

**Aspectos da divindade no Egito (Reino Novo)**  
Iconografia e a imagem como elemento de culto nas relações deus-  
humanidade e deus-faraó

**Aspects of divinity in Egypt (New Kingdom)**  
Iconography and image as element of worship in god-humanity relationship and  
god-pharaoh relationship

Julio Cesar Mendonça Gralha<sup>1</sup>

**RESUMO:**

A imagem como representação, comunicação não verbal e elemento de culto pode ser encontrada tanto na documentação imagética quanto nas diversas narrativas textuais. O Reino Novo (1550-1070 a.C.) produziu exemplos significativos perceptíveis na relação deus-humanidade e na relação deus-faraó. Assim sendo, neste artigo pretende-se analisar algumas destas situações.

Palavras chave: imagem, culto, comunicação não verbal, religião egípcia.

**ABSTRACT:**

The image as a representation, as nonverbal communication and as worship element can be found both in image documentation (iconography) and textual narratives. The New Kingdom (1550-1070 BC ) produced significant examples in god - mankind relationship and god - Pharaoh relationship. Thus, this paper aims to analyze some situations based on these categories.

Keywords: picture, worship, non-verbal communication, Egyptian religion.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto em História Antiga e Medieval da UFF-ESR, coordenador do Núcleo de Estudos em Idade Média, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da UFF (NEHMAAT-UFF).

### **A complexidade da imagem**

O uso da imagem como forma de comunicação não verbal; de concentração visual em cerimônias; e de legitimidade nas relações de poder parece ser central nas sociedades complexas da Antiguidade. No Egito Antigo, estes usos da imagem poderiam ser compreendidos por diversos segmentos sociais em situações específicas e em outras somente por um determinado grupo social. Isto confere a imagem e, sobretudo, aos seus criadores, uma capacidade sofisticada de articulação de símbolos, proporções e materiais no momento da produção – seja na pintura, na arquitetura ou na estatuária – pois, de um modo geral, tudo possuía um sentido.

Mas o que seria então uma imagem tendo em vista que o termo pode ter diversos significados? Martine Joly, por exemplo, salienta a complexidade da definição de imagem.

O termo é tão utilizado com tantos tipos de significados sem vínculo aparente que parece bem difícil dar uma definição simples dele, que recubra todos os seus empregos. (JOLY, 2005, p. 13)

No presente trabalho tratamos a imagem como uma forma de representação que em determinado momento pode significar o que ela é (a imagem do sol como o próprio Sol) ou a representação de algo (a imagem do sol como símbolo de luz ou como uma divindade).

Se a imagem é um tipo de comunicação não verbal, então podemos pensa-la também como uma forma de linguagem compreensível e possível de decodificação pelos diversos segmentos ou indivíduos. Para que isso aconteça é necessário que haja um mínimo de convenção sociocultural.

Se essas representações são compreendidas por outras pessoas além das que as fabricam, é porque entre elas um mínimo de convenção sociocultural...(JOLY, 2005, p. 40)

Além disso, se imagens são produzidas deve haver um sentido ou intenção na grande maioria das vezes. Não parece ser algo gratuito. Ou seja, elas foram produzidas para serem vistas tanto por um segmento social específico e reduzido quanto para diversos segmentos da sociedade. No nosso caso a sociedade egípcio-faraônica.

...a produção de imagens jamais é gratuita, e desde sempre, as imagens foram fabricadas para determinados usos, individuais ou coletivos. (AMOUNT, 2002, p. 78)

### **A iconografia da imagem – três meios possíveis**

De acordo com Hornung (1996, p. 135), o sistema teológico desenvolvido no Reino Novo apresentava aspectos importantes sobre a imagem da divindade, que podiam ser encontrados em documentos funerários, estelas e inscrições nos templos.

Nesta concepção teológica da imagem, Amon-Ra, por exemplo, era apresentado em três meios diferentes. Em primeiro lugar, ele se localizava no céu, representando aquele que ilumina o mundo (HORNUNG, 1996, *Id. ibid*), estando assim, a meu ver, associado de alguma forma ao deus Ra, navegando na barca de Ra e viajando pelo corpo de Nut (a representação do céu). Em segundo lugar, seu corpo estava no “mundo inferior” egípcio (HORNUNG, 1996, *Id. ibid*). Este, não deve ser comparado ao inferno cristão, mas dever ser associado, de alguma forma, ao domínio de Osíris até onde posso compreender. Por último, no mundo onde os humanos vivem, no qual o deus dava testemunho de sua existência através das inúmeras representações, sobretudo na forma de imagens. Estas representavam seu corpo na Terra e ratificavam a presença do deus entre os homens (HORNUNG, 1996, *Id. ibid*).

O culto à imagem, normalmente confeccionada em material de alta qualidade, permitia que o deus estivesse mais próximo da Terra e dos homens como algo visível e palpável. Era uma forma de reafirmar diariamente, de modo cíclico, a presença do deus no santuário e no templo a ele dedicado. Apesar disso, o culto diário à imagem do deus em seu santuário era acessível somente ao segmento sacerdotal que realizava o culto, um privilégio concedido a poucos, e curiosamente era executado na penumbra. Aparentemente, este culto deveria ser realizado pelo faraó, como pode ser observado na capela funerária de Séthi I, em Ábidos, dedicada ao culto matutino do deus Ra-Harakhty (ver DAVID, 1981) – uma das poucas representações detalhadas do culto diário que ficou preservada. Nesta capela, podemos ver algumas das fases do culto que estão acompanhadas de purificações, libações, toques e encantamentos diante das imagens (fig. 01). Como era impossível ao faraó estar presente em todos os santuários e templos dedicados aos deuses, ele, o mediador legítimo dos mundos (divino e terreno), delegava funções para uma legião de servidores (neste caso, sacerdotes), que atuavam pelo faraó, mas não como o faraó; ou seja, eles não eram a representação do faraó.

**Figura 01: Culto matutino a Ra-Harakhty por Séthi I, em Ábidos.**



Referência: Foto de Julio Gralha. (Nas duas cenas, Séthi I toca, de forma ritualística, o deus no trono. Capela de Ra-Harakhty, em Ábidos).

Em vários festivais durante o ano egípcio, sobretudo o de Opet, as imagens das divindades deixavam os templos e, em pequenos santuários em forma de barca, eram carregadas nos ombros dos sacerdotes de onde, de acordo com o ritual, estariam acessíveis aos outros segmentos da sociedade egípcia. Entretanto, a imagem do deus não era visível, com a exceção possível do deus Min (divindade parecida com Amon tendo o falo ereto). Durante o festival de Opet, que anualmente rejuvenescia o deus e o rei, Amon-Ra do templo de Karnak viajava até o templo de Luxor (a poucos quilômetros) e, em cortejo, o santuário da barca no qual o deus estava encerrado, podia ser visto pela população que acompanhava o cerimonial; em dado momento, Amon-Ra fornecia respostas através de oráculos e era acessível às preocupações humanas (BELL, 1999, p. 157). Mesmo assim, esta imagem do deus não podia ser vista. Por outro lado, era comum ao egípcio nobre ou comum ter em sua casa pequenos santuários dedicados aos deuses. Inclusive Amon-Ra.

Este aspecto aparentemente contraditório, do que podia ser visto ou não no em relação ao culto à imagem do deus, pode ser explicado pela complementaridade (teoria da complementariedade) que existe na religião egípcia. Segundo os estudos de Erik Hornung (1996, pp. 241- 242 e 253) tal teoria teria como enunciado que *“proposições diferentes não são necessariamente excludentes, não são mutuamente exclusivas”*. Desta forma, penso que, se a imagem de Amon está oculta durante a cerimônia realizada no templo e na procissão, não impede que ela seja visível nos lares egípcios: os santuários nos lares são complementares aos santuários e cultos realizados “de modo secreto” nos templos. A questão do “culto secreto ou visão secreta” poderia ser uma forma também de expressar pela iconografia/imagem a diferença de acesso às práticas religiosas dos segmentos sociais, a forma de legitimidade nas relações de poder e prestígio social (quem pratica ou tem acesso à rituais secretos tem o poder).

### A imagem na relação deus-humanidade

Outro aspecto do uso da imagem se refere à relação deus-humanidade que pode ser encontrado nas instruções de sabedoria ou máximas. Nos ensinamentos dirigidos ao rei Merikara, provavelmente datado do Primeiro Período Intermediário (2134-2040 a.C.), encontramos a seguinte declaração:

Bem atendido são os homens, o gado do deus. Ele fez o céu e a terra por sua causa, repeliu o monstro da água<sup>2</sup>e fez o sopro da vida (para) seu nariz. Eles são **a sua imagem e saíram de seu corpo...** Erigiu seu santuário entre eles, e quando choram ele (o deus) ouve. (ARAÚJO, 2001, p. 291)

No Reino Novo (1550-1070 a.C.) temos como exemplo as instruções de Amenemope:

Se a língua do homem é o leme de um do barco, o Senhor de Tudo é o seu piloto<sup>3</sup>. O coração do homem é uma dádiva do deus, guarda-te de descuidá-lo<sup>4</sup>  
Um homem é lama e palha, e deus o seu oleiro<sup>5</sup> (ARAÚJO, 2001, p. 278)

Na relação deus-humanidade o homem aparece como imagem do deus ou relacionado a ele de alguma maneira. Esta forma de pensar pode legitimar o culto do faraó após a sua morte e de alguns homens notáveis como Imhotep, vizir e chefe de obras do Rei

---

<sup>2</sup> Provavelmente uma referência ao crocodilo de Seth.

<sup>3</sup> Capítulo 18.

<sup>4</sup> Capítulo 25.

<sup>5</sup> Capítulo 25.

Djéser na III<sup>a</sup> dinastia, responsável pela pirâmide escalonada de Saqqara (CARDOSO, 1999, p. 63).

Imhotep foi cultuado como divindade da cura, provavelmente um patrono para os médicos, a exemplo de Hipócrates para os gregos. Na XVIII<sup>a</sup> dinastia, no reinado de Amenhotep III, um vizir de nome Amenhotep, filho de Hapu, recebeu tratamento igual; posteriormente à sua morte foi objeto de culto como deus. A igualdade aparente entre o deus e a humanidade permitia ao egípcio (que não descendia de uma linhagem real), em uma dada circunstância, ser cultuado como um deus após a sua morte. Isso é algo significativo nesta sociedade.

Tanto Imhotep quanto Amenhotep filho de Hapu continuaram sendo cultuados durante o período ptolomaico e romano (LATJAR, 2005). Ao que tudo indica todos estes homens só se tornavam realmente divindades e objeto de culto, após suas mortes. O mesmo também acontecia com os reis.

Dentre os reis, que tiveram um culto organizado por longo tempo após a morte, citamos Amenhotep I, cuja veneração pode ser atestada até a XXVI<sup>a</sup> dinastia. Cabe ressaltar que sua mãe, a Rainha Ahmés-Nefertari, recebeu o mesmo tratamento. Estudos mostram que ele foi bastante popular entre os trabalhadores de Deir-el-Medina<sup>6</sup> e foi representado de modo a ser “um igual” entre os deuses mais importantes, inclusive Amon-Ra. Era venerado em santuários, contendo estátuas que podiam ser de duas formas: “Amenhotep dos domínios” ou “Amenhotep da cidade”, e “Amenhotep como favorito de Amon” (SADEK, 1987, p. 133). Um grupo de sacerdotes, que funcionava de modo independente da religião oficial, era encarregado dos rituais para o culto a Amenhotep I, das procissões e festivais dedicados a este deus (SADEK, 1987, p. 134). No primeiro dos nove festivais do ano egípcio, a estátua do deus Amenhotep I era levada para fora da necrópole tebana e, através de um oráculo, o deus decidia as petições e anseios das populações, até mesmo em questões legais (SADEK, 1987, p. 134).

Provavelmente, as estelas votivas para Amenhotep I e Ahmés-Nefertari são os exemplos de adoração mais conhecidos. Uma destas estelas, também de Deir-el-Medina, datada da XIX<sup>a</sup> dinastia, mostra um egípcio de nome Neferhotep em posição de adoração, cultuando ambas as divindades. Na verdade, uma ação mítica se processa ao criar-se uma estela na qual o deus Amenhotep I, com apoio de sua mãe Ahmés-

---

<sup>6</sup> Ver SADEK, Ashraf Iskander. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim: Gersten-erg Verlag, 1987, pp. 131-142. COONEY, Kathlyn M. AND MCCLAIN, J. Brett. *The daily offering meal in the ritual of Amenhotep I: an instance of the local adaptation of cult liturgy*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2006, pp. 41-78 (academia.edu).



Nefertari, faz uma proclamação em favor de necessitados em cuja estela “eles concedem vida, prosperidade e saúde”. Ao descrever uma ação, como a que aparece na estela, acreditava-se que poderia ser concedida uma graça divina, seja para um falecido, seja para um problema do cotidiano, ou em agradecimento por um objetivo alcançado em vida (WILKINSON, 1994, pp. 7-8.)

No caso de Amenhotep I, percebemos que, após a sua morte ele se tornou objeto de culto popular, sobretudo na vila de trabalhadores em Deir-el-Medina. Entretanto, isto pareceu não funcionar muito bem para alguns reis do Reino Novo, que desejavam ser objeto de culto, tanto em vida quanto na morte. Podemos citar, por exemplo: Hatshepsut, Amenhotep III, Akhenaton e Ramsés II. Com menor ênfase, podemos verificar tal deificação em Amenhotep II e Séthi I. De fato o herdeiro do trono era considerado o primeiro filho da divindade e imagem do criador (HORNUNG, 1996, p. 139). O conceito do rei como imagem do deus, seja esta imagem a do deus dinástico, a do deus local de uma cidade ou a de um deus de um templo específico, não era algo rígido ou estático; provavelmente porque as manifestações da divindade eram múltiplas dentro da concepção egípcia da multiplicidade após a criação (a “existência”) ter sido engendrada.

### **O rei, o deus e a divindade do faraó.**

No Reino Antigo, a divindade do rei parecia estar impregnada do deus, de modo que o rei poderia ser a imagem do deus, realmente um deus na Terra. Nos momentos seguintes, esta forma divina do rei deu aparentemente lugar à submissão do rei aos deuses. Primeiramente, o deus dinástico Hórus, deus do céu, que estava em posição preponderante, dá espaço ao culto solar de Ra, no qual o rei aparece como “Filho de Ra”, durante a IVª e Vª dinastias.

Outro elemento a ser destacado diz respeito ao colapso do Primeiro Período Intermediário, que parece ter deixado o faraó “menos divino”, estabelecendo uma relação deus-rei no Reino Médio (2040-1640 a.C.), na qual as partes divina e humana do rei estavam em desequilíbrio.

No final do Segundo Período Intermediário (1640-1532 a.C.) e início do Reino Novo (1550-1070 a.C.), uma nova concepção de rei parece ter tomado forma e uma nova relação deus-rei parece ter sido levada a efeito. Nesta concepção, o rei passa a ter uma similaridade aos deuses, na aparência e nas ações, bem superior àquela encontrada durante o Reino Antigo.

Assim como o deus dinástico Amon-Ra assumiu atributos do deus primordial e assimilou outras divindades, assim também o rei passou por um processo similar, tendo nas suas ações e representações uma relação direta aos atributos do deus numa forma de *assimilação* ou *identificação com a divindade*. Em função disso podemos destacar três aspectos nesta relação:

1. Em um momento o rei age por ordem do deus.
2. Em um momento o rei age como o deus por *assimilação de atributos do(s) deus(es)*.
3. O rei passa a ser representado como o deus e cultuado em vida, estando em determinados períodos em igualdade com os deuses das principais escolas cosmogônicas da época (Amon-Ra de Tebas; Ra de Heliópolis; Ptah de Mênfis).

Esta terceira condição, que aparentemente não existia em outros períodos, é significativa, a partir do 5º rei da XVIIIª dinastia – a Rainha-Faraó Hatshepsut – e os primeiros reis da XIXª dinastia (o quadro de análise textual adiante é um bom exemplo da aplicação dos três aspectos no Reino Novo).

Em termos iconográficos a rainha Hatshepsut, que se tornou faraó por volta de 1490 a.C., é exemplo do terceiro aspecto analisado na relação deus-rei. Conforme Hornung,<sup>7</sup> parece não ter havido problemas canônicos para a rainha ter se tornado a imagem do deus Amon-Ra. Desta forma, Hatshepsut incorporou os três aspectos: agindo por desígnio do deus, agindo como o deus (a imagem de Amon-Ra) e permitindo ser cultuada em vida. As cenas na Capela Vermelha de Hatshepsut, na qual Tutmés III aparece queimando incenso diante de Hatshepsut, permitem elaborar tal hipótese.

Durante o reinado de Akhenaton (1553-1535 a.C.) o primeiro e o terceiro aspectos são mais evidentes. Para este faraó o deus Aton seria “o pai e a mãe de toda humanidade”. Por outro lado, o exemplo mais significativo a meu ver é a representação de Ramsés II (1290-1224 a.C.) no santuário do templo de Abu Simbel. A partir das categorias desenvolvida por Wilkinson (1994) Ramsés II parece estar em igualdade de relação aos principais deuses das escolas de pensamento religioso da época se observarmos sobretudo a imagem/iconografia do santuário dos deuses.


---

<sup>7</sup> HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1996, p. 139.



No santuário temos - a partir da direita para esquerda - Ra-Harakhety, para quem o templo foi erigido e representante da escola de Heliópolis; em seguida Ramsés II, aquele que construiu o templo na fronteira sul; logo após Amon, representante do principal culto e escola sacerdotal de Tebas; e finalmente Ptah representando o principal culto de Menfís, uma divindade de característica lunar. Estas três divindades representavam cultos primordiais (mitos cosmogônicos). O quadro abaixo pode auxiliar nesta análise.

#### Análise da Iconografia - Referências

Núm. de ordem:	001
Título:	Santuário do templo de Ra-Harakhty em Abu Simbel
	

**Referências:**

<b>Local:</b>	Templo de RaHarakhty em Abu Simbel.
<b>Orientação:</b>	Leste.
<b>Período Histórico:</b>	XIXa dinastia.
<b>Datação:</b>	Reinado de Ramses II possível início da construção entre 1264 e 1244 a.C..
<b>Rei:</b>	Ramses II.
<b>Descrição:</b>	Cena representa o faraó e outras três divindades (Ra-Harakhty, Amon-Ra e Ptah) no santuário principal do templo.
<b>Função:</b>	Função mágico-religiosa e política.
<b>Observação:</b>	Ramses II parece ser uma divindade entre as principais divindades do Egito.
<b>Referência Bibliográfica:</b>	Foto de Julio Gralha Out/1995.

**ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson**

ANÁLISE DA ICONOGRAFIA (2) TIPOLOGIA DE WILKINSON								
Elementos encontrados (X)								
Forma	Dimensão	Localização	Ações	Cor	Número	Hieróglifo	Material	Gestos
	X	X	X		X	X	X	X

- Forma:** Não identificada.
- Dimensão:** O faraó possui a mesma dimensão das divindades.
- Localização:** A cena se localiza no santuário do templo de Ra-Harakty em Abu Simbel.
- Ações:** O faraó, assim como as outras divindades, está sentado em posição passiva e atenta.
- Cor:** Não identificada pelo desgaste.
- Número:** O faraó e as divindades estão em mesmo número denotando equilíbrio.
- Hieróglifo:** Não identificada.
- Material:** Pedra simbolizando algo imperecível e durável.
- Gestos:** O faraó, assim como as outras divindades, está sentado em posição passiva e atenta

<b>Considerações</b>
A iconografia indica que Ramsés II, em função das ações, gestos, número e dimensão está inserido na cena em equilíbrio e igualdade em relação às outras divindades indicando assim ser um deus entre os deuses no santuário.

Em relação à produção textual tomamos algumas passagens do Reino Novo e tentaremos exemplificar os três aspectos expostos, analisando cada passagem com base na *análise de conteúdo* a partir do trabalho de André D. Robert e Annick Boulillaguet no livro *L'Analyse de Contenu*. Será utilizado um quadro de análise simplificado de modo a tornar mais claro a aplicação do método, entretanto descreveremos todas as possibilidades do método (GRALHA, 2009, pp 80-82).

Segundo os autores a análise dos conteúdos *stricto sensu* se define como uma técnica, que permite o exame metódico, sistemático, objetivo e, dependendo da ocasião, quantitativo dos conteúdos de certos textos visando classificar e interpretar seus elementos constitutivos os quais não são totalmente acessíveis a uma leitura ingênua (ROBERT e BOUILAGUET, 1997: 4). Tomamos por base que TEXTO significa aqui todo tipo de produção verbal, escrita ou oral. Além disso, concebemos como texto a iconografia e a arquitetura quando estas podem ser lidas e interpretadas.

No campo das Ciências Humanas e Sociais, uma das possibilidades de aplicação visa proceder uma leitura que não só confirme o que foi gerado em um sentido ideológico, político ou afetivo, mas em que possa ser apreendido ou percebido realmente algo de novo. De fato, a base é construir uma interpretação com elementos possíveis de verificação, tendo objetividade sem nada dever à originalidade da abordagem. Passamos ao método básico composto de quatro etapas: análise prévia (1), categorização (2), codificação e cômputo das unidades(3), análise qualitativa do conteúdo(4).

**Rei agindo por desejo do deus.**

Bibliografia(1)	
CUMMING, Barbara. <i>Egyptian Historical Records of Later Eighteenth Dynasty</i> . Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1982, fascículo 1.	
<b>Texto</b>	<b>Observação</b>
Vários.	
<b>Elemento temático(2): O rei agindo por ordem do deus.</b>	
<b>Passagem(3)</b>	<b>Análise(4)</b>
“Foi pelo comando do seu ka (do deus) que eu aumentei o Sul (a fronteira Sul) e, de acordo com sua direção, que eu aumentei o Norte (a fronteira Norte)”. – Thutmés III, estela de Gebel Barkal.	O rei exerce sua função e ação como rei guerreiro, legitimando a expansão das fronteiras por desígnio do deus Amon-Ra.
“Palavras ditas (pelo deus Montu): Eu te dei toda a vida e domínio, toda saúde, toda alegria. O reino das Duas Terras está sob teus pés. Que tu possas viver como Ra”. – Thutmés III, Templo do deus Montu, em Armant.	O deus Montu, por seu desejo, é quem concede ao rei vida, domínio, saúde, alegria e as Duas Terras (o Egito).
“Seu tapaço (do rei) esmagou as suas cabeças (dos inimigos) como o Senhor dos deuses, Amon-Ra-Atum, ordenou...”. – Amenhotep II, estela da Grande Esfinge.	A aniquilação dos inimigos é ordenada pelo deus Amon-Ra-Atum, o que fornece legitimidade à ação.

**Rei agindo como o deus.**

Bibliografia(1)	
Diversos textos.	
<b>Texto</b>	Observação
Vários.	
<b>Elemento temático(2): O rei age como o deus.</b>	
<b>Passagem(3)</b>	<b>Análise(4)</b>
<i>“Ele é um rei valente como Montu”</i> . – Thutmés III, estela de Gebel Barkal.	A valentia do rei é comparada ao deus Montu, deus egípcio da guerra. O rei absorve e age com o deus.
<i>“Sua majestade retornou várias vezes, seu ataque foi um sucesso de valor e poder, o que levou o Egito à mesma condição de quando Ra existia como rei”</i> . – Thutmés III, Templo do deus Montu, em Armant.	O rei, por suas ações, é comparado a Ra quando governava o Egito. Ao que parece, o rei age como o deus.
<i>“Senhor das Duas Terras, Ankeheperura, a esfinge que esmaga seus inimigos”</i> . – Amenhotep II, inscrição em escaravinhos.	O rei é associado à esfinge, que é um ser ligado ao culto solar. Neste caso, o rei pode ter assimilado atributos da deusa Sekhmet, que é representada com a cabeça de leoa. Esta deusa tem como atributo o poder destrutivo do Sol.
<i>“O Deus bom amado de Montu, hábil em todos os trabalhos (para os deuses), ansioso no carro de guerra como Astarté, firme em meio à multidão”</i> . – Thutmés IV, inscrição no carro de guerra.	O rei amado do deus Montu age como Astarté, divindade asiática da guerra.

**Rei é um deus em vida.**

Bibliografia(1)	
Diversos textos.	
<b>Texto</b>	<b>Observação</b>
Vários.	
<b>Elemento temático(2): O Rei é um deus em vida.</b>	
<b>Passagem(3)</b>	<b>Análise(4)</b>
<i>“Sua majestade retornou várias vezes, seu ataque foi um sucesso de valor e poder, o que levou o Egito à mesma condição de quando Ra existia como rei”.</i> – Thutmés III, Templo do deus Montu, em Armant.	O Rei, por suas ações, é comparado a Ra quando governava o Egito. Ao que parece, o rei age como o deus.
<i>“Ankheperura, a imagem sagrada de Ra”.</i> – Amenhotep II, inscrição em escaravelhos.	O Rei é a imagem viva do deus Ra. Tão divino quanto Ra.
<i>“Ra-Harakhty, touro poderoso que aparece em verdade (Maat). Deus, bom de fato, soberano, Governante dos Nove Arcos (as nove regiões estrangeiras), Aton brilhante...”.</i> – Amenhotep III, inscrição em sua estátua como deus, Luxor.	Amenhotep III se intitula Ra-Harakhty, uma das mais importantes divindades egípcias, e Aton brilhante, o futuro deus único de Akhenaton. Assim, torna-se o próprio deus solar em vida, necessitando de culto.
<i>“...Ó filho de Aton, Ra em vida! Grande é o amor que tu inspiras, o país vive”.</i> – Descrição de Akhenaton na tumba de Tutu.	Akhenaton é o deus solar em vida, a própria manifestação de Ra.

**Considerações Finais**

Neste artigo nossa intenção se deteve na análise parcial do uso da imagem na documentação iconográfica e na descrição desta imagem na documentação textual do Reino Novo como elemento significativo na relação deus-humanidade e na relação deus-rei, de modo a estabelecer legitimidade divina e legitimidade nas relações de poder. Podemos perceber que a elaboração da imagem como representação não se limita apenas ao corpus iconográfico, mas também pode ser encontrado no corpus textual.

A iconografia do Reino Novo, como comunicação não verbal, aparentemente estabelece um tipo de linguagem compreensível aos segmentos sociais. Entretanto, esta compreensão poderia não ser geral, pois a mensagem nem sempre estava disponível a todos os segmentos e, além disso, possuía signos e códigos acessíveis a certos segmentos da



sociedade egípcia. Esse processo poderia então ser uma forma de estabelecer legitimidade e prestígio entre os diversos grupos sociais (provavelmente entre os egípcios antigos dos segmentos médios também).

### Final Considerations

In this paper our intention was a partial analysis of the use of the image in the iconographic documentation and the description of this image in textual documentation of the New Kingdom as a significant element in the god-mankind relationship and the god-king relationship, in order to establish divine legitimacy and legitimacy in power relations. We can see that the development of the image as representation is not limited to the iconographic corpus, but can also be found in the textual corpus.

The iconography of the New Kingdom, such as non-verbal communication, apparently established a kind of understandable language to social segments. However, this understanding could not be general, because the message was not always available to all segments and, moreover, had signs and codes available to certain segments of the Egyptian Society. This process could then be a way to establish legitimacy and prestige among the various social groups (probably among the ancient Egyptians of the middle segments as well).

### Referências Bibliográficas

- AUMONT, Jacques. *A Imagem*. Campinas: Papirus Editora, 2002(1998). 7ª ed.
- BELL, Lanny. The New Kingdom “Divine” Temple: The example of Luxor. In: SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples in Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999.
- BRESTEAD, James H. *Ancient Records of Egypt*. Part two, London: HMM, 1988.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papirus, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses Múmias e Ziguratts*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- COONEY, Kathlyn M. AND MCCLAIN, J. Brett. *The daily offering meal in the ritual of Amenhotep I: an instance of the local adaptation of cult liturgy*. Leiden. Koninklijke Brill NV, 2006.
- CUMMING, Barbara. *Egyptian Historical Records of the Later Eighteenth Dynasty*. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1984.
- DAVID, Rosalie. *A Guide to Religious Ritual at Abydos*. London: Aris & Phillips Ltd., 1981.

- DAVIS, Whitney, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*(Cambridge New Art History and Criticism). Cambridge: Published by Cambridge University, 1989.
- FRANKFORT, Henri, FRANKFORT, H. A., WILSON, J. A. e JACOBSEN, T. *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- GRALHA, Julio. *Deuses, Faraós e o Poder*. Rio de Janeiro: Barroso, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A Cultura Material do Cotidiano: Espaço Urbano e Moradias no Egito Faraônico*. In: Funari, P.P.A.; Fogolari, E. P. (eds.) *Estudos de Arqueologia Histórica*. 1 ed. Habitus, Erichin (RS), pp. 115-132, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Arquitetura e iconografia templária: abordagem possível das práticas culturais e da legitimidade do poder no Egito Greco-Romano*, Curitiba: 2005, vol 6, 49-68.
- \_\_\_\_\_. *Power and Solar Cult in Ancient Egypt: An Iconographic and Politic-Religious approach*. In: Funari, P.P.A.; Garraffoni, R. S.; Letalien, B. (eds). *New perspectives on the Ancient World*. Oxford: Archaeopress, 2008, pp. 167-174.
- HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the Religion of Light*. NY: Cornell Univ. Press, 1999.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *History of Ancient Egypt. An Introduction*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1999.
- JOLY, Martine. *Introdução à Análise da Imagem*. Campinas: Papyrus, 8ª ed, 2005(1998).
- SADEK, Ashraf Iskander. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim:Gersten-berg Verlag, 1987.
- SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples In Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999.
- SILVERMAN, David P. *Divinity and Deities in Ancient Egypt*. In: SHAFER, Byron (Editor), *Religion, in Ancient Egypt*. London: Cornoell University Press, 1991,
- WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson, 1996.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames & Hudson, 1994.