar,

representando a la mujer oriental, juega un doble rol performativo: funciona como estandarte de género para la mujer oriental, y también como espacio de inscripción de lo prohibido para la mujer europea.

En los términos estrictamente disciplinares, Ishtar también fue la formadora de la diferencia colonial a través de la sexualidad: mientras las estatuillas con figuras de mujeres desnudas encontradas por los arqueólogos del Antiguo Iraq son descritas como objetos-fetiches de fertilidad, las esculturas griegas de cuerpos femeninos desnudos son entendidas como un estándar de belleza para la cultura occidental, como la imagen de la Afrodita de Knidos. Ishtar funcionó, de manera perfecta, como una *tabula rasa* a la cual se le confirieron cualidades que terminaron metamorfoseándola. En este sentido, retomando las palabras de Lacan, en lo femenino se inscribió lo terrorífico, angustiante, lo innombrable, lo insituable de la boca de Irma; ahora bien, el trabajo que se debe emprender es tratar de dar cuenta si no son los asiriólogos (desde la historia o la fenomenología de la religión) quienes transformaron a Ishtar en este espacio de inscripción absolutamente abyecto, o certeramente esta era la representación que los antiguos habitantes de Asia occidental tenían de ella.

5. Bibliografía

- Aldricht, R. (2003). *Homosexuality and Colonialism*. Londres/New York: Routledge
- Asher-Greve, J. (2002). Decisive Sex, Essential Gender. En S. Parpola y R. M. Whiting (Ed.), *Sex and Gender in Ancient Near East*. Helsinki: The Neo Assyrian Text Corpus Project.
- Bahrani, Z. (2001). *Women of Babylon*. London/New York: Routledge.
- Barton, G. (1900). “An Androgynous Babylonian divinity”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 21, Index to the Journal of the American Oriental Society, Vols. 1-20.
- Bloch, M. (1995 [1930]). Comparación. En *Historia e Historiadores*. Madrid: Akal. Madrid
- Bidmead, J. (2004). *The Akitu festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, New Jersey: Gorgias Press
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of Identity*. London/New York: Routledge.
- Butler, J. (2006). *Deshaciendo el género*. Madrid: Paidós

- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Colino C. (2004). Método comparativo. En Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Foster, B. (1996). *Before the Muses. An anthology to Akkadian Literature*. Maryland: CDL Press.
- Frazer, J. (1922). *The Golden Bough*. New York: The Macmillan Co.
- Frankfort, H. (1967). *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Revista de Occidente.
- Harris, R. (1991). “Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites”, *History of Religions*, Vol. 30, No. 3.
- Heimpel, W. (1982). “A catalog of Near Eastern Venus”, *Syro-Mesopotamian Studies*, Vol 3, No.4.
- Hincks, E. (1849). “On the assiryan mythology”. *The Transactions of the Royal Irish Academy*, Vol. 22, pp. 405-422.
- Jacobsen, T. (1976). *The treasure of Darkness: a history of Mesopotamian religion*. New Heaven: Yale University Press.
- Irigaray, L. (1982). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltes.
- Jastrow Jr., M. (1911). *Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria*. New York/London: Putnam’s Press
- Kramer, S. (1969). *The Sacred Marriage: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. Indiana: Indiana University.
- Lacan, J. (2008). *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Leick, G. (1994). *Sex and eroticism in Mesopotamian Literature*. London/New York: Routledge.
- Leick, G. (2002). *Mesopotamia. La invención de la ciudad*. Barcelona: Paidós
- Mackenzie, D. (1914). *Myths of Babylonia and Assyria*. London: The Gresham Publishing Company.
- Murphy, S. (2007). “Como imaginar comunidades y hacer surgir Estados: entre Formas cerámicas, construcciones geométricas y avanzadas intrusivas”. En *Actas de la XI° Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Tucumán: UNT.

- Péladan, J. (2009 [1880]). *Istar*, Paris: Kessinger Pub Co.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Press.
- Saiving, V. (1976). “Androcentrism in religious studies”, *The Journal of Religion*, Vol. 56, No. 2.
- Silva Castillo, J. (2008). *Gilgamesh o la angustia por la muerte (poema babilonio)*. México: El Colegio de México.
- Smith, R. (1927). *Lectures on the religion of semites*. New York: The Macmillan Co.
- Smith, J. (1976). “A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity”, *History of Religions*, Vol. 16, No. 1.
- Van der Toorn, K. (1989). The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on Old Testament Study. En J. Emerton (Ed.), *Congress volume: Leuven, 1989*, Leiden.
- Van der Toorn, K. (1994). *Family and Religion in Babylonia, Syria and Israel*. Leiden/New York: Brill.

Revista Mundo Antigo

Resenha
Review

Teoria e metodologia do tempo na Índia: o pensamento hindu sobre a História

Theory and methodology of time in India: the Hindu thought on History

Matheus Landau de Carvalho*

SHARMA, Arvind. **Hinduism & Its Sense of History**. New Delhi: Oxford University Press, 2003, 134p.

Palavras-Chave: Índia antiga – senso de história – metodologia historiográfica – tempo mítico – factualidade

Keywords: ancient India – sense of history – historiographical methodology – mythic time – factuality

Publicado pela Oxford University Press em 2003, *Hinduism & Its Sense of History* é uma obra do historiador indiano Arvind Sharma dividida em quatro partes dedicadas à teoria e metodologia da história da Índia. Calcado em uma ampla gama de fontes primárias e secundárias de caráter historiográfico, religioso, linguístico e filosófico, Sharma avalia a afirmação recorrente há séculos de que os hindus como um povo e o Hinduísmo como uma tradição religiosa plural não possuem um senso de história suficiente.

O autor inicia a primeira parte, intitulada *History of the Notion that Hinduism Has No Sense of History* [*História da Noção de que o Hinduísmo não Possui Senso de História*], enumerando os aspectos recorrentemente usados para sustentar a tese de que o Hinduísmo não possui um senso elaborado e suficiente de história, quais sejam, a ausência de cronologia, a ausência de história, a ausência de senso de história, a ausência de historiografia e a ausência de uma teoria da história. Em seguida, Sharma apresenta características das percepções gregas dos relatos de Megástenes (350 A.E.C -

* Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Especialista – 2010 – e Mestre – 2013 – pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, pela mesma Universidade.

290 A.E.C.) e Arriano (c. 92 E.C. - 175 E.C.), além da maneira pela qual viajantes chineses como Fa Hien, Yuan Chwang e I-tsing, segundo seus objetivos budistas, registraram suas observações sobre aspectos sociais e religiosos na Índia da dinastia Gupta (c. 320 E.C. - c. 550 E.C.) até o século VII E.C.

O autor discorre sobre as pressuposições islâmicas acerca do senso de cronologia e história dos hindus expressas nos pensamentos de Al-Bīrūnī (973 E.C. - 1048 E. C.), e discute como o estabelecimento dos britânicos na Índia engendrou não somente a produção de uma visão europeia sobre a ausência de senso de história dos hindus, como também algumas pesquisas paleográficas e arqueológicas, apontando para a questão de uma suposta influência brāhmaṇica no pensamento e no registro históricos pelos hindus.

Sharma aborda a relação entre o papel ativo do cientista e o objeto observado segundo o que denomina de “Princípio de Heisenberg na Indologia”, além de apresentar a maneira pela qual a presença ocidental na historiografia indiana influenciou o material histórico no qual esta historiografia se baseou. O autor aponta também para as principais características do debate entre orientalistas e anglicistas sobre a educação ministrada aos indianos a partir da década de 1830 em detrimento do sânscrito como idioma e literatura, assim como para a natureza política do projeto de uma historiografia indiana pós-colonial.

Na segunda parte, *Implications of such a View for Indian Studies [Implicações de tal Visão para os Estudos Indianos]*, o autor destaca os desdobramentos do argumento de que os hindus não possuem um senso de história em várias áreas do conhecimento humano, como a importância para a história do fato da maioria dos relatos sobre a Índia até a presença britânica não provir dos próprios indianos, mas de estrangeiros, ou a questão de natureza política dos argumentos que conjugam a tese do “Despotismo Oriental”, a suposta e milenar imutabilidade da sociedade indiana, assim como a ausência de um estado-nação em toda a história da Índia, antes da Independência em 1947, com a ausência de um senso próprio de história.

Sharma destaca a importância para estudos sociológicos e econômicos dos equívocos implicados nas concepções de uma suposta ausência de propriedade privada e também do modo de produção asiático, assim como na reificação e interpretação essencialista da casta como uma categoria na sociologia hindu. Com relação aos estudos de psicologia religiosa, o autor remete à sugestão de relacionar a ênfase da psicologia

religiosa hindu na eternidade com a ausência do senso de história calcada no processo dinâmico de mudança de realidades empíricas.

As principais diretrizes da filosofia de G. W. F. Hegel que influenciaram a visão de que os hindus não possuem um senso de história também são abordadas pelo autor, assim como a maneira pela qual a concepção de tempo mitológico das realidades hindus contribuiu para a visão de que não possuíam um senso de história devido as suas dimensões religiosas. Com relação à estética, Sharma aponta para a natureza temática e a noção de tempo privilegiadas nas representações artísticas ao longo da história da Índia pré-islâmica, além de aludir a questões acerca de estrutura e sentido das tradições literárias hindus contrapostas às questões de expressão historiográfica e senso de história.

Sharma inicia a terceira parte, intitulada *Hindu Responses to the View that Hindus Have No Sense of History* [*Respostas Hindus à Visão de que o Hinduísmo Não Possui Senso de História*], apontando para a admissão e simpatia de certos estudiosos pelo fato de europeus terem “restaurado” a história do Hinduísmo através de pesquisas acadêmicas em padrões ocidentais. O autor destaca alguns argumentos que negam a ausência de áreas do conhecimento secular humano com algum senso histórico ou de material literário de expressão histórica no Hinduísmo, chamando atenção também para a existência de alguns cálculos político-sociais de promoção da unificação dos povos indianos através de sua “desistorização” (*ahistoricizing history*). Sharma discute a característica de algumas relações entre tautologia moral dos fatos humanos e reconhecimento de suas vicissitudes empíricas no pensamento hindu, ressaltando a polissemia que a palavra “empírico” pode assumir entre o projeto de historiografia ocidental e a percepção indiana de fato histórico.

Além da característica indissociabilidade entre filosofia e religião na compreensão hindu de história, o autor chama a atenção para como as dimensões do tempo mítico hindu de uma história sagrada teriam inibido concepções de um tempo secular de uma história humana, sem se esquecer do reconhecimento, por alguns estudiosos, da potencialidade de categorias analíticas e dimensões semânticas *sui generis* do Hinduísmo como elaborações hermenêuticas de objetividade e factualidade. Neste âmbito, Sharma destaca tanto as possibilidades de coexistência entre história e mito nos campos da política e da verificação factual, quanto implicações da dinâmica

entre livre-arbítrio e determinismo segundo a doutrina hindu do *karma* na concepção de história hindu.

Segundo o autor, alguns estudiosos sustentam que a maneira pela qual os hindus compreendem suas próprias tradições aponta para a revisão de algumas afirmações acerca da ausência de uma noção de historiografia e memória coletiva hindu, tornando-se necessária, além disso, uma revisão da tese que associa a ausência de um sentimento nacional pan-indiano na tentativa de se encontrar uma explicação política para um problema histórico. Sharma também aponta para argumentos que defendem a noção de antiguidade cultivada pelos hindus, assim como de métodos de exegese da escola filosófica do Mīmāṃsā como uma dimensão hermenêutica própria e significativa das tradições hindus.

O autor apresenta a maneira pela qual alguns intelectuais articulam as concepções de *avatāra* e divindade crística sob a perspectiva de compreensão da polissemia implícita não somente na palavra “Hinduísmo” como também na palavra “história”, e também aponta para um modo alternativo de história no Hinduísmo expresso através de três tipos de mediadores presentes na história da Índia, ou seja, os *menestréis (charans)*, os genealogistas e cronistas, além dos historiadores de corte. Por fim, Sharma chama a atenção para alguns equívocos baseados em pré-concepções europeias na compreensão de diferentes momentos na evolução histórica de realidades geográfico-culturais entre si, assim como dos traços identitários e genuínos que distinguem estas mesmas realidades, destacando, além disso, alguns desdobramentos políticos da relação entre a ausência do senso de história e a ausência do senso de factidade (*factity*).

Na quarta e última parte, intitulada *Does Hinduism Lack a Sense of History? Thesis Re-examined [O Hinduísmo Não Possui um Senso de História? Tese Reavaliada]*, Sharma procura responder se a proposição da ausência de senso de história no Hinduísmo é válida ou não, independentemente de suas origens, influências e respostas que tenha provocado. Num primeiro momento o autor destaca que, apesar de problemas de distribuição geográfica na Índia e possíveis danos ao longo da história, os monumentos com inscrições e registros dos governantes ao longo da história indiana são fontes privilegiadas de acesso significativo a fatos e concepções sócio-culturais. Como exemplo, Sharma aborda a maneira pela qual a inscrição de Rudradāman em Junagadh se refere a obras públicas, vitórias militares, dinastias reais, burocracia estatal,

concepções de tempo, padrões de sociedade e literatura sânscrita; assim como o pilar de Samudragupta em Allahabad, por sua vez, relata características político-geográficas e rituais de expansão do respectivo império pela Índia.

Acerca de várias dimensões da cultura hindu, o autor trata da relação entre as perspectivas védicas de exegese de escolas filosóficas do Hinduísmo, como o Mīmāṃsā, por exemplo, e a crença pré-estabelecida na eternidade dos *Vedas*, a presença simultânea de pontos de vista divergentes entre si sobre a suposta atemporalidade da língua sânscrita, assim como implicações das concepções cíclica e linear no discernimento entre tempo histórico e tempo cosmológico das tradições hindus. Sharma aponta para a manifestação concreta de senso de história por cada uma das estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*) que compõem o sistema de castas hindu, e analisa argumentos em torno da distinção entre senso de história e senso de antiguidade percebida na cultura hindu por viajantes estrangeiros desde tempos antigos. O autor chama a atenção para a importância dos diversos meios de expressão do senso de história através de registros administrativos e crônicas de caráter régio (*vaṃśavalis*), e menciona como alguns textos da literatura sagrada hindu se tornaram paradigma para a constituição de genealogias históricas em tradições literárias posteriores.

Após lançar mão de um diálogo acerca da percepção histórica de si mesmo do movimento de devoção mística hindu (*bhakti*), Sharma aponta para a existência de um senso de história hindu na maneira pela qual a história política é expressa através da arte escultural indiana. Por fim, o autor analisa a natureza e os limites dos argumentos que associam a ausência do senso de história na Índia com a ausência de vários registros históricos, oriunda da destruição decorrente de várias invasões militares ocorridas na história do subcontinente indiano.

De um modo geral, Arvind Sharma consegue conjugar, com sucesso, uma pluralidade metodológica nos argumentos apresentados com fontes das mais variadas naturezas e suportes, lançando mão, principalmente, de conceitos e categorias analíticas de tradições confessionais e intelectuais do Hinduísmo. Para além de um certo exagero no tamanho das citações utilizadas na ilustração de seus argumentos, o autor explora um espectro multifacetado de áreas do conhecimento humano ao englobar economia, estética, sociologia, psicologia, literatura, política, arqueologia e filosofia na tese que apresenta com o livro.

Sharma transita, com desenvoltura, tanto na metodologia verificativa da história, quanto na filosofia especulativa da história, abordando a história como conceito e como método. Inserida numa proposta de diálogo entre paradigmas teóricos e metodológicos ocidentais e indianos acerca da noção de tempo, a obra *Hinduism & Its Sense of History* é uma interessante contribuição para os estudos de compreensão do *homo historicus* como sujeito e como objeto da História.

Revista Mundo Antigo

Normas de Publicação Guidelines for publication

**Normas de Publicação / Guidelines for publication
REVISTA MUNDO ANTIGO**

ARTIGO - NORMAS DE PUBLICAÇÃO

EXEMPLO INICIAL DE ARTIGO

Título do Artigo
Subtítulo

Nome e Sobrenome do autor ou autores¹

RESUMO:

Em português ou idioma nativo do autor

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 10

Palavra chave: Até cinco palavras separadas por traço.

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

Título do Artigo traduzido para o idioma escolhido.

O resumo em língua estrangeira pode ser em inglês (preferencialmente), espanhol ou francês.

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 10.

Palavra chave em idioma diferente do nativo: Inglês preferencialmente, espanhol ou francês.

TEXTO:

O texto deve ser enviado no formato *.DOC ou *.DOCX

Margem = 3 cm.

Limite de 10 a 25 laudas.

- Para parágrafo utilizar fonte Times New Roman 12, espaçamento 1,5;
- Para Título do Artigo, utilizar fonte Times New Roman 18, Negrito;
- Para subtítulos, fonte Times New Roman 14;

¹ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

- Para Notas de Rodapé, fonte Times New Roman 10;

NOTAS:

- Citação ou indicação de autor inserida no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: **(SOBRENOME DO AUTOR, Ano, página)**. Exemplo: **(DANTAS, 1999, p.25)** ou **(DANTAS, 1999, pp. 15-20)**
- Citações com mais de três linhas, usar recuo esquerdo = 5 cm. Fonte 10 e espaço simples.
- Passagens de textos antigos inseridas no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (AUTOR, obra, volume ou livro[se for o caso], capítulo, passagem).
- No rodapé somente informações e explicações necessárias à compreensão da passagem e que por razões próprias não foram colocadas no texto.

IMAGENS:

Inseridas no texto com legenda e referência.

As imagens também devem ser enviadas em anexo no formato JPG.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. A documentação utilizada no artigo deve vir em primeiro lugar.
 2. A bibliografia deve vir em seguida e em ordem alfabética.
- Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*. Cidade: Editora, Ano.
 - Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do capítulo*. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*. Cidade: Editora, Ano, p.
 - Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do artigo*. *Título do Periódico*. Cidade, v., n., p., mês (se tiver) Ano.

RESENHA - NORMAS DE PUBLICAÇÃO²

EXEMPLO DE RESENHA

Título da resenha³

Título da resenha em outro idioma

(Preferencialmente tradução do título para o Inglês podendo também ser para o espanhol ou francês)

Nome e Sobrenome do autor ou autores da resenha⁴

Palavra chave:

Até cinco palavras separadas por traço.

Palavra chave em idioma diferente do nativo (Inglês – preferencialmente, espanhol ou francês):

Até cinco palavras separadas por traço.

TEXTO⁵

Limite de 2 a 12 laudas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA⁶

² Conforme normas para artigo.

³ Conforme normas para artigo.

⁴ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

⁵ Conforme normas para artigo.

⁶ Conforme normas para artigo

MUNDO ANTIGO Journal
(Ancient World Journal)

PAPER – GUIDELINE FOR PUBLICATION

EXAMPLE

Title of Paper

Subtitle

Name and surname of author or authors⁷

ABSTRACT:

It could be author's native language

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

It can be in English (preferably), Spanish or French.

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

TEXT:

The text should be submitted in the format *. DOC or DOCX

For foreign researchers, texts should be submitted in English (preferably), Spanish or French.

Margin = 3 cm.

Limit of 10 to 25 pages.

- For paragraph using Times New Roman 12, spacing 1.5;
- To Article Title, use Times New Roman 18, Bold;
- For captions, font Times New Roman 14;
- To Footnotes, Times New Roman 10;

⁷ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

NOTES:

- quote or indication of the author inserted in the text using the format below in parentheses (author surname, year, page).
- Quotations over three lines using indentation left = 5 cm. Font 10, simple space.
- Passages from ancient texts inserted in the text using the format below in parentheses: (author, work, or volume book [if applicable], chapter, passage).
- At the bottom only the information and explanations necessary to understand the passage and for their own reasons that were not placed in the text.

IMAGES:

Attach the image in the text with information and reference.

The images should also be sent as attachment in JPG format.

REFERENCES:

1. The documentation used in the article should come first.
 2. The bibliography should come next in alphabetical order.
- To book: SURNAME, Pre-author's name. *Title of book*. City: Publisher, Year
 - To book chapter: SURNAME, author's name. *Title of chapter*. In: SURNAME, author's name. Title of book. City: Publisher, Year, p.
 - For journal article: SURNAME, author's name. *Title of the article*. Title of Periodical. City, v., n., p., month (if any) Year.

REVIEW - RULES OF PUBLICATION⁸

EXAMPLE

Review title⁹

Review title in other language

(It can be in English (preferably), Spanish or French)

Name and surname of author or authors¹⁰

Keyword: Up to five words separated by underscores (native language).

Keyword: Up to five words separated by underscores (different from native language).

TEXT¹¹

Limit 2 to 12 pages.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE¹²

ANY DOUBT CONTACT US:

Prof. Dr. Julio Gralha

julio.egito@gmail.com or nehmaat@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – BRAZIL

City of Campos dos Goytacazes – Rio de Janeiro

<http://www.proac.uff.br/campos/>

<http://www.pucg.uff.br/>

⁸ As rules for papers.

⁹ As rules for papers.

¹⁰ **If you are teacher** indicates your titles, research area, institution (private or public University). Inform whether you are doing a postdoc or connected to a research center. If you desire inform your e-mail for contact. **If you are graduate student** indicates titles, research area, institution (private or public University) and advisor. If you desire inform your e-mail for contact..

¹¹ As rules for papers.

¹² If necessary.