

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

***LUTA DE CLASSIFICAÇÕES E  
NEGOCIAÇÕES SOCIAIS NO  
EGITO ROMANO (30 AEC – 284 EC):  
Uma análise das Estelas Funerárias de Abidos.***

---

Beatriz Moreira da Costa

**Orientador:** Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes

**NITERÓI  
2019**

BEATRIZ MOREIRA DA COSTA

**LUTA DE CLASSIFICAÇÕES  
E NEGOCIAÇÕES SOCIAIS  
NO EGITO ROMANO (30 AEC – 284 EC):  
Uma análise das Estelas Funerárias de Abidos.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes

NITERÓI

2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C8371 Costa, Beatriz Moreira da  
LUTA DE CLASSIFICAÇÕES E NEGOCI-AÇÕES SOCIAIS NO EGITO ROMANO (30 AEC ? 284 EC) : Uma análise das Estelas Funerárias de Abidos / Beatriz Moreira da Costa ; Alexandre Santos de Moraes, orientador. Niterói, 2019.  
274 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.m.15311411708>

1. História Antiga. 2. Egito Romano. 3. Estelas Funerárias. 4. Etnicidade. 5. Produção intelectual. I. Moraes, Alexandre Santos de, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

Bibliotecária responsável: Thiago Santos de Assis - CRB7/6164

BEATRIZ MOREIRA DA COSTA

**LUTA DE CLASSIFICAÇÕES E  
NEGOCIAÇÕES SOCIAIS  
NO EGITO ROMANO (30 AEC – 284 EC):  
Uma análise das Estelas Funerárias de Abidos.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada em 01/04/2019.

---

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes

---

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

---

Profa. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante

---

Prof. Dr. Fabio de Souza Lessa

(Suplente)

À Célia Moreira,  
mãe e melhor amiga.

## **Agradecimentos**

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa concedida para o desenvolvimento e realização da presente pesquisa. Com o auxílio da CAPES pude me dedicar integralmente aos meus estudos.

Agradeço à minha mãe que me ensinou ao longo da vida que as mulheres guerreiras podem chegar onde quiserem e que me exemplificou com sua batalha cotidiana o que é ser uma mulher forte que concomitantemente foi uma grande mãe, amiga e uma educadora a frente de seu tempo. Agradeço ao meu companheiro da vida, Pierre Fernandes, que esteve ao meu lado durante toda a minha trajetória acadêmica e que sempre me auxiliou a alcançar os meus objetivos.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Alexandre Moraes, que me acolheu com generosidade e empolgação, estando sempre disponível e apto a me ajudar com toda e qualquer dúvida. As reuniões e aulas foram imprescindíveis para a realização desta dissertação, mas, principalmente, o vínculo de amizade e solidariedade que me possibilitaram seguir o caminho até aqui com tranquilidade e equilíbrio. Muitíssimo obrigada.

Agradeço ao meu amigo egípcio Ahmed Ahmer que me forneceu preciosa parte da bibliografia consultada por meio do árduo trabalho de digitalização dos livros da biblioteca do Institut français d'archéologie orientale (IFAO), no Cairo. Sou muito grata também à Profa. Dra. Marcia Vasques pelas conversas e livros deixados a minha disposição. Agradeço ainda ao Prof. Dr. Thomas Landvatter, Prof. Dr. Andreas Effland e a Prof. Dra. Christina Riggs pela gentileza e presteza em me fornecer sugestões de referências bibliográficas especializadas em meu tema de pesquisa, assim como pelo envio de livros e artigos digitalizados de suas autorias.

Agradeço especialmente à Profa. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante pela amizade e por ser meu exemplo de professora e pesquisadora desde a graduação, tendo me auxiliado sempre que possível. Sou grata também ao Prof. Dr. Alexandre Carneiro por toda ajuda, carinho e pelas ótimas aulas sobre imagem na antiguidade. Agradeço ainda ao Prof. Dr. Fábio Lessa e ao Prof. Dr. Deivid Gaia por toda ajuda desde a minha graduação: obrigada!

Agradeço aos amigos e companheiros do LHIA-UFRJ, da Revista Hélade e do NEREIDA-UFF por me mostrarem que realizar uma pesquisa é sempre mais fácil quando se tem o apoio de pessoas qualificadas e gentis que fornecem muito mais do que ajuda acadêmica: oferecem amizade. Neste sentido, sou grata especialmente ao Vinicius Zavallis pelas conversas e ajudas mútuas e aos amigos Chris e João pelas descontrações e apoio.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense deixo o meu muito obrigada pela gentileza que sempre me receberam.

Por fim, agradeço ao Presidente Lula e a Presidenta Dilma que investiram no Ensino Superior Público de qualidade e proporcionaram o acesso democrático à Universidade Pública, sem as quais eu não poderia ter chegado até aqui. Muito obrigada!

*Não te envaideças de teu conhecimento, toma o conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita.*

*Ensinamentos de Ptah-Hotep*

## RESUMO

Nossa pesquisa tem como objeto de estudo as *negociações sociais* perpetradas por agentes durante o período nomeado como “Egito Romano”, mais especificamente o período do Principado, que corresponde a 30 AEC até 284 EC. Recortamos a nossa análise espacialmente na localidade de Abidos, na Tebaida (Alto Egito), por corresponder ao principal local de culto do deus Osíris desde o período faraônico. A documentação analisada em nosso Repertório são as estelas funerárias erigidas próximo ao Templo de Osíris. Nossa dissertação teve, assim, como objetivo matizar estes documentos materiais e outros documentos escritos, à luz do aporte teórico proposto pelo sociólogo Pierre Bourdieu, buscando entender as formas de *classificações* propostas pela elite dominante no Egito Romano. Para isto, operacionalizamos documentações oficiais com o propósito de demonstrar os limites da “*integração*” dos povos originários nas estruturas de poder romanas e a sua relação direta com as lutas pelo poder de definir a *identidade legítima*. Trabalhamos, ainda, os meios pelos quais, nas *lutas de classificações*, os agentes possuidores de uma identidade étnica estigmatizada mobilizaram suas disposições de ação (*habitus*) e seus interesses étnicos em comum visando à manutenção de suas práticas culturais, criando um espaço de *inversão de forças simbólicas* a nível local. Analisamos, assim, as estelas funerárias de Abidos a partir da metodologia proposta pelo antropólogo da arte Alfred Gell, que podem ser caracterizadas como exemplo do *limite* que há na *integração* proporcionada pela vivência em sociedades multiculturais e ainda como um vestígio de um contra-argumento no que diz respeito à definição da *identidade legítima* no Egito Romano.

## PALAVRAS-CHAVES:

Egito Romano; Abidos; Estelas Funerárias; Etnicidade.

## **ABSTRACT**

Our research has as object of study the *social negotiations* perpetrated by agents during the period named like "Roman Egypt", more specifically the period of the Principality, that corresponds to 30 BCE up to 284 EC. We delimit our analysis spatially in the locality of Abydos, in Thebaid (Upper Egypt), because this correspond to the main place of worship of the god Osiris from the Pharaonic period. The documentation analyzed in our Directory are the funerary stelae erected near the Temple of Osiris. Thus, our dissertation aimed to clarify these material documents and other written documents in the light of the theoretical contribution proposed by sociologist Pierre Bourdieu, seeking to understand the forms of classifications proposed by the ruling elite in Roman Egypt. To this end, we operate official documents with the purpose of demonstrating the limits of the "integration" of the original peoples into the Roman power structures and their direct relationship with the struggles for the power to define the legitimate identity. We also worked out the means by which, in classifications struggles, agents with a stigmatized ethnic identity mobilized their common dispositions of action (*habitus*) and ethnic interests in order to maintain their cultural practices, creating a space of inversion of forces at the local level. We analyze the funerary stelae of Abidos - based on the methodology proposed by the art anthropologist Alfred Gell - which can be characterized as an example of the limitation of the integration provided by living in multicultural societies and still as a vestige of a counter-argument regarding the definition of the legitimate identity in Roman Egypt.

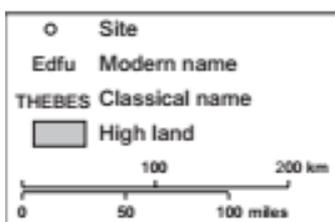
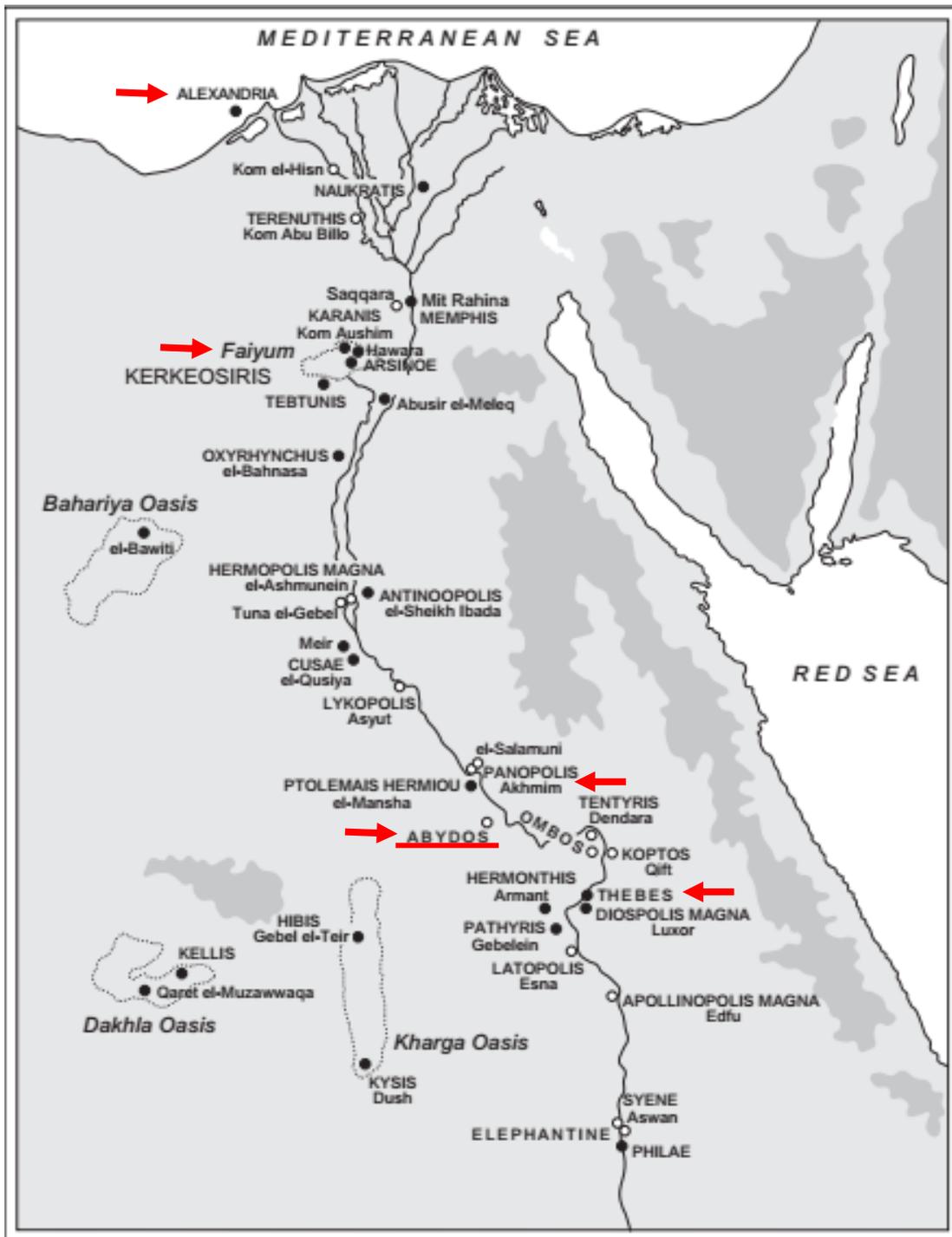
### **Keywords:**

Roman Egypt; Abydos; Funeral Stelae; Ethnicity.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo 1. Abidos em Perspectiva Histórica</b> .....	<b>13</b>
1.1. ‘Osíris, o senhor de Abidos, Chefe dos Ocidentais’ .....	<b>16</b>
1.2. ‘Oferenda que o Rei faz (a) Osíris, o Senhor que abre os caminhos’ .....	<b>22</b>
1.3. As Estelas Votivas Abidianas do Período Faraônico .....	<b>30</b>
1.4. Abidos além dos Faraós .....	<b>39</b>
<b>Capítulo 2. As divisões do mundo social: identidade étnica e as lutas de classificações</b> .....	<b>53</b>
2.1. Balanço das interpretações das relações entre o Império Romano e as Províncias.....	<b>61</b>
2.2. ‘O contato que integra, também segrega’ .....	<b>67</b>
2.3. Assimilação vs. Inversão das forças simbólicas .....	<b>81</b>
<b>Capítulo 3. As Estelas Funerárias de Abidos durante o Egito Romano: as múltiplas agências em negociação no <i>jogo social</i></b> .....	<b>87</b>
3.1. Arte e Agência: uma metodologia para a análise das Estelas Funerárias .....	<b>87</b>
3.2. A especificidade das estelas abidianas e sua análise .....	<b>102</b>
3.2.1. O Índice: material e formato .....	<b>104</b>
3.2.2. Os Artistas /originadores: arte sem artista? .....	<b>107</b>
3.2.3. O Destinatário .....	<b>111</b>
3.2.4. O Protótipo .....	<b>115</b>
3.2.1. Organograma.....	<b>115</b>

3.3. As estelas e seu repertório .....	116
3.3.1. Vestuário Clássico .....	117
3.3.2. Vestuário Egípcio .....	127
3.3.1. Vestimentas mumiformes .....	130
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>137</b>
<b>Referências .....</b>	<b>142</b>
<b>Repertório .....</b>	<b>149</b>



**MAPA:** Mapa do Egito durante o período romano. As setas evidenciam alguns dos locais citados em nossa dissertação. Abidos, principal região estudada em nossa pesquisa, aparece sublinhado. Adaptado de: RIGGS, 2005.

## **CRONOLOGIA\***

<b>PERÍODO</b>	<b>DATA</b>
<b>Naqada I</b>	<b>c. 4000 - 3500 AEC</b>
<b>Naqada II</b>	<b>c. 3500 - 3200 AEC</b>
<b>Naqada III</b>	<b>c. 3200 - 3100 AEC</b>
<b>Período Pré-dinástico Tardio</b>	<b>c. 3000 AEC</b>
<b>Período Dinástico Inicial</b>	<b>c. 2920 - 2649 AEC</b>
<b>Reino Antigo</b>	<b>c. 2649 - 2150 AEC</b>
<b>Primeiro Período Intermediário</b>	<b>c. 2150 - 2040 AEC</b>
<b>Reino Médio</b>	<b>c. 2040 - 1640 AEC</b>
<b>Segundo Período Intermediário</b>	<b>c. 1640 - 1550 AEC</b>
<b>Reino Novo</b>	<b>c. 1550 - 1070 AEC</b>
<b>Terceiro Período Intermediário</b>	<b>c. 1070 - 712 AEC</b>
<b>Período Tardio</b>	<b>712 - 525 AEC</b>
<b>Primeira Ocupação Persa</b>	<b>525 - 404 AEC</b>
<b>Período Dinástico Tardio</b>	<b>404 - 343 AEC</b>
<b>Segunda Ocupação Persa</b>	<b>343 - 332 AEC</b>
<b>Dinastia Macedônica</b>	<b>332 - 305 AEC</b>
Alexandre, o Grande	332 – 323 AEC
Filipe III Arrhidaeus	323 – 317 AEC
Alexandre IV	323 – 306
Ptolomeu, filho de Lagos	323 - 306
<b>Período Ptolomaico</b>	<b>323 - 30 AEC</b>
Ptolomeu I Sóter	306 – 282 AEC
Ptolomeu II Filadelfo	282 – 246 AEC
Ptolomeu III Evergeta I	246 – 221 AEC
Ptolomeu IV Filopátor	221 – 204 AEC
Revolta na Tebaida – Faraós locais	206 – 186 AEC
Ptolomeu V Epifânio	204 – 180 AEC
Ptolomeu VI Filométor e Cleópatra I	180 – 117 AEC
Ptolomeu VI e Cleópatra II	177 – 170 AEC
Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII e Cleópatra II	170 - 164 AEC
Ptolomeu VIII Evergeta I	164 – 163 AEC
Ptolomeu VI e Cleópatra II	163 – 145 AEC

---

\* A cronologia do Egito Antigo difere entre autores, baseados nas interpretações da documentação egípcia. Para a construção da cronologia que utilizamos em nossa dissertação, adaptamos as informações do livro de Richard Wilkson (2011) para o Período Faraônico e da tese de Márcia Vasques (2005) no que diz respeito às informações sobre o Período Ptolomaico e Romano.

Ptolomeu VIII	145 – 116 AEC
Cleópatra III e Ptolomeu IX Sóter II	116 – 107 AEC
Cleópatra III e Ptolomeu X Alexandre II	107 – 101 AEC
Ptolomeu X e Cleópatra Berenice III	101 – 88 AEC
Ptolomeu IX Sóter II	88 – 80 AEC
Ptolomeu XII Neo Dioniso	80 – 58 AEC
Berenice IV	58 – 55 AEC
Ptolomeu XII	55 – 51 AEC
Cleópatra VII Filopátor e Ptolomeu XIII	51 – 47 AEC
Júlio César no Egito	48 /47 AEC
Cleópatra VII e Ptolomeu XIV	47 – 44 AEC
Cleópatra VII e Ptolomeu XV (Cesário)	44 – 30 AEC
Marco Antônio no Egito	41 – 30 AEC
Batalha do Ácio	31 AEC
<b>Período Romano - Principado</b>	<b>30 AEC – 284 EC</b>
Otávio	30 – 27 AEC
Revolta na Tebaida	29 AEC
<i><b>Dinastia Júlio-Claudiana</b></i>	<i><b>27 AEC – 68 EC</b></i>
Augusto (antes Otávio)	27 AEC – 14 EC
Tibério	14 – 37 EC
Caio (Calígula)	37 – 41 EC
Revolta em Alexandria: gregos atacam os judeus	38 EC
Cláudio	41 – 54 EC
Nero	54 – 68 EC
Galba, Otho e Vitélio	68 – 69 EC
<i><b>Dinastia Flaviana</b></i>	<i><b>69 – 96 EC</b></i>
Vespasiano	69 – 79 EC
Tito	79 – 81 EC
Domiciano	81 – 96 EC
<i><b>Dinastia Antonina</b></i>	<i><b>96 – 192 EC</b></i>
Nerva	96 – 98 EC
Trajano	98 – 117 EC
Adriano	117 – 138 EC
Adriano visita o Egito	130 EC
Antonino Pio	138 – 161 EC
Marco Aurélio	161 – 180 EC
Cômodo	180 – 192 EC
<i><b>Dinastia Severa</b></i>	<i><b>193 – 235 EC</b></i>
Pertinax e Dídio Juliano	193 EC
Septímio Severo	193 – 211 EC
Septímio Severo visita o Egito	200 – 201 EC
Clódio Albino e Pescênio Níger	193 – 194 EC
Caracala e Geta	211 – 212 EC

Caracala	211 – 217 EC
<i>Constitutio Antoniana</i>	212 EC
Mácrino	217 – 218 EC
Antonino (Heliogábalos)	218 – 222 EC
Severo Alexandre	222 – 235 EC
Maximino, o Trácio	235 – 238 EC
Gordiano I e Gordiano II (África), Balbino e Pupieno (Itália)	238 EC
Gordiano III	238 – 244 EC
Filipe, o Árabe	244 – 249 EC
Décio	249 – 251 EC
Treboniano Galo	251 – 253 EC
Emiliano	253 – 260 EC
Valeriano e Galieno	253 – 268 EC
Galieno	253 – 268 EC
Póstumo	260 – 268 EC
Cláudio II, o Gótico	268 – 270 EC
Quintilo	270 EC
Egito é invadido por Palmira e controlado pela rainha Zenóbia	270 – 272 EC
Aureliano	270 – 275 EC
Tácito	275 – 276 EC
Probo	276 – 272 EC
Caro	282 – 283 EC
Carino e Numeriano	283 – 284 EC
<b>Diocleciano e a Tetrarquia</b>	<b>284 – 305 EC</b>

## **LISTA DE DIAGRAMAS**

- Diagrama 1** Modelo de Griffiths para a origem abidiana de Osíris e de seu Mito **p. 18**

## LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** Sacerdotes transportando a barca sagrada durante o Festival de Opet. Reino Novo. Relevo proveniente do Templo de Hatshepsut **p. 24**
- Figura 2** Parede norte da Capela de Osiris no Templo de Seti em Abidos, decorada com um relevo mostrando a sagrada barca neshmet **p. 24**
- Figura 3** Desenho de Linha da Estela de Ikhernofret (c. 1868 AEC) **p. 25**
- Figura 4** Fotografia da Zona Votiva em Abidos: Terraço do Grande Deus **p. 31**
- Figura 5** Reconstrução das Capelas Votivas **p. 31**
- Figura 6** Estela de Senusret-Iunefer **p. 33**
- Figura 7** Estela de Raia **p. 37**
- Figura 8** Imagem de satélite com ênfase na área do "Middle Cemetery" em Abidos **p. 46**
- Figura 9** Sarcófago do período romano coberto por blocos de pedra e estelas **p. 47**
- Figura 10** Estela em nicho em cal. Abdalla pl. 103b **p. 47**
- Figura 11** Estela escava por Garstang (228 A07) **p. 48**
- Figura 12** Estrutura administrativa do Egito Romano **p. 73**
- Figura 13** Peitoral de Escaravelho Alado do túmulo de Tutankhamon **p. 107**
- Figura 14** Retrato do Fayum de um homem, meados do século 2 AEC **p. 112**
- Figura 15** Esboço em um painel de madeira com anotações do artista, encontrado em Tebnutis, no Fayum **p. 113**
- Figura 16** Organograma Gelliano de Encomenda das Estelas **p. 115**
- Figura 17** Moeda do Período de Adriano (117-138); Obolos, proveniente de Busiris, c. 126 – 127. **p. 119**
- Figura 18** Moeda do Período de Adriano (117-138); Obolos, proveniente de Cabasites, c. 126 – 127 **p. 119**

<b>Figura 19</b>	Estela escavada por Garstang (172 A07)	<b>p. 120</b>
<b>Figura 20</b>	Estela escavada por Garstang (217c A07)	<b>p. 122</b>
<b>Figura 21</b>	<i>Chiton</i> com duas <i>clavus</i> , sem manga.	<b>p. 122</b>
<b>Figura 22</b>	Fragmento de pintura de máscara de múmia. Louvre Museum, Inv. e25384.	<b>p. 124</b>
<b>Figura 23</b>	Estela escavada por Garstang, publicada por Abdalla (Cat. No. 174)	<b>p. 128</b>
<b>Figura 24</b>	Estela escavada por Garstang, publicada por Abdalla (Cat. No. 204).	<b>p. 131</b>
<b>Figura 25</b>	Estela escavada por Garstang, publicada por Abdalla (Cat. No. 167).	<b>p. 131</b>
<b>Figura 26</b>	Cama funerária de Herty 1	<b>p. 134</b>
<b>Figura 27</b>	Cama funerária de Herty 2	<b>p. 135</b>

## LISTA DE GRÁFICOS

- Gráfico 1** Gráfico da recorrência dos deuses que são representados nas estelas de nosso corpus. **p. 103**
- Gráfico 2** Gráfico do tipo de pedra utilizada para a confecção das estelas abidianas. **p. 104**
- Gráfico 3** Gráfico das Línguas das Inscrições das Estelas de Abidos. **p. 125**
- Gráfico 4** Gráfico da relação entre as inscrições em grego e os tipos de vestuários presentes nas estelas de Abidos. **p. 125**
- Gráfico 5** Gráfico da relação entre as inscrições em demótico e os tipos de vestuários presentes nas estelas de Abidos. **p. 126**
- Gráfico 6** Vestuário do falecido em nosso repertório de Estelas de Abidos. **p. 136**

## LISTA DE MAPAS

- Mapa 1** Mapa de Abidos com ênfase nas construções pré-dinásticas - Um el-Qaab (Peker) **p. 13**
- Mapa 2** Mapa com as principais construções de Abidos **p. 15**
- Mapa 3** Mapa de Abidos contemplando o "Terraço do Grande Deus" **p. 30**
- Mapa 4** Mapa de Abidos após a Época Tardia, contemplando a necrópole romana **p. 43**
- Mapa 5** Pedreiras presentes no Egito, desde o período faraônico até o período greco-romano **p. 106**

## **LISTA DE TABELAS**

**Tabela 1**      Arte Nexus

**p. 95**

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objeto de estudo as *negoci-ações sociais* perpetradas por agentes sociais durante o período nomeado como “Egito Romano”. O recorte cronológico é delimitado a partir da conquista de Augusto do território egípcio, em 30 AEC, até 395 EC. No entanto, em nossa pesquisa privilegiamos o período de 30 AEC até 284 EC, que corresponde ao Principado. De acordo com os dados pesquisados<sup>1</sup>, o nosso principal documento de estudo (as estelas abidianas) se insere nesta periodização.

O Egito Romano tem recebido maior atenção dos historiadores nos últimos anos. Trata-se de um campo de estudo relativamente novo e ainda com muitas questões a serem discutidas e analisadas, mas que está paulatinamente se consolidando como uma área de pesquisa promissora. Christina Riggs (2012), na Introdução de seu livro *Oxford Handbook of Roman Egypt*, comenta que, nos anos 1980, existiam somente dois livros, em língua inglesa, destinados inteiramente ao Egito Romano como objeto de estudo: *Life in Egypt under Roman Rule* escrito por Naphtali Lewis (1983) e *Egypt after the Pharaohs* de Alan Bowman (1986).

O interesse pelo período aumentou gradativamente a partir de fins dos anos 1990, impulsionado pela intensificação dos estudos sobre *etnicidade* e *identidade cultural*. A preocupação com a análise das cidades provinciais ao longo da história ganhou ênfase no que diz respeito à necessidade de entender a relação plural entre *Impérios* e *Províncias*. Estimulados pelos movimentos de independência afro-asiáticos, os historiadores optaram pelo novo viés em pauta: o dos estudos “pós-coloniais”. As Ciências Humanas e Sociais tomaram como tarefa compreender a situação dos povos nativos, sua pluralidade e dinâmicas culturais, distanciando-se, cada vez mais, de uma concepção de homogeneidade tanto dos impérios quanto das províncias (BUSTAMANTE, 2006, p. 109).

Não só os historiadores adotaram esse novo viés. Trata-se de um elemento característico dos estudos sobre o Egito Romano. A multidisciplinaridade faz parte dos

---

<sup>1</sup> Periodização recortada a partir de nossa pesquisa no Trimegistros (<https://www.trimegistros.org/>), portal interdisciplinar de documentos papirológicos e epigráficos provenientes do Egito Greco-romano. O portal é resultado do projeto *Multilinguismo e Multiculturalismo no Egito greco-romano* que teve como missão investigar as mudanças de linguagem em relação à identidade cultural, criando um banco de dados on-line de material papirológico greco-romano no Egito. Todas as estelas analisadas em nossa pesquisa podem ser encontradas no portal a partir do número do catálogo proposto por Aly Adballa.

esforços acadêmicos de análise da documentação do período. Historiadores, arqueólogos, papirologistas, egiptólogos e classicistas contribuíram e contribuem com suas pesquisas. Cada qual com as suas preocupações, teorias e métodos, traçaram os primeiros passos em um campo que atualmente está em pleno crescimento. Tal multidisciplinaridade permite, ao mesmo tempo, repensar o próprio campo assim como possibilita recriar as fronteiras científicas. Lidar com a documentação arqueológica, papirológica, de cultura material, documentos escritos etc traz em si a premissa de que é necessário um corpo de estudiosos plural.

Em nossa pesquisa dialogamos com a multidisciplinaridade, visando dar conta dos problemas delineados. Sendo um trabalho de História Social, partimos da discussão do conceito de *etnicidade* como chave interpretativa, mobilizando a teoria proposta pelo sociólogo Pierre Bourdieu. Este caminho não é comumente percorrido pelos pesquisadores do período. A escolha mais recorrente se dá pela abordagem do conceito de *Fronteiras Étnicas* de Fredrik Barth ou, no que tange ao contato cultural, muitos tratam do conceito de *Hibridismo* proposto por Homi Bhabha. Em estudos mais recentes, os pesquisadores optam pelo conceito de *Emaranhamento Cultural* do arqueólogo Philipp Stockhammer, que é proposto como uma alternativa a noção já viciada, segundo o autor, de hibridismo.

A preferência por Pierre Bourdieu se vincula à nossa preocupação em estudar o Egito Romano a partir das formas de ação e *negoci-ação* dos agentes que habitavam aquele território. Partindo da documentação de cultura material, que entendemos que funcionará como vetor das relações sociais, procuramos compreender um pouco mais dessa sociedade que, em seu seio, abrigava agentes de proveniências e culturas distintas, mas que permaneceram em contato e em tensionamento ao longo dos séculos. Para Bourdieu, é precisamente esse tensionamento intra e intergrupais, e entre grupos e a sociedade, que interessa considerar. Tal fenômeno está diretamente relacionado à sua teoria do *campo*, do *habitus* e da *etnicidade*. Bourdieu propõe que os agentes envolvidos nas lutas de classificações intencionam, principalmente, possuir uma identidade que seja considerada legítima. Para ele, no entanto, o que está em jogo são as vantagens simbólicas que são garantidas aos agentes possuidores da identidade legítima.

A teoria de Pierre Bourdieu só pode ser pensada a partir de termos *relacionais*. Nesse caso, é impossível operacionalizar o conceito de *campo* de forma isolada e o

mesmo é verificado com seus outros conceitos: *habitus*, *identidade*. Partindo de um teor analítico, o *campo* pode ser definido como:

[...] uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre posições. Estas posições são objetivamente definidas, em sua existência e nas determinações que impõem a seus ocupantes, agentes ou instituições, por sua situação atual e potencial (*situs*) na estrutura de distribuição de espécies de poder (ou capital) cuja possessão ordena o acesso a vantagens específicas que estão em jogo no campo, bem como por sua relação objetiva com outras posições (dominação, subordinação, homologia etc.). (BOURDIEU; WACQUANT, 2005:150)

O sociólogo demonstra a partir da citação acima que os ocupantes de um determinado campo são estruturados por ele, ao mesmo tempo em que as relações de força entre os ocupantes definem a estrutura do campo. A metáfora do “*jogo*” é amplamente utilizada por Bourdieu para explicar a posição em que os agentes possuem no interior de um determinado campo:

Em cada momento, é o estado das relações de força entre os jogadores que define a estrutura do campo. Podemos representar os jogadores como se cada um deles tivesse uma pilha de fichas coloridas e cada cor correspondesse a um determinado tipo de capital, de tal forma que sua *força relativa no jogo*, sua *posição* no espaço do jogo bem como os movimentos que ele faz, mais ou menos arriscado ou cauteloso, subversivo ou conservador, dependem tanto do número total de fichas como da composição das pilhas que conserva, isto é, o volume e estrutura do seu capital. Dois indivíduos dotados de um capital geral equivalente podem diferir, em sua posição e em suas posturas (“tomada de posições”), em que um tem muito capital econômico e escasso capital cultural, enquanto o outro tem pouco capital econômico e grandes bens culturais. Para ser mais preciso, as estratégias de um “jogador” e tudo o que define o seu “jogo” se dá como uma função não só do volume e estrutura de seu capital na época considerada e as possibilidades de jogo [...], mas também da *evolução ao longo do tempo* do volume e estrutura deste capital, isto é, de sua trajetória social e das disposições (*habitus*) constituídas na relação prolongada com uma determinada distribuição das probabilidades objetivas. (BOURDIEU; WACQUANT, 2005:152)

No entanto, os jogadores podem não só jogar o jogo em conformidade com as regras e se conformarem com a reprodução do mesmo, mas também podem trabalhar para transformar estas regras. Assim, os ‘jogadores’ podem desenvolver estratégias para a derrota do ‘adversário’ que vão em direção à desvalorização do tipo de *capital* que este possui. Ao mencionar *habitus* na citação acima com referência à trajetória social e às disposições de ação do jogador, o autor demonstra que o conceito corresponde a um sistema que é estruturado de acordo com o meio social do agente e como esse sistema de disposições possui durabilidade. É importante salientar, ainda, que para Bourdieu,

esse sistema de disposições de ação (*habitus*) não é só estruturado pelo *campo*, mas também possui princípios de atuação capazes de estruturar o próprio *campo* (o que francês chama de *estrutura estruturante*). Através dessa metáfora analítica podemos perceber como o *campo*, *habitus*, *agência* e *capital* se interrelacionam nas lutas de classificações e nas relações de força.

As lutas de classificações são promovidas por agentes sociais que buscam poder definir e impor as regras e princípios da divisão do mundo social. A *identidade étnica* é uma forma de divisão do mundo social, assim, as lutas de classificações condicionam as lutas pela identidade étnica (BOURDIEU, 1992:113). O *habitus* de cada grupo é produto de um processo histórico de adequação às possibilidades da sua circunstância de existência, que produz meios razoáveis de ação e manipulação de recursos de forma estratégica – conscientemente ou não - para fins de posicionamento na hierarquia social. Neste sentido, nas lutas de classificações, tais grupos objetivam a reapropriação coletiva do poder de ditar os princípios da construção e avaliação de sua identidade, e o fazem operacionalizando os recursos que possuem em busca da definição de sua identidade como legítima.

Sian Jones (1997) explora as dimensões da teoria da prática de Pierre Bourdieu e sua relação intrínseca com a *etnicidade*. A autora demonstra a importância do conceito de *habitus* para o desenvolvimento de uma teoria da *etnicidade*, pois equilibra preceitos da corrente subjetivista e objetivista, elencando a função das estruturas para a análise das disposições de ação dos agentes, assim como dá ênfase ao impacto estruturante que tais ações infligem nas estruturas:

Tal teoria da prática da etnicidade facilita a análise da relação entre consciência étnica e estruturas sociais, e mais geralmente etnia e cultura; como tal, tem o potencial de transcender a dicotomia "objetiva / subjetiva". A etnia não é um reflexo passivo de semelhanças e diferenças nas práticas culturais e condições estruturais nas quais as pessoas são socializadas, como assumem as abordagens normativas e primordiais tradicionais. Tampouco a etnicidade, como algumas abordagens instrumentais implicam, foi produzida inteiramente no processo de interação social, em que símbolos culturais epifenomenais são conscientemente manipulados na busca de interesses econômicos e políticos. Em vez disso, baseando-se na teoria da prática de Bourdieu, pode-se argumentar que a construção intersubjetiva da identidade étnica é baseada nas disposições subliminares compartilhadas do *habitus* que moldam e são moldadas por meio de objetivos comuns da prática [...]. (JONES, 1997:90)

Jones (1997:91) constata que o *habitus* compartilhado entre agentes proporciona sentimentos e interesses étnicos comuns, fato que possibilita a valorização e

reconhecimento de algumas práticas culturais e experiências históricas, como parte de uma identidade étnica compartilhada. Para Bourdieu (1992:124), é a premissa do interesse comum que possibilita a ação desses grupos na esfera política e social.<sup>2</sup> Sobre o assunto, Jones (1997:92) comenta:

A etnicidade também está inserida nas relações econômicas e políticas em um nível coletivo, na medida em que as disposições compartilhadas do *habitus* que estão subjacentes às afinidades étnicas tendem a resultar, pelo menos em certa medida, no reconhecimento de interesses e intenções comuns em uma determinada situação, base para a mobilização política de um grupo étnico. No entanto, tal mobilização não representa uma forma de consenso comunal e, em muitos casos, é claro que os membros de um grupo étnico possuem diferentes experiências e interesses divergentes. Até certo ponto, essas posições divergentes podem basear-se em relações de dominação embutidas nas disposições compartilhadas do *habitus* e, como resultado, líderes "cujos mitos de identidade pessoal ressoam as configurações em evolução do *habitus*, da prática e da experiência" (Bentley, 1987, p. 47) obterão apoio, apesar de seus interesses não corresponderem aos de todo o grupo (ver também Bourdieu 1977: 81). No entanto, em outros casos, a politização da etnicidade pode envolver o uso ativo da força dentro do grupo, na tentativa de fixar uma representação autorizada da identidade do grupo.

Tal interpretação da *etnicidade* como uma forma de mobilização estratégica de elementos culturais para fins de posicionamento político-social nos auxilia no cumprimento de nossos objetivos. O objetivo geral de nossa pesquisa é analisar as formas de negociações sociais no Egito Romano à luz do conceito de *identidade étnica*, visando demonstrar como os agentes operacionalizaram a cultura material como um meio de se posicionar político-culturalmente nas *lutas de classificações* próprias desta sociedade, o que nos levou a ter como objetivos específicos: 1) Analisar historicamente a prática do espaço abidiano por diversos *agentes*, da elite e não-elite, através do culto ao deus Osíris; 2) Demonstrar que o culto osiriano e a participação de suas festividades estão integrados a uma prática cultural e a uma experiência histórica comum que compõem a *identidade étnica* compartilhada dos egípcios; 3) Compreender as formas de *divisão do mundo social* durante o Egito Romano perpetuados pela elite dirigente; 4) Identificar como os *agentes* se posicionaram etnicamente ao erigirem estelas funerárias em Abidos durante o período romano; 5) Averiguar de que forma as estelas funerárias abidianas podem ser caracterizadas como uma maneira de propor os limites da

---

<sup>2</sup> Para Bourdieu, as lutas de classificações se dão primordialmente de forma simbólica. Mas o autor afirma que uma luta simbólica possui efeito nas diferentes esferas do mundo social, assim, tendo efeito também no real. (BOURDIEU, 1992:124).

integração no Egito Romano, assim como uma forma de uma *luta individual* e/ou *luta coletiva*.

Em consonância com o nosso aparato teórico, entendemos que para analisar a nossa documentação material é necessário recorrer a uma metodologia que mescle o entendimento das estelas funerárias como cultura material, como imagem e como fruto da agência dos envolvidos em sua produção. Para isso, adotamos o método proposto pelo antropólogo Alfred Gell, que defende que toda materialidade é o resultado de uma agência e que o mundo material media as relações sociais. Gell (1998) propõe que a análise da materialidade tem que partir da relação entre o objeto de arte e os agentes, e entre os agentes através do objeto de arte. Para o antropólogo, é imprescindível compreender o “objeto de arte” / artefato de cultura material como resultado de uma agência, mas também como possível agente, e essa é a inovação de sua metodologia.

Para analisarmos um a cultura material precisamos dar conta da sua múltipla forma, desde a sua confecção até a sua relação com diversos grupos de agentes ao longo do tempo. Assim, Gell (1998:27) formula noções operatórias que podem atuar como agente e paciente<sup>3</sup>: o *Índex* que corresponde às entidades materiais em si; os *Artistas* ou *Originadores*, a quem se atribui a existência causal do índice; os *Destinatários*, que são aqueles os quais o índice exerce sua agência ou que exercem agência pelo índice; e os *Protótipos* que são caracterizados pela entidade a serem representadas no índice.

Em diálogo com a teorização sobre a agência de Pierre Bourdieu, Gell (2014:253) discorre:

A básica percepção de Bourdieu é que os agentes sociais não se comportam como marionetes presos a cordas, como eles tendem a fazer em modelos estruturalistas convencionais, mas tampouco são espíritos livres. Eles são, diz ele, mais como músicos de *jazz*, que entram em uma sessão equipados com um corpo de técnicas práticas para tocar seus instrumentos e um formato já acordado para improvisar coletivamente sobre um tema, mas que produzem música que não pode ser antecipada *a priori*, nem por eles mesmos, e que é difamada se for analisada *post festum*, como a “realização” de uma estrutura musical que existia antes que as notas fossem executadas e independentemente dessa execução.

Assim, é possível delinear que os “objetos de arte”, para Gell, são produtos de uma agência que não pode ser confundida como estritamente intencional ou como

---

<sup>3</sup> Tais questões serão desenvolvidas com maior profundidade no capítulo 1 da presente dissertação. Mas, em suma, para Gell, todas as noções operatórias podem atuar momentaneamente como agente ou como paciente, uma vez que para existir um ‘agente’ é preciso que este aja em relação a um ‘paciente’.

produto da vontade do agente. O que importa é que foram confeccionados por mentes humanas com o objetivo de produzir um significado, intencional ou não. Um objeto de arte é histórico e as relações, principalmente, dos *destinatários* com o *índex* serão distintas ao longo do tempo. Por exemplo, um “objeto de arte” / artefato de cultura material originado na antiguidade possuía um sentido para a sociedade antiga, mas esse mesmo objeto de arte atualmente compõe galerias de museus. Fato este que, muitas vezes, proporciona a este objeto um sentido distinto daquele da antiguidade. Para Gell não existe uma forma fixa de relação com os objetos, pois as relações são delineadas de acordo com o momento.

Neste sentido, podemos propor um elo entre: 1) As distintas formas de agência que os objetos de arte inferem. 2) As múltiplas agências atribuídas a ele, de acordo com o momento, por seu originador e/ou destinatário. 3) A historicidade da mente humana e do *habitus*, e sua estruturação social. Isto é, para Bourdieu “falar de *habitus* é afirmar que o indivíduo, e até o pessoal, o subjetivo, é social, coletivo. O *habitus* é uma subjetividade socializada.” (BOURDIEU; WACQUANT, 2005:187). A intrínseca relação entre *habitus* e agência é importante para entendermos esse elo: os agentes agem de acordo com o *habitus* de seu grupo. É certo dizer, dessa forma, que a multiplicidade de agências dos objetos de arte se dá devido à diversidade de grupos e das disposições de ação (*habitus*) dos agentes que entrarão em contato com o objeto em cada momento de sua existência.

Propomos, assim, analisar a nossa documentação a partir das noções operatórias propostas por Gell e Bourdieu, tomando como central o contexto *das lutas de classificação* em que elas foram confeccionadas, uma vez que são as relações de forças internas de um determinado *campo* que moldam – e são moldadas - as disposições de ações dos agentes que o compõe.

Em nossa pesquisa, analisamos 51 estelas funerárias romanas provenientes de Abidos, sítio arqueológico da região da Tebaida (Alto Egito) a partir do *Catálogo das Estelas Greco-Romanas do Alto Egito* publicado em 1992 por Aly Abdalla. As estelas abidianas foram, em sua grande maioria, escavadas pelo arqueólogo John Garstang em 1907. As 51 estelas funerárias estudadas são caracterizadas por ser um bloco monolítico, de topo arredondado, que apresentam em sua face frontal figuras relacionadas ao morto e ao mundo dos mortos na concepção egípcia nativa. O nosso recorte espacial é a necrópole de Abidos, no Alto Egito (Thebaida). A escolha foi

realizada em vista da especificidade do local: desde o período faraônico, Abidos existe como o principal centro de culto do deus Osíris, um dos deuses mais importantes da religiosidade egípcia. O catálogo de Abdalla possui cerca de 250 estelas, no entanto, realizamos o recorte a partir dos seguintes critérios:

1) Proveniência: o nosso foco de análise são as necrópoles de Abidos, a partir desse pressuposto escolhemos as estelas provenientes da região;

2) Datação: a partir deste recorte, o segundo afinamento foi a escolha das estelas provenientes do período romano. Exatamente 2 estelas do nosso corpus são precisamente datadas e outras 8 são passíveis de datação a partir da análise da iconografia. As outras 41 estelas não são precisamente datáveis, mas partindo das informações contidas no banco de dados Trismegistos, estas correspondem ao período do Principado.

Durante o Egito Romano, a iconografia dessas estelas sofreu alterações se comparadas com as comumente erigidas no período faraônico. Por vezes, elas apresentam os mortos de forma frontal com vestes greco-romanas, fato sem precedentes durante as dinastias faraônicas. As inscrições são feitas em grego ou demótico e não em hieróglifos. Apresentam os nomes dos mortos, por vezes sua idade e filiação, mas não trazem mais as fórmulas mágicas tão comuns anteriormente. No entanto, elas também apresentam permanências como o próprio formato quadrangular com topo arredondado, a presença constante de Osíris e Anúbis, deuses que aparecem com imensa regularidade no período faraônico.

O período imediatamente anterior à chegada romana consistiu na administração dos ptolomeus. Durante os séculos de presença grega é perceptível a intensificação da mutabilidade, provocada pelas mudanças na administração e na inserção da cultura helenística como o 'padrão civilizacional'. Em 30 AEC, quando Augusto anexou o Egito à ordem romana, muito da modificação estrutural e administrativa já praticada pelos ptolomeus foi mantida.

Assim, em um mesmo território estavam presentes agentes advindos de diversas partes do Mediterrâneo. Essa multiplicidade nem sempre foi interpretada como chave para a compreensão do Egito Romano. A historiografia europeia que produziu seus estudos durante o século XVIII até o início do XX, via nas experiências imperialistas da antiguidade uma forma de justificação das suas próprias práticas de dominação. Assim,

alegava-se que o Império Romano teria levado a “civilização” e a ordem aos territórios que subjuguou, a chamada *Pax Romana*. Os bárbaros teriam sido civilizados a partir do contato com a cultura greco-romana (BUSTAMANTE, 2006:109).

O entendimento de uma relação unilateral entre o Império Romano e o Egito foi revisado, como salientado, a partir principalmente dos estudos pós-coloniais. É crucial, neste sentido, analisar a presença romana no Egito como um contato que proporcionou mudanças na cultura egípcia, mas que ao mesmo tempo reforçou a identidade de grupos como unidades que precisavam se manter desta maneira para preservar suas práticas. As estelas funerárias de Abidos são um exemplo do limite que há na integração proporcionada pela vivência em sociedades multiculturais.

Vasques (2015:34) afirma:

Quando tratamos da análise da documentação material e, nesta, daquela de cunho religioso e funerário, fica a pergunta em relação a interferência romana nestes aspectos. É ponto pacífico entre os historiadores de que não havia uma interferência deliberada romana nas práticas religiosas dos povos conquistados, a não ser em casos onde o poder romano pudesse ser ameaçado. No entanto, o sistema administrativo romano e a sua política de angariar adeptos ao seu regime criou situações de interesse e busca de ascensão social. E a questão do status social transparece nos costumes funerários nas áreas de sepultamento, na decoração de tumbas, no aparato fúnebre ou no tratamento do corpo.

A partir disso, temos como hipóteses: 1) Abidos é uma localidade de importância crucial para a manutenção da identidade étnica egípcia, evidenciada pela contínua participação de agentes no local durante o período romano; 2) as estelas funerárias erigidas por agentes em Abidos podem ser caracterizadas como uma evidência material do posicionamento político-cultural dos mesmos, manifestado por meio do estabelecimento dos limites de integração e pelas evidências de *luta individual* e/ou *coletiva*.

A nossa argumentação está delineada em três capítulos. No primeiro capítulo da dissertação, analisamos a especificidade de Abidos como local de enterramento durante o Egito Romano e sua historicidade, assim como a prática do espaço abidiano desde o período pré-dinástico e sua relação com a visão de mundo dos egípcios. Analisamos a presença de agentes em Abidos através de construções de caráter votivo e funerário com o objetivo de demonstrar que a região funcionava como centro de culto do deus Osíris desde, possivelmente, o Reino Antigo. Estabelecemos um estudo de caso sobre o Festival de Osíris durante o Reino Médio e o Reino Novo através de estelas e capelas

em Abidos tencionando compreender como este colaborou para a sacralização de Abidos. Averiguamos, ainda, as mudanças e permanências da prática da paisagem religiosa abidiana e do culto a Osíris durante o período greco-romano.

Entendemos que a manutenção de práticas de enterramento tradicionalmente egípcias no período romano contribuiu para a conservação da identidade do grupo como unidade, mesmo em vista da impossibilidade de identificação imediata destes agentes como egípcios. Não pretendemos propor que tal manutenção da identidade étnica sugere uma identidade pura, fixa e imutável, mas sim em relação com o uso ativo mediante as relações de forças dentro do grupo e do grupo com outros grupos, na tentativa de estabelecer uma representação autorizada de sua identidade. Dessa forma, agentes que possivelmente eram polioriginados ou de fato egípcios podem possuir disposições de agir e interesses comuns no que diz respeito à manutenção de suas práticas.

O segundo capítulo busca compreender essa abstração espaço-temporal a qual se nomeou como ‘Egito Romano’, que é tão plural em suas definições, quanto o são as sociedades romana e egípcia antigas. Ao analisarmos o Egito Romano, temos que partir do princípio que este corresponde a um período de longa duração que propiciou o contato, a resistência e a negociação entre diversas culturas mediterrânicas. Mesmo ao recortamos a nossa análise, tanto temporal quanto espacialmente, isto é, termos como objeto de estudo uma materialidade específica proveniente de Abidos substancialmente durante o Principado (30 AEC – 284 EC), estaremos lidando com a pluralidade de grupos, costumes, hábitos, religiosidades. A perspectiva historiográfica que evidência a pluralidade das sociedades antigas é relativamente recente e objetiva superar o viés binário de análise proeminente ao século XIX-XX.

Destarte, temos como primeira tarefa identificar as lacunas dos grandes modelos interpretativos acerca do conceito de *etnicidade* e sua aplicação nos estudos do Egito Romano. Um dos equívocos mais recorrentes é o entendimento de que as sociedades egípcia e romana correspondem a dois blocos monolíticos culturalmente e socialmente uniformes e que mediante o contato, tais blocos continuam vedados, sem modificações expressivas, ou ao menos sem grandes modificações na sociedade mais “dominante” – Roma –, enquanto os egípcios – “inferiores” - foram subjugados e “romanizados”<sup>4</sup>.

Delineamos, assim, em nosso primeiro tópico “*Etnicidade, habitus e agência: faces a mesma moeda*” o quadro teórico-conceitual de nossa pesquisa que proporcionou

---

<sup>4</sup> Neste sentido, abordamos como uma perspectiva ligada aos estudos de apropriação cultural e aculturação, tendo em vista a supremacia de elementos provenientes da Roma Antiga.

as chaves de interpretação necessárias para analisar tamanha complexidade. Para isso, recorreremos a estudos mais recentes na área das Ciências Humanas e Sociais, como subsídio para análise dos fenômenos decorrentes de tais contatos. Portanto, recorreremos ao importante quadro teórico desenvolvido por Pierre Bourdieu que nos viabilizou a análise da interação entre os agentes sociais e a sociedade, levando a cabo conceitos como *habitus*, *campo*, e *negociação*. Buscamos contribuições ainda de teóricos da *etnicidade* para entender a aplicabilidade e os limites do conceito em nosso estudo.

Em consonância com a perspectiva da heterogeneidade de situações e estruturas presentes no Egito Romano, traçamos uma discussão acerca da transformação histórica de concepções como *romanização* e as distintas maneiras de operacionalização do contato entre os romanos e as províncias. Analisamos, ainda, documentos escritos acerca da ocupação romana do Egito para entender as formas de classificações propostas pela elite dominante no Egito Romano. Para isto, operacionalizamos documentações escritas oficiais de origem alexandrina, como o Edito de Caracala (c. 215 EC), com o propósito de demonstrar os limites da “integração” dos povos nativos nas estruturas de poder romanas e a sua relação direta com as lutas pelo poder de definir a identidade legítima. E, por fim, trabalhamos os meios pelos quais os agentes possuidores de uma identidade “estigmatizada” mobilizaram suas disposições de ação (*habitus*) e seus interesses em comum visando à manutenção de suas práticas culturais, criando um possível espaço de inversão de forças simbólicas a nível local.

No terceiro capítulo, abordamos a documentação que é o foco da análise principal da pesquisa, as estelas provenientes de Abidos, sob a ótica da metodologia proposta por Alfred Gell. Para isso, fizemos um balanço sobre as principais noções operatórias do antropólogo, demonstrando a eficácia de sua metodologia para o cumprimento dos nossos objetivos. Verificamos que a cultura material é uma ótima evidência da *negoci-ação social*, pois a partir dela é possível percebermos uma diferenciação reforçada pelo estigma, mas também temos acesso a um leque de possibilidades as quais não são contempladas pela documentação escrita, viabilizando enxergar outros tipos de posicionamentos no *jogo social*.

A partir da cultura material temos acesso à polifonia dos grupos habitantes nos diversos *nomos* do Egito Romano e a multiplicidade de agências que podem ser abduzidas a partir deste tipo de documentação, o que evidencia a disputa no jogo social proporcionada pelos agentes habitantes do território egípcio. Sabe-se que os principais *nomos*, tal como Fayum, Alexandria e o *nomo* arsinoíta recebeu muitos cidadãos

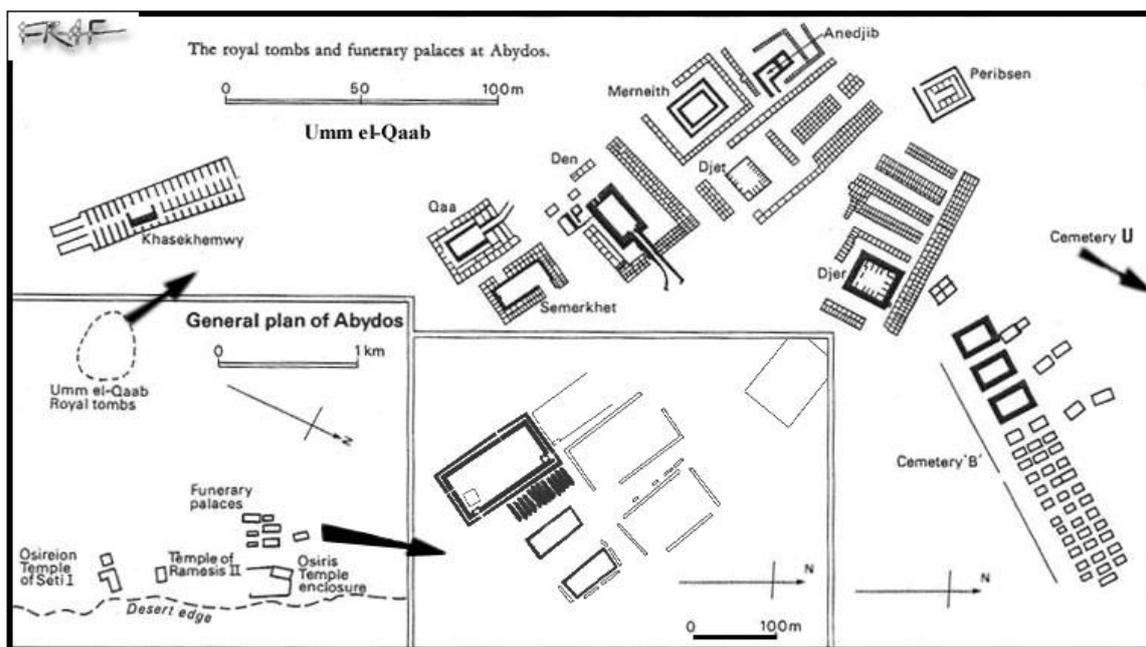
romanos. A cultura material proveniente destes *nomos* é riquíssima para os estudos do Egito Romano e tem recebido relevante atenção dos pesquisadores interessados no período. Todavia, escolhemos mobilizar uma localidade mais ao sul do Egito, Abidos, com o objetivo de enriquecer o debate e pensar as localidades pouco tradicionais na historiografia. Com isso, poderemos verificar que o contato entre os diversos grupos não se restringiu aos espaços anteriormente mencionados. Optamos por realizar o recorte da argumentação a partir das noções operatórias de Gell, sendo assim, analisamos de que forma os *índex*, os *artistas*, os *destinatários* e os *protótipos* compõe a nossa *art-nexus*. A partir disso, escolhemos examinar as estelas a partir da agência do *destinatário* e sua imagem partindo da investigação do vestuário e dos demais elementos que tornaram possível a abdução da agência deste.

No repertório da nossa dissertação, analisamos cada uma das 51 estelas, visando compreender seus elementos iconográficos e seu contexto arqueológico. Sendo assim, criamos uma prancha analítica baseada no modelo de Ficha Catalográfica Museológica elaborado por Renata Cardozo Padilha no livro *Documentação Museológica e Gestão de Acervo*, publicado em 2014. A partir deste repertório analisamos cada uma das estelas de forma a facilitar a nossa argumentação.

A temática mobilizada na presente dissertação mostra-se importante no campo dos estudos da antiguidade no Brasil. O esforço acadêmico voltado para o estudo do Egito Romano é pontual e possui, ainda, pouca adesão em nosso país se comparado aos outros campos de conhecimento. No entanto, é uma área de estudo que cresce em produção bibliográfica em outros países, tais como os Estados Unidos e Inglaterra. Seguimos à perspectiva da análise da temática através de uma abordagem preocupada com as negociações sociais desenvolvidas por agentes no Egito Romano, com foco de análise nas estelas abidianas, assim, a pesquisa se situa no campo historiográfico como potencializadora de novas informações acerca do contato cultural e as negociações sociais perpetradas pelos agentes que habitavam o território egípcio durante o período romano.

## CAPÍTULO 1. ABIDOS EM PERSPECTIVA HISTÓRICA

Abidos é, possivelmente, um dos sítios arqueológicos mais importantes do Antigo Egito, composto por múltiplas necrópoles em constante uso por mais de 3 mil anos. Um dos vestígios arqueológicos mais importantes de Abidos é datado de cerca de 2920 AEC – 2649 AEC e corresponde às tumbas dos primeiros faraós egípcios. Tais enterramentos foram encontrados na região de Peker (atualmente chamada de Umm El-Qa'ab), localizado a aproximadamente 2 km do Templo de Osíris, que é outro monumento de extrema importância para a localidade (vide **Mapa 1**).



B. Trigger, in: Trigger, Kemp, O'Connor, Lloyd, *Ancient Egypt: A social History*, 1983, fig. 3.2 (with some modifications)

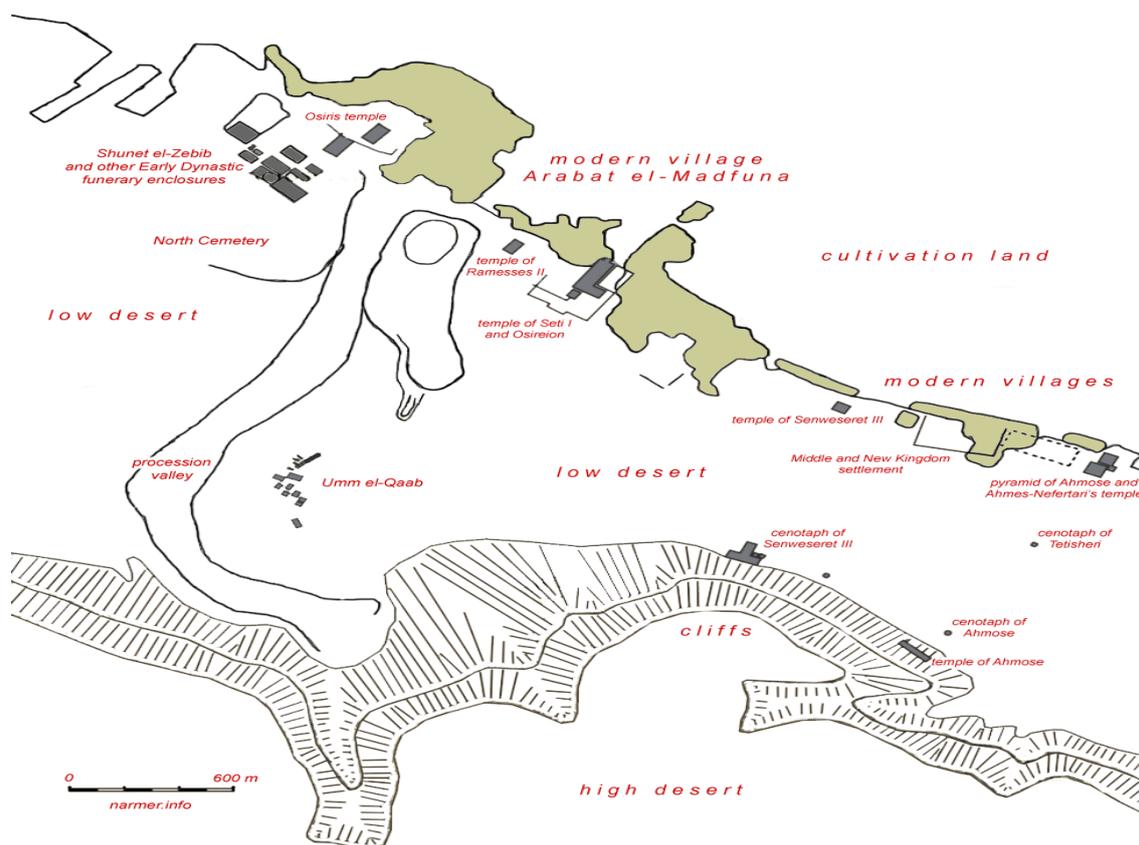
**Mapa 1.** Mapa de Abidos com ênfase nas construções pré-dinásticas - Umm El-Qa'ab (Peker)

David O'Connor (2009) propõe que o estabelecimento da ligação do deus Osíris como o “Senhor de Abidos” pode ser explicado, por excelência, devido a Abidos ser o principal local de culto do deus. No entanto, o fenômeno remonta a uma correspondência histórica ainda mais antiga: a associação entre local/deus está diretamente ligada às tumbas dos faraós pré-dinásticos. Em algum momento da história egípcia, possivelmente durante o Reino Médio (c. 2040 – 1640 AEC), incorporou-se a crença de que uma das tumbas da região de Peker (Umm el-Qa'ab) correspondia à tumba do próprio Osíris.

Uma das manifestações do culto de Osíris em Abidos ocorria através de um festival em honra ao deus. O chamado “Festival de Osíris” ou “Mistérios de Osíris” era uma festividade que recebia peregrinos de toda a parte do Egito anualmente, pelo menos, desde o Reino Médio e, assim, o festival ocorreu continuamente por cerca de 2 mil anos. O Festival de Osíris era um momento muito simbólico tanto para a religião egípcia como para a monarquia faraônica, pois durante o evento ocorriam atos performáticos que encenavam partes do Mito de Osíris e que contemplavam a tríade abidiana (Osíris, Ísis e Hórus), auxiliando na manutenção da religiosidade e da monarquia. Como afirma Silverman (2002):

Muitos dos mitos em torno de Osíris e sua família refletem-se em fontes dos períodos primitivos, porém as versões mais completas datam do Novo Império e vão até o período romano. O mito, em sua forma mais básica, talvez estivesse baseado em eventos reais. Relata o assassinato de Osíris por seu irmão Seth. Ísis e Nephtys, suas irmãs, conseguem recolher as partes de seu corpo desmembrado, e Ísis, então, faz reviver seu marido/irmão por tempo suficiente para engravidar dele. Mais tarde ela dá à luz Hórus. Enquanto ainda é jovem, Hórus disputa com Seth o direito de suceder a seu pai no trono. O papel de Seth como irmão mau ganha maiores dimensões quando se percebe o seu poder sobre as forças do caos e da confusão, e a necessidade de colocá-lo (juntamente com essas forças) sob controle, para que o país possa voltar a funcionar. Esse mito evidentemente estava relacionado à passagem do poder real no Egito: o faraó moribundo era identificado com Osíris e o novo regente era identificado com Hórus (SILVERMAN, 2002, p. 61).

Durante o festival, os sacerdotes oficiantes do culto de Osíris em Abidos carregavam uma barca (barca neshmet) que possuía uma cabine sagrada com a imagem de Osíris em seu interior. Os sacerdotes percorriam um caminho, em procissão, do Templo de Osíris até a região de Peker e depois retornavam (vide “procession valley” no **Mapa 2**). Durante o trajeto, a procissão era responsável por simbolizar o mito de Osíris: a morte do deus por seu irmão Seth, a vingança de Hórus (possuindo o atributo de Haredontes, Hórus Vingador) pela morte de seu Pai, a vitória de Hórus contra Seth e, então, o retorno de Osíris à vida, passando, então, a governar o mundo dos mortos (*Duat*).



**Mapa 2.** Mapa com as principais construções de Abidos. Disponível em: [http://www.narmer.pl/map/abydos\\_en.htm](http://www.narmer.pl/map/abydos_en.htm). Acesso em 06/09/2018.

Toda a encenação era acompanhada por peregrinos que iam até Abidos exclusivamente para a festividade. Podemos afirmar que o festival também tinha a função de promover espaços de manifestação da piedade individual dos egípcios, seja em sua participação como plateia ou na construção de uma capela votiva. Esse segundo caso é exemplar no que diz respeito à organização da paisagem religiosa de Abidos, isto é, no trajeto em que a procissão de Osíris passava, seus devotos construía capelas e depositavam uma ou mais estelas em seu interior. O proposto por trás das construções das capelas com estelas era o desejo de continuar participando do festival magicamente, mesmo após a sua morte. Assim, o *ká* (“força vital”) do indivíduo poderia não só participar do festival, mas compartilhar das diversas benesses que eram promovidas pelos rituais durante o festival.

Neste ponto, é importante: 1) entender a especificidade de Abidos como principal centro de culto de Osíris durante o período faraônico; 2) compreender como o Festival de Osíris colaborou para o crescimento progressivo da sacralização de Abidos principalmente a partir do Reino Médio; 3) analisar a participação dos egípcios no festival e a construção de capelas e estelas durante quase todo o período faraônico; 4) e,

por fim, mapear as possíveis mudanças e permanências no que diz respeito à compreensão de Abidos como centro de culto de Osíris durante o período greco-romano.

### 1.1. “OSÍRIS, O SENHOR DE ABIDOS, CHEFE DOS OCIDENTAIS”

Osíris é um dos deuses mais populares do antigo Egito, cultuado e referenciado em toda extensão territorial egípcia nos mais diversos suportes, desde o período faraônico até o período romano. No entanto, por estarmos falando de um deus que sobreviveu ativamente durante mais de 3 mil anos, é importante ressaltarmos que a concepção sobre suas funções para a sociedade egípcia passou por mudanças históricas. Não é difícil encontrar manuais de egiptologia<sup>5</sup> comercializados para o grande público estabelecendo que Osíris é o governante do mundo dos mortos ao mesmo tempo em que afirma que o deus está relacionado à agricultura. O fato é que Osíris aparece das duas formas nas documentações egípcias, embora seja complexo rastrear de qual maneira o deus foi primariamente representado.

O Mito de Osíris organizado em narrativa é na realidade uma obra do historiador grego Plutarco (45 – 120 d. C) que escreveu *Os Mistérios de Ísis e de Osíris*. No entanto, durante o período faraônico, não existem evidências do mito como uma sequência narrativa, mas podemos encontrar documentos que fornecem passagens fragmentárias da história de Osíris. Nos *Textos das Pirâmides*, encontrados em 5 pirâmides que pertencem aos faraós Unas, Teti, Pepi I, Merenre e Pepi II, das V e VI Dinastias durante o Reino Antigo (c. 2649 – 2150 AEC) , a presença do deus Osíris cumpre função importante no que diz respeito aos enterramentos dos mortos e, paulatinamente, ao longo da história egípcia, passou a ocupar papel central não só em relação às práticas funerárias, mas também para a própria afirmação estrutural da monarquia faraônica.

Para alguns egiptólogos, como Kurt Sethe (1930), Scharff (1948) e Hermann. Kees (1961), Osíris era um deus ligado à agricultura, à fertilidade do solo e ao ciclo anual do Rio de Nilo no período pré-dinástico. No Reino Antigo, conforme apontado mais especificamente nos *Textos das Pirâmides*, há evidências de que Osíris já possuía

---

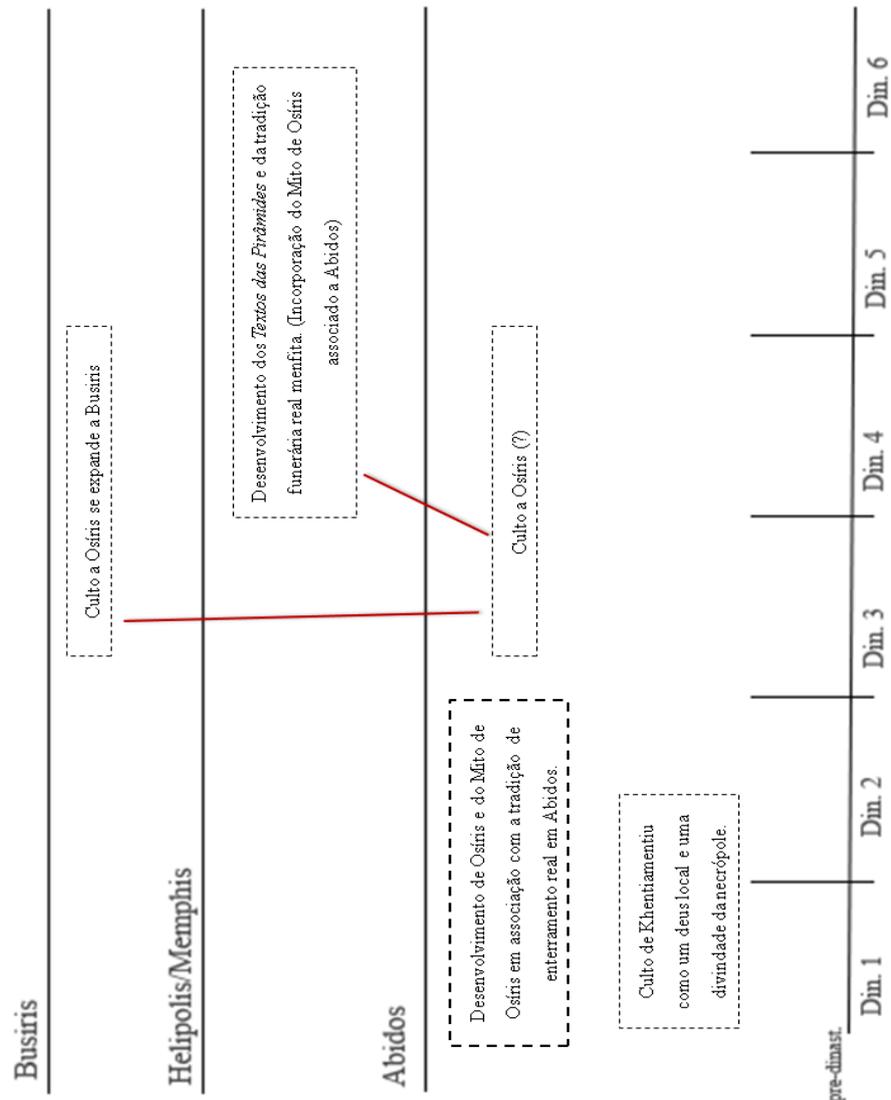
<sup>5</sup> Como por exemplo, em língua portuguesa, a coleção “Biblioteca Egito” da Editora Folio que conta com diversos volumes que abordam diversas questões da sociedade egípcia, desde a arquitetura até a vida cotidiana.

sua personalidade divina original e mais conhecida: a de deus do mundo dos mortos. A discussão sobre como Osíris deixou de ser considerado deus da agricultura para passar a ser o deus do mundo dos mortos é matizada por inúmeras divergências.

Segundo um esquema montado por Josef W. Wegner (1996, p. 12), as diferentes teorias contam com nomes importantes que defendem duas posições diferentes, por vezes complementares: o modelo tradicional de interpretação, com Kurt Sethe (1930), Eberhard Otto (1968), Hermann Kees (1961), entre outros; e o modelo que defende a origem abidiana, interpretação de John Gwyn Griffiths (1973). A primeira interpretação entende que, inicialmente, Osíris era o deus da agricultura, responsável pelas cheias do Nilo, pela fertilidade do solo e tendo seu principal local de culto em Busíris, localizado no Delta egípcio. Lá, Osíris teria herdado características antropomórficas comuns aos deuses dos locais que faziam fronteira com a sírio-palestina, tendo ainda se apropriado de características de um deus local chamado Andjety, que possuía atributos ligados à realeza. A partir desse momento, seu culto alastrou-se pelo Egito, fazendo-o compor a *Grande Enéada Heliopolitana* e, conseqüentemente, passou a fazer parte dos *Textos das Pirâmides* e da religião funerária da realeza. Ao adquirir um mito estrategicamente formado pela teologia Heliopolitana, Osíris começa a ser associado a uma figura real do período tinita, a qual provavelmente foi enterrada em Abidos – localizado no *nomos* de Thinis. A partir dessa associação, Osíris absorve a forma de culto do deus local Khentimentiu e passa a ser compreendido somente como aquele que governa o mundo dos mortos como juiz e faraó.

A segunda proposta de análise, com a qual concordamos, sugerida pelo egiptólogo John Griffith, afirma que não há nenhuma evidência sólida ligando Osíris a um tipo de deus da natureza e da agricultura nos períodos pré-dinásticos. Para Griffiths (1963, pp. 96-114), a associação com o ciclo da natureza e do rio Nilo é consequência direta do seu mito e não força-motriz. No período tinita há o fortalecimento de Osíris e de seu mito em associação à tradição de enterramento real em Abidos, somente depois que a expansão do culto a Busiris ocorrerá. O autor utiliza os *Textos das Pirâmides* para fundamentar a sua hipótese, uma vez que já nessas fontes é possível compreender uma relação direta com as passagens ligadas a Osíris (inclusive ao seu Mito) e a topografia de Abidos. Ainda de acordo com os *Textos das Pirâmides*, o autor comprova que não há nenhuma ligação de Osíris com o Norte do Egito, enquanto inúmeras passagens ligam o

deus ao Alto Egito e a Abidos. A inclusão de Osíris na *Grande Enéada Heliopolitana*<sup>6</sup> é justificada pela compreensão do Mito de Osíris como a própria cerimônia funerária em si e pelos aspectos ideológicos que favoreceriam a realeza.



**Diagrama 1.** Modelo de Griffiths para a origem abidiana de Osíris e de seu Mito. (WEGNER, 1996, p. 22)

<sup>6</sup> “Diversas versões da história heliopolitana da criação [do mundo] podem ser reconstruídas a partir das alusões encontradas em textos de diferentes períodos. Todas elas começam com Atum (“o todo” ou “o completo”) ejaculando de dentro de si mesmo Shu (“ar” – masculino) e Tefnut (“umidade” – feminino). Shu e Tefnut, por sua vez, geram Geb (“terra” – masculino) e Nut (“céu” – feminino). Na geração seguinte, Geb e Nut dão origem a dois filhos e duas filhas, e o número crescente de irmãos inevitavelmente conduz ao conflito, enquanto as equivalências cônicas simples se tornam mais complexas. O conflito tem foco nos dois irmãos Osíris e Seth. Seth mata Osíris e desmembra o seu corpo, espalhando as partes por todo o Egito (uma característica narrativa que oferece uma explicação etiológica para os antigos centros de culto dispersos e, talvez, um imperativo para a construção de novos templos). Ísis, a dedicada irmã-esposa de Osíris, recolhe e rejunta as partes de seu corpo e ele revive por tempo suficiente para gerar um filho e vingador, Hórus. Em diferentes episódios, Hórus luta contra seu tio Seth, perdendo um olho, mas, por fim, triunfando.” (LESKO, 2002, p. 113)

Dessa forma, ao estabelecermos um diálogo com a proposta de John Griffiths, seguiremos o pressuposto de que a localidade está associada ao deus devido ao surgimento das práticas de enterramentos dos faraós pré-dinásticos em Peker. Para além dos argumentos evidenciados por Griffiths (1963), vale ressaltar ainda que a via processional do Festival de Osíris passa pela região de Peker fato que endossa a hipótese de que se acreditava que Osíris teria sido enterrado na região.

Outros deuses ligados ao ambiente funerário em Abidos eram constantemente relacionados a Osíris em inscrições: Khentiamentiu, Wepawet, Anubis, Sokar e outras variações desses mesmos deuses. Os três primeiros deuses citados são apresentados em forma de chacal, que é um animal que habita as áreas desérticas e era associado às necrópoles, pois estas eram construídas distantes do vale fértil e próximas ao deserto. No entanto, mesmo estes sendo deuses populares em Abidos, não suplantaram a posição de Osíris como o governante do mundo dos mortos e “*senhor de Abidos*”. Tendo em vista uma melhor compreensão da dimensão do significado de Osíris não só para Abidos, mas também para a população egípcia, faremos uma digressão a alguns conceitos importantes, sem a pretensão de esgotar a discussão, como ordem, realeza, práticas funerárias e a ideia da morte como continuidade da vida.

Os egípcios acreditavam que estavam inseridos em um cosmo divinamente ordenado de acordo com o princípio de *Maat*. Entendida como uma deusa ou como um conceito, *Maat* representa em si a ordem e a estabilidade que rege a vida de todos os egípcios, desde os camponeses até o faraó. A própria monarquia faraônica, em suma, existia para garantir a manutenção de *Maat*, isto é, o faraó era o principal responsável pela garantia da ordem e o afastamento do caos (manifestado pela figura de *Isfet*). Não é por acaso que muitos faraós atribuíam a um de seus epítetos a ideia de ser o vigilante de *Maat*, aquele que preserva *Maat*, aquele que providencia a poderosa *Maat*. Por exemplo, Ramsés II, faraó da XIX Dinastia, escolheu como seu nome de *nesu-bity* - Senhor das duas terras – o epíteto “o touro poderoso amado de *Maat*” – *Kanakth Merimaat*.

A escolha de uma titulação não era realizada ao acaso, muito pelo contrário, estava ligada ao projeto de governo e a situação sociohistórica a ser enfrentada. Ao evidenciar que um dos principais objetivos de seu reinado era manter *Maat*, o faraó estava dizendo, em outras palavras, que iria manter a ordem cósmica estável através da manutenção dos templos, das festividades, do calendário religioso como um todo, da agricultura e de todo o ciclo de vida e morte existente no Egito. Muitos faraós que governaram após situações de crise realizaram divulgações através de inscrições e

construções pelo Egito demonstrando como estavam preocupados com a garantia da ordem.

A preservação desse equilíbrio fazia parte da vida cotidiana dos egípcios e de sua religiosidade, e, evidentemente, de sua forma de entender a vida após a morte, ou a *vida após a vida*. Em tumbas, estelas, papiros, inscrições, pinturas de ataúdes e bandagens é comum ver o morto prestando homenagem aos deuses por meio de oferendas ou orações. Essa prática faz parte do princípio de complementaridade pelo qual os deuses providenciam benesses aos mortos – e aos vivos – e os agentes retornam o seu agradecimento por meio dessas oferendas. Ou seja, juntos, deuses, mortos e vivos partilham de uma lógica de conservação de *Maat*.

Diferentes mitos egípcios dialogam com a constante ameaça do caos a essa ordem que tem de ser resgatada permanentemente. No Mito de Osíris, por exemplo, percebemos nitidamente como que o desequilíbrio do cosmo egípcio traz consigo o desequilíbrio do mundo: Osíris, faraó mítico do Egito, é traído e assassinado por seu irmão Seth, que usurpa o trono e passa a ser o faraó, sendo derrotado posteriormente por Hórus que vinga seu pai Osíris e se torna o faraó legítimo.

Durante o Festival de Osíris em Abidos, que já falamos brevemente, é encenada essa versão do mito que demonstra o desequilíbrio e posterior retomada da ordem que resulta, por fim, no triunfo de Osíris. Destarte, a ritualização do mito sacraliza o significado do que é ser enterrado ou mesmo construir uma capela votiva em Abidos: o agente participa conjuntamente do ato mágico-religioso do ritual e, ao mesmo tempo, auxilia na manutenção da ordem cósmica e garante seu lugar nesta mesma ordem.

Neste sentido, Osíris é um deus de crucial importância, pois principalmente a partir do Reino Médio ele possui a função principal de governar o mundo dos mortos e por isso, substancialmente, todos os egípcios que desejassem viver em seu reino após a morte deveriam agradar o deus em vida através de oferendas e construções. Por esse mesmo motivo, o festival em honra ao deus recebia tantos peregrinos. No Reino Novo (c. 1550 – 1070), a associação entre o cumprimento de *Maat* e o acesso ao reino de Osíris ficou ainda mais evidente através do chamado “Tribunal de Osíris”, isto é, todo morto tinha que passar por um tribunal presidido pelo deus em que também estavam presentes outros deuses, os quais julgavam se o morto poderia ou não viver em seu reino baseado nas ações benfeitoras que o morto realizou durante sua vida.

As chamadas ‘Confissões Negativas’, presentes - entre outros - no Papiro de Ani da XIX Dinastia (Museu Britânico/EA 10470/3.), são uma série de negações acerca de comportamentos interpretados como indignos para aqueles que desejassem prosseguir seu caminho ao mundo de Osíris (CARDOSO, 1999, p. 114). Após as confissões serem proferidas diante do Tribunal de Osíris, o coração do morto era pesado em uma balança pelo deus Anubis e tinha que ser mais leve que a pena de *Maat* para que fosse comprovado que o morto não estava mentindo em suas negações, ou seja, *Maat* aparece como a justa medida da verdade. As quantidades de confissões variam entre os papiros, mas no *Papiro de Ani* especificamente são 42 confissões que demonstravam que durante a sua existência, respeitou o “código” de *Maat*, entre elas: “eu não roubei”, “eu não matei”, “eu não destruí as oferendas de alimentos”, “eu não amaldiçoei”, “eu não contestei o rei”, “eu não amaldiçoei as divindades”. Escolhemos dar evidencia a essas confissões em especial, pois elas caracterizam de forma exemplar o trato que os egípcios deveriam ter para com os seus deuses: não deveriam só realizar oferendas, mas também não poderiam amaldiçoá-los nem destruir oferendas que outrem tivesse realizado. Se o fizessem, o crime não seria só contra o deus ou deusa especificamente, mas à *Maat*.

O julgamento realizado pelo Tribunal de Osíris era motivo de preocupação em vida para os egípcios, por isso procuravam providenciar papiros com as instruções de como agir no mundo dos mortos e eles tinham que ser enterrados junto ao morto. Assim como os amuletos e outros tipos de parafernálias mortuárias, os papiros agiam magicamente no outro mundo, ou seja, a sua existência material era assegurada durante a passagem do mundo dos vivos ao *Duat*.

A interpenetração entre o mundo dos vivos e dos mortos é uma característica da religião egípcia. A perspectiva cristã de separação dos dois mundos não encontra respaldo na religião egípcia, pois para os egípcios as duas realidades aconteciam simultaneamente, muitas vezes compreendendo o *Duat* como uma espécie de continuidade ou *duplo* do mundo dos vivos, por isso era possível que os vivos interferissem no reino de Osíris prestando oferendas aos mortos (CARDOSO, 1999, p. 111). Em Abidos encontramos ambientes funerários em grande proporção, mas o Festival de Osíris e o próprio culto ao deus funcionam como uma interseção entre a função funerária e o papel votivo. Outrossim, é exatamente essa concepção de simultaneidade que nos permite inferir que as disposições de ação dos vivos para com

os mortos e da pessoa viva ao se preparar para a morte providenciando o que era necessário para o ritual são potenciais documentos para analisar a sociedade egípcia.

Ser enterrado em Abidos partia de uma escolha do morto, construir uma capela votiva era uma escolha do morto ou da família do morto. Estar em Abidos, fisicamente ou magicamente, dificilmente era um acontecimento ao acaso. Já demonstramos como a região era de suma importância para a religião egípcia e como os egípcios entendiam este espaço como sagrado, física e magicamente.

Ao longo da história egípcia antiga, os tipos de construções realizadas em Abidos foram se alternando entre templos, tumbas, capela e complexos funerários reais. Como salientado, durante o período pré-dinástico foram construídas as tumbas dos primeiros faraós em Peki; no Reino Antigo não sabemos ao certo quais atividades foram desempenhadas; já ao longo do Reino Médio, período de auge de Abidos, os faraós edificaram diversos complexos templários na região e os membros da elite e não-elite construíram suas capelas votivas; durante o Reino Novo, a prática de construção de templos se manteve ativa e foi durante esse período que os templos de Seti I e Ramsés II, os mais famosos nos dias atuais, foram erguidos.

Faremos no próximo tópico um recorte de análise focalizando o Reino Médio e as capelas votivas para demonstrarmos como o Festival de Osíris colaborou para o crescimento progressivo da sacralização de Abidos e que os agentes que erigiam estelas votivas no local contribuía dialeticamente com esse fenômeno ao mesmo tempo em que fortaleciam não só a hierarquia vigente, mas procuravam se inserir nela.

## **1.2. “OFERENDA QUE O REI FAZ (A) OSÍRIS, O SENHOR QUE ABRE OS CAMINHOS”**

As atividades de culto no Egito Antigo englobavam a esfera do cotidiano através da dinâmica dos templos e seus rituais diários, assim como a participação nos festivais que aconteciam anualmente. Ambas as formas de culto eram complementares, pois eram cruciais para a manutenção da ordem por meio da pacificação dos deuses. Os festivais egípcios consistiam em uma extensão do culto templário, mas nestes era possível uma aproximação maior entre os fiéis e o deus, tendo em vista que no ritual cotidiano de pacificação dos deuses somente era possível à participação de sacerdotes iniciados.

A estrutura templária reforçava a diferenciação entre aqueles que possuíam permissão para adentrar nos locais mais sagrados do templo e aqueles que não o podiam. No que diz respeito ao conhecimento sobre as plantas dos templos egípcios, os melhores documentados são os do período ptolomaico, mas é possível verificarmos certa similitude com os templos do período faraônico. Em suma, os templos possuíam uma entrada principal com pilones, seguido por um pátio aberto que antecede a entrada da sala hipóstila e, respeitando a variação entre os templos, algumas salas de culto com estátuas de deuses que residem no templo, até, por fim, o chamado “Santo dos Santos” ou “Santuário” que corresponde a última sala do templo que guarda a estátua do principal deus cultuado. A arquitetura do templo permite que a estátua do deus esteja protegida do mundo externo através de diversas salas e corredores que antecede o santuário. Estar em contato com a estátua e até mesmo entrar no santuário era privilégio de poucos sacerdotes que eram responsáveis pelos rituais diários de alimentação e vestimenta da estátua. Esse cenário demonstra que para além do significado religioso em si, existe uma função social inerente à lógica da estrutura do templo: a hierarquia sacerdotal e a própria hierarquia entre sacerdotes, oficiais e demais egípcios era reafirmada cotidianamente.

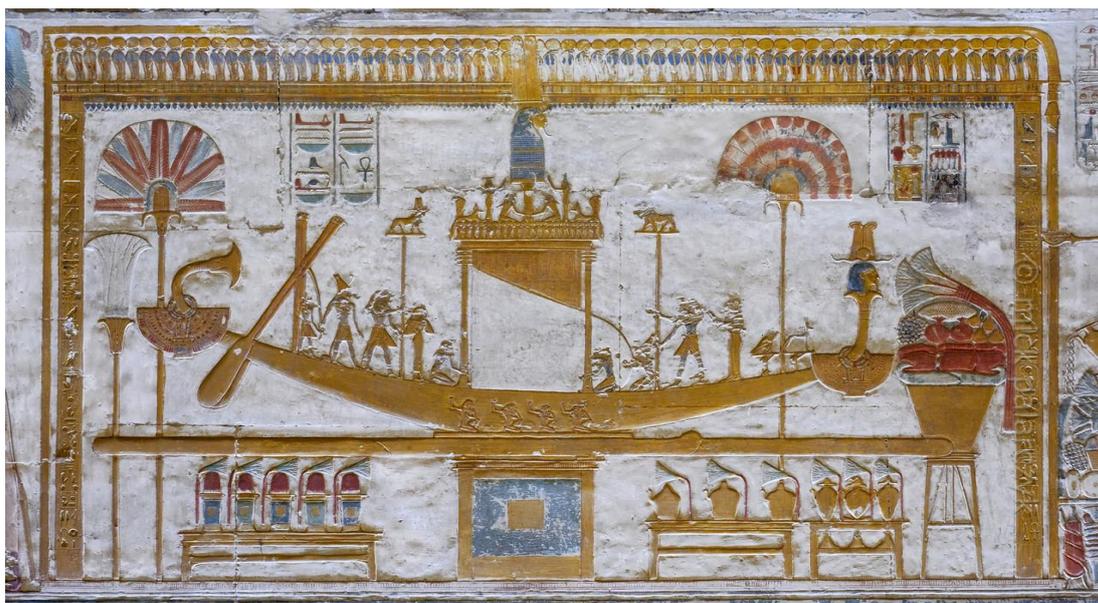
Jan Assmann (2001, p. 32) afirma que o deus está presente no templo de duas maneiras: “como uma estátua de culto que permanece no lugar e como uma barca processional portátil”. A estátua de culto, como salientado, permanecia em seu santuário durante todo o ano, mas saía do Santo dos Santos durante o festival do deus em sua barca processional. O formato ritual desses festivais divinos era semelhante, era comum que se levasse a estátua do deus (que continha o seu *ba*) cultuado do seu templo até outro local. Essa trajetória poderia ser feita diretamente entre um ponto até o outro ou então de forma circular passando por templos próximos. A estátua permanecia dentro de uma cabine sagrada que era transportada na barca – os formatos e números eram diferentes de um festival para o outro. Ao longo da procissão eram realizados ritos performáticos condizentes com o festival celebrado.

O Festival de Opet, por exemplo, era uma festividade em homenagem aos deuses tebanos (Amon, Mut e Khonsu) e consistia em uma procissão em que a estátua do deus Amon era levada em sua barca sagrada de seu templo em Karnak até o templo de Luxor. Esse festival ocorria durante o Reino Novo e em períodos posteriores, e é um ótimo exemplo de como os procedimentos rituais dos festivais eram desempenhados pelos sacerdotes. No que diz respeito ao Festival de Osíris durante o Reino Médio, não

existem documentações iconográficas, mas no templo de Seti I, construído durante o Reino Novo, foi representada a barca sagrada que contém a estátua de Osíris que era levada por seus sacerdotes (ver **Figura 1 e 2**).



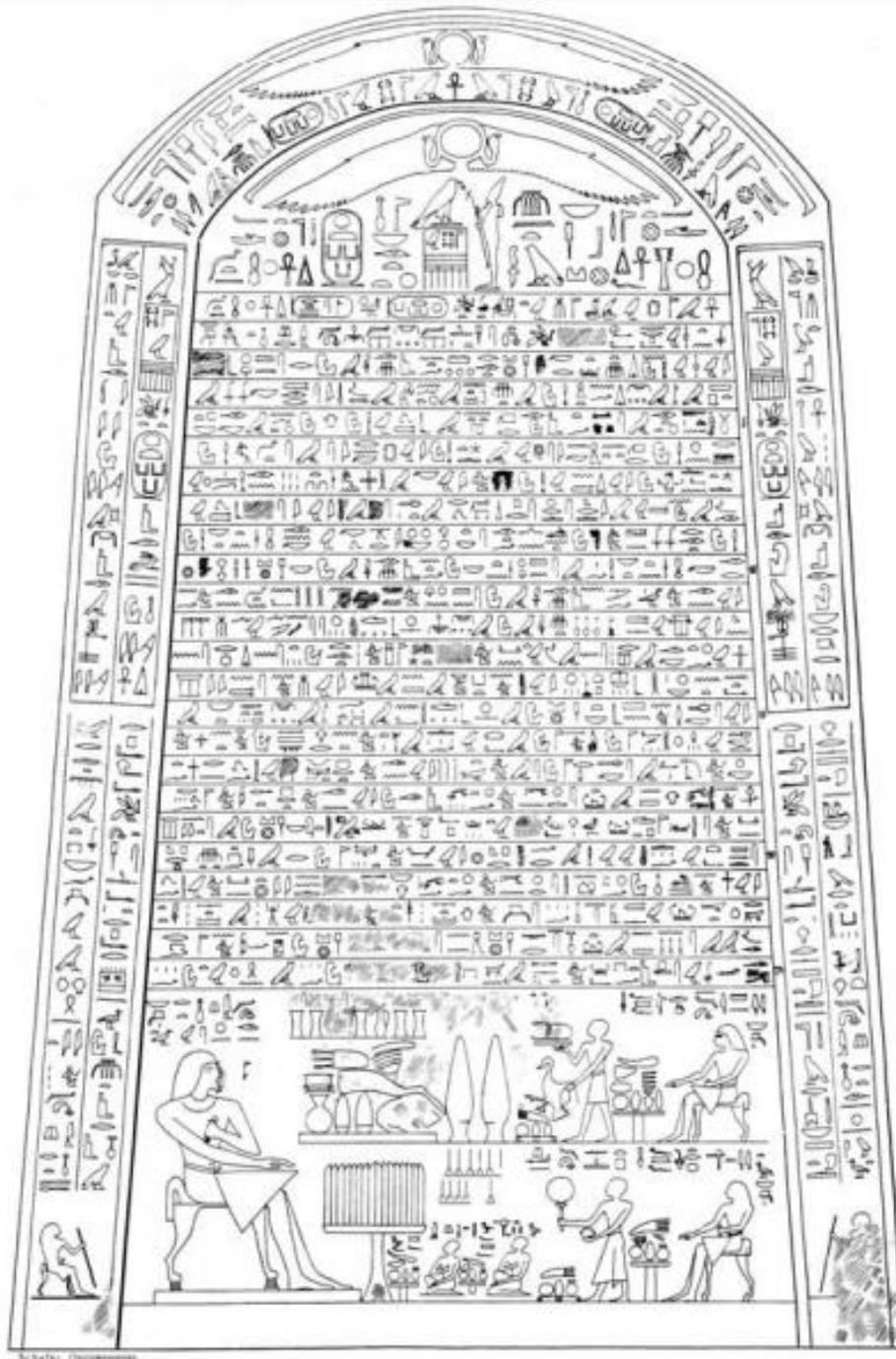
**Figura 1.** Sacerdotes transportando a barca sagrada durante o Festival de Opet. Reino Novo. Relevo proveniente do Templo de Hatshepsut. A imagem pertence à obra de DARNELL, John. Opet Festival. In: UCLA Encyclopedia of Egyptology. Department of Near Eastern Languages and Cultures, 2010, p. 2.



**Figura 2.** Paredão norte da Capela de Osiris no Templo de Seti em Abidos, decorada com um relevo mostrando a sagrada barca *neshmet*. Reino Novo. (GARDINER, 1933)

O faraó em pessoa deveria comandar os festivais. Quando não podia estar presente, delegava a algum funcionário de confiança. No caso do Festival de Osíris descrito na estela de Ikhernofret, o faraó Senusret III delega que, o próprio, por possuir o cargo de alto funcionário real, comande o festival. A Estela de

Ikhnofret<sup>7</sup> (ver **Figura 3**) fornece dados sobre a preparação, assim como as respectivas etapas e razões que o alto oficial teve para promover o Festival de Osíris. Na estela, Osiris aparece representado de pé abaixo de um disco solar alado diante do faraó Senusret III, logo abaixo está o texto em 24 linhas horizontais. No registro inferior, Ikhnofret é representado em uma mesa de oferendas com sua família.



**Figura 3.** Desenho de Linha da Estela de Ikhnofret, alto funcionário sob o reinado de Senusret III, c. 1868 AEC – XII Dinastia – Reino Médio, erigida próximo ao grande templo de Osíris em Abidos. Museu de Berlim, Alemanha (Estela Berlin 1204).

<sup>7</sup> Cerca de 1868 a. C. Estela feita de basalto, erigida próximo ao grande templo de Osíris em Abidos.

A Estela de Ikhnofret fornece dados sobre a preparação, assim como as respectivas etapas e razões que o alto oficial teve para promover o Festival de Osíris.

Decreto real ao príncipe regente, líder<sup>8</sup>, portador do selo real, único companheiro, superintendente das duas casas de ouro, supervisor das duas casas de prata, tesoureiro Ikhnofret, reverenciado “Minha majestade (*Senusret III*) comanda que você há de ir ao sul até Abidos em Ta-ur<sup>9</sup>, para construir monumentos para o meu pai Osiris, O Primeiro dos Ocidentais, para enfeitar o seu lugar secreto com o electrum que ele (*Osíris*) fez a Minha Majestade trazer de Taseti<sup>10</sup> em vitória e no triunfo. Você fará isso com sucesso para fazer algo que [agrada] meu pai Osíris, Minha Majestade lhe manda confiante de que você vai fazer de tudo para inspirar a confiança de Minha Majestade, pois você foi criado como aluno de Minha Majestade e se tornou um filho de minha Majestade, único aluno do meu palácio. Minha Majestade fez de você um [amigo do rei] quando você era um jovem de vinte e seis anos. Minha Majestade fez isso depois que eu vi que você tinha um excelente caráter, pronto para falar e veio sábio desde o ventre. Minha Majestade envia-o para fazer isso como minha majestade reconheceu que não há ninguém que poderia fazer isso, mas você [pode]. Vá e volte quando você tiver feito tudo que a Minha Majestade ordenou!<sup>11</sup>

No início da estela, Ikhnofret cita as preparações dos materiais para a procissão, de ordem administrativa ou litúrgica, que haviam sido colocados pelo faraó sob a sua responsabilidade.

Fiz tudo o que Sua Majestade havia ordenado, aperfeiçoando tudo o que o meu senhor tinha ordenado para seu pai Osíris, O Primeiro dos Ocidentais, Senhor de Abidos, Grande Poderoso, Residente em Ta-ur. Eu agi como o amado filho de Osíris<sup>12</sup>, O Primeiro dos Ocidentais. Eu adornei sua grande barca por toda a eternidade. Fiz para ele uma cabine/liteira<sup>13</sup> que ostentava a beleza do Primeiro dos Ocidentais, de ouro e prata, lápis-lazuli, bronze, madeira-meru (?) e cedros de Líbano. Os deuses que o assistem foram confeccionados e seus santuários foram refeitos. Fiz o sacerdócio do templo cumprirem suas obrigações. Eu deixei-os saber o ritual de todos os dias e as festas das estações. Eu dirigi o trabalho na Barca-Neshmet e confeccionei a capela. Eu enfeitei o corpo do Senhor de Abidos com lápis-lazuli e

---

<sup>8</sup> Durante o Reino Médio, de acordo com a *Lexikon der Ägyptologie*, o oficial mais graduado era o vizir (*jrj-pat* ou *rpat*), que precedia o responsável pelo Alto Egito (*jrj-pat Hatj-a*). Os normarcas, muitas vezes referidos como líderes e prefeitos das grandes cidades (*hatj-a*) vinham em seguida, seguidos pelo portador do selo real (*sDAwtj bjtj* ou *xmw bjtj*). O amigo do rei (*smr*) classificado logo abaixo. Ikhnofret aparece tanto com título de *xmw-bjtj* (portador do selo real), o de *hatj-a* (normarca) e o de *smr* (amigo do rei). A posse de títulos governamentais ou honoríficos era de grande prestígio para a elite egípcia que, através deles, demonstrava a sua proximidade com o faraó.

<sup>9</sup> Corresponde à Thinis, a qual foi a capital das primeiras dinastias egípcias, localidade próxima a Abidos.

<sup>10</sup> Taseti é um dos nomos da Núbia.

<sup>11</sup> NEDERHOF, Mark-Jan. Stela of Ikhnofret. Disponível em: <http://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/IkhnofretStela.pdf>. Acesso em: 07 de Setembro de 2017.

<sup>12</sup> Um cargo sacerdotal que consiste em servir a estátua do deus.

<sup>13</sup> Em egípcio “*qnjw*”.

turquesa, electrum e cada pedra cara como decoração para os membros do deus. Eu vesti o deus com as suas regalias em virtude da minha função de iniciado, e de acordo com o meu dever de (wtb-)sacerdote. Eu tinha braços puros ao ornamentar o deus, um Sacerdote-*Sem*<sup>14</sup> com dedos limpos.<sup>15</sup>

O Festival de Osíris era dividido em três fases de acordo com interpretação de Marie-Christine Lavier (1989) baseada na análise da Estela de Ikhnofret:

Fases	Passagem da Estela de Ikhnofret
<p>1ª) <b>A procissão de Upuaut</b><sup>16</sup>, em que a batalha simulada é promulgada durante a qual os inimigos de Osíris são derrotados e a procissão é liderada pelo deus Upuaut.</p>	<p>Eu conduzi a procissão de Upuaut, quando ele passou a defender seu pai. Eu repeli aqueles que se rebelaram contra o Barca-Neshmet e eu derrubei os inimigos de Osíris. Eu conduzi a grande procissão e eu segui o deus em seus passos.<sup>17</sup></p>
<p>2ª) <b>A grande procissão de Osíris:</b> momento no qual Osíris morre e seu corpo é levado de seu templo para o seu túmulo em Peker.</p>	<p>Eu deixei a barca divina, enquanto Thoth dirigiu a viagem. Eu equipei a barca “Verdadeiramente Ressuscitado é o Senhor de Abidos”<sup>18</sup> com uma capela. Suas belas armas foram fixadas, ele seguiu para o distrito de Peqer, depois que eu tinha aberto o caminho para o deus ao seu túmulo ao sul de Peker.<sup>19</sup></p>

<sup>14</sup> Sacerdote-*Sem* era o responsável pelos ritos finais de purificação do corpo nos funerais.

<sup>15</sup> NEDERHOF, Mark-Jan. Stela of Ikhnofret. Disponível em: <http://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/IkhnofretStela.pdf>. Acesso em: 07 de Setembro de 2017.

<sup>16</sup> “ ‘Aquele que abre os caminhos’, deus-chacal ou lobo de Assiut, ou Licópolis, no Médio Egípto, Upuaut [...] era representado com traços guerreiros e foi assimilado e identificado com Hórus, Khentimentiu e, sobretudo, com Anupu. Em Abidos, era o deus da necrópole.[...] guia a barca de Osíris, a Nechemet, quando da realização dos Mistérios de Osíris. Guia portanto, as almas mortas para o Reino Inferior, abrindo-lhes o Oeste, o Ocidente [...]’ (SALES, 1999, p. 152)

<sup>17</sup> NEDERHOF, Mark-Jan. Stela of Ikhnofret. Disponível em: <http://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/IkhnofretStela.pdf>. Acesso em: 07 de Setembro de 2017.

<sup>18</sup> Barca sagrada.

<sup>19</sup> NEDERHOF, Mark-Jan. Stela of Ikhnofret. Disponível em: <http://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/IkhnofretStela.pdf>. Acesso em: 07 de Setembro de 2017.

<p>3<sup>a</sup>) <b>Batalha de Nedyt:</b> Osíris é pranteado e os inimigos da terra são destruídos simulando a batalha na qual Osíris é vingado. Orações e recitações são feitas e ritos fúnebres realizados. Osíris renasce ao amanhecer. A estátua de Osíris é levada ao templo.</p>	<p>Eu defendi Unnefer<sup>20</sup> nesse dia do grande combate, e eu derrubei todos os seus inimigos sobre os bancos de areia do Nedit. Eu o deixei prosseguir para a barca, que deu à luz a Sua Beleza. Eu alegrei o coração dos desertos do leste e eu [induzi] [aplausos] nos desertos ocidentais, quando eles viram a beleza da Barca-Neshmet, depois de ter desembarcado em Abidos e trouxe [Osiris, O Primeiro dos Ocidentais, Senhor] de Abidos, para o seu palácio. Depois que eu prossegui com o deus para sua casa, sua purificação foi feita e seu lugar foi feito espaçoso. Desatei o nó [...] [...] com seus cortesãos.<sup>21</sup></p>
---	---

Para Jan Assmann (2005, p. 227-230), o festival era dividido em quatro atos: o primeiro consistia na Procissão de Upuaut, tal como afirma Lavier, na qual o deus era visto como uma manifestação do “Hórus Vitorioso” que salva seu pai de seus inimigos. Assmann afirma que essa subjugação do inimigo era realizada em um ritual específico que consistia de recitações acompanhadas de ações, tais como mutilação ou queima de figuras de cera.

O segundo momento era a Grande Procissão da Barca-*Neshmet* que consistia na procissão funerária de Osíris. O terceiro ato é nomeado de “*a Noite da Batalha de Horus*”, que faz alusão à “Contenda de Hórus e Seth” e ao conceito de reivindicação. O quarto e último ato é o retorno do deus ao templo, nomeado por Assmann de “*A procissão para o Templo de Osíris*”, que pode ser interpretado como o retorno triunfal de Osíris em seu palácio, justificado e ressuscitado.

O tema principal da estela é um ciclo de vida, morte e renascimento e o festival traz em si elementos que relembram a origem mítica da realeza egípcia e que reafirmam a posição do faraó como força de equilíbrio do cosmos. Upuaut, que possui atributos de

<sup>20</sup> É um dos epítetos de Osiris, que faz alusão ao poder *post-mortem* do deus.

<sup>21</sup> NEDERHOF, Mark-Jan. Stela of Ikhnofret. Disponível em: <http://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/IkhnofretStela.pdf>. Acesso em: 07 de Setembro de 2017.

Haredotes<sup>22</sup> durante o festival, ao vencer os inimigos de Osíris rememorando os acontecimentos do Mito de Osíris, posiciona o faraó vivo como herdeiro legítimo da posição que ocupa.

Jan Assmann (2001, p. 185), em diálogo com o egiptólogo alemão Wolfgang Helck, demonstra que os ritos do Festival de Osíris podem ser compreendidos como a “mitologização” do ritual de enterramento que ocorria em Abidos quando a localidade ainda era foco de enterramento real. A partir disso, em sua visão, há razões para pensar que esses rituais se referissem sim há tempos mais recuados, visto que Abidos era de fato local de enterramento real. Neste sentido, Assmann (2001, p. 185) alerta que para uma melhor compreensão desse fenômeno, é preciso tomar como imprescindível o seu contexto histórico. Gae Callender (2000, p. 168), egiptólogo especialista nos estudos sobre o Reino Médio, alega que o culto de Osíris foi de fato o desenvolvimento de maior importância para a religião egípcia durante o período e essa afirmação tem respaldo no plano de construções reais desenvolvidas pelos faraós da XII e XIII dinastia em Abidos especialmente interessados na potencialidade tanto de Osíris quanto Abidos corresponderem a um meio de legitimação do poder faraônico.

Para além de servir como um mecanismo de legitimação, Osíris e seu culto em Abidos possibilitou uma maior inserção de populares nos rituais funerários. Até fins do Reino Antigo, a vida após a morte era de certa forma limitada à realeza, pois o faraó se tornava Osíris após a ocasião de seu falecimento. Dessa forma, o faraó possuía uma alma imortal – o *ba* – que ascendia para o céu e entrava no mundo dos deuses. Entrementes, durante o Reino Médio ocorreram profundas mudanças no culto mortuário e em crenças sobre a vida após a morte (COELHO, 2009, p. 40). O fenômeno cultural comumente chamado “democratização da morte” está dialeticamente relacionado ao crescimento do culto de Osíris e da peregrinação à Abidos, isto é, durante o Reino Médio houve a expansão dos privilégios de enterramento, antes restritos a realeza, para pessoas comuns. Assmann (2001, p.185) afirma:

[...] há boas razões para dizer que os ritos do grande festival em Abidos remontam a antigos rituais funerários. Se assim for, a "disseminação" da religião de Osíris no Reino Médio encontra sua explicação mais simples. Devemos entender o fenômeno no

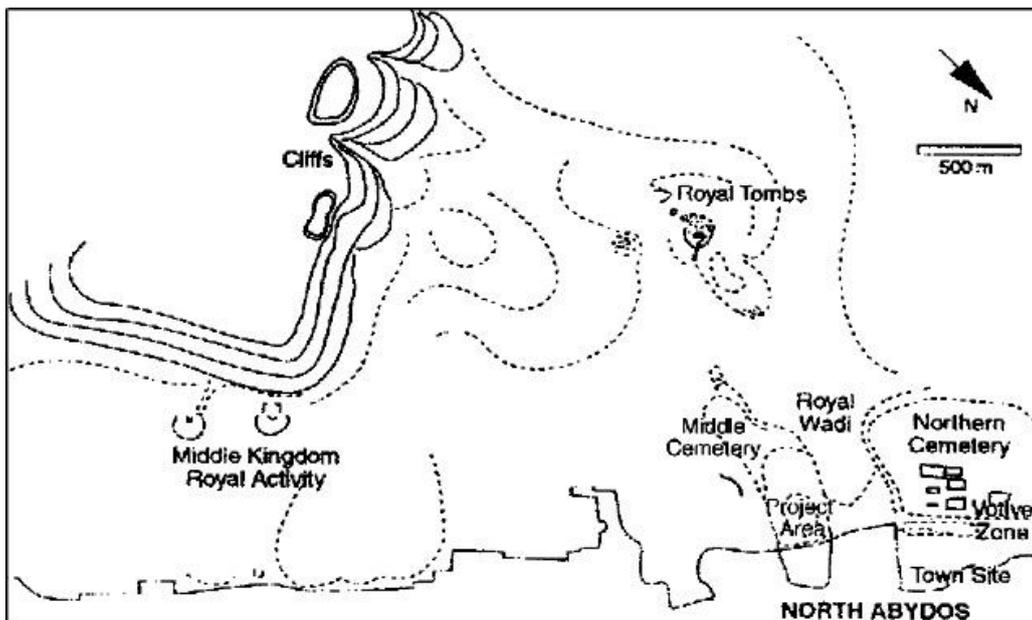
---

<sup>22</sup> “ ‘Hórus vingador/protector de seu pai’. Atingida a idade adulta, Hórus travou guerra com Seth com o objetivo de vingar Osíris e de recuperar o trono do Egito. Valorosos actos de bravura militar deram-lhe o título de Hornedjitef, ‘Hórus vingador de seu pai’. Era nesta forma de um deus guerreiro e chefe vitorioso que se cumpria o plano de Ísis e das outras formas de Hórus, enquanto filho de Ísis e Osíris. Após oito anos de lutas, o Tribunal Divino pronunciou-se favoravelmente em relação às pretensões de Hórus e a herança foi-lhe concedida e ele declarado faraó dos dois Egiptos [...]. O seu reinado foi, naturalmente, o arquétipo para todos os faraós reinantes, quais ‘Hórus vivos’. ” (SALES, 1999:170)

contexto de mudanças "de longo alcance" no culto mortuário e nas crenças relativas à vida após a morte. O que se espalhou a princípio, já no fim do Reino Antigo, foi o conceito especificamente real de uma vida após a morte: o rei como "pai falecido" se tornou Osíris depois da morte e assumiu o domínio sobre o submundo, e que o rei possuía uma alma imortal que sobreviveu por sua própria vontade independentemente de sua integração na comunidade, ascendendo ao céu e entrando no mundo dos deuses. Com apenas algumas modificações, essas crenças se tornaram válidas para todos durante o Reino Médio. Cada pessoa tinha um *ba* que sobrevivia à morte, deixava o corpo, e seguia a jornada póstuma para o reino divino. Cada pessoa tornava-se um Osíris e seguia o precedente mítico do deus. *A participação no festival de Abidos era o ponto concreto de cristalização de todos estes conceitos, esperanças e mitos.* Porque era o enterro do deus, porque era a transição do deus para a imortalidade póstuma, a qual transmitia a imortalidade a seus participantes.

### 1.3. AS ESTELAS VOTIVAS ABIDIANAS

Uma das principais evidências da participação de populares no Festival de Osíris é o chamado "Terraço do Grande Deus" que consiste em uma zona votiva de deposição de estelas e capelas próximas ao Templo de Osíris (O'CONNOR, 1985). Como já demonstrado, antes do Reino Médio, não só a morte era objeto de acesso restrito a realeza e altos funcionários, mas também os templos e demais aproximações com o divino. Não obstante, a zona votiva de Abidos (ver **Mapa 3** e **Figura 4**) documenta um aumento gradual da participação da não-elite nas atividades religiosas, o que indica "uma manifestação material de uma trajetória em direção ao contato pessoal com os deuses que alcançaria um auge nos períodos posteriores da história egípcia, quando qualquer indivíduo poderia oferecer *Maat* diretamente à divindade de sua escolha" (RICHARDS, 2005, p. 39).



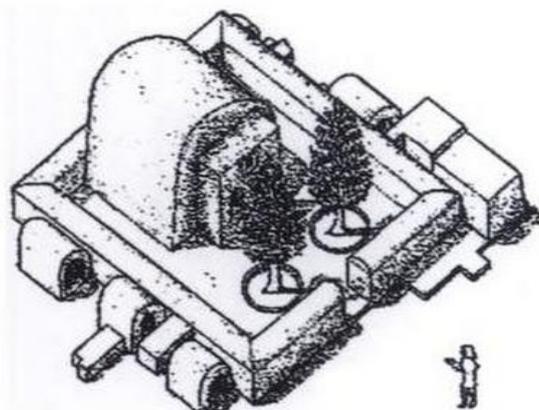
**Mapa 3.** Mapa de Abidos contemplando o "Terraço do Grande Deus" (Votive Zone). (RICHARDS, 2005, p. 39)



**Figura 4.** Fotografia da Zona Votiva em Abidos, "Terraço do Grande Deus". (RICHARDS, 2005, p. 40)

Como é possível verificar na **Figura 4**, as capelas votivas são diversificadas no que diz respeito à sua estrutura. Os tamanhos são variados, assim como em seu interior é possível encontrar uma ou mais de uma estela. As maiores possuem muros e correspondem a um modelo que para ser construído era necessário maior quantidade de recursos. No entanto, a não-elite podia construir capelas menores ou até mesmo erigir

estelas fora das capelas. A egiptóloga Janet Richards, diretora do *University of Michigan's Abydos Middle Cemetery Project*, realizou uma reconstrução das capelas da zona votiva a partir da qual é possível perceber essa diversidade (ver **Figura 5**).



**Figura 5.** Reconstrução das Capelas Votivas. (RICHARDS, 2005, p. 40)

As estelas votivas que ficavam no interior dessas capelas, nos dias atuais, podem ser encontradas em diversos museus pelo mundo, pois durante o século XIX foram retiradas de seu contexto pelos arqueólogos que escavaram a região. A maior coleção de estelas abidianas da América Latina se situava no Brasil, no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro que no ano de 2018 sofreu um incêndio e atualmente se encontra em processo de recuperação dessa e demais coleções. Entretanto, graças a um projeto da *Wikipedia*, chamado *Wikiprojeto Inter-wikis do Museu Nacional*<sup>23</sup>, digitalizou grande parte dos acervos, podemos ter acesso a imagens digitais dessas estelas.

No Egito Antigo, as estelas se diversificavam de acordo com sua função. Podemos citar as estelas de fronteira, que eram entrepostas em localizações estratégicas para de fato demarcar os limites e demarcações do território de um determinado proprietário. Elas continham o nome do proprietário, assim como o tamanho do território que possuía. Como exemplo, podemos citar as estelas que Senusret III erigiu em Semna no oitavo ano de seu reinado, que tinham a função de demarcar a fronteira do território egípcio ao sul. As estelas de natureza funerária compunham o mobiliário dos túmulos dos mortos e continham em suas inscrições fórmulas de orações que atuavam de forma mágica para providenciar o conforto do morto. As estelas votivas não eram

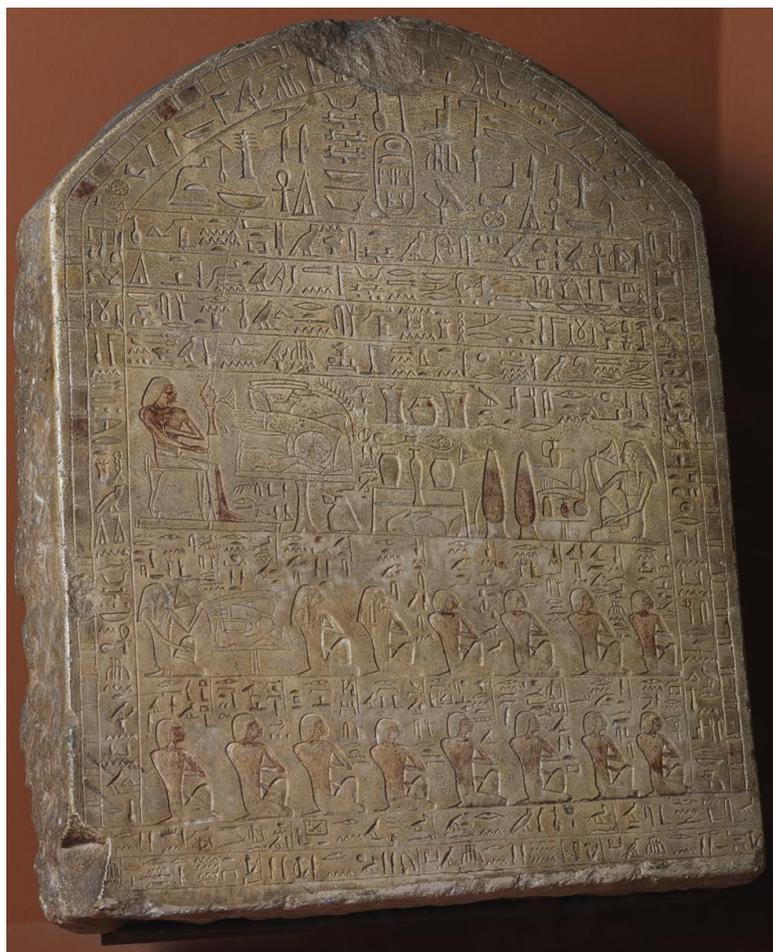
---

<sup>23</sup> “O objetivo do Wikiprojeto Inter-wikis do Museu Nacional é coordenar os editores voluntários que se dispõem a contribuir com conteúdo sobre o Museu Nacional e sua coleção. Contribuições ocorrem em vários projetos, em especial a Wikipédia, o Wikisource, o Wikimedia Commons e o Wikidata.” Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:Projetos/Museu\\_Nacional](https://pt.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:Projetos/Museu_Nacional). Acesso em 12/05/2017.

erigidas nos túmulos dos mortos, mas sim em locais específicos de culto de alguma divindade. Isto é, o indivíduo erigia a estela em alguma capela ou templo, representava a si mesmo e sua família, inscrevia fórmulas mágicas pedindo a graça do deus específico. É de acordo com essas estelas que podemos apreender informações importantes sobre a vida dos particulares no Egito Antigo e a relação que eles tinham com a religiosidade. A maior parte das estelas erigidas em Abidos durante o período faraônico possui função votiva, ou seja, foram arquitetadas para que o morto pudesse participar das procissões ao deus na outra vida.

A estela votiva de Senusret-Iunefer (Rio Inv. 627 - XII Dinastia, c. 1897 – 1978) (ver **Figura 6**) integrava a Coleção Egípcia do Museu Nacional e é uma evidência material das questões que discutimos até este ponto. A estela compunha a capela de Senusret-Iunefer e de sua família, que possuía mais duas estelas, uma que hoje está no Museu Egípcio do Cairo (Cairo CGC 20296) e a terceira está perdida. A estela consiste em um monólito de calcário de topo arredondado com inscrições em forma de orações mágicas em honra a Osíris e seu festival. Senusret-Iunefer ocupava o cargo de Superintendente do Armazém durante o reinado de Senusret III e Amenemhat III, um cargo de alto escalão no Egito Antigo, e por ser membro da elite possuiu os recursos necessários para a construção de todo o aparato votivo: uma capela, três estelas bem confeccionadas, uma mesa de oferendas e possivelmente demais artefatos que não foram encontrados.

A iconografia segue o padrão das demais estelas abidianas do período: o registro superior possui o nome do morto e do faraó reinante, seguido de quatro linhas horizontais de textos hieroglíficos; no registro mediano à esquerda está Senusret-Iunefer diante de uma mesa de oferendas recheadas de pães, bolos e vasos de cerveja, e à direita uma mulher de sua família ajoelhada segurando uma flor de lótus; no registro inferior, encontram-se três mulheres e quinze homens ajoelhados.



**Figura 6.** Estela de Senusret-Iunefer (Rio Inv. 627). Pedra Calcária; Altura: 60,8 cm; Largura: 45,25cm; Espessura: 11,7cm; Datação: cerca de 1850 AEC, XII Dinastia, reinado de Senusret III, Reino Médio. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

O texto em hieróglifo do registro superior documenta que Senusret-Iunefer, responsável pela construção da estela votiva em questão, roga para que o faraó reinante – Senusret III Khakaura – seja contemplado pelos deuses Osíris e Upuaut de vida, estabilidade e prosperidade.

Bom deus Khakaura, amado de Osíris, Chefe dos Ocidentais, grande deus, Senhor de Abidos, que vos sejam dadas toda vida, estabilidade e prosperidade; amado de Upuaut, Senhor do Território Sagrado, que vos sejam dadas toda vida, estabilidade e prosperidade para sempre.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Tradução realizada por Kenneth A. Kitchen para o Catálogo da Coleção de Egito do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Nas demais linhas horizontais, temos acesso à fórmula mágica (*Htp Di nsw =* ‘oferenda que o rei faz’) que marca a consolidação da oferenda realizada pelo dono da capela e sua família para Osíris e os deuses ligados a Abidos:

Oferenda que o rei faz a Upuaut, Senhor do Território Sagrado, para que ele conceda um bom enterro na necrópole do Ocidente, na paz profunda, na presença do grande deus – para a alma de Senusret-Iunefer, nascido de Sit-user, e venerável.

Oferenda que o rei faz a Osíris, Chefe dos Ocidentais, grande deus, Senhor de Abidos, para que faça oferendas de invocação, de pães e cerveja, bois e gansos, (vasos de) alabastro, e roupas, incenso e unguento – sendo isto o que deu Upuaut, Senhor de Vida, Chefe dos Ocidentais – para a alma de Iunefer.

Oh vós, que viveis na terra, voz que passais perto desta capela do Superintendente do Armazém, Iunefer – cada leitor, cada servidor do deus, cada sacerdote, cada escriba, cada pessoa – se amais Upuaut, vosso deus, doce de amor, assim possais dizer: “Oferenda que o rei faz, aos milhares: pão e cerveja, bois e gansos, (vasos de) alabastro e roupa, incenso e unguento, para a alma do Superintendente do Armazém, Senusret-Iunefer, nascido de Sit-user e venerável” – se desejais permanecer na terra em vossas funções sob o Rei, e para que vos tragam oferendas sagradas do altar do Chefe dos Ocidentais; mas não sejais negligentes!<sup>25</sup>

Na passagem acima podemos destacar quatro aspectos ligados ao culto de Osíris em Abidos: primeiro, a ênfase na figura do deus como “Senhor de Abidos” e Abidos como o portal para o mundo dos mortos; segundo, as motivações da construção da capela, da estela e da participação no festival que fica clara logo nas primeiras linhas, onde Senusret-Iunefer afirma que a oferenda feita ao deus Osíris são realizadas com o pressuposto de que o deus concederá um bom enterro para o dono da estela e sua família. As oferendas realizadas eram tanto físicas quanto mágicas. Isto é, a família responsável pela construção da capela providenciava as oferendas regularmente para que o deus fosse agraciado e, assim, realizasse os pedidos solicitados. Mas o mundo dos vivos não era eterno, ao contrário do mundo dos mortos, e por isso era necessário que essas oferendas continuassem a serem realizadas mesmo após a morte de toda a família. As mesas de oferendas representadas na própria estela diante do morto, assim como a mesa construída no interior da capela, atuavam de forma mágica com a finalidade de eternizar as oferendas; terceiro, o desejo de prosseguir participando das festividades e dos rituais por meio da materialização de sua presença que seria efetivada pela repetição da fórmula mágica da estela que seria feita pelos peregrinos que anualmente passassem

---

<sup>25</sup> *Idem.*

em frente à capela durante o festival; e, por fim, a demonstração da interconexão do mundo dos vivos e dos mortos. Segundo Janet Richards (2005, p. 61), “as fronteiras entre este mundo e o próximo não eram impermeáveis: a paisagem dos vivos e dos mortos estava interconectada dinamicamente em uma busca diária para defender *Maat*, ou ‘ordem cósmica’, contra as forças da desordem”.

O costume de erigir estelas votivas em Abidos prosseguiu para além do Reino Novo. Durante o período, a localidade continuou a ser foco de construções reais importantes, tais como o já mencionado templo de Seti I. O’Connor (2009) sustenta tal continuidade:

É evidente que o festival processional que liga o templo de Osíris e Umm el Qa'ab continuou por todo o Novo Reino. É referido direta ou obliquamente em várias inscrições de Abidos, e é o foco do Capítulo 169 do Livro dos Mortos, uma coleção de feitiços funerários frequentemente depositados com os mortos por todo o Egito durante o Reino Novo e posteriormente. Como antes, o vale do deserto que servia como rota processional continuava a ser deixado livre de sepulturas ou outras obstruções. E finalmente, há evidências consideráveis para a atividade cultural do Novo Reino em Umm el Qa'ab. (O’CONNOR, 2009, p. 114)

A interpretação sobre a função do culto osiriano sofreu modificações, pois o deus passou a ser entendido como aquele que presidia o Tribunal de Osíris, assim como em um movimento de paulatino crescimento, a vida após a morte era acessível a uma parcela maior da população. O festival de Osíris no Reino Novo ocorria no mês de Khoiak (metade do mês de Outubro à metade do mês de Novembro) que era o quarto mês de inundação (Akhet) do Rio Nilo. O ciclo anual do Rio Nilo permitia que as estações do ano fossem demarcadas a partir do trabalho agrícola. Assim, após a inundação, os egípcios podiam plantar suas espécies no vale fértil que circundava o Nilo. O fim da inundação era celebrado em todo o Egito, pois simbolizava o renascimento e a fertilidade da terra. Osíris, de acordo com seu mito, estava direta e indiretamente relacionado ao ciclo de morte e renascimento do Nilo.

O Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro possuía em seu acervo diversas estelas do período e através delas podemos evidenciar a manutenção da importância de Osíris para o local, assim como o esquema ritual do festival e a participação de peregrinos. A Estela de Raia (**Figura 7**), proveniente do acervo supracitado (Rio Inv. 654), é exemplar: em seu registro superior, estão presentes dois olhos *udjat* envolvendo o hieróglifo *shen* ; logo abaixo, à esquerda, Osíris sentado

em seu trono portando a coroa *atef*  e o cetro Heqa (*hk3*)  ou o cetro *W3s* , e o mangual é o *Nekheh* , com a inscrição “Osíris, o Senhor do Território Sagrado”; à direita, uma mesa de oferendas; no registro inferior, à direita estão representados um casal em sinal de adoração e à esquerda está inscrito “Louvar Osíris, prestar homenagem ao Soberano da Eternidade, para que ele conceda o que aparece sobre o seu altar, em casa festa no Egito; - feito pelo chefe, Raia, que renova (a sua) vida, (e) por sua ‘irmã’,<sup>26</sup> a Senhora da casa, Maia”.



**Figura 7.** Estela de Raia (Rio Inv. 654). Pedra Calcária; Altura: 42 cm; Largura: 27,5cm; Espessura: 7,5cm; Datação: cerca de 1300/1200 AEC, XIX Dinastia, Reino Novo.

<sup>26</sup> Não existe palavra na língua egípcia antiga para “esposa”, somente para “irmã”. Por este motivo a mulher representada na estela pode ser tanto irmã ou esposa de Raia.

Neste documento, identificamos preocupações semelhantes às da Estela de Senusret-Iunefer, ou seja, Raia, o dono da estela, erigiu-a com o objetivo primário de prestar homenagens ao deus Osíris que possui os títulos de “Senhor do Território Sagrado / Soberano da Eternidade” para que, assim, as oferendas disponibilizadas durante “cada festa no Egito” possam ser retornadas ao próprio Raia e à sua irmã/esposa Maia.

Ao longo do primeiro milênio antes da Era Comum, mais especificamente durante a Época Tardia, o culto de Osíris em Abidos ainda estava em florescimento, segundo o egiptólogo Michael Leahy (1978, p. 231-232):

É evidente a partir do número de dedicatórias reais realizadas no Umm el-Qaab e da quantidade de construções feitas no recinto do templo de Osíris, mas não há textos comparáveis aos do Reino Médio para ilustrar o funcionamento prático do culto. Uma indicação adicional de interesse externo no local talvez seja vista no uso do tema "peregrinação a Abidos" na decoração dos túmulos de Tebas do sétimo século. A evidência mais importante para a posição inalterada de Abidos, no entanto, é a construção de monumentos por pessoas que não eram residentes locais. A identificação de tais pessoas é baseada principalmente em nomes pessoais teofóricos e na diferenciação de sequências de títulos estabelecidas [...], o que os torna possíveis habitantes de Tebas, Akhmim, Memphis, no Baixo Egito e em outros lugares.

Quanto às estelas provenientes do período, é impossível falar com precisão sobre o seu contexto arqueológico, isto é, não se sabe se a estela é de natureza funerária ou votiva, se era parte do mobiliário de uma tumba ou de uma capela votiva, tal como no Reino Médio. Dessa forma, não há como comprovar a existência de capelas votivas construídas durante a Época Tardia. Essa imprecisão torna-se insistentemente comum após o Reino Novo e alcança o período Greco-romano.

Leahy (1978) demonstra que Abidos incorporou o simbolismo da peregrinação e se tornou uma necrópole cada vez mais nacional. No decurso da história egípcia, os peregrinos visitavam o local com o objetivo de participar das festividades de Osíris, erigindo suas capelas e estelas votivas, fato que contribuiu para a certa ‘nacionalização’ de Abidos. A relação entre o festival e a peregrinação anual revela mais do que a interação entre os agentes e os deuses, pois “determina a estrutura de seu pertencimento social e político” (ASSMANN, 2005, p. 293).

Neste ponto, Leahy traz um contraponto para a discussão acerca da relação entre religiosidade e o sentimento de pertencimento no Egito Antigo. Assmann (2005) defende que os egípcios não se sentiam parte de um povo ou de uma nação e afirma contundentemente que mobilizar essas categorias seria um perigoso anacronismo para os estudiosos do período e declara, ainda, que

[...] A estrutura do pertencimento político primário era determinada pela cidade em que alguém nascera e na qual se esperava ser enterrado. Mas essa pertença não teve o seu apoio visível na pessoa do ‘prefeito’, mas na do deus da cidade, e foi durante as festividades em honra do deus da cidade que o indivíduo a sentiu e celebrou. A comunidade da qual ele se sentia parte era a comunidade municipal dos *njwtyw*<sup>27</sup>, dos concidadãos, e essa comunidade constituía-se como tal comunidade na celebração da festa de seu deus municipal. (ASSMANN, 2005, p. 293)

A defesa de Assmann pode ser aplicada na análise de deuses locais e a sua função para a construção da identidade dos habitantes dos *nomos*. Contudo, quando estamos tratando de um contexto histórico com mais de três mil anos, de um deus cultuado em todo o Egito como Osíris e de uma localidade – Abidos - que recebia peregrinos de diversas regiões não só para participar das festividades, mas por vezes para ser enterrado, há de se relativizar a visão de Assmann. Leahy (1978, p. 252) alega que existem poucos documentos escritos que demonstrem um desejo do morto de ser enterrado especificamente em Abidos, mas os documentos materiais da Época Tardia evidenciam que algumas tumbas abidianas foram ocupadas por pessoas que eram advindas de diversas partes do Alto Egito: “além das princesas da vigésima quinta dinastia, pessoas de Tebas, Akhmin e Antaeopolis foram enterradas em Abidos no período tardio. É digno de nota que esse costume está confinado ao Alto Egito”.

A partir do balanceamento da proposta dos dois autores, podemos inferir com maior precisão que Abidos, durante a Época Tardia, é um importante foco de atenção de egípcios provenientes do Alto Egito, constituindo um sentimento de pertencimento mais abrangente do que restrito a ‘cidade’ em si, como advogado por Assmann, embora pareça que a localidade não tenha desempenhado papel semelhante para os egípcios do Baixo Egito, uma vez que possivelmente Busiris tenha atuado como principal centro à época. Sobre a complexa relação entre o local e o regional, David O’Connor (2009, p. 100) afirma:

---

<sup>27</sup> Local / cidade.

A paisagem de Abidos foi gerada pelo ritual e simbolismo, mas inevitavelmente incluiu outras dimensões sociais. O culto exigia estruturas rituais e propriedades substanciais e geradoras de rendimentos (muitas provavelmente localizadas na área de cultivo vizinha) e, portanto, também sacerdotes, administradores e grandes populações serviçais. As visitas transitórias, mas talvez em larga escala, de "peregrinos" também precisavam ser atendidas, enquanto, como qualquer outra grande cidade provincial, Abidos interagiu com o governo regional, que provavelmente tinha representantes permanentes em Abidos.

#### **1.4. ABIDOS ALÉM DOS FARAÓS**

Mesmo após o fim do chamado “período faraônico”, Abidos prosseguiu sofrendo modificações com novas construções e atividades. O’Connor (2009) comenta que a expansão de Osíris e de seu culto alcançou o auge durante e após o Reino Novo, e uma vez que o deus passou a atuar cada vez mais no mundo dos vivos, absorvendo a função do deus Rá, tornou-se conhecido em outros lugares para além do Egito em si:

Osíris agora dominava o mundo dos vivos e dos mortos. Ele e Isis eram imensamente populares e as capelas dedicadas a eles e em torno dos templos de outras divindades tornaram-se mais proeminentes do que antes. Além disso, Ísis e Osíris (muitas vezes em sua forma especial ptolomaica, Serapis) estavam entre as poucas divindades egípcias que se tornaram populares no exterior - com os antigos núbios e sudaneses, os gregos e os romanos, e outros. (O’CONNOR, 2009, p. 121)

Em 332 AEC, com a vitória de Alexandre, o Grande, perante os persas que governavam o território egípcio desde 525 AEC, o Egito passou a estar sob o domínio Greco-Macedônico. De acordo com a historiografia (ASSMANN, 2005; LLOYD, 2000), Alexandre foi muito bem recebido pelos egípcios, pois os livrou da presença persa que não tinha nenhum compromisso com suas formações tradicionais de sentido de mundo. Alexandre se fez reconhecer como o rei salvador e, ao adentrar no Egito, procurou consolidar certa adaptação dos sentidos tradicionais egípcios indo se consultar com o oráculo de Amon no Oasis de Siwa que confirmou que Alexandre era filho de Zeus-Amon (ASSMANN, 2005, p. 464).

Não era a primeira vez que o Egito era governado por estrangeiros, mas a presença greco-macedônica criou um marco histórico que proporcionou uma transformação na política cultural do Egito. Alexandre como filho de Zeus-Amon se apresenta como salvador enviado pelos deuses para retomar a ordem cósmica que os persas tinham destruído e, após a morte de Alexandre em 323 AEC, os sucessores

responsáveis pela administração do Egito – os chamados Ptolomeus – deram prosseguimento ao esforço de acolher os costumes e expectativas dos egípcios: “a corte ptolomaica deve ter oferecido um espetáculo constante de um drama egípcio representado por atores gregos vestidos de egípcios” (ASSMANN, 2005, p. 465).

Uma ação exemplar do impulso para a formulação de um ponto em comum entre tradições egípcias e gregas acerca das instituições religiosas, culturais e políticas foi a criação do deus Serápis (em egípcio *Usir-Hape*, ou seja, “Osíris, o touro Ápis”). O deus mesclava atributos de deuses egípcios como Apis, Osíris, Amon e Rá, mas também do deus grego Zeus. Neste sentido, a proposição de ordenamento cósmico buscava englobar esse ponto em comum, segundo esquema triangular proposto por Assmann (2005, p. 467):

#### Manifestação cósmica-solar

(forma de Rá):

Ápis – Osíris

Encarnação viva

(forma animal):

O touro Ápis

Imortalização transfiguradora

(a múmia na figura de Osíris):

Osíris-Ápis

Não obstante, por mais que Alexandre e, posteriormente, os Ptolomeus utilizassem a estrutura de poder faraônica a seu favor para legitimar sua presença, nem todos os egípcios viam a dinastia ptolomaica com bons olhos. Durante o século II e I AEC, a resistência aos reis "estrangeiros" aflorou no Sul e no Médio Egito, como menciona O'Connor (2009, p. 123); no século II AEC, a própria localidade de Abidos foi sitiada durante uma rebelião na Tebaida. O motivo dessas rebeliões<sup>28</sup> era a

---

<sup>28</sup> “As rebeliões se instalaram primeiramente no Baixo Egito, instigadas por soldados egípcios do exército vencedor da batalha de Raphia e rebeldes de camadas menos privilegiadas. O governo se viu envolto de uma guerra de guerrilhas, a qual não conseguiu por fim até 185 AEC. No ano de 206 AEC, os rebeldes do Sul do Egito, capitaneados por seu líder, Herwennefer, fundaram em Tebas um reino oposto. Em 200 AEC, Ankwennefer o sucedeu e reinou até o ano de 186 AEC. No sínodo dos sacerdotes em Alexandria, Ptolomeu V declarou Ankwennefer inimigo dos deuses, mas acabou sentindo pena dele. E um decreto

discordância com as taxas tributárias impostas pelos Ptolomeus para o financiamento das guerras e que incidia majoritariamente sob os camponeses, o que criou uma população revoltada contra o governo: “os impostos suportados pelos camponeses eram maiores do que os que incidiam sobre outros súditos, o que sugeriu a existência de uma discriminação entre classes étnicas e que avivou o ódio aos gregos e fomentou o messianismo político” (ASSMANN, 2005, p. 469).

Outra forma de resistência por parte dos egípcios também pode ser evidenciada pela pouca adoção do deus Serápis. Em Abidos, por exemplo, a forma tradicional do deus prosseguiu sendo a cultuada. A existência de Serápis, no entanto, demonstra o crescimento da popularidade de Osíris entre os gregos. Existem evidências de que o Templo de Seti I em Abidos recebia fiéis de Serápis que iam até o local prestar culto à divindade. Entretanto, os Ptolomeus não realizaram construções e/ou modificações no Templo de Osíris em Abidos, o que sugere que o foco de atenção real foi de fato no Templo de Seti I, o que permitiu que os egípcios continuassem com a estrutura cultural tradicional no Templo de Osíris.

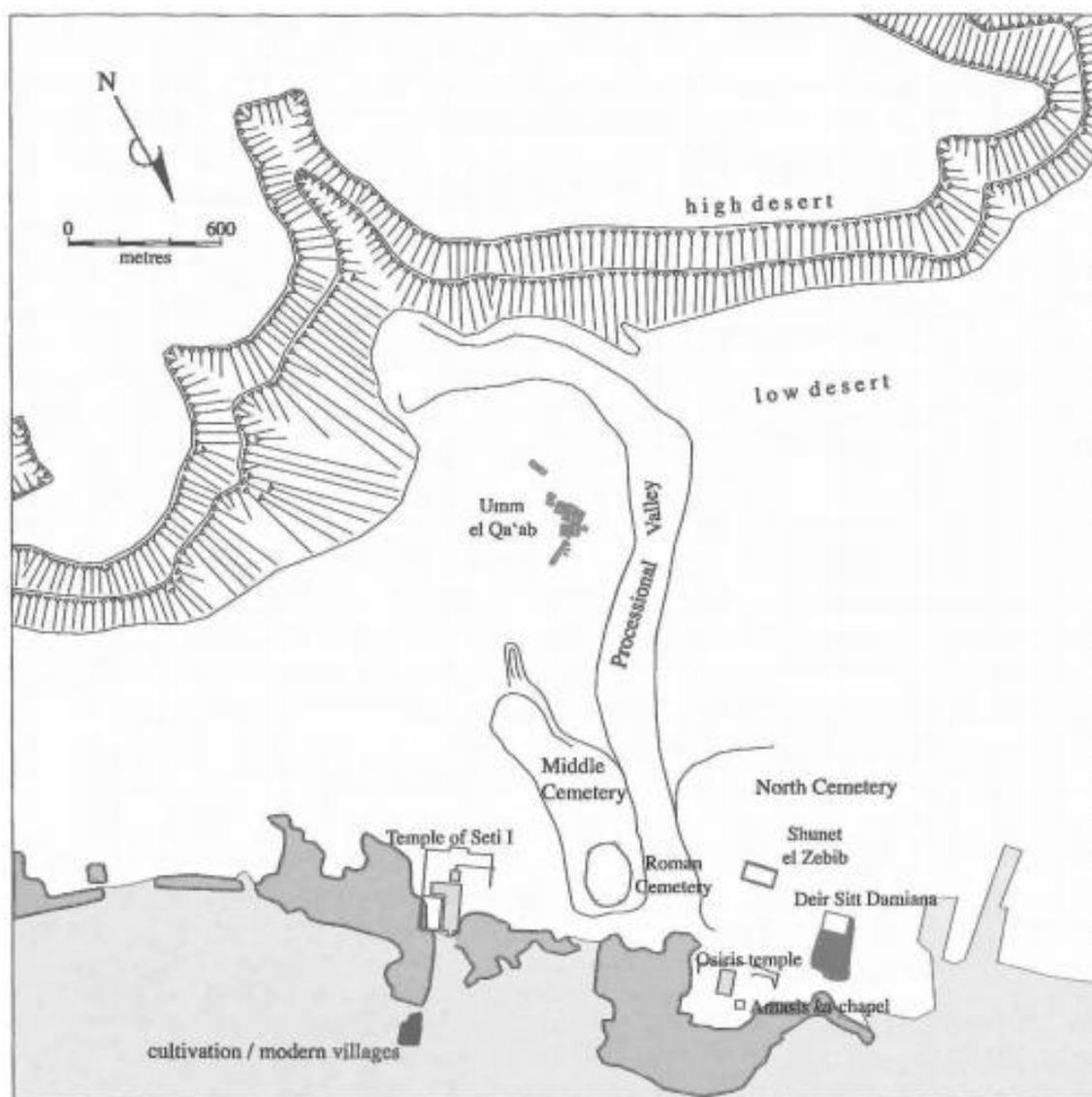
A partir do período ptolomaico, a festividade em honra a Osíris parece ter sofrido modificações. A região de Um El-qaab, tradicional ponto de passagem do festival, não recebeu atividade cultural durante o governo dos ptolomeus, confirmado em partes pela ausência de documentos provenientes do local. Isto sugere que Um El-qaab não era mais entendido como túmulo do deus Osíris, como afirma Mark Smith (1998, pp. 425-439): “No período greco-romano [...] o túmulo de Osíris [...] estava dentro do complexo do templo do deus em Abidos”.

Para David O’Connor, o festival ainda era comemorado, mas o autor sugere que o trajeto tenha se modificado a partir do período ptolomaico de forma que o novo caminho percorrido permaneceu o mesmo até o período cristão. Para além da diminuição de inscrições e outros documentos em Umm El-Qa’ab, uma necrópole do período romano foi construída na via processional onde o Festival de Osíris acontecia no período faraônico, obstruindo-a. A nova via processional pode ter sido repensada ao

---

filantrópico do ano de 185 AEC prometeu anistia a todos os fugitivos. No ano de 131 AEC, quando as disputas pelo trono entre Ptolomeu VIII, Evergetes II e Cleopatra II arrastaram o país em uma guerra civil, um egípcio chamado Harsiese se proclamou rei em Tebas, sendo em seguida expulso da cidade, embora tenha conseguido durar por breve tempo na fortaleza de Hibe como faraó. As demais rebeliões culminaram com ascensões ao trono. Em 165 AEC um tal de Dionisio Petoserapis tentou uma reviravolta que teve grande ressonância entre a população egípcia. Em 164, alguns rebeldes invadiram no Fayum o Amonion de Myeris em Crocodilópolis. Ao mesmo tempo se instalava uma rebelião na Tebaida. A Tebaida se transformou em um foco de distúrbios: no ano de 88 foi reprimida com grande dureza um levantamento que durou três anos. Temos notícias de outras rebeliões no ano de 63 e 65 AEC. E no ano de 29 AEC se sublevaram os tebanos contra o governo romano.” (ASSMANN, 2005, p. 469).

redor do próprio Templo de Osíris. Também é possível que o próprio templo de Seti I, que se tornou espaço de culto de Serapis durante a dinastia ptolomaica, tenha sido interpretado como a tumba real de Osiris. De acordo com o egiptólogo, as duas hipóteses são plausíveis e podem ter coexistido. O fato é que o Osireion, parte da estrutura do templo de Seti I, “e seu túnel de acesso estavam abertos durante a maior parte dos últimos 500 anos de Abidos, pois exibem grafites em andamento talvez no século III EC.” (O’CONNOR, 2009, p. 135). Assim como a necrópole do período romano se encontra próxima ao Templo de Osíris (vide **Mapa 4**).



**Mapa 4.** Mapa de Abidos após a Época Tardia, contemplando a necrópole romana. (O’CONNOR, 2009, p. 120)

O geógrafo grego Estrabão (c. 64 AEC – 24 AEC) descreveu Abidos em seu livro *Geografia* (Livro XVII, cap. 1):

Acima desta cidade (Ptolemais) está Abidos, onde está o palácio de Memnon, construído de uma maneira singular, inteiramente de pedra, e depois da planta do Labirinto, que descrevemos, mas não é composto de muitas partes. Tem uma fonte situada a uma grande profundidade. Há uma descida através de uma passagem arqueada construída com pedras únicas, de tamanho e acabamento notáveis (ESTRABÃO, **Geografia**, l. 17.1.42).

Em Abidos, Osiris é adorado; mas no templo de Osiris, nenhum cantor, nem tocador de flauta, nem de cítara, é permitido se apresentar no início das cerimônias celebradas em honra do deus, como é usual nos ritos celebrados em honra dos outros deuses (ESTRABÃO, **Geografia**, l. 17.1.44).

O ‘Memnon’ / ‘Memnonion’ mencionado por Estrabão é o Templo de Seti I e o labirinto imerso sob as águas é o Osireion. O geógrafo menciona as três principais construções de Abidos durante o período greco-romano: o Templo de Seti I, chamado de Memnon; o Labirinto, correspondente ao Osireion; e, por fim, o Templo de Osíris, onde o deus era adorado durante as cerimônias em sua honra. É possível deduzir, então, que é provável que o festival de Osíris ocorresse próximo ao seu Templo e não no Templo de Seti I. Isto não quer dizer que o Memnon não fosse alvo de atenção dos visitantes, muito pelo contrário, pois diversos grafites foram encontrados próximo ao templo de Seti I, indicando que o local era bastante frequentado.

Outro escritor clássico que menciona a importância de Abidos é Plutarco (c. 46 EC – 120 EC). Em seu livro *De Iside et Osiride* (359A8-B2), versa: “os homens prósperos e influentes entre os egípcios aspiram muito ser enterrados em Abidos, para serem enterrados junto com o corpo de Osíris”. A afirmação de Plutarco pode se referir ao período Greco-romano, tendo em vista que, como demonstrado, durante o período faraônico era mais comum que a região recebesse construções votivas.

Demais documentos do período greco-romano, principalmente egípcios, relatam o desejo de estar em Abidos. Em duas colunas de inscrições hieroglíficas aderidas ao envoltório de uma múmia chamada Hierax, sobre as pernas, encontram-se o seguinte texto:

Salve, Osiris..., justificado, filho de Hor, Anúbis vem, que grita o chamado da vitória contra seu irmão, a quem ele veio no dia do seu enterro. Ele traz para você dois vasos com unguentos, das mãos do deus Shesemu, ..., para ungir seu corpo. Que você

navegue rio abaixo até Busiris, e possa navegar rio acima até o nomo de Abidos, quando seu residente (*Osíris*) celebra o festival de Sokar. (RIGGS, 2005, p. 273)

O Festival de Sokar acontecia em Tebas, do período faraônico até o período romano, ambos eram realizados durante o mês de Khoiak. O festival de Osíris está relacionado ao Festival de Sokar, pois os dois são deuses ligados a necrópoles, mas o segundo parece ter sido diretamente influenciado pelo primeiro. Na passagem acima, o morto demonstra o desejo de participar do Festival de Sokar em Abidos, o que provavelmente não faz referência à festividade tebana e sim ao festival abidiano em honra a Osíris. A junção de Sokar e Osíris é comum desde o período faraônico, em algumas estelas do Reino Médio e Reino Novo, as oferendas são prestadas a “Ptah-Sokar-Osíris” ao invés de só a Osíris.

A partir da análise do papiro funerário n. 766 escrito em demótico presente em Turin (Turin n. 766), datado do primeiro século da Era Comum, é possível verificar que as ideias principais do período faraônico ligadas a Abidos e a Osíris possuem pano de fundo também no período greco-romano. Nas linhas destacadas abaixo, Abidos é citado duas vezes: primeiro ligando diretamente a região ao deus Osíris (Linha 2 – Lado A) e, secundamente, associando Osíris a Um El-Qaab (Peker) que faz parte de Abidos (Linha 3 – Lado A).

#### Lado A

- (1) Que o nome de Osíris, primeiro dos Ocidentais, o grande deus, o senhor de Busiris, proteja.
- (2) Que o nome de Osíris, o grande deus, o senhor de Abidos, o primeiro da terra sagrada, proteja.
- (3) Que o nome de Osíris, o grande deus, o senhor de Peker, o primeiro da cabine do deus, proteja.

[...]

#### Lado B

- (1) Para que ele possa beber e comer junto com os excelentes Akh-espíritos na grande mesa de oferendas daquele que forja com o coração.

[...]

A comprovação mais contundente da participação de agentes em Abidos são as estelas funerárias escavadas por John Garstang no início do século XX. Thomas Landvatter (2013, p. 152) afirma que a necrópole da época ptolomaica se concentrou no

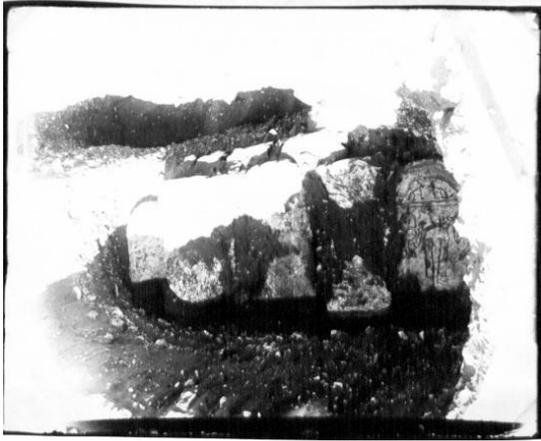
“Middle Cemetery” (vide **Mapa 4** e **Figura 8**) e na região do *Wadi*, de onde são provenientes as estelas do período<sup>29</sup>.



**Figura 8.** Imagem de satélite com ênfase na área do "Middle Cemetery" em Abidos, com sobreposição de magnetometria. (LANDVATTER, 2013, p. 158).

De acordo com os negativos fotográficos registrados por Garstang, as estelas funerárias poderiam ser colocadas em cima dos sarcófagos dos mortos (**Figura 9**) ou em pequenos nichos em cal (**Figura 10**) na superestrutura do enterramento. Aly Adballa, arqueólogo responsável pela publicação das estelas escavadas por Garstang em formato de catálogo, afirma que não existem formas convincentes de datação, tendo em vista que a necrópole foi ocupada por agentes do período ptolomaico e romano. No entanto, algumas das estelas possuem escrita hieroglífica (**Figura 11**), prática que durante o período romano já tinha caído em desuso e, por isso, tais estelas provavelmente são do período ptolomaico.

<sup>29</sup> “Embora a atividade ptolomaica tenha sido registrada em outros lugares, o cemitério “G” de Petrie, “E” de Naville e o cemitério de *Wadi* de Garstang parecem ter mais atividade.” (LANDVATTER, 2013, p. 159).



**Figura 9.** Sarcófago do período romano coberto por blocos de pedra e estelas. Liverpool SAOS Neg. 83. Abdalla pl. 102b.



**Figura 10. b.** Estela em nicho em cal. Liverpool SAOS Neg. A. 673 . Abdalla pl. 103b

A estela de “Thi[...]” (**Figura 11**) possui dois registros imagéticos: na parte superior está representado o sol alado com duas *uraei* e, de cada lado, um chagal sob um altar; no registro mediano aparecem cinco figuras, sendo elas duas mulheres e quatro homens, na extrema direita está Anúbis com as mãos sob o ombro da figura masculina a sua frente que corresponde ao morto. Na frente do morto aparece Osíris em vestes mumiformes com a coroa Atef, os braços sob o peito portando em cada mão o cetro Heqa (*hk3*)  e o mangual é o *Nekhekh* . Entre Osíris e o morto, uma mesa de oferendas e uma flor de lótus. Logo após Osíris, está Hórus vestindo um saiote egípcio, uma coroa dupla. Em seguida, as deusas Ísis e Néftis, ambas com vestidos tipicamente egípcios e portando um cetro de papiro. Ísis aparece com o disco solar com chifres em sua cabeça, e Néftis porta o hieróglifo  (*nbt-ḥwt*) que significa o seu próprio nome “Senhora da Casa” em sua cabeça.

No registro inferior, seis linhas em hieróglifo com o seguinte texto:

Uma oferenda que o rei faz a Osíris, chefe do Ocidente, o grande deus, Senhor de Abidos, Ptah-Sokar-Osíris residindo em Akhmin, Hórus que protege (vinga) seu pai, Ísis, a grande mãe do deus, Nephthys irmã da deusa (?), e Anubis chefe da cabine divina: para que eles possam invocar oferendas (de) pão, cerveja, toda boa coisa que o céu dá, que a terra cria, que o Nilo traz de sua gruta para a alma do Osiris Thi [...] filho justificado de ‘Th[...]shm-dsr’. Que haja (?) oferendas com os reverenciados triunfantes, de acordo como eles (?) faça com que sua alma esteja no céu, seu corpo no *Duat*, (e) poder (e) força em todo ofício de seu desejo, em todo lugar que seu *ka* possa desejar para sempre.



**Figura 11.** Estela escava por Garstang (228 A07), publicada por Abdalla (Cat. No. 113). Merseyside County Museum 55.82.117. Pedra Calcária; Altura: 39 cm; Largura: 29cm; Espessura: 6cm; Datação: Período Ptolomaico.

A fórmula mágica “Oferenda que o rei faz” (*Htp Di nsw*), presente nas estelas abidianas desde o Reino Médio marca o início das oferendas ao deus Osíris - que é apresentado com os epítetos “Chefe do Ocidente”, “Grande deus” e “Senhor de Abidos” -, ao deus Hórus - que possui atributos de Haredontes tal qual na Estela de Ikhnofret, sendo aquele que vinga seu pai contra Seth -, a deusa Ísis – mãe de Hórus –, depois Néftis – irmã de Ísis e Osíris -, e, por fim, ao deus Anúbis – que possui o epíteto “Chefe da Cabine Divina” referindo-se a sua presença na cabine de embalsamamento e na câmara funerária.

O texto demonstra ainda a continuidade da crença no mundo inferior de Osíris (*Duat*) e na necessidade das oferendas para a manutenção do *ka* do morto no outro mundo. Esses elementos indicam que o agente que confeccionou a estela conhecia as fórmulas mágicas e as oferendas que eram necessárias para completar o ritual funerário e adentrar no *Duat*, assim como tinha domínio sobre os acontecimentos do Mito de Osíris e a função de cada deus.

Entrementes, pouco se sabe sobre o dono da estela ou ao menos se ela estava deposta no túmulo ou em uma capela/cenotáfio, ausência de informações tais que são muito comuns durante o período Greco-romano, o que dificulta a análise do significado sociocultural embutido no ato de ser enterrado em Abidos durante o período. Landvatter (2013) atesta:

Como todas as outras estelas, no entanto, isso não pode ser associado a uma sepultura em particular, e pode ter sido associado a um cenotáfio, e não a um sepultamento real. Uma reconstrução completa das inscrições dos sarcófagos [...] poderia fornecer mais informações sobre esse problema. Em seu estado atual, somente os nomes e títulos genéricos (*hm ntr* - “sacerdote”) podem ser reconstruídos; ainda não há topônimos claros que possam revelar o lugar de origem do falecido, ou pelo menos onde eles mantiveram sua posição como sacerdotes. Se indivíduos de elite de diversas regiões estivessem sendo enterrados no local no período ptolomaico, isso indicaria que o significado de Abidos na ideologia funerária não é estritamente retórico. (LANDVATTER, 2013, p. 204)

Neste caso entendemos que a posição de Plutarco sobre Abidos contribui para a construção de um contraponto. O autor grego afirma que os egípcios influentes desejavam ser enterrados em Abidos para estar junto do deus Osíris. Tal afirmação pode ser fruto da retórica sobre o significado de Abidos para a religião funerária, mas também demonstra que ainda no período romano, época em que escreveu Plutarco, a região era famosa exatamente por ser local de culto de um deus que é responsável pelo mundo dos mortos.

A fronteira entre a intenção/desejo de ser enterrado ou de estar magicamente presente, através de uma estela, em Abidos e a consolidação desta intenção/desejo é complexa, e entendemos que ambas as formas de ação são igualmente importantes para a religião funerária. Isto é, a região era tradicionalmente interpretada como o portal para o *Duat*, reino de Osíris. Dessa forma, o agente que supostamente tenha erigido uma estela puramente votiva em Abidos e tenha sido enterrado em outro lugar, a construiu com a intenção de garantir que o seu *ka* recebesse alimentos e bebidas no outro mundo,

e o morto só garantiria tais benesses se prestasse os devidos cultos e oferendas ao deus responsável pelo *Duat*. Essas estelas também caracterizam uma efetivação da proximidade com o deus e sua presença divina, como afirma Assmann (2001) sobre textos funerários do período faraônico que falam sobre a vontade de participar dos festivais egípcios, entre eles o de Abidos:

Esses textos nos falam dos papéis especiais que os indivíduos desejavam desempenhar nesses festivais, como o do timoneiro da barca-neshmet; de insígnias específicas que eles desejavam usar, como o pingente de faiança e a roupa de material vermelho durante o festival de Sekhmet [...] se quisermos aprender algo sobre os costumes observados durante os festivais egípcios, devemos nos voltar para esses desejos do morto. Tudo isso finalmente se torna claro quando seguimos o desenvolvimento histórico até os períodos posteriores da história egípcia. Ao fim do Livro da Travessia da Eternidade, encontra-se um verdadeiro calendário festivo que contém pedidos para que o falecido participe de trinta e nove festivais tebanos, trinta e nove festivais abidianos, setenta e oito festivais menfitas e outros festivais. Este texto não é um guia para o mundo do além, como os estudiosos têm assumido, mas sim um guia para este mundo. Mas isto nos conduz através de um aspecto específico deste mundo: através de seus tempos e espaços sagrados, ou, por assim dizer, através das áreas mundanas do mundo dos vivos. Esses desejos têm a ver também com a presença divina: não uma presença que aguardava o falecido na vida após a morte, mas uma presença transmitida ao indivíduo durante festivais celebrados na Terra. Não foi, portanto, apenas uma questão de trazer crenças sobre a vida após a morte para o mundo dos vivos, mas, ao mesmo tempo, de sacralizar o mundo dos vivos. (ASSMANN, 2001, p.232)

Ou seja, o mundo dos mortos e dos vivos para os egípcios estava em constante contato através das atividades culturais, mágicas e funerárias. A forma com que entendiam o mundo estava diretamente relacionada às suas ações na vida e na morte. A permanência dessas concepções mesmo após o fim do período faraônico demonstra que a identidade sociocultural egípcia estava fortemente baseada em suas práticas religiosas.

A necessidade de manutenção dessa identidade sociocultural e de visão de mundo para os egípcios fica evidente em um texto profético – O Oráculo do Oleiro -, escrito em demótico datado de c. 130 AEC durante o reinado de Ptolomeu VIII, que demonstra a preocupação dos egípcios para com as atitudes dos reis estrangeiros em relação à falta de manutenção de *Maat*. O principal tema do texto versa sobre um contexto de crise política e religiosa que só teria fim com um salvador. Para o oráculo egípcio, o salvador seria um rei nativo que derrubaria os gregos. Segundo Beyerle

(2016, p. 170) “o Oráculo do Oleiro constrói autoridade por meio do descrédito ou da exclusão de certos grupos políticos e religiosos importantes no Egito Ptolomaico”.

O oráculo inicia com a descrição dos acontecimentos apocalípticos que atingirão o Egito:

[...] o rio fluirá sem água suficiente, quão insuficiente, para que a terra [...] seja inflamada, mas contra a natureza. Durante o tempo dos Tifonianos eles dirão: ‘Egito miserável, você é ofendido por iniquidades terríveis feitas contra você’. O sol será escurecido, não desejando olhar para as coisas más no Egito. A terra não acolherá a semente da semente. Estes [...] serão destruídos pelo vento. E o fazendeiro não semeou por causa disso, mas será exigido tributo dele. Eles estão lutando no Egito por causa da falta de nutrição. O que eles cultivam, outro colhe e tira.

[...]

E por dois anos o nosso ... bem ... O mês de Amon e ele bem disse. Seus filhos serão derrotados. E a terra ficará instável e não poucos dos que moram no Egito abandonarão sua própria terra e irão para um lugar estrangeiro. Amigos vão matar amigos. Haverá choro e seus males serão piores que os dos outros. E os homens perecerão nas mãos uns dos outros. Dois deles passarão para o mesmo lugar (?) por causa da única ajuda. Muita morte cairá sobre as mulheres grávidas.

[...]

E, por fim, prevê o surgimento do rei que os salvará:

E então o Egito crescerá, quando por cinquenta e cinco anos ele estiver bem disposto, o rei o administrador do bem, nascido do Sol, estabelecido pela grande deusa Ísis, está próximo, para que aqueles que sobreviveram orem pela ressurreição daqueles que morreram antes, a fim de poderem participar das coisas boas. No final dessas coisas, as árvores darão folhas e o Nilo abandonado ficará cheio de água, e o inverno, tendo sido despojado de sua vestimenta natural, terá seu próprio ciclo. E então o verão seguirá seu próprio curso, e os ventos serão bem ordenados e suavemente diminuídos.

Pois no tempo dos Tifonianos o sol se obscureceu, tendo brilhado sobre os maus costumes e tendo exposto a pobreza dos cinturões.

O oráculo cita a instabilidade de tudo que era crucial para que o Egito fosse próspero. Entre elas, a interrupção do ciclo natural do Rio Nilo que proporciona o infortúnio das más colheitas para a sua população e prejudica diretamente os camponeses que são alvos de roubos, mas ainda assim tem que pagar tributos; a guerra impulsionada pela falta de alimentos que faz com que amigos matem amigos e que

egípcios tenham que fugir para terras estrangeiras em busca de alimentos; e a desgraça que as pessoas mortas durante o período de caos sofreriam, não só pela falta de alimentos para as oferendas, mas pela ausência de um ritual funerário.

A afirmação de que todo esse caos será causado pelos Tifonianos, pois neste tempo o Sol (Rá) não abençoará o Egito, é simbólica. No Egito, Tifon é um deus grego associado ao deus Seth, que em muitos textos do período faraônico está diretamente relacionado ao caos, ao estrangeiro, ao deserto. O oráculo, assim, trata de um período em que Tífon/Seth reina o Egito enquanto o Sol (Rá) está obscurecido. Esse clima de crise só seria finalizado quando o rei, nascido de Rá (Sol) e escolhido por Ísis, viesse a governar o Egito, voltando a valorizar os bons costumes egípcios em detrimento dos maus costumes dos tifonianos.

O embate entre as identidades socioculturais em jogo, os modos de agir e os projetos políticos ligados a elas é evidente. Para o autor do oráculo, somente um rei egípcio poderia proporcionar prosperidade ao Egito, pois sendo agraciado pelos deuses nativos e conhecedor dos ‘bons costumes’, faria com que o Rio Nilo e o próprio cosmo egípcio voltassem ao seu ciclo natural.

Durante o período romano, não existem evidências tão numerosas que tratem de rebeliões constantes no Alto Egito como no período ptolomaico, mas é possível inferir que a busca dos egípcios pela preservação de suas práticas religiosas, inclusive e principalmente em Abidos, e de suas concepções de mundo demonstra que eles se entendiam como um grupo étnico que compartilhavam o desejo de se manterem como tal, apesar das modificações culturais e políticas as quais estavam sujeitos.

## CAPÍTULO 2. AS DIVISÕES DO MUNDO SOCIAL: IDENTIDADE ÉTNICA E AS LUTAS DE CLASSIFICAÇÕES

Pensar o Egito Romano através de pressupostos teóricos como identidade étnica e etnicidade é um caminho que os historiadores e arqueólogos têm percorrido. No entanto, a definição de ambos os conceitos é proposta diferentemente conforme a corrente escolhida. Por isso, entendemos ser de imensa importância traçar brevemente as contribuições teóricas dos autores amplamente consultados e como a nossa opção teórico-metodológica se situa diante dessa diversidade.

As primeiras tentativas das Ciências Sociais em busca da definição de etnicidade ocorreram por volta de 1940. Nesse momento, a etnicidade estaria circunscrita aos grupos não-europeus, ou seja, àqueles que de uma forma ou outra possuíam um sentimento de pertencimento grupal que não o de origem nacional (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 22). Dessa forma, envolta de etnocentrismo, a ideia de grupo étnico estava restrito aos diferentes do “nós-europeus”.

Tais correntes sociológicas promulgaram a definição da etnicidade como resultado de dados objetivos, tais como a linguagem, o tipo físico e o *etnônimo*. Um grupo étnico, assim, seria definido por uma aparência física específica, uma língua comum que aglutinaria os agentes falantes e um dado *etnônimo*, ou seja, um fator de autorreconhecimento do pertencimento a esse ou aquele grupo através de um termo que os definissem enquanto tal. Essa perspectiva aproximou e até confundiu o conceito de *eticidade* com o de *raça*. A naturalização destes elementos limitaria o sujeito integrante do grupo, em vista da impossibilidade de escolha e da ausência de subjetividade.

A inconsistência teórica presente nesta definição se trata da generalização de elementos que, como já comprovado, nem sempre se aplicarão aos casos estudados. Por exemplo, já é um consenso entre estudiosos a premissa de que muitos grupos falantes de uma mesma língua possuem grupos étnicos distintos em seu interior. O mesmo vale para o parâmetro da aparência física e do *etnônimo*.

O *objetivismo* é recorrente na abordagem teórica dos chamados *primordialistas* e dos *instrumentalistas*. Os *primordialistas* são estudiosos que defendem que a identidade étnica é *primordial* no que diz respeito à definição do grupo enquanto grupo e da identificação entre agentes do mesmo grupo. Pertencer a um dado grupo étnico estabelece as relações ‘primordiais’ entre os seus membros. As relações são construídas

através dos laços de solidariedade, através do sentimento de pertencimento ao grupo, ou seja, através de questões intraétnicas. Questões tais que são decididas desde os primórdios, transmitidas no interior do próprio grupo, e internalizada por seus membros. Esses vínculos primordiais:

[...] ligam os indivíduos por uma relação à qual atribuem uma qualidade especial que se refere à própria natureza do vínculo, independentemente das relações efetivas. Os vínculos primordiais são dotados de uma significação inefável, como aquela que se atribui aos vínculos de parentesco, e são caracterizados pela intensidade da solidariedade que suscitam, por sua força coercitiva e pelas emoções e o sentimento do sagrado que lhes são associados. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 89)

Já os *instrumentalistas* “*insistem no caráter instrumental tanto da etnicidade quanto da nação, que estariam ao serviço de uma combinação de interesses econômicos e políticos*” (CARDOSO, 2005, p. 179). Eles alegam que a etnicidade possibilitaria, por assim dizer, um modo de mobilização, uma organização como grupo que busca por políticas sociais ou mesmo por poder. Assim sendo, como salientado, ambos partem do pressuposto objetivo das identidades subjetivas:

Apesar das aparentes divergências sobre os fundamentos, tanto os modelos instrumentalistas quanto os primordialistas [...] ambos veem o ressurgimento generalizado das lealdades étnicas após a Segunda Guerra Mundial como uma consequência das mudanças socioeconômicas no mundo moderno. Eles diferem principalmente nos aspectos de mudança que identificam como crítica para a etnia. Os modelos instrumentalistas geralmente afirmam que a mudança de contextos políticos e econômicos perturba as ordens materiais tradicionais e cria novas constelações de interesses materiais compartilhados. As pessoas com interesses comuns se agrupam em grupos em busca desses interesses. [...] Os modelos primordialistas giram as setas causais, sustentando que as mudanças dos contextos sociais rompem as convenções comuns de compreender e agir no mundo. Pessoas desorientadas devido à mudança buscam refúgio naqueles aspectos de suas vidas compartilhadas que mais fundamentalmente definem a eles quem eles são. (BENTLEY, 1987, p. 25).

Em 1970, o termo ‘*etnicidade*’ continuou a tomar corpo, principalmente a partir do advento de uma revista especializada em publicar pesquisas sobre o assunto nos Estados Unidos (*Ethnicity*). Nos trabalhos advindos do período, percebe-se a discussão entre as correntes teóricas objetivistas destacadas acima e também com as correntes subjetivistas, as quais estavam preocupadas em discorrer sobre a ausência ou presença de uma possível escolha individual para o pertencimento étnico, assim como levantaram questões sobre a homogeneidade e a pluralidade no interior desses grupos.

O subjetivismo destaca o *pertencimento*, como dito, fato que traz à luz problemas que não podem ser solucionados. Tais como o limite do simples sentimento de pertencer a um grupo como suficiente para participar do mesmo. Se identificar com um determinado grupo étnico, não basta para que o grupo em questão acolha o agente em seu interior. Toda identidade é baseada em uma relação de identificação e diferenciação, ou seja, em uma relação de alteridade. Quando membros de um grupo étnico definem e são definidos pelos elementos que os compõe, constrói-se um limite para a subjetividade do ‘querer’ e da ‘vontade’ una.

Na segunda metade do século XX, as lutas pela independência dos países afroasiáticos que ainda estavam sobre o jugo colonial europeu proporcionou o cenário propício para a emergência das mais distintas populações em tais continentes. Os embates étnicos, gerados pela valorização das culturais locais e pelo fluxo migratório, trouxeram à tona, para as Ciências Humanas e Sociais, novos objetos de estudos e visões de mundo. Assim, o que chamamos de “pós-colonialismo” possibilitou o rompimento progressivo com a ideia de um grupo étnico homogêneo.

Postulou-se, assim, a existência da fluidez das identidades étnicas, afirmando-se que grupos formados por pessoas que se identificam etnicamente entre si não eram necessariamente homogêneos. Tais novidades permitiram uma reflexão acerca de outras sociedades, em outros tempos, demonstrando que a noção de pluralismo interligada somente com a dita modernidade e com as “sociedades complexas” é tributária, ainda, de uma hierarquização teleológica. Para Schwartz, a dinamicidade das identidades está presente tanto na modernidade, quanto nas sociedades “pré-coloniais” (Apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 31).

Fredrik Barth, qualificado como “*interacionista*”<sup>30</sup>, isto é, o entendimento de que a etnicidade é um processo contínuo de diferenciação entre membros de um grupo étnico e àqueles que não o são, a qual necessita ser validada nas interações sociais. O autor revolucionou os estudos sobre identidade étnica quando revisou a significação do conceito de fronteira e sua interligação com a etnicidade. Barth alerta para o perigo da associação direta entre cultura e etnicidade. Alerta para o fato de que a etnicidade faz parte da cultura, mas não se confunde com ela. É impreciso afirmar que a etnicidade, assim, é estabelecida a partir de um alicerce cultural unívoco. Para o autor, a *fronteira* é um local de reafirmação de diferenças culturais, como tradicionalmente era afirmado,

---

<sup>30</sup> “De um modo geral, o conjunto de sua obra [...] parece, na verdade, combinar duas abordagens: uma interacionista [...], e uma outra que privilegia a ação individual.” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998: 113).

mas também é local de contatos e compartilhamentos. Isto é, os grupos em contato não se comportam de maneira belicosa em todas as situações, tampouco criam barreiras intransponíveis de puro etnocentrismo. Pelo contrário, é possível que a interação crie terreno fértil para a convivência ou uma espécie de harmonia negociável que pode até gerar interdependência étnica (BARTH, 2000, p. 39). No entanto, entendemos que Barth não demonstra o caminho para que possamos pensar os limites das ações dos grupos e agentes envolvidos no contato.

Cardoso (2005, p. 181), ao discorrer sobre o tema, se pergunta: “Se as concepções subjetivistas conduzem a impasses e becos sem saída tanto quanto as objetivistas, que fazer, então?”, para o historiador, é preciso estar atento ao *contexto relacional* dos processos identitários:

A identidade social é da ordem da construção, mesmo quando baseada em dados objetivos; não é, no entanto, ilusória, não é algum fantasma dependente de pura subjetividade dos agentes e de suas escolhas. Ela produz efeitos sociais reais: é eficaz. Não há, porém, identidade social ou étnico cultural em si, nem unicamente para si. A identidade envolve sempre uma relação com outros: identidade e alteridade estão em relação dialética [...]. (CARDOSO, 2005, p. 182)

Neste sentido, o grande desafio é se posicionar entre neste duplo caminho: de um lado, uma vertente ligada ao pensamento sociológico e antropológico mais tradicional, que afirma que a etnicidade é homogênea e perceptível por elementos objetivos. E do outro, uma perspectiva partidária da fluidez étnica que demarca o futuro desaparecimento da identidade. Entrementes, há um postulado que transita em um terceiro caminho analítico que se preocupa com os jogos presentes nestas lutas de classificações. Tal caminho percorrido, por exemplo, por Pierre Bourdieu.

Ao evidenciarmos os caminhos propostos pelo sociólogo, entendemos ser crucial destacar a contribuição do seu livro *O Poder Simbólico* (1992). Seu delineamento sobre etnicidade dialoga intensamente com a sua formulação teórica acerca da relação entre os agentes sociais e a sociedade. O sociólogo reconhece a interdependência das estruturas e dos agentes para a construção de uma visão do mundo social a partir do estruturalismo genético. Ou seja, busca transgredir a percepção propagada pela corrente estruturalista que defende a supremacia das estruturas sociais em detrimento da ação dos agentes que são restringidos por questões objetivas e não possuem espaço de ação, somente aquele restrito a internalização dos preceitos estruturais, tais como as normas e os valores. Bourdieu tampouco concorda com a concepção funcionalista do mundo social, que

prega um subjetivismo exacerbado, valorizando demasiadamente a ação humana autônoma e o poder de escolha racional, subjugando o papel das estruturas sociais como condicionadoras de ações.

Entretantes, Bourdieu não é nem partidário da passividade dos agentes frente à reificação das estruturas, tampouco contempla a ideia de que os agentes possuem total autonomia de escolha ignorando as estruturas. Para contemplar essa terceira via que matiza *agência* e *estrutura*, Bourdieu teoriza noções operatórias que buscam demonstrar como os agentes sociais e as estruturas interagem e se interpenetram.

Para Bourdieu, os *agentes sociais* estão inseridos em *campos sociais* específicos, que são determinados de acordo com o capital (cultural, econômico, político, social etc.) que possuem. E é o *habitus* de cada agente ou grupo que determina sua disposição espacial dentro do *campo*. Bourdieu define o conceito de *campo* como “espaço estruturado de posições (ou de postos) onde as propriedades dependem de sua posição dentro destes espaços e que podem ser analisados independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinado por elas)” (BOURDIEU, 1983, p. 89). O *campo* se define, ainda, através das tensões entre *agentes* e a sociedade. São espaços estruturados onde os *agentes* se *tensionam* visando manter ou adquirir um lugar na hierarquia vigente. O *campo* é resultante de um processo de distinção social e é composto de acordo com as relações de cada especificidade espaço-temporal.

Diretamente interligado com o conceito de *campo*, está o conceito de *habitus*, que consiste na *estrutura* pela qual os agentes apreendem o mundo social e se posicionam no *campo*. Ou seja, é um “sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (BOURDIEU, 2005, p. 191). Bourdieu afirma que o *habitus* dos agentes sociais não é estático. Ao contrário disso, o *habitus* é composto por *estratégias* pelas quais o agente exerce, podendo manipular mais *capital* e estrategicamente posicionar-se com maior prestígio dentro do *campo*.

Assim, percebe-se o quanto é caro para a teoria bourdieusiana a interação da estrutura social com os agentes sociais e vice-versa. Ou seja, é neste ponto que Bourdieu demonstra o vigor da sua inovação: a superação da antinomia e o apelo por um objetivismo subjetivo ou um subjetivismo objetivo. E a questão da etnicidade não poderia ser analisada pelo autor de forma diferente. Para Bourdieu (1992, p. 112), os

critérios de identidade étnica podem ser divididos em dois tipos de representações, na prática social:

- a) *Representações Mentais*: Língua, Dialeto, Sotaque, etc. Tais representações são objetos de representações mentais, pois estão ligados aos atos de percepção, apreciação, conhecimento e reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses.
  
- b) *Representações Objectais*: Emblemas, Bandeiras, Insígnias, etc. Ou ainda estratégias empregadas pelos agentes que tem como propósito uma manipulação simbólica da visão que os outros podem ter do grupo ou agente em questão.

Os agentes participam, assim, de uma luta de classificações que condiciona a luta pela identidade étnica. A luta de classificações é uma luta pelo poder de impor os princípios de *di-visão* do mundo social, criando e desfazendo grupos. Bourdieu (1992, p. 113) afirma

Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõe ao conjunto do grupo, realizam o sentido e consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo.

Os princípios de divisão do mundo social estão ligados, assim, com a imposição de percepções do grupo sobre outro grupo e sobre si mesmo. O *auctor*, através do discurso performativo, que possui autoridade (*auctoritas*), produz a existência de elementos de categorização que antes estavam no plano do *vir-a-ser*. Assim, o *auctor* enuncia o ser e modifica o ser ao enunciá-lo, pois consagra, santifica, sanciona os critérios. A potencialidade de trazer a existência o que foi enunciado faz parte do que Bourdieu chama de *magia social*, ou seja, o poder “quase” mágico que as palavras possuem de transformar a realidade a partir da objetivação das percepções de mundo, desde que sejam proferidas pelo *auctor* (BOURDIEU, 1992, p. 117).

A luta de classificações levada a cabo por tais grupos é uma luta propriamente simbólica, que possui relações de forças simbólicas, a partir de uma dominação simbólica e uma possível subversão que também se dará primordialmente de forma

simbólica (ainda que uma luta simbólica possa ter efeito no econômico, por exemplo, por isso também tem efeito no real). Nesta relação de forças simbólicas, existem, segundo o autor, duas formas de ação dos grupos ou agentes mais desfavorecidos/dominados: A *luta isolada*, isto é, quando o agente é levado a aceitar a categorização dominante da sua identidade, pois na esfera das interações cotidianas, não possui os meios necessários para a subversão. Mesmo que tal aceitação seja submissa ou revoltada, há a busca pela assimilação de sua identidade com a dominante, visando eliminar o estigma. A assimilação é demonstrada através da amenização do seu estilo de vida, do seu vestuário, da pronúncia, ou até mesmo a assimilação e aproximação da perspectiva dominante e legítima destas categorias; e a *luta coletiva*, que consiste na inversão das relações de forças simbólicas que não visa eliminar o estigma e sim propor novas visões de mundo que produzirão novos estigmas (BOURDIEU, 1992, p. 124).

A posse da identidade legítima é o que está em jogo, mais especificamente as vantagens simbólicas que estão ligadas a posse desta identidade. Para Bourdieu (1992, p. 125):

A revolução simbólica contra a dominação simbólica e os efeitos de intimidação que ela exerce têm em jogo não, como se diz, a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação coletiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade de que o dominado abdica em proveito do dominante enquanto *aceita ser negado ou negar-se (e negar os que, entre os seus, não querem ou não podem negar-se) para se fazer reconhecer*.

Em síntese, a contribuição de Bourdieu para o estudo da identidade étnica é de extrema importância. O autor nos ajuda a equilibrar a tendência de radicalização de perspectivas, sejam elas objetivistas ou subjetivistas, como se o mundo social fosse binário. Esta terceira via nos permite compreender o cenário de lutas de classificações e as possíveis estratégias dos agentes envolvidos em nosso objeto de estudo. Defendemos a percepção, tal como Bourdieu, que todo sistema simbólico é estruturado e estruturante. Faz-se saber, assim, que sendo a identidade étnica participante das lutas simbólicas de classificação, ela também é estruturada pelas categorias classificativas em jogo, mas também estruturante de tais categorias.

Após a explanação das noções operatórias que mobilizaremos em nossa pesquisa, exporemos um balizamento das perspectivas mais recorrentes sobre etnicidade nos estudos sobre o Egito Romano. A bibliografia produzida a partir da questão étnica no Egito Romano pode ser pensada, inicialmente, a partir de três pontos de vista:

- 1) *Perspectiva Multicultural*, na qual os autores entendem o Egito Romano como uma sociedade multicultural proporciona em seu seio influências mútuas, se intercruzando e interinfluenciando assimetricamente;
- 2) *Perspectiva da Romanização/Helenização*, que, de certa forma, está ligada aos estudos de apropriação cultural e aculturação sob a perspectiva dos elementos provenientes do ocidente antigo;
- 3) *Perspectiva da Egípcianização*, que também vai em direção aos estudos de apropriação cultural, como na segunda perspectiva, mas procura olhar através dos elementos egípcios nativos.

O Egito Romano é, em nossa perspectiva, uma sociedade *multicultural*. Ou seja, uma sociedade que conta em seu interior com uma população diversa em termos de origem, religiosidade, costumes, tradições, etnicidade e crenças. Essas diferenças coexistem em um mesmo território, mas não de forma totalmente pacífica nem conflituosa, e isso se dá dessa forma, pois tais grupos se influenciam simultaneamente e de maneira dinâmica. Há, assim, o compartilhamento das diferenças e possíveis similitudes, sem que se perca, necessariamente, o que os tornam únicos.

Por isso, concordamos com o pressuposto de que o Egito durante o domínio romano foi o palco do contato entre diversos grupos de pessoas em todo o seu território e esse contato proporcionou o compartilhamento de ideias, circulação de capital simbólico e cultural, troca de hábitos e costumes, comprovando assim a ideia de que não existiam blocos culturais homogêneos interpenetráveis. No entanto, essa premissa não dissolve por completo a identidade de grupo como unidade.

Sabe-se que a documentação oficial, como as tributações, tratava a população recortando-a em grupos étnicos com o objetivo de diferenciar a taxação a partir deste critério. Mas a documentação de cultura material, mais ligada às práticas cotidianas, muitas das vezes não condiz com o discurso oficial, trazendo-nos uma polifonia que excede a categorização proposta pela voz “dominante”. No entanto, não podemos, a partir disso, resumir tais categorias à marginalidade. Ou seja, por mais que não possamos falar de egípcios, gregos, romanos etc, como grupos étnicos monolíticos, isso não quer dizer que não existissem tais categorias de agrupamento no seio dessa sociedade.

Entendemos, seguindo a linha de pensamento de Bourdieu, que a *etnicidade* é uma maneira de mobilizar a cultura de forma política. Para nós, um dos propósitos

desse uso político da cultura é o da *negoci-ação social*, ou seja, o caminho traçado por agentes sociais que buscam uma mediação para o conflito cultural/social que não seja, no entanto, nem estritamente submisso e tampouco estritamente revoltado. Neste sentido, a ideia de *estratégia* também é crucial, pois nos permite entender a linha de ação de agentes e grupos dentro do jogo social. Para Bourdieu, estratégia não se resume à intencionalidade, decisões previamente calculadas e voluntarismo irrestrito dos agentes, mas sim a linhas de ações orientadas e estruturadas que formam configurações condizentes e socialmente inteligíveis (BOURDIEU; WACQUANT, 1995, p. 65).

## **2.1. Balanço das interpretações das relações entre o Império Romano e as Províncias.**

A produção historiográfica tem participação na construção dos imaginários acerca da Antiguidade. As preocupações de cada época impulsionam, de certa forma, as questões que os historiadores fazem aos documentos antigos. Por exemplo, durante o século XIX, como aponta Fábio Joly (2005; 2010), houve a recuperação da antiguidade por intelectuais envolvidos em debates sobre a escravidão, recuperação tal que objetivou a legitimação de seus respectivos pontos de vista sobre a contemporaneidade. Dessa forma, pró-escravistas e abolicionistas recorreram a Cícero, Sêneca, Columella e outros para comprovarem a continuidade ou não da escravidão. Segundo Bustamante (2006), a história da Roma Antiga, por exemplo, possuía um caráter justificador para os interesses do momento. Seja nas intenções imperialistas das potências colonizadoras, seja na subjugação das culturas sob a justificativa da promoção da civilidade aos ‘bárbaros dominados’.

O paradigma cunhado no século XIX-XX corresponde à abordagem nacionalista, pautada pelos conflitos interestatais que buscavam reforçar a ideia de civilizado *versus* “o outro” que não era civilizado. Essa corrente historiográfica insistiu no entendimento de Roma como o centro do mundo civilizado da antiguidade, em detrimento da periferia dominada e “bárbara”, analisando a documentação a partir desse ponto de vista. Tal proposta analítica não estava restrita, no entanto, à historiografia da época. Para Louise Revell (2009, p. 6) os estudiosos que se prestavam a estudar a arqueologia provincial romana se alinharam ao *ethos* imperial dos Estados-nações modernos, baseando suas análises da presença romana nas mais diversas províncias na argumentação de que o Império Romano proporcionava civilidade aos povos nativos. Desta forma, as províncias romanas foram compreendidas através da incorporação ao

sistema político romano e, quanto à transformação cultural, esta se daria no sentido da adequação das províncias à cultura romana.

A teoria da *romanização*, cunhada pelos estudos clássicos durante o contexto histórico citado, influenciaram a análise dos documentos escritos e materiais. Os sistemas culturais eram compreendidos como homogêneos e estáticos, e uma vez que Roma anexasse um novo território ao Império Romano, o sistema cultural nativo seria substituído pelo sistema cultural romano. Esse primeiro estágio de conceituação e aplicação da ideia de *romanização* estava diretamente relacionado à dicotomia *civilizado x bárbaro*, salientada anteriormente, e propunha que o Império Romano romanizou, ou seja, dominou culturalmente as regiões provinciais sem contrapartida ou resistência dos povos residentes nestes territórios (VASQUES, 2014).

Revell (2009, p. 6) alega que premissa não era exclusiva da arqueologia romana, visto que estava presente em estudos de todos os períodos arqueológicos. O resultado desses estudos arqueológicos transpareceram as interpretações do contato cultural entre sociedades distintas como um ponto na evolução social que permitia que a sociedade menos ‘civilizada’ fosse ‘aculturada’ pela mais ‘civilizada’. No caso da arqueologia romana, Revell (2009, p. 6) propõe:

Embora haja uma série de problemas com esta abordagem à mudança cultural visível na arqueologia das províncias, eles podem ser resumidos a três pressupostos fundamentais. O primeiro se baseia na ideia fundamental de grupos autônomos limitados que podem ser identificados através de formas-chave de diagnóstico da cultura material. O segundo entende que o modelo de mudança cultural é teleológico, com um ponto de chegada definido da romanidade. E, em terceiro lugar, isso foi visto dentro de um paradigma de evolução social, onde "nativo" e "romano" eram estágios de uma progressão para a modernidade; como tal, o romano era de algum modo melhor ou mais civilizado que o pré-romano.

Hingley (2010, p. 70) afirma que a ideia de “progresso” e “evolução cultural” serviu aos ideais imperialistas do século XIX. O Império Romano proporcionou civilização aos “nativos bárbaros”, tal como os impérios europeus modernos fariam com os continentes afro-asiáticos. Outrossim, os objetivos imperialistas estruturaram e foram estruturados pelo exercício historiográfico e arqueológico dos séculos XIX e XX, demonstrando que os estudos das Ciências Humanas e Sociais não podem ser entendidos fora do contexto em que se produz. Hingley (2010, p. 71) discorre: “Ao operarem assim, os estudos clássicos adotaram e ajudaram a criar as polaridades e as

hierarquias que deram forma às poderosas ferramentas da armaria conceitual das nações imperiais modernas”.

Os estudos pós-coloniais, emergentes a partir da segunda metade do século XX, influenciaram a mudança de paradigma na Antropologia, Sociologia e Arqueologia. Ciências Humanas e Sociais paulatinamente entrelaçaram suas teorias e visões de mundo. Essa nova tendência objetivava romper as oposições binárias deterministas, ao mesmo tempo em que advogava por uma produção mais preocupada com o local e com as respostas dos dominados à dominação.

Em fins da segunda metade do século XX, a “Nova História Cultural” surgiu para também rever os lugares comuns e realizar outras perguntas às documentações antigas, sintonizada com os novos rumos do cenário mundial pautado pela Queda do Muro de Berlim e a crise da bipolaridade sustentada pela Guerra Fria. Após a “virada cultural” (*cultural turn*) no campo historiográfico, a documentação antiga, escrita ou material, passou a ser entendida mais como uma visão limitada da realidade histórica do que como um revelador imediato do passado.

É neste contexto que os estudos sobre o Mundo Antigo ganharam uma nova faceta. A Roma Antiga deixou de ser entendida como um bloco imperialista que subjugou todas as províncias, aculturando-as a partir de uma política intensiva de *romanização* (que teria sido verificada através da urbanização, administração política, econômica e religiosa desses territórios). A ênfase passou a ser dada na resposta dessas províncias e nas estratégias desenvolvidas pelos agentes sociais para compor ou romper com a estrutura social romana. Assim, um novo sentido conceitual foi delineado para a ideia de *romanização*.

A preocupação em evidenciar que o Império Romano não impôs os seus moldes culturais às províncias deu voz ao processo interativo dos mecanismos de *romanização*. Através dessa conceituação, foi possível demonstrar que o contato entre os romanos e os povos nativos foi múltiplo em suas formas, envolvendo coerção e transformação, mas também resistência e negociação. Com base nessa perspectiva, a romanização passou a ser entendida como uma forma processual “de mudança sociocultural, multifacetada em termos de significados e de mecanismos, que teve início com a relação entre os padrões culturais romanos e a diversidade cultural provincial em uma dinâmica de negociação bidirecional” (MENDES; BUSTAMANTE; DAVIDSON, 2005, p. 25).

A supervalorização da resistência e negociação desenvolvida pelos povos nativos, no entanto, não é bem quista por todos os estudiosos do assunto. Para Hingley a produção historiográfica que se desvincula da ideia de *romanização* como um processo unilateral, mas que buscam “traçar o papel ativo das elites locais na adoção e adaptação da cultura imperial oferecida a eles pelo sistema imperial em expansão” (HINGLEY, 2010, p. 74), não está desprovida do juízo de valor comum à corrente anterior. A chamada “negociação da elite” constrói um cenário imperial no qual as elites nativas mais próximas do poder romano criaram uma espécie de ‘nova cultura’ como resultado dos benefícios que receberam de Roma. Dessa forma, ao combinar força imperial e interesse local, as províncias se aliaram a Roma “e foram incorporadas, precisamente porque se lhes oferecia, elas barganhavam ou lutavam por, o privilégio de reterem o núcleo de sua organização tradicional dentro de um esqueleto imperial que se propunha a garantir ordem e estabilidade” (HINGLEY, 2010, p. 75).

A crítica de Hingley consiste na abordagem dos conceitos de *negociação* e *resistência* como um processo que resulta em consensos, baseados tão somente na atuação das elites provinciais neste cenário. O autor demonstra que a reação a essa visão elitista da relação entre Roma e suas províncias culminou em uma série de estudos durante o início do século XXI que propagaram a concepção de uma identidade romana fragmentada e que passaram a valorizar o entrelaçamento das identidades culturais e sua complexidade (HINGLEY, 2010, p. 77).

A historiografia da Roma Provincial atribuiu às suas pesquisas os conceitos de *identidade* e *fronteira*. Nesse caso, foram possíveis questionamentos que superaram o entendimento de *Roma* como “*O Império Romano*”. Essa mudança de paradigma abarcou o estudo das províncias atuando não só como reativas a Roma, mas também como agregadas, em uma relação dialética de entrelaçamento cultural (BARRET, 1997; REVELL, 2009). Para isso, os conceitos de *Rede*, *Espaço*, *Fronteira*, *Identidade* e *Império* - no que diz respeito aos estudos do Império Romano, principalmente - estão sendo trabalhados incansavelmente com o intuito de relativizar as correntes anteriores.

Contribuições como a de Guarinello (2006), ajudam a problematizar uma associação mais imediata do termo “*Império*” ao recorte espaço-temporal *a-partir-de-Augusto*. Em seu entendimento o expansionismo romano é um processo que se deu de forma gradual a partir da conquista da Itália, e posteriormente das cidades litorâneas do Mediterrâneo. Assim, o Império Romano era composto por heterogeneidades estruturais, uma vez que era um Império, ao mesmo tempo, de *Cidades* e de uma

*Cidade* (Roma). De acordo com esse pressuposto, é importante salientar que tais heterogeneidades também são características das sociedades sob o jugo de Roma, pois possuem distinções inerentes à especificidade de suas estruturas.

O Império Romano - ou melhor, *os Impérios Romanos* - é um exemplo característico de *diversidade*. Se pensarmos em termos de Roma, podemos afirmar que suas estruturas internas foram adaptadas desde a República em consonância com as necessidades político-administrativas expansionistas. Como menciona Joly (2005, p. 2010), ao tomarmos como exemplo o caso dos libertos como cidadãos em Roma - libertos estes que eram, em grande parte, estrangeiros - podemos afirmar que eles levaram consigo uma herança cultural de seu local de origem. Tácito (Anais, 14. 42-45), ao mencionar o caso da morte do Prefeito de Roma durante o principado de Nero, descreve a posição de *Cassius Dio*<sup>31</sup> que defendia a morte de todos os escravos da casa do prefeito. Na descrição, *Cassius Dio* demonstra o quanto os escravos eram difíceis de lidar, por ser *gente de outra região*, com *costumes e culturas diferentes*. Indivíduos que após serem libertos podiam, mesmo que ao longo de gerações, alcançar cargos de prestígio.

Ao seguir este raciocínio, Guarinello (2010), demonstra que as *identidades* podem ser entendidas como *construções sociais* que divergem conforme o espaço e tempo, sendo abordadas nos estudos da antiguidade para entender os modos de ação de grupos e agentes na sociedade. Assim, não existe mais a pretensão de pensar a *identidade* romana como única e fixa, e sim como fragmentada e multifacetada. Como salienta Hingley (2010, p. 78):

Isso permite perceber o Império Romano como uma sociedade mais heterogênea, em que grupos e indivíduos atuavam diferentemente para “se tornarem romanos”, ao passo que mantinham o núcleo de suas identidades herdadas, e também contribuíam para uma iniciativa cultural imperial centralizadora.

Guarinello (2010) alerta para o perigo do uso disseminado de conceitos como *identidade*. Advoga, dessa maneira, que é necessário *criar limites e caminhos para a mobilização do termo*. No que diz respeito ao Império Romano, alerta que o *embate identitário* teve papel importante, mas fez parte de um *jogo social* que é mais amplo. O autor sugere o entendimento do Império Romano como uma evidência de integração de sociedades humanas, e o mais importante: como *ordem*. Conceitua *ordem* como um

---

<sup>31</sup> Cassius Dio ocupou o cargo de senador romano durante o governo de Commodus. Publicou 80 volumes da obra ‘História Romana’. Viveu entre cerca de 155 até 235 EC.

acúmulo de processos passados que resulta numa *previsibilidade*, a *paz romana* (*Pax Romana*), proporcionando espaço para expectativas de ações individuais e coletivas. A *ordem* é a *fronteira cotidiana da ação social* e principalmente de *consenso* e *cooperação*. No entanto, a *ordem* não é imutável, pois possui *fronteiras* internas e externas – entendida como *obstáculo*, mas também como campo de *negociação* – que permitem a reprodução e a alteração da ordem, na medida em que o *jogo social* se desenvolve. Em suma, é importante dar visibilidade ao *embate identitário*, mas não podemos perder de vista que o embate faz parte de um jogo mais amplo no qual os grupos podem se posicionar de formas diferentes dependendo da intenção de cooperação ou de conflito (GUARINELLO, 2010; MATTINGLY, 2004).

Apesar de Guarinello abordar o *consenso* e *cooperação* como formas de relações sociais que se desenharam no Império Romano, ele também demonstra que a *ordem* é um obstáculo e um campo de negociação que nem sempre irão gerar resultados consensuais. E a diferença de resposta, cooperativa e/ou conflituosa, é possível dada a diversidade de situações socioculturais nas províncias. Se tomarmos como exemplo uma região provincial, encontraremos *diversidades* e *heterogeneidades intracomunitárias*. Diversidades estas que são verificáveis não só no âmbito cultural - proporcionada pelo contato com Roma -, mas também nas mentalidades, ideologias, instituições, práticas religiosas etc. Ao pensarmos o nosso objeto de estudo (o Egito Romano), por exemplo, perceberemos que Alexandria e a região do Delta abrigou grande parte da elite administrativa romana. No entanto, antes da submissão do Egito sob Augusto, o território estava sob o domínio da Dinastia Ptolomaica e não foi a partir desses embates que o Egito se tornou diversificado culturalmente, pois no período faraônico ele já o era. Neste sentido, os contatos culturais de uma Roma heterogênea com um Egito heterogêneo, demonstram que o que é cooperação para um grupo, pode ser conflito para o outro.

O *contato* resulta, assim, em *integração*, mas também no *reforço* de antigas *diferenciações hierárquicas* – como no caso de Alexandria e o resto do Egito -. A unidade que o Império propunha favoreceu *trocias*, *redes*, *integração*, *amizade*, mas também uma *maior diferenciação* de *status*, *repressão*, e uma *separação* cada vez mais evidente entre ricos e pobres. Por isso é importante dar fronteiras ao significado de fronteira. E perceber que *o contato que integra, também segrega*, e nem sempre os mesmos grupos (GUARINELLO, 2010). E é neste sentido que entendemos o conceito

de *negociação social*, visto que, como abordado, a presença romana no Egito gerou integração para certos grupos, mas também proporcionou segregação de outros.

Seguindo a proposta de Hingley, pretendemos demonstrar as formas de *negociação social* desenvolvidas por agentes no Egito Romano de forma a ressaltar o processo de interação a partir da diversidade local, das alteridades e das diferenças:

O fato de se partir de uma perspectiva mais equilibrada não serve, no entanto, para negar que muitas pessoas foram capazes de explorar novas situações para seu próprio bem; mas isso, com certeza, exige que investiguemos com que intensidade os contextos locais eram criados, manipulados e articulados pela administração imperial, *além de pensarmos como as populações locais respondiam a essas situações*. Impérios dependem de negociação e de acordo para vir a existir e a sobreviver, mas outras estratégias, entre as quais a força e a violência, também desempenham um papel. Como Dick Whittaker argumentou, *as duas posições, a de um estado romano intervencionista e a de uma população nativa pronta para responder, não agem, necessariamente, em oposição; intervenção e inovação diretas poderiam ocorrer uma ao lado da outra*. As sociedades locais não se estabeleciam inteiramente como marginalizadas ou assimiladas, uma vez que tais categorias, na maioria dos casos, não estavam separadas, mas, ao contrário, sobrepunham-se. (HINGLEY, 2010, p. 117).

## **2.2. ‘O contato que integra, também segrega’**

Élio Aristides (117 – 180 EC), orador e retórico nascido na Ásia Menor, foi convidado na ocasião do aniversário de Roma durante o período dos Antoninos para apresentar um discurso diante do público da cerimônia. Em sua fala, Aristides elencou os elementos positivos do Império presentes no imaginário romano: as benesses trazidas pela *Pax Romana* e pela Ordem, as trocas comerciais facilitadas pelo domínio das diversas sociedades mediterrânicas, o sustento de Roma através da distribuição de produtos agrícolas vindos do Egito e da Sicília, o acesso aos produtos de luxo da Índia. O orador concluiu que se algo não se encontra em Roma, pode-se dizer que não existe ou que sequer existiu. (SCHIAVONE, 2005, pp. 20-21).

Aristides propaga ainda mensagens compostas por dualidades, tais como guerra e paz, cidadãos e demais súditos, pessoas dignas para governar e aqueles que só podiam ser governados, selvageria e civilidade, segurança e insegurança, isto faz parte de uma imbricação de ideias que proporcionam a visão de um Império Romano que transformou a vida social, política, civil e cultural de todos aqueles com quem entrou em contato (SCHIAVONE, 2005, pp. 20-21). O período antonino foi construído por muitos historiadores e pelos próprios autores antigos como um período de ouro da

história romana, tanto que esses mesmos autores defendem um contínuo declínio do Império após o fim da dinastia Antonina e início da dinastia severiana até culminar na chamada “Queda do Império Romano”.

Aldo Schiavone (2005, p. 19) demonstra como o discurso de Aristides representa um ideal de consenso e de um processo contínuo de integração que teria alcançado um êxito sem precedentes. As colocações de Aristides, no entanto, devem ser analisadas com um rigor que possa demonstrar a representação de um ideal, de um modelo de prosperidade e civilidade, que, evidentemente, não poderia ser diferente para um tipo de cerimônia na qual foi apresentado. Como Schiavone observa, não há como afirmar que esse sentimento de felicidade e esplendor era sentido por toda a população romana, mas podemos vislumbrar o impacto e o público que tal discurso queria atingir.

A legitimação do poder do Imperador e, por consequência, do próprio Império, tinha que ser realizada através dos diversos suportes disponíveis visando alcançar as vastas regiões sob o domínio romano. Assim, a cultura material como um todo foi mobilizada pelos poderosos a fim de transmitir uma visão de mundo semelhante à de Aristides. Sabendo que cultura material é um segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem (MENESES, 1983, p. 112), podemos englobar nessa seara desde estátuas até prédios. Gonçalves (2013) afirma que os homens antigos reconheciam o poder desses diversos suportes e articulavam os símbolos ligados a virtudes e imagens positivas quando os confeccionavam.

Revell (2009) analisa esse fenômeno em seu livro acerca do Imperialismo Romano e as províncias. Para a arqueóloga, a cultura material provincial funcionava como meio de compartilhamento da identidade romana a nível local. Poucos provinciais poderiam visitar Roma para ter acesso aos prédios, estátuas, discursos, e por isso eram estes construídos e criados nas próprias províncias seguindo o modelo romano ou se modificando materialmente de acordo com os padrões culturais locais para se tornar inteligíveis. A autora advoga pelo conceito de identidade como discurso, assim, entende que a identidade romana não é fixa e, por isso, a cultura material não representa um tipo particular de identidade, mas funciona como um meio de manutenção das identidades diversas através de seu uso cotidiano.

Por mais que não exista um único ponto de vista sobre o que é ser romano e a própria identidade seja múltipla e possa ser utilizada de forma situacional, ainda assim é possível identificar um padrão mínimo compartilhado sobre o que era ser romano. Esses padrões estão presentes em documentos escritos e de cultura material, existindo, claro,

algumas divergências entre autores que valorizam mais um aspecto virtuoso do que outro (ARAÚJO et al., 2010). Podemos dizer que o imperador romano encarnava em seu ser e, em suas imagens, elementos de glória, honra, bondade, respeito aos deuses ou mesmo um ser quase divino, piedoso, enfim, um ideal de moralidade de bom *princeps* (SCHEID, 1998).

Não por acaso grande parte da divulgação imperial no Egito, nosso objeto de estudo, segue esse ideal de moralidade. O imperador aparece comumente com trajes militares e elementos divinos. As moedas que circulavam no território egípcio, principalmente em Alexandria, também divulgavam esses signos. O Egito foi anexado ao Império Romano a partir da derrota da dinastia ptolomaica empreendida por Augusto, em 30 AEC. O território tornou-se uma província imperial, isto é, era administrado diretamente pelo Imperador, que indicava pessoas de confiança para cargos mais importantes e essas pessoas indicavam outras para cargos menores. Muitos especialistas sobre o período, como Christina Riggs (2005) e Livia Capponi (2011), enfatizam a existência de uma prática de cooptação das elites locais para a consolidação de uma administração exitosa.

A Alexandria dos Ptolomeus abrigava a elite grega e era o foco das principais construções administrativas, com o exemplo da concepção de urbanismo de uma cidade grega. De uma forma geral, a região do Delta – Baixo Egito – foi extensivamente ocupada pelos estrangeiros por razão da proximidade com o Mar Mediterrâneo, o que facilitava o domínio efetivo dos portos e do comércio marítimo. No período romano, a conquista do Egito por Augusto significou muito para Roma, pois o Império poderia contar com o acesso livre aos portos, assim como controlaria o comércio marítimo no Mediterrâneo (CAPPONI, 2011, p. 15).

De acordo com Vasques, o Egito Romano foi dividido por três grandes regiões administrativas, cada uma das regiões governadas por um *epistratego*: 1) a *Tebaida*, que correspondia à região do Alto Egito; 2) a *Heptamônia*, território referente ao Médio Egito, incluindo ainda o *nomos* arsinoíta; 3) e o *Delta* que engloba o Baixo Egito, tendo como Alexandria um dos mais importantes *nomos* (VASQUES, 2005, p. 14). Em 20 AEC, o imperador Augusto teve que reprimir uma revolta local na Tebaida contrária ao novo sistema de cobrança de impostos, fato que caracteriza a diferença regional de concentração das elites (CAPPONI, 2011, p. 13). Entretanto, isso não quer dizer que o Alto Egito não fosse habitado por gregos ou romanos, ou que o Delta não fosse habitado

por egípcios nativos, mas evidencia uma maior resistência proveniente da Tebaida ao novo sistema imposto por Roma.

Augusto promoveu políticas econômicas e fiscais que impulsionaram a condição de servidão do território egípcio em relação às demandas de Roma. As inovações da administração romana intensificaram a disputa direta e indireta por *status*. Essa reorganização refletiu diretamente na política fiscal que privilegiava gregos e alexandrinos em detrimento dos egípcios nativos. A tributação imposta ao povo residente no território egípcio era baseada em diferenciações étnicas. A taxa de cobrança fiscal mais significativa era o imposto provincial, chamado de *laographia*, que era pago por todos os homens adultos entre 14 e 62 anos de idade (JÔRDENS, 2002, p. 60). No entanto, a *laographia* não era paga por cidadãos romanos<sup>32</sup> e tinha o preço reduzido para gregos, fato que intensificou a diferenciação étnica (VASQUES, 2005, p. 17). Ainda com Augusto, foi estabelecida uma nova classe dirigente que era escolhida principalmente por sua origem étnica. Por exemplo, o Prefeito da província imperial era um representante romano da ordem equestre, os governadores das grandes regiões administrativas eram compostos especialmente por gregos e cidadãos alexandrinos. Os egípcios nativos eram proibidos de assumir cargos administrativos (CAPPONI, 2011, p. 15).

Durante o Egito Romano, podemos encontrar vestígios de permanências e mudanças em relação ao período faraônico. David Peacock (2003, p. 414) afirma que os costumes do Egito Romano tinham maior proximidade com o a cultura faraônica do que com a Roma da época. Esse dado contribui para a análise dos *tensionamentos* e *negociações sociais*, criadas e sustentadas em uma sociedade tão diversificada quanto a do Egito durante a dominação romana. Como dito anteriormente, as populações que habitavam o território egípcio eram provenientes de regiões mediterrânicas diversas, mas ainda assim os egípcios eram a grande maioria. De acordo com essa colocação, compreende-se que o grupo dominante correspondia a uma pequena parcela da população. Por isso, desde Augusto, enfatizou-se o ato de mobilizar as elites locais como meio de manutenção do poder e da ordem local.

Sabe-se ainda que Roma enviou legiões militares para ocuparem o território egípcio buscando a prevenção de revoltas, captura de habitantes que fugiam para o deserto para não pagar impostos e para outras tarefas de caráter fiscal e militar. Dessa

---

<sup>32</sup> Cidadãos alexandrinos eram os únicos que podiam obter cidadania romana até o sec. III EC.

forma, Roma operacionalizou formas simbólicas<sup>33</sup> e não simbólicas de poder para efetivar a conquista de um território tão importante quanto o Egito. Entretanto, a reação frente às políticas romanas realizadas por egípcios, gregos ou alexandrinos também foram manifestadas de ambas as formas.

Na ocasião da anexação do território egípcio sob o governo de Augusto, o historiador de origem grega *Cassius Dio* enfatizou que nada de doloso foi feito aos egípcios, visto que a sua população consideravelmente numerosa poderia ser útil ao Império Romano:

No caso dos egípcios e dos alexandrinos, poupou a todos, de modo que nenhum pereceu. A verdade era que ele não achava adequado infligir qualquer dano irreparável a um povo tão numeroso, que pudesse ser muito útil aos romanos de muitas maneiras; (51.16.3)<sup>34</sup>.

*Cassius Dio* prossegue:

A partir de então, ele transformou o Egito num afluyente e confiou-o a *Cornelius Gallus*. Para o caráter densamente povoado de suas cidades e campos, o caráter afável e vão de seus costumes, pelo fornecimento de trigo e seus tesouros, não só ele não se atreveu a colocar o Egito nas mãos de qualquer senador, mas não permitiu que eles residissem naquele território, exceto aqueles a quem ele expressamente lhes deu permissão. Por outro lado, ele não permitiu que os egípcios fossem senadores em Roma. Ele também ordenou que os egípcios fossem governados como cabia a cada um deles; no caso dos alexandrinos, sem conselho cívico. Tão aficcionados por revoltas, eles os creditou. Das decisões que então se tomaram quase todos ainda hoje permanecem estritamente em vigor por mais que agora exista senadores locais em Alexandria, iniciados a partir do imperador Severo e senadores alexandrinos em Roma, uma vez que durante o reinado de Antoninus, filho de Severo, foram registrados no Senado pela primeira vez. E assim o Egito foi subjugado. Todos aqueles que por algum tempo continuaram a oferecer resistência foram subjugados, exatamente como a divindade previra. Bem, em uma região onde nunca chove, não apenas gotas de água caíram, mas também sangue. E enquanto a chuva caía das nuvens, também apareciam armas no céu. Em outro lugar havia o som de tambores e pratos e o som de flautas e trombetas. Você também pode ver, de repente, uma enorme cobra que assobia indescritivelmente. Durante o mesmo tempo, alguns cometas foram vistos e os fantasmas de alguns mortos apareceram. As

---

<sup>33</sup> Em nossa pesquisa, entendemos que “os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social. Enquanto instrumentos de conhecimentos e de comunicação, os símbolos tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social” (BOURDIEU, 1989 : 10)

<sup>34</sup> Disponível em: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/cassius\\_dio/51\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/cassius_dio/51*.html). Acesso em 14 de Maio de 2018.

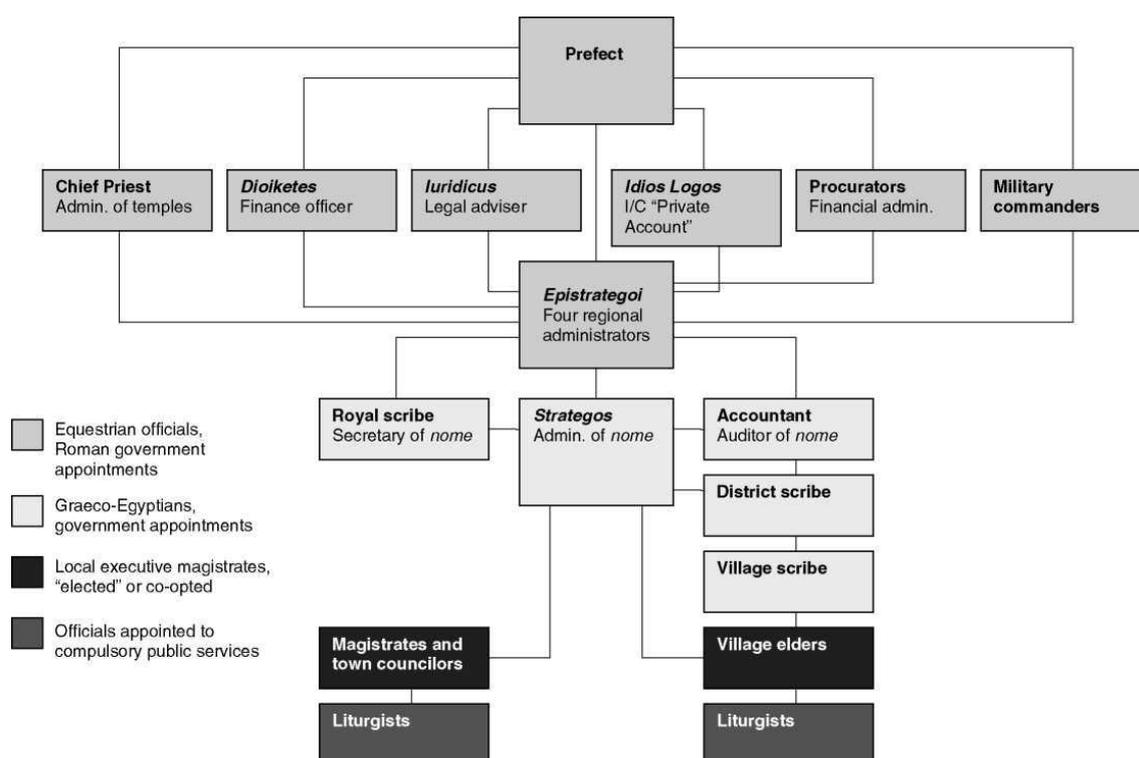
estátuas tinham um ar sombrio e Apis mugia em lamento e chorava. (51.17.1-4)

O historiador *Cassius Dio* nos fornece um panorama das principais atitudes de Augusto após a conquista do território egípcio: 1) a valorização da riqueza natural do país, em especial os grãos que passariam a ser em grande parte importados para Roma; 2) o bloqueio do acesso ao Egito para os senadores romanos em vista de uma possibilidade de uso do território para promoção pessoal contra o imperador; 3) a nomeação de pessoas de sua confiança para ocupação de cargos importantes, como o caso de *Cornelius Gallus*, membro da ordem esquestre; 4) dado o poder que Alexandria possuía durante o período, Augusto não autorizou a presença de senadores no poder político; a supressão das revoltas contra o Império Romano; 5) a permanência das estruturas criadas por Augusto até o momento em que *Cassius* escreve a sua *História Romana*, embora nesta época já fosse possível verificar a existência de senadores Alexandrinos durante o governo de Severo; 6) e, em destaque, o grande número de habitantes em todo o Egito e o caráter ‘afável e vão’ de seus costumes.

A partir dessas constatações, vemos Alexandria como um centro de poder político e econômico crucial durante o Egito Romano. Junto das outras *pólis* gregas (Naukratis e Ptolemeais Hermiou), gozava de uma parcela de autonomia do poder central, como cita *Cassius Dio*: “*ele [Augusto] ordenou que os alexandrinos que conduzissem seu governo sem senadores*”. Tinham, ainda, uma espécie de governo municipal, mas não tinham autorização de manutenção de uma *Boulé* (que só voltou a existir em c. de 200 EC), vedando aos alexandrinos que decidissem questões cívicas de maior complexidade (CLÍMACO, 2012, p. 111).

*Cornelius Gallus* assumiu o cargo de prefeito durante o período de Augusto, o posto de mais alto nível da hierarquia administrativa depois do imperador. Todos os outros oficiais estavam subordinados ao prefeito. Os postos administrativos criados não eram mais ocupados por pessoas que viviam próximo ao rei, como no Egito Faraônico, mas sim por oficiais que eram pagos por seus trabalhos e que tinham certa autonomia. (HERKLOTZ, 2012, p. 16). A divisão administrativa (*epistrategoí*) do território em três regiões (Delta, Heptamônia e Tebaida) citada anteriormente ficava a cargo de oficiais que também eram indicados pelo imperador ou pelo prefeito: um *epistratego* para cada região. Contudo, a unidade administrativa mais importante era chamada de *nomos* (distritos) que consistiam em diversas vilas e centros urbanos: as metrópoles. Os *nomos* eram controlados pelos *strategoí* (governadores), oficiais os quais não possuíam poder

militar. Em auxílio aos *strategos*, existiam os *basilikos grammateus* (escribas reais), que substituíam os *strategos* em caso de necessidade. Todos os cargos eram temporários não ultrapassando o período de três anos e eram ocupados por oficiais da ordem equestre ou por agentes da elite grega do Egito (vide figura 12). (HERKLOTZ, 2012, p. 16).



**Figura 12.** Estrutura administrativa do Egito Romano. Disponível em: <http://premiumtrade.info/house/ancient-egyptian-government-taxes.html>. Acesso em 02/10/2018.

Os egípcios nativos tinham a chance de participar dos ofícios administrativos somente ao nível local das vilas. Os efeitos dessa estratificação eram diversos, por exemplo, *Cassius Dio* cita a supressão de revoltas locais no Egito frente à presença romana. Uma revolta que durou quinze dias na Tebaida (Alto Egito) é reportada em uma estela de *Cornelius Gallus* e demonstra a vitória romana e o domínio de cinco cidades da região. Herklotz (2012, p. 17) afirma que a captura da região era de crucial importância para o Império Romano, pois possuía ligação direta com o Deserto Oriental e o Mar Vermelho, possibilitando não só o controle das reservas de matéria-prima, como o acesso aos portos que mediavam o comércio com a Arábia e a Índia.

Desde o período faraônico, o Alto Egito contava com os maiores centros religiosos tradicionais do Egito. O sacerdócio local, mesmo após o corte de privilégios

perpetrado pelos romanos, ainda representava uma fonte de poder paralelo ao Império. Assim, é fato que os imperadores romanos necessitavam dos sacerdotes para promover uma presença pacífica que fosse favorável aos seus interesses econômicos. Embora Augusto tenha se negado a ser coroado faraó egípcio, receoso de como esse acontecimento poderia refletir em sua imagem em Roma, o imperador utilizou mecanismos da propaganda real faraônica para se representar no próprio Egito. Construiu e renovou templos em regiões estratégicas, como Kalabsha, os quais apresentam iconografias de Augusto como faraó prestando oferendas aos deuses egípcios. Não só permitiu que a religião egípcia permanecesse ativa, como forneceu suporte para que isto acontecesse.

A partir deste cenário, Louise Revell (2009) demonstra *os processos cotidianos de negociação e de manipulação de ideologias* que serviam a propósitos individuais e/ou coletivos. Neste caso, para Revell, *ser romano* estava imbuído de uma concepção específica de costumes e rotina ligados a uma formulação tradicional das elites, e tais costumes foram transpostos para as cidades provinciais, de acordo com as especificidades locais. Assim, *os espaços* da cidade – fórum, termas, espaços religiosos, etc – eram *compartilhadores de identidade romana* – com todas as ressalvas que essa afirmação pode ter, tendo em vista que estamos falando de uma identidade coletiva tradicional da elite -. A relação dialética do imperialismo romano que concilia interesses e divulga seus propósitos, é a mesma que cria possibilidades de integração e segregação. Neste sentido, vemos imperadores que se posicionam de múltiplas formas diante da especificidade cultural do Egito. Eles entendem que a manutenção de uma convivência pacífica com a população local é crucial para o desenvolvimento econômico que favorece o Império Romano, mas não reificam as práticas culturais nativas, e por vezes até as estereotipam.

A diferenciação étnica está muito presente na documentação oficial. Sabemos que uma das premissas do *multiculturalismo* é a recepção e o convívio entre diversas culturas, mas o convívio entre tais culturas distintas em um mesmo território, tal como aconteceu na cosmopolita Roma, em Alexandria ou em todo o território egípcio, também gerou reformulações de identidades que nem sempre foram pacíficas. Retomando a premissa de Guarinello (2010), o Império Romano promoveu um ambiente propício para *trocias e integração*, assim como proporcionou uma *maior diferenciação* de *status* regulada conforme os seus próprios preceitos e adequações, o que gerou *repressão* e um abismo hierárquico entre os diversos grupos residentes no

território egípcio. Abismo tal que reforçou a busca pela posse da identidade legítima, uma vez que a mesma estava ligada diretamente a obtenção do *status* necessário à ascensão social.<sup>35</sup>

Um edito do período de Caracala (c. 215 EC), preservado em um fragmento de papiro (*P.Giss.Lit. 6.3*)<sup>36</sup>, por exemplo, cita a ordem imperial de expulsão de todos os egípcios nativos de Alexandria, com algumas exceções de egípcios que serviam aos interesses romano (HARKER, 2008, p. 57):

Os verdadeiros egípcios podem ser facilmente reconhecidos entre os tecelões de linho pelo seu sotaque, ou através das suas [óbvias] aparências estranhas e suas formas de se vestir. Além disso, a maneira como eles vivem, com suas maneiras longes de serem civilizadas, revela que eles são camponeses egípcios.<sup>37</sup>

Muitos dos documentos oficiais, tais como editos, cartas, decisões legais, etc, são provenientes de Alexandria, sendo originais ou cópias. Quando são cópias e foram achados em outro local que não Alexandria, comumente são cópias de originais que teriam sido escritos na capital do Egito. Este papiro especificamente foi encontrado em Hermópolis, mas possivelmente escrito em Apollonopolites Heptakomias, segundo dados do *Trismegistos*.<sup>38</sup>

Neste sentido, ao analisarmos a passagem destacada acima, percebemos que existe uma caracterização generalista do que seria um camponês egípcio. Elementos como o sotaque<sup>39</sup> – o que está ligado ao falar em grego -, a forma de se vestir, a aparência e as maneiras “não civilizadas” de se portar são marcas identitárias dos egípcios aos olhos dos governantes romanos em seus documentos oficiais. E, por isso, seria muito fácil reconhecer dentre os egípcios nativos, quem deveria ser expulso ou não. Enquanto os egípcios nativos que foram excluídos das listas por prestarem serviços

---

<sup>35</sup> Neste ponto é importante salientarmos que o que chamamos de *status* necessário para a ascensão social está diretamente relacionada à ideia de luta individual e coletiva segundo Bourdieu, discutido no capítulo 1. Afastamos-nos, assim, da concepção da “negociação da elite” criticada por Hingley, pois, como afirmamos, entendemos que a definição de identidade legítima é relativa à diversidade cultural do Egito Romano.

<sup>36</sup> Drei Erlasse Caracallas aus den Jahren 212 und 215; Inventário: Giessen, Universitätsbibliothek P. Giss. 6.

<sup>37</sup> Tradução do inglês. A passagem foi traduzida do original para o inglês por Harker (2008: 57).

<sup>38</sup> *Trismegistos* n. 19436.

<sup>39</sup> Os autores consultados nesta pesquisa traduziram *φωνή* - *phōnē* como “*accent/speech*”, o que na língua portuguesa pode ser entendido como “sotaque/discurso ou linguagem”. Ao consultarmos o *Perseus* e outros dicionários virtuais de Grego Clássico para verificarmos a recorrência da palavra e seu significado, nos deparamos com outras possíveis traduções para *phōnē*, tais como: voz, som, produzir um som, tom.

mais cruciais ao Império Romano, muito provavelmente não estavam inclusos no estigma do 'egípcio camponês'.

Como afirma Harker (2008, p. 58), a visão de Caracalla sobre os egípcios é contraditória: o imperador congratula os egípcios que servem ao Império Romano, àqueles que participam da cultura helenística, admitindo suas qualidades e benfeitorias, ao mesmo tempo em que condena a cultura egípcia e os que não se enquadram no ideal de civilidade. O que nos leva a pensar na heterogeneidade da situação dos egípcios nativos durante o período romano. No mesmo papiro (*P.Giss.Lit. 6.3*), Caracala prossegue: “*Todos os egípcios que estão em Alexandria e particularmente os camponeses que tenham fugido de qualquer lugar e podem ser facilmente reconhecidos devem ser expulsos ... Os verdadeiros egípcios podem ser facilmente reconhecidos.*”.

Na ordem do discurso, a construção da oposição entre egípcios que não tinha assimilado a cultura greco-romana, os que o tinham feito, e entre os Gregos Alexandrinos é realizada de forma a divulgar os traços da identidade legítima definidos pelo Império Romano. A denúncia do *sotaque* (φωνή) - elencado como característica dos camponeses egípcios - significa que os nativos do território egípcio não dominavam língua grega que era a língua oficial desde o período ptolomaico. Ou seja, o grego era a língua utilizada para escrever documentos importantes, era empregado em ambientes de discussões políticas e no trato com as autoridades. Induzir que um egípcio não domina essa língua ou que a fala com dificuldade, significa propor que ele está fora da ordem política da cidade. E essa ideia reaparece quando Caracala afirma que os egípcios possuem maneiras “não civilizadas”, uma ideia de civilidade pautada, obviamente, pelos preceitos da cultura greco-romana. A vestimenta também se torna um traço de distinção, isto é, a cultura clássica é regulada por uma lógica de ocupação de cargos que oferecem *status* aos indivíduos que o possuía, e uma das formas de demonstração desse *status* era o costume de se vestir conforme a sua posição social. Dessa forma, as vestes dos egípcios não denotam privilégio algum, tipificando-as e ligando-as ao estigma do campesinato.

Todos esses elementos de distinção deixavam “*facilmente reconhecíveis*”, segundo Caracala, que os “*verdadeiros egípcios*” que eram fugitivos “*de algum lugar*” e que possuíam “*maneiras longes de serem civilizadas*” (ἀναστροφῆς [πο]λειτικῆς) não poderiam residir em Alexandria, local da civilidade e da cidadania, por excelência. Deveriam, então, por não possuírem a identidade legítima romana e por nem se

aproximarem dela, retornar aos seus locais de origem, ao seu “outro lugar/algum lugar” (ἄλλ[λοθεν]). Ao analisar o referido fragmento de papiro, Ari Bryen (2016, p. 36) afirma:

Os egípcios que estão sujeitos à expulsão, em outras palavras, não são apenas mapeados como *linguisticamente* e até mesmo *fenotípicamente* diferentes daqueles que permitiram residir na cidade, mas enquanto os segundos moram nas cidades que possuem *instituições típicas de uma cidade* (ἀναστροφῆς [πο] λειτικῆς), os primeiros habitam o campo e possuem apenas “*costumes*” (ἤθη) - conjuntos de longas preferências enraizadas que existem subordinadas a ordens jurídicas/políticas devidamente constituídas e que são permitidos a persistir apenas a critério deste último.

Os conflitos e estranhamentos não estavam, no entanto, restritos às relações entre egípcios e romanos, ou entre egípcios normatizados e os camponeses, ou entre egípcios e gregos alexandrinos. Alexandria, especialmente, foi palco de muitas revoltas e sublevações judaicas, o que afetava a imagem que os gregos alexandrinos criaram dos judeus residentes neste espaço. A *Acta Alexandrinorum* é um documento que fornece pistas sobre os desentendimentos entre judeus e gregos alexandrinos. O documento narra a história de nobres gregos alexandrinos que morreram durante episódios sangrentos e conflituosos com os judeus.

A documentação de cultura material é uma ótima evidência desse *jogo social*. A partir dela, é possível percebermos uma diferenciação reforçada pelo *estigma*, mas também temos acesso a um leque de possibilidades que não são contempladas pela documentação escrita. Isto é, a partir da cultura material temos acesso à polifonia dos grupos habitantes nos diversos *nomos* do Egito Romano. Além dos já citados Fayum e Alexandria, o *nomos* arsinoíta, como um todo, recebeu muitos cidadãos romanos. Como salienta Jördens (2002, p. 251):

O maior grupo de cidadãos romanos, pelo menos na *chora* egípcia, foi composto sem dúvida por membros do exército, particularmente veteranos, alguns dos quais aparecem no começo do primeiro século. [...] Desde o início, a região preferida era claramente o *Fayum*, conforme atestado no “arquivo” de L. Bellienus Gemellus e seu administrador Epagathos (Rodney Ast, comunicação pessoal), encontrado na Euhemeria. *Philadelphia* e *Karanis*, particularmente, expandiram-se por este influxo (Alston, 1995). Os veteranos também estavam entre os primeiros colonos em *Antinoópolis*, a nova *polis* fundada por Adriano (Schubert, 1990).

Alexandria, como salientado, possuía um papel de destaque e importância diante do resto do Egito: o território era chamado como “*Alexandria ad Aegyptos*”. Os

imperadores romanos quando visitavam o Egito, limitavam-se a ir a Alexandria. Os habitantes do *nomos* arsinoíta, por exemplo, que abrigava entre outros locais o Fayum tinham menos privilégios no que diz respeito ao pagamento de impostos: pagavam 40 *drachmas* pela *laographia*, além de outros tipos de impostos sobre importação, cultivo, vendas, propriedades etc. Enquanto, os grupos privilegiados de Alexandria pagavam uma quantidade inferior ou sequer pagavam. (JÖRDENS, 2002, p. 60).

Dentre os locais citados por Jördens (*Fayum, Karanis, Philadelphia, Antinoópolis*), somente *Antinoópolis* não pertencia ao *nomos* arsinoíta. A cultura material proveniente deste *nomos* é riquíssima para os estudos do Egito Romano e tem recebido relevante atenção dos pesquisadores interessados no período. Os famosos “*retratos do Fayum*” em especial correspondem a um dos principais documentos mobilizados nos estudos sobre o período. Tais máscaras mortuárias foram amplamente confeccionadas por agentes interessados em divulgar seu *status* social. No entanto, para Vasques (2015, p. 83), não há motivos para interpretar um possível propósito de delimitação étnica nestas máscaras:

No Egito Romano, com relação à arte funerária em geral, ao que parece, não houve porque manter limites étnicos definidos, pois não havia a intenção imediata de diferenciação entre os egípcios nativos e aqueles de origem estrangeira. A etnicidade está presente quando há a necessidade do reforço de uma identidade. Podemos verificar tal atitude nas estelas funerárias onde um judeu ou um grego pode delimitar claramente suas concepções funerárias que destoam do meio indígena predominante. No entanto, no que se refere aos retratos e máscaras, a preocupação essencial era demonstrar um *status* social associado à cidadania romana ou ao pertencer a uma elite de origem grega. No entanto, não podemos dizer efetivamente, somente pela máscara ou pelo retrato, que tal indivíduo era grego ou romano. Pois era comum que as pessoas tentassem, na morte, se equiparar àquelas de *status* social mais elevado e conseguir, pelo menos no Além, adquirir maior prestígio social.

Como salientado pela autora, o caso das estelas destoa das máscaras no que diz respeito ao estudo da etnicidade. Como estamos delineando desde o início do capítulo em questão: a percepção da disputa pela identidade legítima através da documentação proveniente do Egito Romano possui um limite fluído. Ao mesmo tempo em que temos acesso a documentos que *disforizam* os habitantes que são etnicamente distintos do “eu civilizado”, também percebemos que nem sempre o “eu” e o “outro” estarão dispostos de forma antagônica.

A presença romana no Egito promoveu diferentes formas de distinções baseadas em padrões de civilidade elitistas: língua, vestimentas, participação na vida política, costumes etc. As máscaras mortuárias da região do Fayum demonstram como os agentes que as confeccionaram mobilizaram essas formulações em busca de prestígio social. Nelas, os agentes são perceptivelmente integrantes da cultura greco-romana, mesmo que de forma idealizada. Isto é, é impossível saber se o agente representado na máscara é de fato romano ou grego, mas é assim que se fazem representar.

A esse respeito, é importante perceber que as máscaras mortuárias possuem aspectos ligados à cultura greco-romana, mas também mobilizam a religiosidade egípcia nativa e seus costumes funerários. Como isso se torna possível em um ambiente em que o padrão da elite não está ligado diretamente à cultura egípcia? Atualmente há uma premissa promulgada entre os estudiosos do Egito Romano que defende que existem formas de diferenciações identitárias que nem sempre são baseadas em preceitos étnicos, tal como demonstrado por Vasques. A ideia de “*identidade situacional*” tem sido trabalhada por pesquisadores do Egito helenístico e romano (MAIRS, 2013). Isto é, existem situações e lugares em que os agentes intencionam se representar de acordo com o padrão exigido: greco-romano, egípcio, ou até mesmo ambos. Neste sentido, é importante discutirmos a alegação de Mairs (2013, p. 4), que propõe que certas formas de distinções partem de princípios sociais e econômicos:

Nossas evidências papirológicas e epigráficas do Egito helenístico e romano estão repletas de casos semelhantes em que um indivíduo “é” mais de uma coisa. Olhar para qual dessas identidades tem destaque em qualquer situação particular pode fornecer algumas pistas sobre como a relação subjacente entre os diferentes aspectos da identidade de um indivíduo foi conceituada. Entre as muitas outras questões que podemos perguntar sobre esse material, se havia uma hierarquia de grupos sociais ou étnicos; até que ponto as categorias oficiais e burocráticas refletem acuradamente os agrupamentos na sociedade; ou se uma designação específica continha uma mensagem adicional implícita sobre o *status* social.

Mairs (2013:4) entende que este caso pode ser pensado a partir da noção de “*identidades interseccionais*”. Isto é, os agentes combinavam diferentes tipos de designações – étnicas, profissionais etc – para formular sua identidade de forma situacional. A existência de uma categorização étnica presente nos documentos oficiais estrutura a forma com que os agentes mobilizam sua identidade étnica. Mas estes

mesmos documentos provenientes do âmbito administrativo do governo romano, sujeita, por exemplo, diferentes tipos de tributações baseadas não só no pertencimento a um grupo étnico, mas também de acordo com os grupos sociais, de gêneros e profissionais.

Entendemos, partindo de nossa perspectiva teórica sobre etnicidade, que ainda assim tais diferenças esbarram na identidade étnica dos agentes. Isto é, é certo que os agentes podiam se diferenciar entre si com base na sua posição na hierarquia social, ou devido ao seu gênero, ou outras práticas culturais cotidianas. Ainda assim é certo que ser uma mulher egípcia nativa e ser uma mulher grega alexandrina possuía diferentes status nesta sociedade. Assim como um egípcio rico não se assemelhava sócio-culturalmente a um cidadão romano rico, e esse mesmo cidadão romano se diferenciaria de um grego alexandrino com o mesmo status econômico.

A identidade legítima, que no caso do Egito Romano é a promulgada pela elite greco-romana, é o que está em xeque. Bourdieu (1992, p. 125) propõe que a posse da identidade legítima está diretamente relacionada às vantagens simbólicas que a detenção dessa identidade proporciona ao grupo. O poder de impor os princípios de *di-visão* do mundo social é uma destas vantagens simbólicas. O mundo social é dividido, assim, baseado na percepção do grupo ‘dominante’ sobre outros grupos e sobre si mesmo, e possui, ainda, a habilidade de criar e desfazer grupos.

Para Augusto, é “aceitável” fazer uso da religião egípcia no nível oficial, uma vez que a mesma favorece os projetos imperiais no território egípcio, mas não é “aceitável” ser associada a uma figura faraônica em Roma. É possível, para Caracala, permitir a presença em Alexandria de egípcios que buscam assimilar sua identidade com a dominante, mas não é possível que os egípcios camponeses “facilmente reconhecíveis” possam frequentar a região, devendo ser expulsos. Assim como, um agente que confecciona uma máscara funerária com o objetivo de demonstrar a posse de uma identidade legítima, mas, ainda assim, mobiliza elementos culturais egípcios, está também promovendo a existência de limites em que os usos destes elementos não desfavoreçam a sua posição de prestígio. Dessa forma, o grupo étnico mais próximo do poder – ou detentor dele – produz os elementos de categorização do ‘outro’ e através de *representações mentais* e *objectais* consagra os limites da integração dos grupos estigmatizados entre os seus.

### 2.3. Assimilação Vs. Inversão das Forças Simbólicas.

Aqueles que dominam num determinado *campo* estão em posição de fazê-lo funcionar para seu benefício, mas devem sempre levar em conta a resistência, os protestos, as reivindicações e as pretensões, "políticas" ou não, dos dominados. (BOURDIEU, 1995, p. 68)

A construção e renovação de templos nacionais e locais durante o período faraônico era dever dos faraós. Significava, em suma, a manutenção do cosmo egípcio em equilíbrio. Diversos documentos do período afirmam que a desordem social e cósmica era fruto da falta de atenção dos governantes para com os templos. No período romano, não há evidências de que os imperadores financiavam os templos. As obras promovidas por Augusto, por exemplo, tiveram que ser aprovadas pelos romanos.

Em Alexandria, os próprios sacerdotes não eram mais membros de uma ordem sacerdotal nativa. O cargo de "*Sumo Sacerdote de Alexandria*" era ocupado por pessoas provenientes da classe equestre romana. Ele atuava como um administrador do sacerdócio no Egito e controlava a nomeação dos sacerdotes regionais e promovia o culto imperial (PFEIFFER, 2012, p. 92).

A discussão acerca do culto imperial no Egito é fervorosa. Alguns autores afirmam que o mesmo não foi promovido no Egito, como o foi em outras províncias romanas, mas para Pfeiffer (2012), é possível afirmar que o Sumo Sacerdote de Alexandria tinha, entre outros deveres, promover o culto ao imperador. Para o autor, além da função administrativa ocupada por estes sacerdotes, eles ainda tinham deveres litúrgicos e ritualísticos.

Sabe-se, no entanto, que os sacerdotes responsáveis por templos regionais não eram necessariamente ligados à ordem equestre. Os sacerdotes egípcios não tinham a função nem o poder de oficializar o culto imperial. Assim, a nível local e privado, não há evidências de que a população praticasse o culto imperial. Na esfera não-governamental, o culto ao imperador, correspondeu à uma maneira dominante de demonstrar lealdade, especialmente em relação ao ato de prestar oferendas ao Imperador. No entanto, devido ao plano de fundo étnico, religioso e/ou cultural egípcio, tais oferendas e pedidos eram realizados diretamente para as divindades já existentes, solicitando benevolência e proteção para o imperador. (PFEIFFER, 2012, p. 96).

Dada a relativa falta de atenção para com os templos locais por parte do Império Romano, David Frankfurter (1998) ressalta a criação de associações (*synodoi*) de pessoas que eram responsáveis pelo financiamento dos templos, construções de altares e outros tipos de cuidados com a vida religiosa. Os festivais religiosos tradicionais do Egito Faraônico também continuaram a existir, a partir do trabalho dessas associações e dos sacerdotes locais. O autor se pergunta: *“E se considerássemos essas inovações como veículos potenciais de continuidade e revitalização religiosa?”* (FRANKFURTER, 1998, p. 13).

Frankfurter (1998, p. 14) prossegue:

Respondendo a essa antiguidade e a profunda ligação de sacerdotes e templos com a cultura local, os romanos – tanto imperadores quanto escritores – desenvolveram um vívido exotismo que combinou uma fascinação pela sabedoria egípcia – com seus sacerdotes, tradições, estilo de vida, ideologias da realeza – com uma cautela e às vezes medo do poder popular que esses sacerdotes possuíam o que significou em medidas repressivas e capitulativas; uma fome insaciável pelos produtos da terra; e um desgosto pelos povos indígenas, sua piedade e hábitos.

Para o autor, a postura dos romanos que combina cautela e admiração diante de uma cultura tão antiga como a egípcia, que era tão apegada aos seus costumes milenares no que diz respeito aos seus modos de vida social (economia baseada no ciclo anual do Nilo; práticas religiosas e culturais centradas em fórmulas que datam de tempos míticos; ausência de uma vestimenta formal; cultura letrada templária que promoveu a manutenção dessas ideias ao longo de três milênios, mesmo em nível local), possibilitou a criação de uma via de manutenção e continuidade, ainda que renovada, para esta cultura.

Ainda que os romanos tenham promovido uma estrutura administrativa mais rigorosa e diferente daquela dos tempos faraônicos, principalmente na já salientada ausência de financiamento, seria impossível para a população local manter a sua identidade nativa sem a criação de uma solução para esse problema. Existem diversos exemplos de continuidade das práticas religiosas egípcias, seus festivais, suas crenças, e as relações sociais que mediavam e eram mediadas por estas práticas.

No período faraônico, já se podia constatar a importância da piedade popular nos rituais e festivais templários. Durante os festivais no Egito Faraônico e greco-romano, a participação popular era atestada durante as procissões que contavam com a presença de

sacerdotes que carregavam em uma barca sagrada a imagem do deus cultuado. Essa era uma importante forma de aproximação da população com a imagem do deus, que quase sempre era ritualmente mantida em áreas dos templos com acesso não permitido para as pessoas comuns. Os festivais eram momentos de interação entre os sacerdotes, os deuses e a população.

Retomando o exemplo das associações religiosas, Frankfurter alega que uma das revitalizações possíveis diante dessa inovação foi à extensão da relação entre a população e o templo. A partir do período greco-romano, a interação entre os agentes e o templo foi ampliada para o âmbito social e econômico, através principalmente da prática da patronagem e das associações. A principal renovação se deu na crescente participação em festivais e em santuários abertos, isto é, na participação ativa nos espaços religiosos além-templo. David Frankfurter cita um pequeno santuário dedicado a Ísis-Thermouthis e Serápis do lado de fora do principal templo de Luxor, em Tebas:

A estrutura do santuário de Luxor permitiu aos devotos estarem separados do principal ícone popular da fertilidade da agricultura somente pela porta da frente, que era ritualmente aberta por um sacerdote em certas ocasiões, e oferendas podiam ser dispostas imediatamente na frente do santuário. (FRANKFURTER, 1998, p. 39).

Os *synodoi* eram responsáveis não só pela participação e incentivo ritual nos templos. O patronato local promovido por estas associações fornecia suprimentos para as oferendas, renovação de altares, entre outros. Um papiro do sec. II EC, uma mulher com o nome Alinë alega ter construído um ‘santuário’ para *Dioscuri*<sup>40</sup> em *Apollinopolis Heptakomia* (P. Giss. Apoll. 20). Em cerca de 180 EC, o templo de *Petesouchos* e *Pnepheros* em Karanis foi construído com fundos civis. E 10 anos depois, restaurado por um patrono local, *Apollonios*.

Para Frankfurter (1998, p. 73), a participação ativa em festivais, nas construções em templos, na oferta de donativos e nos diversos financiamentos, estava diretamente ligada à obtenção de certo prestígio social. No entanto, benefícios religiosos e supernaturais também eram esperados. O autor menciona que no caso de Alinë, a construção foi realizada a partir do recebimento de um benefício dado pela divindade.

Percebemos, a partir dos exemplos citados acima, que os agentes sociais construíram caminhos de ação que não eram necessariamente àqueles propostos pelo Império Romano. Diante da ausência de posicionamento dos imperadores e

---

<sup>40</sup> Divindade que representa os gêmeos gregos Castor e Pollux, filhos de Zeus e Leda.

governadores acerca da regulação e financiamento de práticas que eram importantes para a identidade dos habitantes, estes agiram em busca da manutenção individual de suas necessidades religiosas e sociais.

A manutenção da vida religiosa era perpetrada pelos próprios agentes, principalmente no que diz respeito aos festivais, templos ou até mesmo a confecção de estatuetas votivas. Práticas que durante o Egito Faraônico eram promovidas pelo governo egípcio, agora tinham que partir da iniciativa dos próprios habitantes. À procura de materiais menos custosos, como tijolos de barro e terracota, permitia que os habitantes confeccionassem e, em visto do efeito do tempo, reformassem o que possivelmente teria se desgastado. Ou seja, não só a confecção, mas a própria manutenção dos lugares sagrados era de responsabilidade local. Dessa forma, a religião egípcia nativa teve espaço para prosseguir ativa, assim como possibilitou vias de inovação. Entendemos que a coexistência entre permanências e inovações correspondeu a uma prática de *negoci-ação social*.

Bourdieu (1992, p. 124) cita que, nas lutas de classificações e nas relações de forças simbólicas entre grupos dominantes e dominados, aqueles que se encontram no segundo grupo muitas das vezes desenvolvem sua resistência a partir da noção de “*luta individual*”. Isto é, a busca pela aceitação e pela assimilação da sua identidade com a identidade do dominante. Muitos estudiosos podem entender que a iniciativa de assimilação não é necessariamente parte de uma *luta*, mas Bourdieu nos alerta que é complexo um agente possuir as ferramentas necessárias, na esfera das relações cotidianas, que possibilitem a subversão da ordem isoladamente. A assimilação é uma forma de agenciamento que visa à eliminação do estigma. Assim, quando o agente ameniza as características de sua identidade que são estigmatizadas em vista da procura por uma aproximação aos padrões de civilidade dominantes, ele tenciona – inconscientemente ou conscientemente – negociar os padrões de construção e de avaliação da sua própria identidade. O agente portador de uma identidade ilegítima aceita negar-se para fazer-se reconhecer (BOURDIEU, 1992, p. 125).

Os *synodoi* agrupam, em seu seio, membros com as mesmas pretensões socioculturais. Essas associações são responsáveis pela solução de problemas mais imediatos ligados à religião e a continuidade da solidariedade religiosa a nível local, mas também contemplam questões mortuárias (*nekrotophoi*), como o auxílio para o enterramento de seus membros, transporte e preparação dos corpos, prestação de oferendas etc. Mais tardiamente, durante o séc. III EC, é possível verificar uma

transformação no nível da funcionalidade dos *synodoi*, existem evidências de associações de caráter profissional: associações de ferreiros que se uniam em peregrinações anuais, por exemplo. Sobre a perspectiva romana acerca dos *Synodoi*, Arnautoglou (2005, p. 197) pondera:

[...]. Isso significaria que os *synodoi* egípcios eram considerados antigos e legítimos, já que a maioria dos grupos egípcios cumpria, entre outros, tarefas religiosas para com seus membros. É, portanto, provável que eles não precisem da autorização dos romanos. A observação de M. san Nicolò sobre a falta de provas sobre petições ou a concessão do direito de fundar uma associação se encaixa muito bem nesse esquema. No entanto, esta interpretação tem uma ramificação interessante para a nossa compreensão da atitude romana e da implementação da legislação colegial. Isso significa que a legislação romana sobre *collegia* não foi tão rígida como foi prevista; associações religiosas e profissionais podem manipular sua natureza multifuncional para se adaptar às exigências do *senatus consultum de tenuiorum*. A esse respeito, a hipótese de que as autoridades romanas fecharam os olhos a associações aparentemente constituídas ilegalmente pode não ser mais do que um palpite inteligente. As associações seguiram as regras estabelecidas no início do Principado, mas interpretaram essas regras de maneira a atender seus próprios interesses.

Frankfurter (1998) afirma que a concepção de ‘*synodoi*’ é primordialmente greco-romana e no caso do Egito Romano, temos uma ‘instituição greco-romana’ sendo reformulada de acordo com as necessidades egípcias locais. Mesmo tendo em mente os limites de ação dessas corporações, podemos propor que é possível que elas funcionassem como uma espécie de *luta coletiva*.

Para Bourdieu, a *luta coletiva* é a segunda forma de ação de agentes desfavorecidos. Ao contrário da *luta individual*, os agentes envolvidos na *luta coletiva* não intenciam a eliminação do estigma de sua identidade, mas sim a proposição de uma nova visão de mundo, que de uma forma ou outra, produzirá novos estigmas. Uma nova visão de mundo ou até mesmo a proposta de uma visão alternativa à dominante consiste em uma inversão de forças simbólicas nas lutas de classificações.

Outrossim, ao mobilizar um espaço sumariamente greco-romano para fins de manutenção e inovação de sua identidade étnica, os agentes criam um espaço de *negociação social* que, de certa maneira, fornece as ferramentas para a promoção da identidade nativa como a legítima, mesmo que em caráter local. Não só a identidade étnica nativa foi reformulada, repensada e recriada a partir do contato, mas a identidade

étnica greco-romana também teve que ser reformulada a partir de seus objetivos político-econômicos em um território predominantemente egípcio.

## **CAPÍTULO 3. AS ESTELAS FUNERÁRIAS DE ABIDOS DURANTE O EGITO ROMANO: AS MÚLTIPLAS AGÊNCIAS EM NEGOCIAÇÃO NO *JOGO SOCIAL*.**

### **3.1. Arte e Agência: uma metodologia para a análise das Estelas Funerárias**

Investigar a cultura material na pesquisa histórica é, ainda hoje, um grande desafio para o pesquisador. A produção historiográfica e a própria formação do historiador nas universidades está fortemente ligada ao trabalho com documentos escritos. A valorização da documentação escrita ofuscou a documentação de cultura material, transformando-a muitas vezes em mera ilustração ou comprovação da informação contida no texto escrito.

No entanto, esta postura de hierarquização do suporte do documento tem, aos poucos, sido repensada. Com isso, cada vez mais historiadores recorrem aos vestígios materiais das sociedades que estudam. Ao analisarmos especificamente as sociedades antigas, nos vemos diante de inúmeras documentações de cultura material que oferecem informações riquíssimas acerca das práticas desenvolvidas pelos agentes. Aos nos debruçarmos sobre a cultura material do Egito Romano, podemos alcançar dados cruciais para a compreensão das relações sociais dessa sociedade.

Cada um desses vestígios é porta-voz de uma fração da população. Dessa forma, a menor quantidade de estudos sobre as camadas mais baixas da população, comparadas aos estudos das camadas mais altas, está relacionada à carência de documentações que possam salientar as relações que se traçavam no interior desses grupos. Assim, escolhemos nos concentrar na análise das estelas funerárias do Egito Romano, tendo em vista, evidentemente, que estamos lidando com uma visão de mundo específica e restrita, mas que possui a competência para contribuir intensamente com o escopo de pesquisas mais gerais sobre a época.

Há diferentes tipos de estelas provenientes do território egípcio antigo e cada uma corresponde a uma função diferenciada de acordo com o local em que foi encontrada e a partir das inscrições que possui. As estelas abidianas do período greco-romano costumam possuir estrutura semelhante às do período faraônico. Caracterizam-se por ser um monólito de corpo retangular e topo arredondado, tendo seus conteúdos geralmente subdivididos em três níveis: o topo, comumente possuidor de elementos

ligados ao disco solar alado egípcio; o meio da estela apresenta a cena principal com o morto acompanhado dos deuses relacionados ao local em que a estela foi erigida; e o pé da estela, que por vezes traz as inscrições epigráficas com informações sobre o morto e, em outros casos, não traz nenhuma inscrição.

No período faraônico, as estelas de natureza funerária compunham o mobiliário dos túmulos dos mortos, ao contrário das estelas votivas que não eram erigidas nos túmulos, mas sim em locais específicos de culto de alguma divindade. No período greco-romano, a grande porcentagem das estelas que foram escavadas em Abidos foi encontrada no túmulo do morto, o que indica que eram funerárias. No entanto, tais estelas também cumpriam as funções votivas e mágico-religiosas devido ao contexto da necrópole.

Em nossa pesquisa, analisamos 51 estelas funerárias romanas<sup>42</sup> provenientes de Abidos, sítio arqueológico da região da Tebaida (Alto Egito) a partir do *Catálogo das Estelas Greco-Romanas do Alto Egito* publicado em 1992 por Aly Abdalla. As estelas abidianas foram, em sua grande maioria, escavadas pelo arqueólogo John Garstang em 1907. Ao analisarmos as estelas funerárias erigidas em Abidos, temos acesso à cultura material que se distingue por ter sido criada por uma sociedade multicultural. A iconografia das estelas possui elementos ditos tradicionalmente egípcios, gregos e romanos. O morto pode ser representado diante de uma mesa de oferendas, acompanhados por deuses egípcios ligados ao ambiente funerário, como Osíris, Anúbis, Upuaut. Ou então pode estar de pé, sendo frequentemente levado por Anubis para Osíris, que se encontra sentado em um trono, ao lado de Ísis. As inscrições epigráficas estão em grego e demótico. É comum que a inscrição forneça informações, tais como o nome do morto – ou dos mortos, quando há mais de uma pessoa representada na estela, sua origem familiar e, raramente, aparecem menções acerca de quem estava governando no período.

Para além do auxílio do quadro teórico-conceitual esboçado anteriormente, a complexidade de lidar analiticamente com essa documentação exige ainda uma metodologia que nos ajude a traçar o caminho mais adequado visando alcançar as respostas para nossos problemas. Isto é, necessitamos de um escopo metodológico que dê conta da análise das estelas de acordo com a sua múltipla condição: cultura material

---

<sup>42</sup> O nosso *corpus* documental se encaixa especificamente no período do Principado romano.

e imagem. Para isso, escolhemos recorrer ao método proposto pelo antropólogo Alfred Gell em seu livro *Art and Agency: An Anthropological Theory* (1998).

*Agência* é o potencial de ação do agente que gera mudança no mundo social. Por isso falamos, por exemplo, que grupos e agentes são agentes sociais. Os agentes sociais não possuem agência pura e simplesmente, eles exercem-na. Lado a lado da *agência*, está a *estrutura*, em uma relação dialética. Se pensarmos em termos bourdieusianos, a relação social se dá na articulação entre ação e estrutura, mas tendo esta segunda uma determinação mais enfática na definição da primeira:

A dialética das esperanças subjetivas e das chances objetivas está sempre em funcionamento no mundo social e, na maior parte das vezes, ela tende a garantir o ajuste das primeiras às segundas. (BOURDIEU; WACQUANT, 1995, p. 90)

A cultura material é um resultado do exercício da agência por sujeitos e grupos. Ulpiano Bezerra de Meneses (1983, p. 112) definiu-a como o “segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem”, sobressaltando, assim, a ação humana como operante da materialidade. Para Marcelo Rede (2012, p. 147), a cultura material é “produto e vetor das relações sociais”, ou seja, é produto porque é tributária da ação humana que transforma e cria a partir do meio físico, através das relações sociais. E também é vetor já que se concebe como suporte – estrutura – pela qual tais relações se efetivam.

Gell (1998), antropólogo estudioso da arte, propõe uma metodologia para a análise de imagens que busca superar a associação entre Arte e Ocidente. Para o autor, a ‘Antropologia da Arte’ em pouco se difere das outras Ciências Humanas e Sociais que se propuseram a criar uma vertente para os estudos da Arte no interior de suas disciplinas. No entanto, Gell critica a postura mais tradicional presente nestas disciplinas. É comum que as sociedades ditas “primitivas” sejam rotuladas como incapazes de produzir noções semelhantes à nossa concepção de “Arte”, assim, tudo o que era criado por tais agentes seria tributário de uma mentalidade estritamente mágico-religiosa. Para isso, Gell infere que a Arte não deve ser vista pelo viés moral ou reificante, mas como *mediadora das relações sociais*.

Neste sentido, a proposta teórico-metodológica de Gell para pensar uma Antropologia da Arte tem como tarefa desmobilizar categorias de pensamento que identifiquem os objetos como “objetos de arte” unicamente. A arte, como dito

anteriormente, é mediadora das relações sociais e o que importa para a proposta de Gell é “explorar o domínio no qual os ‘objetos’ se fundem com as ‘pessoas’ em virtude das relações sociais entre pessoas e coisas, e entre pessoas e pessoas através de coisas” (GELL, 1998, p. 12).

A argumentação de Alfred Gell está envolta de inúmeros conceitos que estão diretamente relacionados entre si. Gell (1998, p. 28) pondera: “Uma teoria do tipo que está sendo desenvolvida aqui consiste principalmente em um dispositivo para ordenar e classificar o material empírico com o qual ela trata, ao invés de oferecer generalizações ou previsões de leis”. Em suma, para o autor existem diversas operações que são geradas através do contato com o objeto artístico. Partindo do pressuposto de que as pessoas se relacionam entre si através do contato com a arte, ao mesmo tempo em que se relacionam com o objeto e com outras pessoas através do objeto etc. Por isso afirma que a *arte é mediadora das relações sociais*.

Os “objetos de arte” em si, são nomeados como ‘*índex*’. Isto é, a *coisa* em si, o que é visível fisicamente. O *índex* do que o autor chama de ‘art-like situations’ é perceptível quando ocorre uma operação cognitiva particular. *Índex*, tal como definido por Pierccan é um ‘*sinal natural*’. A título de exemplo, o sorriso humano *indexa* que uma pessoa é amigável, a fumaça *indexa* que há fogo. Mas nem sempre um sorriso será amigável, visto que pode ser um sorriso enganador, e a fumaça pode surgir sem a presença do fogo. Segundo Gell (1998, p. 13):

A fumaça ser um ‘*índex*’ do fogo não é uma lei da natureza, dedutivamente ou indutivamente, tampouco é tautológico ou uma convenção da linguagem. Nós precisamos de novos termos para designar o modo da *inferência* (ou operação cognitiva) do *índex*

A abdução (*abduction*) é a operação cognitiva responsável pela percepção da *agência* do *índex* como participante das relações sociais. Para a *Lógica* existem três formas de *inferências* que visam à produção de hipóteses: *dedução, indução e abdução*. ‘*Inferência*’ é a operação intelectual que pressupõe conclusões de fatos novos a partir de premissas conhecidas anteriormente. Voltando ao exemplo do sorriso, para Gell, a inferência abdutiva que geramos ao lidarmos com uma pessoa sorridente ou com o retrato de alguma pessoa sorridente é de que tal pessoa é amigável. Ou seja, a aparência do sorriso suscita a inferência da amigabilidade do sujeito real ou retratado:

[...] o ponto que quero enfatizar aqui é que o meio que geralmente temos para formar uma noção da disposição e das *intenções dos "outros sociais"* é através de um grande número de *abduções de índices* que não são nem "convenções semióticas" nem "leis da natureza", mas algo entre ambos. (GELL, 1998, p. 15).

Em vista de tal explanação, pode-se definir o que o autor chama de '*art-like situations*' como as ocasiões em que a presença de um índice possibilita inferências abduativas. E visando restringir ainda mais, os índices que interessam para a teoria são aqueles que promovem a abdução de "agência", mais especificamente "*agência social*". Assim, o *índice* tem que ser resultado e/ou instrumento da *agência social* (GELL, 1998, p. 16). Qualquer segmento do meio social – material ou imaterial - pode ser considerado um *índice*, desde que seja vetor ou produto de *agência social*.

O *agente*, parte fundamental desta equação, é aquele que exerce a *agência social*. Para Gell (1998, p. 16) qualquer pessoa pode ser vista potencialmente como um agente social. E *Agência*, para o antropólogo, é definida como a potencialidade e a capacidade de ação de pessoas e de *objetos* nas relações sociais. Uma inovação importante desta proposta é a expansão da capacidade da *agência* também para objetos. Ou seja, uma das preocupações analíticas do estudioso que se presta a entender o agenciamento é inserir os objetos na gama de vetores das relações sociais.

A *agência*, então, é atribuível a pessoas e 'coisas', desde que tenham iniciado eventos que foram causados por "atos mentais, vontade ou intenção [...]. Um agente é aquele que faz com que as coisas aconteçam." (1998, p. 16). Alerta-se para o fato de que não necessariamente o evento que ocorre será o que foi destinado pelo agente. Neste sentido, é importante salientar qual o lugar da intencionalidade da ação para Gell: o autor concorda com as teorias sociológicas que advogam para a dubiedade da ação intencional, isto é, a ação dos agentes sociais mesmo que tenha sido intencional, pode ter consequências *não-intencionais*.

Não podemos afirmar, segundo ele, que todos os eventos do mundo real são consequências causais do que os agentes querem que aconteça. Não é tarefa para o antropólogo, no entanto, dar uma solução final para uma questão que é tão debatida e pensada filosoficamente. Um ponto satisfatório, para Gell (1998, p. 17), é a defesa de que desde que se acredite que um evento aconteceu por causa de uma 'intenção' intrínseca à pessoa ou coisa que iniciou a sequência causal, pode-se considerar uma

‘instância da agência’. E toda ação é socialmente exercida, assim, falar de ‘agente social’ é uma redundância:

Colocar a palavra "social" na frente da palavra "agente" é, em certo sentido, redundante, na medida em que a palavra "agência" serve principalmente para discriminar "acontecimentos" (causados por leis físicas) de "ações" (causadas por intenções anteriores). [...] Os animais e os objetos materiais podem ter mentes e intenções atribuídas a eles, mas estas são sempre, em algum sentido residual, mentes humanas, porque temos acesso "de dentro" apenas às mentes humanas, mesmo a uma delas, a nossa. As mentes humanas são inevitavelmente mentes "sociais", na medida em que só conhecemos nossas próprias mentes em um contexto social de algum tipo. A "ação" não pode ser conceituada senão em termos sociais. (GELL, 1998, p. 17)

Por este ângulo, a agência atribuída aos “objetos de arte” também são inerentemente sociais, mas atuam a partir do que Gell chama de ‘agentes secundários’, visto que a ação de tais objetos é atribuída a mentes humanas, ou seja, agem em conjunto com associações ‘pensadas’ por humanos. “Objetos de arte” jamais poderão ser autossuficientes neste sentido. Mas isso não quer dizer que não possam exercer agência. Muito pelo contrário: para Gell, o ‘outro social’ envolvido nas relações sociais não precisa ser sempre outro ser humano. A agência social pode ser desenvolvida *para e por* “objetos de arte”.

Esse pressuposto cria, para o autor, um paradoxo que pode ser em parte solucionado. Para uma vertente da *Sociologia da Ação*, toda ação tem uma natureza intencional, afirmação que possui falhas se pensarmos no que exemplificamos acima: as coisas, os objetos também podem ser agentes sociais. Assim, tal proposta é enfraquecida teoricamente, pois “toda a iniciativa interpretativa se baseia na separação estrita entre ‘agência’ - exercida por seres humanos conscientes e civilizados - e o tipo de causalidade física que explica o comportamento de outras coisas.” (GELL, 1998, p. 19).

Percebe-se, assim, o quanto a materialidade é preciosa para a proposta teórico-metodológica de Alfred Gell. Em uma linha de raciocínio semelhante à exemplificada anteriormente por Marcelo Rede e Ulpiano Menezes, Gell postula que toda ação humana só pode ser exercida através/pelo mundo material. Isto é, as cadeias causais que são intencionalmente perturbadas por algum agente iniciam como estados mentais e orientam-se para outros estados mentais, que podem ser pessoas ou coisas. Mas, para o autor, a menos que haja o meio físico para atuar como mediador, o agente e o ‘paciente’ não poderão entrar em contato.

Por isso, toda ‘agência’ é codependente do contexto, relacional e transitiva: para todo e qualquer agente, existe um paciente, e vice-versa. E mais: a posição de agente ou paciente é momentânea, pois, como dito antes, a relação se dá de forma contextual.

Para ser um "agente", é preciso agir em relação ao "paciente"; o paciente é o objeto que é afetado causalmente pela ação do agente. Para os propósitos da teoria que está sendo desenvolvida aqui, será assumido que em qualquer transação na qual a agência se manifesta, existe um 'paciente' que é outro agente 'potencial', capaz de agir como um agente ou ser um locus de agência. (GELL, 1998, p. 22)

Para além das noções de *agente*, *paciente* e *abdução*, Gell propõe outras quatro noções operatórias para mobilizarmos metodologicamente a Arte: *Artista (Artist)*, *Índice (index)*, *Destinatários (Recipients)*<sup>43</sup> e *Protótipo (Prototype)*. O *artista* é aquele que é o responsável pela existência mais imediata do *índice*, que são os objetos, artefatos ou entidades materiais/trabalhos artísticos que possibilitam inferências. Os artefatos são ‘causados’ pelos artistas, isto é:

[...] Qualquer artefato, em virtude de ser fabricado, motiva uma abdução que especifica a identidade do agente que o fez ou o originou. Os objetos fabricados são "causados" por seus fabricantes, assim como a fumaça é causada pelo fogo; portanto, os objetos fabricados são índices de seus criadores. O índice, como objeto fabricado, está na posição de "paciente" em um relacionamento social com seu criador, que é um agente e sem o qual a agência não existiria. [...] (GELL, 1998, p. 23)

No entanto, para Gell, um artefato ter sido feito por um artista é somente um dos fatores importantes. Para o autor, os “objetos de arte” levam vidas transacionais, isto é, o objeto pode indexar o momento de sua confecção, mas também outros momentos que escapem a sua origem mais imediata. E nesta operação, os *destinatários* são cruciais. ‘*Destinatário*’ pode ser entendido como o público receptor do artefato, como o patrono que solicitou a arte em forma de encomenda, etc. Os artistas produzem os “objetos de arte”, geralmente, com um motivo: para que sejam vistos por um público ou para que sejam adquiridos por um patrono. Assim, os objetos indexam tanto a sua origem quanto a recepção pressuposta. O público e o ‘patrono’ estão em relação social com o índice. A recepção tanto do público quanto do patrono pode se dar de forma passiva ou ativa, dependendo da relação social que for estabelecida. (GELL, 1998, p. 24)

---

<sup>43</sup> Optamos por traduzir “*recipients*” como “destinatários” ao invés de “recipientes”, embora as duas traduções estejam corretas. No entanto, entendemos que o significado da noção proposta por Alfred Gell adéqua-se mais ao entendimento, na língua portuguesa, de destinatário, do que “recipiente”. Visto que “recipiente” pode ser entendido como “receptáculo” ou como “aquele que recebe”, gerando dubiedade.

O último conceito estabelecido por Gell para complementar sua proposta teórico-metodológica é *protótipo*. Para iniciar a discussão, o antropólogo propõe a superação do entendimento da arte como uma forma de codificação de “*proposições simbólicas*”. O autor critica o uso indiscriminado do conceito de *representação* no que diz respeito aos objetos artísticos, defendendo que toda representação icônica está baseada na semelhança real entre as representações e as entidades que se acredita que o objeto represente:

[...] Uma imagem de uma coisa existente se assemelha a essa coisa em detalhes suficientes para ser reconhecida como uma descrição ou modelo dela. Uma representação de uma coisa imaginária (um deus, por exemplo) assemelha-se à imagem que os crentes desse deus têm em suas mentes quanto à aparência do deus, que derivaram de outras imagens do mesmo deus que esta imagem se assemelha. Não importa o fato de que “*a imagem que as pessoas têm em suas mentes*” da aparência do deus seja, na verdade, derivada de suas *memórias de imagens* que intencionaram representar essa aparência. O que interessa é que as pessoas [...] acreditam que o deus, como agente, “causou” a imagem (índex), paciente, para assumir tal aparência particular. (GELL, 1998, p. 25)

Gell prossegue ponderando acerca do ‘reconhecimento’ da representação pelo público. Para o autor, não é necessário que a divindade seja representada com todos os seus elementos pictóricos para motivar a abdução do índex e o seu reconhecimento. Poucos recursos visuais são suficientes para que o público reconheça a aparência do que se quer ser representado. Para ele, só se pode falar de representação nas artes visuais quando a semelhança gera reconhecimento. Assim, o “uso do termo ‘protótipo’ (de um índex) é útil para identificar a entidade que o índex representa visualmente (como um ícone, representação, etc.) ou não visualmente [...].” (GELL, 1998, p. 26).

Em suma, Gell (1998, p. 27) define:

- 1. Índex:** são entidades materiais que motivam inferências,
- 2. Artistas (ou outros "originadores"):** a quem são atribuídos, por abdução, responsabilidade causal pela existência e características do índex;
- 3. Destinatários:** aqueles em relação a quem, por abdução, os índex exercem agência ou através do qual exercem agência pelo índex.

**4. Protótipos:** entidades detidas/resguardadas, por abdução, para serem representadas no índice, muitas vezes em virtude da semelhança visual, mas não necessariamente.

Índice, artista, destinatário e protótipo estão em relação entre si como *agentes* (A) ou *pacientes* (P) (ver **Tabela 1**).

		<b>AGENTES</b>			
		Artistas	Índice	Protótipo	Destinatário
P A C I E N T E S	Artistas	Artistas como fonte do ato criativo. Artista como testemunha do ato de criação.	O material, inerentemente, dita ao artista a forma que ele assume.	O protótipo controla a ação do artista, aparência do protótipo imitado pelo artista. Arte realista.	Destinatário causa a ação do artista (como patrono)
	Índice	Material moldado pela agência e intenção do artista.	Índice como causa de si: 'self-made'. Índice como algo feito/criado.	Protótipo dita a forma tomada pelo índice..	Destinatário a causa da origem e da forma assumida pelo índice.
	Protótipo	Aparência do protótipo ditado pelo artista. Arte imaginativa.	Imagens ou ações do protótipo controladas por meio do índice, um <i>locus</i> de poder sobre protótipo.	Protótipo como causa do índice. Protótipo influenciado pelo índice.	Destinatário tem o poder sobre o protótipo. Feitiçaria volt (feitiçaria pela imagem).
	Destinatário	Resposta do destinatário ditada pela habilidade do artista, com poderes mágicos, etc. Destinatário fascinado.	Fonte de poder do índice sobre o destinatário. Destinatário como 'espectador' se submete ao índice.	Protótipo tem o poder sobre o destinatário. Imagem do protótipo usado para controlar ações de idolatria do destinatário.	Destinatário como patrono. Destinatário como espectador.

**Tabela 1.** Arte *Nexus* (GELL, 1998, p. 29)

A tabela proposta por Gell para demonstrar graficamente a sua proposta se divide entre agentes, dispostos horizontalmente, e pacientes, dispostos verticalmente. De cada lado aparecem opostos os termos operatórios: índice, artistas, protótipos e destinatários. Segundo o autor, a tabela é baseada na premissa de que, como dito, todos os termos podem ser considerados *agentes* e *pacientes* em relação uns aos outros e a si

mesmos. Entendemos que, tal como indica Gell, é interessante demonstrar cada situação da tabela com o objetivo de clarificar melhor as situações possíveis.

As situações possíveis presentes nas relações sociais *art-like situations* as quais iremos abordar em nossa pesquisa privilegiam a centralidade do índice, ou seja, da materialidade em si<sup>44</sup>. Seguem abaixo as fórmulas possíveis que relacionam os outros termos com o *índice*:

1. **Índice A -> Artista P:** Nesta relação social, o índice se atuará como agente em relação ao artista, que se comportará como paciente. É uma relação que normalmente generalizamos ao pensarmos que é contrária, ou seja, o índice sempre será ditado pelo artista, visto que no Ocidente temos a noção impregnada de ‘criatividade artística ativa’. No entanto, há situações em que o índice impõe a sua forma ao artista. Gell exemplifica a partir da arte oriental japonesa que comumente mobiliza ‘*objetos encontrados*’ para fins artísticos, ou seja, pedregulhos provenientes da própria natureza são utilizados como ‘decoração’ em jardins. Assim, ‘pedras não esculpidas’ retiradas da sua forma natural são vistas como fascinantes e são objetos de reverência e valor para os artistas que as incluem em seu arsenal artístico. O modo oriental, assim, estima o modo de arte ‘*quietista*’ dos objetos naturais em detrimento da criatividade ativa do artista. (GELL, 1998, pp. 28-30)
2. **Índice A -> Destinatário P:** Aqui temos o resultado de um espectador passivo, isto é, o espectador/destinatário se submete ao poder, apelo, fascínio, grandeza do índice e, por isso, responde à sua agência de forma paciente. Gell alerta para o fato de que a agência exercida pelo índice neste caso pode ser física, espiritual, política, estética, etc. O autor parte do exemplo da imagem da cabeça de Medusa no escudo de Perseus (pintura de Caravaggio - Cabeça de Medusa), o qual

---

<sup>44</sup> “[...] Voltando à Tabela 1, vemos que há uma série de outras relações agente-paciente a serem consideradas. [...] há um problema teórico associado à discussão separada, um por um. Uma restrição básica sobre a teoria que está sendo desenvolvida aqui é que, a menos que haja um índice, não pode haver abduções de agência, e como o tópico dessa empreitada teórica é precisamente a abdução de agência de índice, o índice deve estar presente para a análise prosseguir. Podem-se construir fórmulas que faltem o artista, ou o destinatário, ou o protótipo, mas não aqueles que não possuem o índice. Segue-se que uma fórmula como Artista A -> Destinatário P é sempre implicitamente [[Artista A] -> Índice A] -> Destinatário P, ou algumas das suas variantes, incluindo o índice. Assim, as células na Tabela 1 que mostram relações binárias entre termos, quando não incluem um índice, não são expressões teoricamente ‘bem formadas’.” (GELL, 1998, pp. 35-36)

persuade e aterroriza o espectador. Para Gell (1998, p. 31), é viável sugerir que “o principal meio através do qual o *índex* afeta o destinatário é subvertendo o sentido de autopossessão deste de alguma forma”. No entanto, esta situação relacional não estaria limitada ao contexto em que o espectador somente observa o *índex*. A fórmula também contempla outras situações nas quais o destinatário toca ou beija a imagem, enfim, interage com o objeto com o intuito de induzir a agência da imagem para algum propósito (a cura de alguma doença no caso de imagem de santos, por exemplo).<sup>45</sup> (GELL, 1998, pp. 31-32)

3. **Índex A -> Protótipo P:** Neste caso, o *índex* atuará como agente em relação ao protótipo. Gell dá o exemplo do feitiço com imagem voltada para fins de provocar malefícios, onde uma lesão feita na imagem/representação da vítima causará danos à vítima em si. (GELL, 1998, p. 32)
4. **Artista A -> Índex P:** Esta fórmula diz respeito ao que salientamos acima como ‘criatividade artística ativa’ que corresponde à noção predominante no Ocidente. Aqui o *índex* irá motivar a abdução da agência do artista que o fez. Por ele é possível ‘rastrear’ o desempenho ‘criativo do artista’ através análise das técnicas utilizada por pintores específicos. Gell cita as obras de Van Gogh, as quais emanam através da técnica empregada na confecção, a presença do artista. (GELL, 1998, p. 33)
5. **Destinatário A -> Índex P:** É a fórmula para ‘patrocínio’ ou para o caso em que o espectador atue como agente. O destinatário poderá ‘abduzir’ a sua própria agência do *índex*. Neste caso, o patrocinador como solicitante e como responsável pelo ‘pagamento’, exerce sua agência de forma que o resultado final do *índex* seja a sua glorificação. Gell (1998, p. 33) demonstra: “*Pode-se imaginar que um grande rei (como Luís XIV andando nos terrenos de Versalhes) ao examinar as obras que ele encomendou e financiou, considerou-se como o autor da cena diante de seus olhos*”. Na arte contemporânea, a abrangência da noção de espectador como agente é mais expansiva:

Mas não são apenas os grandes clientes como Luís XIV que devem ser considerados nessa conexão. Há um sentido mais geral, que

---

<sup>45</sup> Para Gell (1998:32), essa fórmula é particularmente complicada, pois em muitos casos em que a agência do *índex* atua diante de um espectador passivo também há a presença da agência do protótipo. O autor cita o exemplo do caso do ícone sagrado da Virgem Maria que é responsável pela ‘cura de reumatismo’, neste caso, a fórmula mais adequada seria [[Protótipo A] -> Índex A] -> Destinatário P.

tem sido particularmente proeminente na teoria estética contemporânea, em que a reciprocidade como espectador esconde uma forma de agência. "Ver" é uma forma de agência nas teorias psicológicas da percepção que enfatizam a forma como a percepção "ultrapassa a informação dada". De acordo com tais teorias, a mente do receptor ativamente "constrói" a imagem original da coisa percebida. As teorias semióticas / interpretativas da arte dão destaque ao fato de que o que uma pessoa vê em uma imagem ou, mais ainda, de uma enunciação ou de um texto, é função de sua experiência anterior, de sua mentalidade, de sua cultura, etc. . Os leitores, de acordo com alguns teóricos críticos, foram promovidos a um status dificilmente distinguível do que já era ocupado por escritores; e penso que os visitantes da galeria têm compartilhado, embora em menor grau, na transferência de agência dos criadores de obras de arte para os destinatários de obras de arte. Não quero discutir a teoria literária, já que só estou interessada em arte visual. Mas dificilmente pode-se deixar de tomar nota do fato de que *muitos membros do público da arte contemporânea realmente internalizaram a opinião que os críticos tomam de sua agência* como destinatários da arte, ou seja, *atribuem à criatividade a si mesmos como espectadores, que podem "fazer algo "fora da matéria-prima que lhes é apresentada na galeria de arte, em efeito Destinatário A -> Index P.* Os artistas concordam com isso, renunciando à sua própria organização indivisa e transferindo a responsabilidade parcial de sua arte para o público. [...] A congruência ideológica entre a teoria do "espectador como agente" e outros aspectos do individualismo ocidental é óbvio demais para precisar de sublinhado. Os frequentadores de galerias, que são principalmente de classe média e educados, estão envolvidos em projetos de vida que se baseiam na liberdade individual, autonomia, responsabilidade pessoal, e assim por diante. Não é provável que abandonem essas atitudes existenciais ao entrarem em uma galeria. *Eles não se sentem passivos;* Afinal, entrar em uma galeria é algo que eles fazem voluntariamente, por motivos que certamente podem ser atribuídos à sua própria agência social. [...]. (GELL, 1998, pp. 33-34). (grifo nosso)

- 6. Protótipo A -> Índice P:** Tal fórmula é perceptível na ideia de “arte realista” do nosso sistema artístico contemporâneo. Isto é, a agência do protótipo pode ser abduzida do índice. No caso de uma pintura executada por um artista que pretende retratar a realidade do que está sendo representado, o protótipo será o ponto de partida da ação, permitindo que sua agência seja abduzida pelo índice. Gell sinaliza, no entanto, para outra possível fórmula que conte também com a agência do artista. Assim sendo, ficaria: [[Protótipo A] -> Artista A] -> Índice P.<sup>46</sup> (GELL, 1998: 35)

---

<sup>46</sup> Nesta segunda fórmula é perceptível a necessidade da ideia de ‘*agente secundário*’. Quando há duas agências em ação, uma delas é secundária e outra primária.

A partir das elucidações acima, pode-se perceber que Alfred Gell recorre diversas vezes a exemplos que envolvem até dois agentes por relação. Isto quer dizer que em certos casos há um agente primário, definido pelo antropólogo como “entidades dotadas da capacidade de iniciar ações/eventos através da vontade ou intenção.” (GELL, 1998, p. 36), e agentes secundários que são “entidades não dotadas de vontade ou intenção por si mesmas, mas essenciais para a formação, aparência ou manifestação das ações intencionais.” (GELL, 1998, p. 36). Em outras palavras, em uma fórmula Artista A -> Destinatário P, está intrínseco que, na realidade, a agência estará mais bem designada em [[Artista A] -> Índice A] --> Destinatário P, pois o Artista, como *agente primário*, estará atuando através da *agência secundária* do Índice. Como já dito anteriormente, os “objetos de arte” jamais poderão ser autossuficientes visto que agem em conjunto com associações que foram pensadas por mentes humanas.

O caso dos destinatários e do protótipo funciona na mesma lógica: os destinatários sempre serão agentes ou pacientes primários, pois também são mentes humanas lidando com a materialidade em si. Já o protótipo pode atuar tanto como agente, quanto paciente. Por exemplo, cito Gell (1998, p. 37):

Uma maçã não ‘intenciona’ aparecer (ou para um pintor) como vermelha e verde, de certas dimensões, etc. E nem pretende ‘representar’ tais características. Elas só fazem parte das características visuais que o artista explora e contesta, produzindo (como agente primário) um índice que irá gerar reconhecimento como uma representação de uma maçã. [...] No entanto, os protótipos nem sempre são apenas agentes “secundários” [...]. Algumas entidades, ao contrário das maçãs, “vão” a sua aparência como seres intencionais, e, portanto, também irão aparecer como sujeitos para a representação. Qualquer um pode ver que o *famoso retrato de Luís XIV do Hyacinthe Rigaud* parece como ele quer que pareça [...] suas próprias feições foram moldadas em uma máscara de poder, como se fossem de látex em vez de carne viva. Sua pose e seu vestido magnífico são igualmente manifestações de seu poder real de comando sobre as aparências, especialmente as suas.

A partir deste ponto, percebe-se que nem sempre as relações causais serão binárias, como demonstra a *Tabela 1*. Para além das relações que já salientados acima, as quais incluem o índice como central, há outras que também são binárias e são consideradas por Gell como ‘*expressões ilegítimas*’ devido ao problema teórico que apresentam. Estas *expressões ilegítimas* muitas das vezes propõem relações que possuem três níveis, como o exemplo dado acima: [[Artista A] -> Índice A] --> Destinatário P.

Em outras palavras, o artista capta a agência do índice - que atua como agente secundário - e o destinatário incorpora a agência de ambos, através do índice. Em outra fórmula com mais de dois termos como: [[[Protótipo A] -> Artista A] -> Índice A] --> Destinatário P, teremos uma relação em que o destinatário é paciente diante da agência do Índice. O Índice não atua, no entanto, de forma isolada e autônoma:

O índice [...] pode ser o portador focal da agência, mas serve para mediar outros tipos de agenciamento que afetam o paciente / receptor. A resposta do destinatário ao índice incorpora a abdução de que o índice é uma "coisa feita", o resultado da agência de um artista. Ou seja, o índice é um agente em relação ao destinatário em virtude do fato de que o destinatário abduziu a agência do artista através dele. O índice é um agente (com relação ao destinatário), mas é simultaneamente um paciente, com relação à agência do artista, que ele está mediando. Essa relação "indireta" entre o destinatário como paciente e o artista como agente é expressa em nossa fórmula por meio dos colchetes. [...] Finalmente, na fórmula acima, o protótipo também aparece como um agente em relação ao artista, ao índice e ao destinatário. Isso só pode ocorrer quando a abdução que é inferida das atividades do artista está subordinada ao protótipo, por exemplo, à aparência do protótipo, como em formas realistas de arte, retratos, etc. [...]. (GELL, 1998, p. 52)

Uma inovação importante da proposta de Alfred Gell, como foi explicado, é a expansão da noção de *agência* também para objetos. Ou seja, uma das preocupações analíticas do estudioso que se presta a entender o agenciamento é inserir os objetos na gama de vetores das relações sociais. Sendo assim, o autor entende que pensar a Arte antropologicamente dá espaço a visões de mundo que foram antes suplantadas pela semiótica/iconografia, por isso é necessário pensar a circulação, a recepção e o consumo da arte, ao invés de se limitar a entendê-la como uma codificação de "*proposições simbólicas*".

No que diz respeito ao estudo das sociedades antigas, não podemos ignorar a importância da iconografia e do contexto de produção da arte. O que Gell coloca como "codificação de proposições simbólicas" auxilia - como defende Peter Stewart (2007, p. 168) - no reconhecimento de motivos respectivos a representações de divindades ou outros aspectos destas sociedades: "A iconografia dos deuses os tornam fáceis de representar e reconhecer em diferentes lugares e circunstâncias: permite que sejam conjurados para a existência, mesmo sem os rituais de animação discutidos por Gell". Ou seja, os deuses antigos são reconhecidos pelos agentes por suas codificações simbólicas expressas em motivos iconográficos especificamente atribuídos àquela

divindade. Sabe-se, assim, que para Osíris ser reconhecido como tal em um objeto de cultura material, deverá aparecer em corpo mumiforme com a coroa *Atef* (coroa branca com duas penas de avestruz), de braços cruzados portando seus cetros característicos (ver pranchas analíticas para exemplos).

Howard Morphy (2009), ao escrever um ensaio crítico do livro de Alfred Gell, realça que um dos grandes problemas de sua proposta teórico-metodológica é precisamente o abandono da iconografia e da semiótica. Sustenta ainda que Gell propõe a superação da ideia de significado e símbolos em sua análise, mas não é o que de fato acontece quando demonstra a aplicabilidade de sua proposta em seu estudo de caso:

[...] Não há teoria da representação plenamente desenvolvida em *Art and Agency* e, certamente, no seu enquadramento teórico geral, teorias da representação não ocupam posição central. Pode-se argumentar que representações são substituídas por signos indiciais ou abduções de agência. Contudo, a ausência de uma teoria da representação ou semiose é problemática precisamente porque a abdução de agência na forma de signos indiciais requer uma teoria dos signos, de modo a demonstrar os sentidos nos quais eles são indiciais.. [...] uma vez que a agência desempenha papel tão grande em sua teoria, não surpreende que Gell dê atenção considerável aos modos pelos quais objetos podem ser vistos ou pensados como dotados de agência. Nessas análises, ele não está examinando objetos meramente como índices dos quais o significado é abduzido, mas como entidades complexas que podem ser analisadas a partir de uma multiplicidade de perspectivas diferentes, todas contribuindo para compreender como, em um caso particular, é possível pensar objetos como possuidores de agência. Assim, apesar de negá-lo, sua análise centra-se naquilo que é em geral se consideram atributos estéticos e semânticos dos objetos. (MORPHY, 2009, pp. 5-7).

Para Morphy (2009), a questão de “*como*” a arte e os “objetos de arte” são agentes sociais não é respondida por Gell. E o antropólogo não o faz, pois abre mão do contexto das relações sociais. Gell propõe que sua preocupação teórica reside nas relações sociais em si e que a relação social é contextual, transitória, momentânea. No entanto, sua explicação da metodologia na prática não apresenta tais elementos. Entendemos, no entanto, que a proposta teórico-metodológica de Gell é bem argumentada e desenvolvida, o autor demonstra os caminhos que o pesquisador pode e deve seguir. Tomar como ponto de partida seus *insights* em uma pesquisa histórica, como a nossa, já soluciona parte dos problemas que Gell enfrentou.

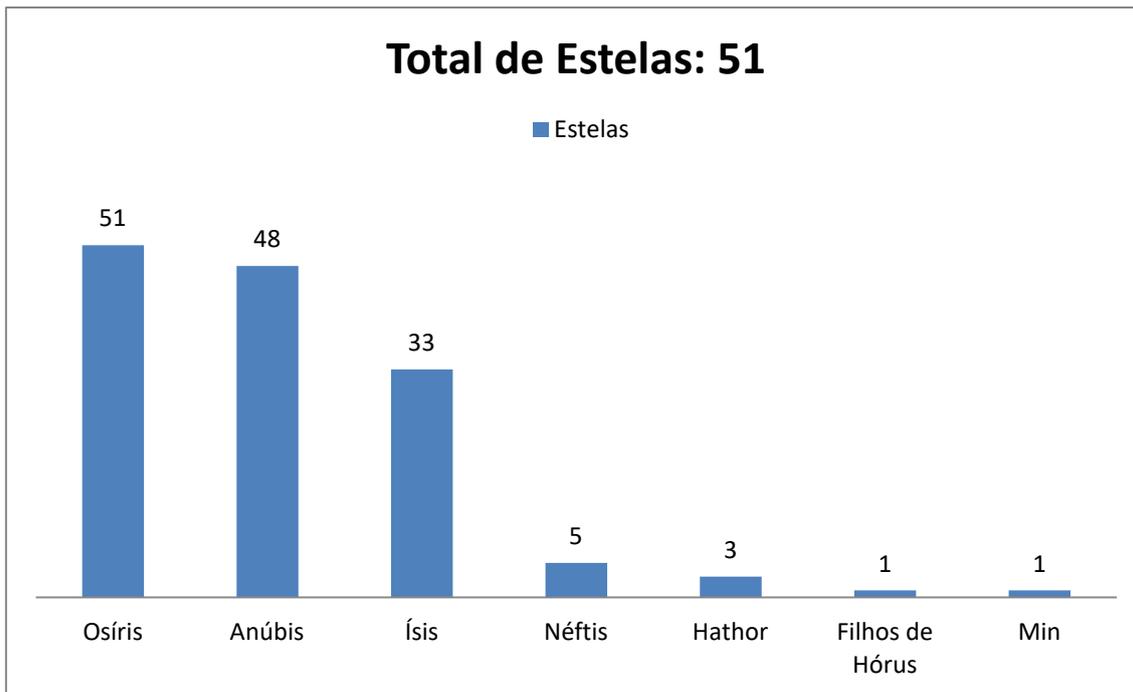
Desta forma, a iconografia, em nossa pesquisa, é utilizada a fim de identificar os deuses representados nas estelas, assim como outros elementos que possam estar

presentes. O nosso objetivo central é compreender as *negociações sociais* no Egito Romano. Para isso, analisaremos a materialidade e as relações sociais que estelas abidianas implicam a partir do aporte metodológico de Alfred Gell em conjunto com a perspectiva iconográfica no que diz respeito às imagens contidas nas estelas, pois necessitamos abarcar todos os ângulos presentes e possíveis desta materialidade para cumprimos a tarefa delimitada. Defendemos a potencialidade da perspectiva de Alfred Gell e demais teóricos da Antropologia da Arte, em diálogo com a afirmação de Ulpiano Bezerra de Meneses (2012):

Tais posturas abrem caminho para uma compreensão mais aprofundada de que as imagens (e demais artefatos) têm o potencial de produzir efeitos, gerar transformações, dispor de agência (aqui entendida basicamente como potência de ação). Mais que isso, são integrantes da interação social. (MENESES, 2012, p. 256).

### **3.2 A ESPECIFICIDADE DAS ESTELAS ABIDIANAS E SUA ANÁLISE**

A necrópole do período romano em Abidos está localizada no *Wadi*, isto é, no início da via processional na qual ocorria o Festival de Osíris no período faraônico. Como demonstramos no Capítulo 1, existem documentos que indicam que o festival continuou durante o período romano, embora o trajeto da procissão tenha sido modificado. Ao invés de seguir o caminho tradicional do Templo de Osíris até Umm El-Qa'ab, é possível que a nova via seguisse do Templo de Osíris até o Templo de Seti I, ou mesmo um trajeto circular no templo do deus. Entrementes, em ambos os casos, o *Wadi* possui um significado crucial, pois está localizado próximo ao Templo de Osíris e no meio do caminho entre templo e o de Seti I. A continuidade da importância de Osíris em Abidos durante o período romano ainda pode ser evidenciada a partir da recorrente presença do deus, ou de outros deuses portando seu atributos, nas estelas funerárias, como demonstramos no **Gráfico 1**.



**Gráfico 1.** Gráfico contendo a quantidade de vezes que cada deus elencado aparece nas estelas de nosso corpus.

As festividades e cultos em honra a Osíris não só sacralizaram Abidos como também colaboraram para a constituição de uma paisagem religiosa que foi distintamente recepcionada pelos agentes que praticaram este espaço. François de Polignac (2014, p. 10) define paisagem religiosa a partir de três experiências: como uma forma de “caracterizar o modo como os antigos percebiam a presença de forças superiores em diferentes lugares”; como um meio de definir a divisão dos lugares cultuais “presentes em um determinado espaço, território ou via de circulação (terrestre ou marítima), repartição própria a cada sociedade e que caracteriza a maneira pela qual cada sociedade ocupa, ‘habita’ seu espaço com as práticas religiosas”; e por fim, “a criação de uma elaboração do espaço religioso no cruzamento entre o rito e criações culturais (poéticas, artísticas...) que dão um sentido ao primeiro”.

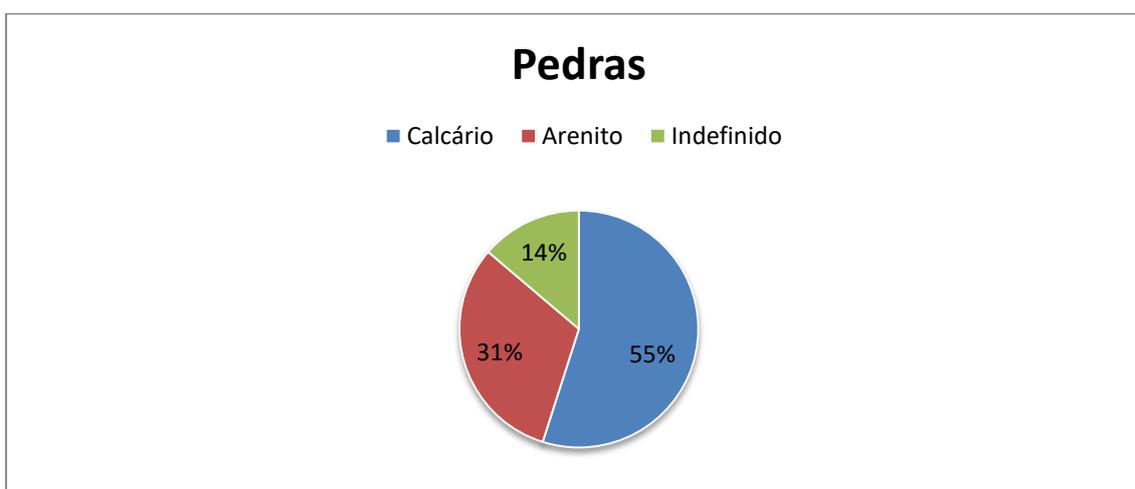
Assim, o ritual performático, o mito de Osíris e a crença na vida após a morte confeccionam a paisagem religiosa abidiana, e, por meio da repetição e da vivência ritual desse mito, os egípcios puderam manter vivos aspectos de sua cultura mesmo ao fim do período faraônico. Sobre esse assunto, Assmann (2005, p. 18) propõe: “os mitos são figuras de recordação, figuras fundadoras em cuja constante repetição e apresentação *uma sociedade ou cultura assegura sua identidade.*”.

Operacionalizamos em nossa pesquisa os meios pelos quais as lutas de classificações durante o período romano desencadearam diferentes formas de negociações sociais. A nossa documentação evidencia materialmente essas negociações, o que nos leva a duas possíveis interpretações - estando à última subdivida em dois fenômenos - coexistentes baseadas nos múltiplos agentes que praticaram a paisagem religiosa abidiana e negociaram suas identidades neste espaço:

- 1) Caso as estelas tenham sido confeccionadas por agentes que não eram egípcios, esta demonstraria os limites da integração dos grupos étnicos estigmatizados aqueles que possuíam a identidade étnica legítima.
- 2) Tendo sido confeccionado por agentes que se identificam como egípcios, as estelas demonstram princípios do que Bourdieu chama de:
  - a. Luta individual, ou seja, a assimilação da identidade étnica legítima com o objetivo de eliminar o estigma de sua própria identidade étnica.
  - b. Luta coletiva: a imposição da identidade nativa como a legítima, mesmo que localmente.

### 3.2.1 O índice: material e formato

A maior parte das estelas de nosso *corpus* corresponde a um bloco monolítico de calcário com topo arredondado e base reta, somando 55% dos casos, com exceção para aquelas que se perderam e não se sabe a pedra utilizada para a confecção da estela (14%) ou as que foram feitas em arenito (31%) (ver **Gráfico 2**).



**Gráfico 2.** Gráfico do tipo de pedra utilizada para a confecção das estelas abidianas.

O formato esculpido na pedra calcária corresponde à forma tradicional das estelas votivas e funerárias desde o período faraônico, pois o formato arredondado do topo costuma conter inscrições de alguns símbolos ligados ao mundo divino, à realeza e/ou a proteção, como no caso da nossa documentação, o sol alado com duas *uraeus* (serpentes egípcias). Em algumas estelas abidianas do período faraônico, o topo das estelas continham cartuchos com o nome do faraó reinante e, por vezes, a figura de chacais que estavam ligados ao ambiente funerário. A divisão do registro superior e o registro mediano geralmente é realizada com o hieróglifo *pet* (céu)  que junto ao disco solar com as *uraeus* simboliza o céu como morada do divino. Assim, o próprio formato material do índice possui um significado religioso para os egípcios e não é executado ao acaso.

Wilkson (2011, p. 127) afirma:

O hieróglifo do céu (*pet*) representa os céus como um teto físico que cai nas bordas exatamente quando o céu parece alcançar o horizonte da Terra. O signo era frequentemente usado no topo de paredes, molduras de portas e portais para simbolizar o céu abrangente, e é assim frequentemente mostrado com estrelas - não apenas como parte de sua significância visual específica, mas também como parte de um esforço extensivo para espelhar o cosmos em características arquitetônicas. *O topo curvo da estela funerária também sugere o arco dos céus para os egípcios, como vemos no disco solar alado e no hieróglifo do céu que tantas vezes decorava essa área dessas estelas.*

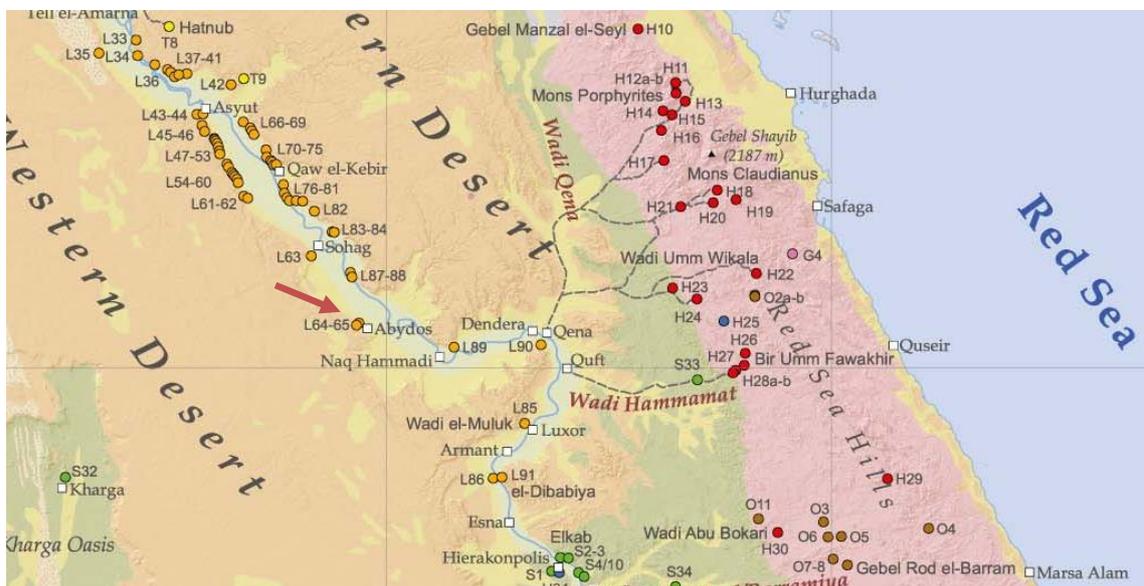
Para Leahy (1997, p. 28), especialista na ocupação de Abidos durante o período tardio, a utilização do calcário para a confecção das estelas induz a facilidade de acesso a esse tipo específico de pedra em Abidos. As inscrições das estelas eram geralmente feitas no local que seriam depositadas, dessa forma, elas eram normalmente de pedra local. Isto explica, para o autor, porque quase todas as estelas abidianas e parte dos outros artefatos de pedra são de calcário. As oficinas locais trabalhavam com as pedras de maior circulação na região, por exemplo, em Tebas é comum encontrarmos estelas de madeira, enquanto em Edfu a maior parte dos monumentos é feito de granito e arenito.

No entanto, no que diz respeito às estelas, principalmente do período faraônico, que não eram produzidas em Abidos, Ilin-Tomich (2017) afirma que uma quantidade significativa de estelas abidianas do final do Reino Médio foram produzida em oficinas em vários centros importantes (especialmente Tebas e na região menfita) e,

posteriormente, trazidas para o sítio. Durante o período greco-romano, com o advento de uma estrutura mais adequada para o transporte das pedras através de estradas por todo o Egito e para o Mediterrâneo como um todo, ficou mais complexo verificar a origem do calcário utilizado para a construção das estelas. Entrementes, é possível induzir que as oficinas locais continuassem a utilizar as pedras de maior circulação e oferta, assim, o calcário não só é o principal material utilizado para confecção das estelas, como para outros tipos de artefatos e monumentos (ver **Mapa 5**). De acordo com Harrel e Storemyr (2009, p. 9)

Calcário e arenito eram as principais pedras de construção do antigo Egito [...]. Desde o início do período dinástico, o calcário era o material de escolha [nas regiões de pedreiras de calcário] para pirâmides, túmulos de mastaba e templos.

Ao fim do Reino Médio, o arenito foi usado para todos os templos [dentro da região de arenito] [...]. Tanto o calcário quanto o arenito também foram empregados em estátuas e outras aplicações não arquitetônicas, quando pedras ornamentais mais duras e mais atraentes não estavam disponíveis. Ao longo da costa do Mar Vermelho, os templos e outros edifícios importantes dos períodos ptolomaico e romano foram construídos com blocos de anidrita e gesso.



**Mapa 5.** Pedreiras presentes no Egito, desde o período faraônico até o período greco-romano. Recorte feito com atenção para as pedreiras de calcário abidianas, marcadas em amarelo; e para as pedreiras de arenito, em verde. Próximo de Abidos existem duas pedreiras de Calcário: L64 e L65. Disponível em: [https://perstoremyr.files.wordpress.com/2010/07/egypt\\_ancient\\_quarries.jpg](https://perstoremyr.files.wordpress.com/2010/07/egypt_ancient_quarries.jpg). Acesso em: 02/01/2019.

### 3.2.2. Os artistas / originadores: arte sem artista?

No Egito Antigo, os artistas eram “anônimos”, ao contrário do mundo clássico no qual alguns artistas assinavam suas obras. Por consequência, os egiptólogos dificilmente mobilizam a categoria de agentes que originavam artefatos como “artistas”, mas como “artesãos”. Em nossa pesquisa, entendemos ‘artistas’ primordialmente a partir da definição de Alfred Gell, ou seja, aqueles que possuem responsabilidade causal pela existência e características do *index*.

No nosso entendimento, no Egito Antigo, os artistas costumavam ser *pacientes* nos trabalhos de arte e isso explica em parte a ausência de assinaturas. Isto é, a arte egípcia não é uma arte ornamental ou mesmo uma arte que possuía composições puramente estéticas, pois toda produção artística estava diretamente relacionada com as crenças religiosas dos egípcios. A arte tinha um caráter funcional e mágico-religioso.

A escrita sagrada egípcia, o hieróglifo, está presente em grande parte dos “objetos de arte”, mesmo quando não diretamente visíveis. A escrita hieroglífica é uma escrita icônica que possibilitava a sua representação em estatuetas e outros tipos de artefato para além das inscrições. Muitos estudiosos afirmam que o Egito é um grande hieróglifo. Por exemplo, na tumba do faraó Tutankhamon (XVIII dinastia – Reino Novo), foi encontrado um colar peitoral em perfeito estado de conservação (**Figura 13**).



**Figura 13.** Peitoral de Escaravelho Alado do túmulo de Tutankhamon. The Egyptian Museum, Cairo.

Neste peitoral, podemos ler uma das titulaturas de Tutankhamon, *Nebkheperure* (Senhor das formas de Re), através dos seguintes hieróglifos:



Wilkson afirma

Através de símbolos, os egípcios procuraram representar muitas das suas crenças e ideias religiosas sobre a natureza do cosmos. Objetos e figuras simbólicas foram usados dessa maneira para tornar o transcendental e o invisível imediato e compreensível. Às vezes, esse simbolismo se refere à criação e origem da vida e da terra, às vezes aos mistérios de sua propagação e continuidade. Símbolos também foram usados para proteção, para manter os egípcios a salvo de influências malignas nesta vida, e até mesmo além - pois muita arte egípcia tem a ver com o tema da vida após a morte. (WILKSON, 2011, p. 9)

Os artistas-artesãos egípcios (quando tratamos desta categoria, estamos nos referindo aos carpinteiros, oleiros, tecelões, ourives etc) mais especializados podiam trabalhar nos templos, pois dominavam a técnica e o significado sagrado dos artefatos. No entanto, nem todo artista prestava serviço aos templos: grande parte trabalhava em oficinas particulares de algum membro da elite e não possuía oficinas próprias nem ferramentas. A divisão dos trabalhos nessas oficinas era baseada na especialização do artesão, isto é, tudo indica que cada etapa da produção de um artefato pode ter passado por diversas mãos. Conhecemos os ofícios destes trabalhadores através de representações murais em tumbas daqueles que ascenderam e prestaram serviço diretamente ao faraó ou a um templo importante. Mas não o conhecemos através da assinatura de um artefato em particular confeccionado por um agente específico. Ou seja, o cargo de prestígio que poderiam vir a possuir possibilitava que saíssem do anonimato devido a sua técnica. O que agregava valor ao seu trabalho era o lugar onde estava sua oficina e não ao contrário, ou seja, sua presença não agregava valor à oficina. Como afirma Strouhal (1992, p. 154): “a categoria social e prestígio de um artesão não dependiam de sua capacidade ou qualidades pessoais, mas, sobretudo, do centro de trabalho ao qual pertencia”.

Os artistas responsáveis pela confecção de desenhos, pinturas e esculturas não se distinguiram completamente dos artistas-artesãos, uma vez que muitas das vezes

trabalhavam nas mesmas oficinas e compartilhavam de conhecimentos similares. Entretanto, esta categoria de artista se aproximava também dos escribas, pois conheciam a escrita hieroglífica e os modelos sagrados que tinham que seguir. Também neste caso é provável que um mesmo objeto tenha sido obra de diversos artistas de acordo com sua especialização. Os escultores (*kesty*) eram responsáveis tanto pelas esculturas quanto pelas gravações em pedras e madeira, os desenhistas e pintores (*sesh kedut*) realizavam os esboços que deveriam ser seguidos posteriormente pelos escultores.

Strouhal sustenta que era possível que alguns artistas incluíssem novas ideias aos “objetos de arte” que confeccionavam, mas estavam extremamente limitados pelo código que tinham que seguir:

[...] o artista no antigo Egito precisava ter um profundo conhecimento não só dos objetos e acontecimentos que o rodeavam, mas também das pré-concepções religiosas estabelecidas e imutáveis. Isso incluía as figuras dos deuses com todos os seus atributos e o conteúdo obrigado nas cenas divinas, rituais e reais. (STROUHAL, 1992, p. 160).

As informações acerca da atividade artesanal e artística durante o Egito Romano é escassa e pontual. No caso dos artistas-artesãos que fabricavam máscaras e retratos funerários na região do Fayum, Vasques (2015, p. 98) menciona que “ao que tudo indica, trabalhavam em oficinas associadas aos templos egípcios e também tinham clientes particulares”. Essas oficinas contemplavam diversos artistas, cada um com uma função, desde aqueles que produziam a máscara em si até aqueles que pintavam os retratos. O Edito de Preços de Diocleciano (301 EC) lista trabalhadores de gesso e escultores separadamente, assim como de outras categorias de artistas, indicando que existia uma distinção entre eles (CANNATA, 2012, p. 599).

A confecção de certos tipos de objetos funerários demandava espaço e facilidade de acesso aos materiais necessários, o que indica que algumas oficinas estivessem localizadas em lugares próximos as fontes de matérias-primas. Cannata (2015:600) sugere que era comum que os artistas se deslocassem para oficinas temporárias construídas em prol do trabalho requisitado

[...] esse certamente teria sido o caso das chamadas oficinas de embalsamadores, que consistiam em estruturas temporárias erguidas na necrópole. [...] embora todos operassem dentro da necrópole [...], alguns dos *nekrotophoi* eram moradores da cidade, alguns viviam em assentamentos próximos [...]

enquanto outros residiam dentro da necrópole. (CANNATA, 2015, p. 600).

A grande maioria desses embalsamadores e dos *nekrotophoi* eram egípcios, por constituir uma profissão específica da tradição egípcia e que estava diretamente ligada a sua identidade étnica. Já os pintores dos retratos podem ter sido indivíduos “helenizados” ou egípcios que aprenderam a prática da pintura nos moldes clássicos. Cannata aponta:

As evidências disponíveis mostram que os *nekrotophoi* do período romano eram descendentes de egípcios nativos, embora alguns tenham nomes tanto egípcios quanto gregos ou latinos, enquanto os poucos pintores conhecidos têm, em sua maioria, nomes gregos. Wilcken (1937) e Nowicka (1993) entenderam isso como indicando a presença de pintores gregos especializados que trabalham no Egito. No entanto, no período romano, não é possível argumentar sobre a origem étnica de um indivíduo com base apenas em um nome: algumas pessoas com nomes gregos podem ter sido imigrantes recentes, enquanto outros terão sido egípcios helenizados ou descendentes de gregos. (CANNATA, 2015, p. 609)

No que diz respeito às estelas funerárias abidianas, é possível que as oficinas de fabricação estivessem em ou próximo a Abidos. Se nos basearmos nas afirmações acima, podemos induzir que para a construção da estela eram necessários no mínimo dois artistas, um que seria responsável pelo esboço do desenho e outro que faria a gravação do desenho na pedra, podendo ainda ter um terceiro que confeccionaria a inscrição solicitada para a posterior execução do escultor. Quanto à origem étnica, se levarmos em conta o respeito aos moldes tradicionais da execução egípcia destas estelas e a precisa apresentação dos deuses, seguindo sua hierarquia e modo de representação canônico, é possível que fossem egípcios ou descendentes de egípcios. De toda forma, não existem documentos que nos informem sobre a origem ou sobre quem são esses artistas e tampouco eles assinaram os objetos que fabricaram, mas, ainda assim, é possível sustentar as hipóteses acima, pois foram construídas em paralelo com situações históricas similares tanto em espaço e tipo de materialidade.

### 3.2.3. O destinatário

A partir da análise das estelas de Abidos durante o período faraônico e greco-romano, a agência exercida pelo destinatário pode ser demonstrada a partir das duas formulações de Gell. No momento da fabricação da estela, os destinatários exercem agência através do índice, o agente-destinatário que solicita e que é responsável pelo ‘pagamento’ da confecção, exerce sua agência de forma que o resultado final do índice seja a sua glorificação/representação. Já no momento posterior à construção e deposição da estela no local de enterramento, a agência do destinatário pode ser percebida através do índice e este exerce, por intermédio do índice, agência sobre o público que entra em contato com a estela.

Destinatário A > [Índice A2 -> Artista P] > Destinatário P

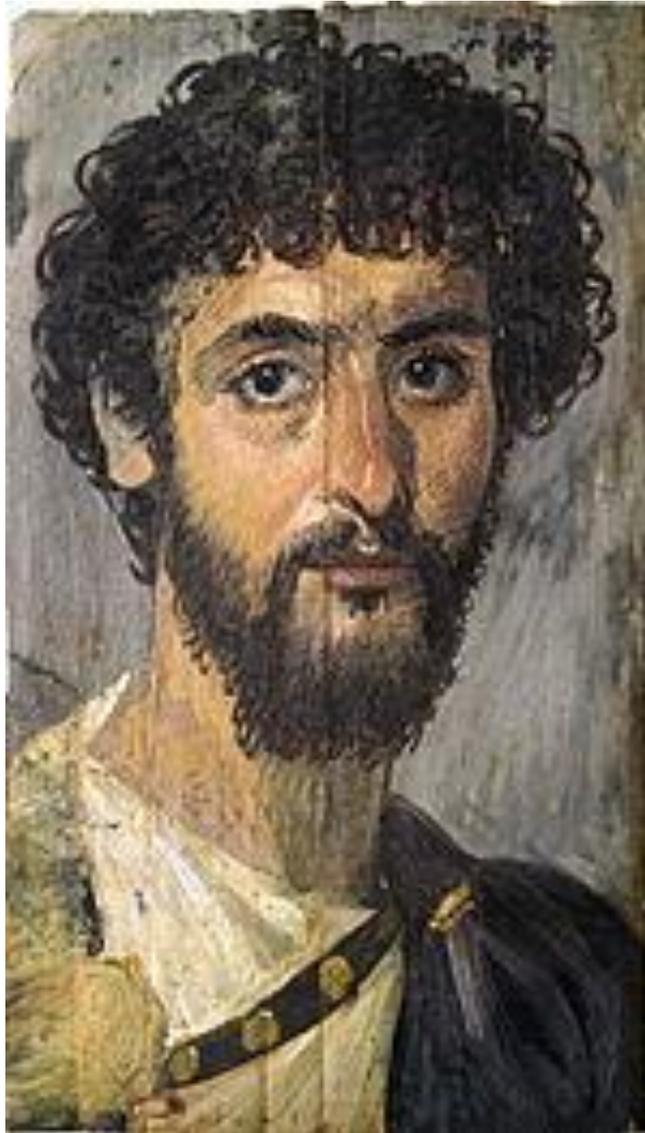
Interessamos-nos nestes dois momentos, pois são cruciais para entendermos as múltiplas formas pelas quais esta materialidade é operacionalizada como vetor das relações sociais.

No caso das máscaras e retratos funerários do Fayum (**Figura 14**), alguns documentos mostram o processo de solicitação e fabricação do índice. Por exemplo, na **Figura 15**, temos acesso a um esboço realizado pelo pintor ou pelo desenhista do que seria o projeto final. Cannata (2012, p. 603) comenta:

O esboço de um lado do painel mostra uma mulher vestindo uma túnica com um manto sobre o ombro esquerdo. Em ambos os lados do rosto, e no canto superior esquerdo, estão anotações em grego, feitas pelo artista sobre a cor do *clavus*, olhos e cabelos, e a presença de colares (Parlasca 1977: 76-7; Walker and Bierbrier 1997: 122-3, no 118; Fournet 2004: 95-9). Este painel inacabado sugere que o artista viu a pessoa pelo menos uma vez, quando ele talvez adaptou um modelo padrão ao assunto que ele deveria retratar, e anotou as características [...] do vestido e do penteado; ou que ele fez essas anotações quando o retrato foi encomendado, talvez por um parente do falecido, sem realmente encontrar o morto. É interessante notar que os olhos, nariz e boca são mais cuidadosamente desenhados do que outros detalhes, o que talvez seja de se esperar, uma vez que esses são os detalhes que tornariam o indivíduo singularmente reconhecível.

Neste esboço, estão presentes anotações sobre como o retrato final deveria representar a mulher falecida, especificando os elementos cruciais para a sua

representação objctal, como cor do *clavus*<sup>47</sup> e colares, para a demonstração do status e da identidade da agente. Como salientado, não se sabe se o artista esteve na presença da falecida ou se o retrato foi encomendado por um parente dela, mas, mais uma vez, vemos que o artista segue um modelo pré-estabelecido e adapta este modelo às solicitações do destinatário.



**Figura 14.** Retrato funerário do Fayum. Retrato do Fayum de um homem, meados do século 2 AEC, Myers Collection, Eton College, Windsor.

---

<sup>47</sup> “Nos retratos de múmia do Egito, nenhuma distinção sistemática parece discernível entre *clavis* largos ou estreitos, nem homens, mulheres ou crianças (por exemplo, Doxiades 1995, Walker e Bierbrier 1997, McGhee no prelo). Essas pessoas eram provincianos egípcios, os chamados *peregrinos*, ou seja, não eram cidadãos romanos (Bagnall 1997, 19). Obviamente, *clavi* em larguras diferentes eram comumente usados por todos os tipos de pessoas. O fato de eles possuírem algum tipo de significado é óbvio a partir dos restos de uma túnica encontrada em Mons Claudianus, onde o *clavi* foi meticulosamente preservado ao longo de vários reparos (Manning 2000, 283ff). A sinalização de hierarquia deve, no entanto, ter sido alojada em algo diferente de largura.” (JØRGENSEN, 2011, p. 76).

Os agentes-destinatários que encomendavam esses retratos de múmia (**Figura 15**) são muito possivelmente membros da elite, o que se conclui a partir do grau de elaboração do seu material funerário, tendo em vista que tanto o processo de mumificação quanto os retratos e máscaras eram caros e somente alguém com certo status financeiro poderia custeá-los. Borg (2010, p. 7) afirma que esses agentes são “fortemente influenciados pela cultura helenística e, em menor medida, romana, que estavam ansiosos para serem membros da elite mais ampla do Império e, ao mesmo tempo, apreciaram a sabedoria e promessas da religião egípcia”.



**Figura 15.** Esboço em um painel de madeira com anotações do artista, encontrado em Tebnutis, no Fayum. (CANNATA, 2012, p. 602)

Os destinatários das estelas abidianas não são facilmente rastreáveis, pois as inscrições não nos fornecem a sua origem ou cargo, somente por vezes sua filiação e idade. Entretanto, é provável que fossem membros de uma elite local proveniente do Alto Egito, pois a confecção de uma estela funerária e do sarcófago também consiste em um processo custoso. Ao traçarmos um possível paralelo com os retratos de múmia,

pode ser que a forma da encomenda também fosse realizada pelos parentes do morto, sem que tenha sido necessário o artista entrar em contato diretamente com o falecido.

Ao levarmos em conta a diversidade de *representações objectais* do morto nestas estelas, podemos induzir que o repertório iconográfico utilizado a partir da *agência* do *destinatário* e o *artista* seguia as instruções para adaptar as escolhas ao padrão iconográfico necessário para o suporte. Assim como nos retrato de múmia do Fayum, o destinatário escolhia os elementos singulares que deveriam aparecer no produto final, entendemos que o mesmo poderia acontecer com as estelas funerárias.

Uma das especificidades das estelas funerárias abidianas do período romano é que das 51 estelas do nosso *corpus*, em 30 o morto aparece com vestes egípcias ou mumiformes e em 20 aparece com vestimentas clássicas, quase sempre de toga. No caso destas 20 estelas, o repertório iconográfico do morto é composto de mais elementos do que as outras, pois o falecido aparece com penteados, barba, vestimentas e por vezes joias, no caso das mulheres. Já nas outras 30 estelas, o falecido não apresenta nenhuma característica “individual” para além da vestimenta e gestual.

Com base na teoria proposta por Pierre Bourdieu para análise da identidade étnica, a identidade étnica legítima é àquela proposta pela elite administrativa do Egito, ou seja, uma identidade nos moldes dos padrões clássicos. Os retratos de múmias podem significar, como afirmou Borg (2010, p. 7), que os agentes-destinatários buscavam demonstrar a posse de uma identidade legítima, utilizando o repertório egípcio de forma limitada, sem, no entanto, deixar que essa prática minimizasse sua associação com a cultura helenística e romana. Já as estelas de Abidos, em nosso entendimento, transitam entre uma possível demonstração do limite da integração/o reforço da identidade legítima e uma subversão dos meios de classificação da identidade étnica legítima a nível local.

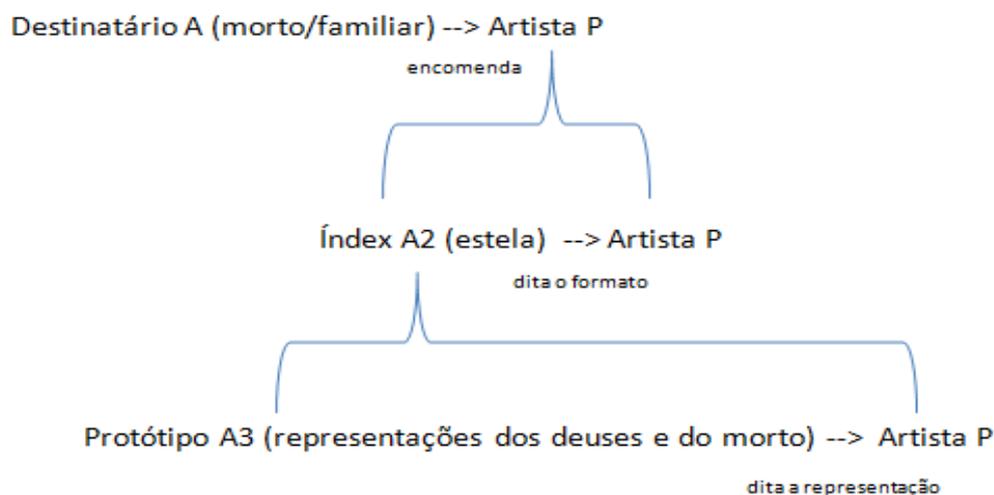
É até possível, mas muito pouco provável, que um romano, um grego ou um egípcio ‘helenizado’ escolhesse confeccionar uma estela funerária para o seu local de enterramento com uma iconografia mumiforme ou com vestes egípcias. Assim como é difícil que um egípcio, objetivando a manutenção de sua identidade étnica através das práticas funerárias em Abidos, escolhesse ser representado com vestimentas clássicas. Mas é possível que um egípcio que estivesse em busca das vantagens simbólicas ligadas a posse da *identidade legítima* autorizasse sua *representação objectal* de acordo com os moldes que a definiam. Todas essas situações coexistem na esfera das *lutas de*

*classificações* no Egito Romano e não são excludentes, pelo contrário, demonstram a multiplicidade de agências que são possíveis se compreendermos que a etnicidade é uma forma de mobilização da cultura de forma político-social.

### 3.2.4 O protótipo

Para Gell, os protótipos (referências) são as entidades que, através do processo de abdução, são representadas no índice. Em nosso objeto de estudo, os protótipos são tanto os mortos representados, quanto os deuses e o mundo dos mortos. Se estivéssemos falando de uma estátua de culto do deus Osiris, o protótipo atuaria primariamente como agente, pois ditaria as formas do índice, fazendo com que sua presença pudesse se, através da abdução, recepcionada. No caso das estelas, o esquema é menos direto. É certo que a estela-índice possui um elemento mágico-religioso que, de certa forma, evoca a presença dos seres representados, mas não uma presença no mundo dos vivos e sim no mundo dos mortos. Ou seja, na nossa *art-nexus*, o protótipo age como agente terciário, uma vez o conjunto dos protótipos só possuem o sentido que o destinatário objetiva quando representados no índice.

### 3.2.5 Organograma



**Figura 16.** Organograma Gelliano de Encomenda das Estelas.

No organograma (**Figura 16**) acima, inspirado nos organogramas propostos por Alfred Gell, demonstramos as relações sociais estabelecidas entre as quatro noções

operatórias presentes no *art-nexus*. Como estamos delineando, a relação se inicia a partir da demanda da produção da estela pelo *destinatário* ao *artista*. Este último inicia o processo de produção baseado não só no que foi solicitado pelo destinatário, mas segundo um padrão mágico-religioso que tinha que ser seguido para a garantia de sua eficácia e para a manutenção da identidade do destinatário. Assim, a agência do artista está limitada por outras três agências, tornando-o paciente nesta execução. Em suma, se apresentarmos o organograma no esquema linear: [Destinatário A --> Índex A2 --> Protótipo A3] → [Artista P].

### 3.3. As estelas e seu repertório

Os agentes envolvidos na produção e consumo das estelas funerárias abidianas são habitantes de uma sociedade multicultural, o que fica evidente, para além do óbvio contexto histórico, através da diversidade de *representações objectais* presentes expostas nestas estelas, essa multiplicidade só é possível devido às múltiplas agências que caracterizam as relações socioculturais no Egito Romano e que dão pistas sobre as estratégias empregadas por estes agentes com o propósito de manipular simbolicamente a visão que os outros podem ter do grupo étnico ou agente em questão. Como salientado, entendemos que os objetos de cultura material são mediadores das relações sociais e através da abdução da agência dos múltiplos agentes sociais que se relacionaram a partir dessa mediação podemos compreender um pouco mais acerca das lutas de classificações no Egito Romano.

Neste subcapítulo, analisamos o conjunto do nosso repertório a partir das estelas que exemplificam os posicionamentos políticos-culturais dos agentes. A análise está baseada nas três formas recorrentes de *representações objectais* do morto (agente-destinatário) presentes nas 51 estelas do nosso *corpus* documental: no primeiro grupo de estelas, o falecido é representado com vestuário clássico, penteados e/ou joias ligados à moda imperial; no segundo grupo, a gravação iconográfica do morto é realizada com vestes egípcias e com penteados característicos da cultura egípcia; e o último grupo, o agente é representado com vestimentas mumiformes, singularidade da representação egípcia.

### 3.3.1 Vestuário clássico

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

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

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

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

Vestir a toga enunciava todos os costumes romanos que a cidadania romana exigia. Ter ultrajado esse código moral e ter sido forçado ao exílio significava negar a proteção que só uma nação tão poderosa quanto os romanos [...] poderia oferecer, assim como o ‘privilégio do traje romano’ (a toga). [...] A toga define seu usuário como pacífico, civilizado, masculino, romano. [...] Ser *togatus* era estar ativamente envolvido no funcionamento do Estado, seja um sacerdote, um orador, um magistrado, um cliente ou o próprio imperador: tudo isso em oposição ao resto da população, a quem Tácito chama de “povo vestido de túnica”. O conjunto de toga e túnica definido e exibido se classifica por meio da presença e subsequente largura do *clavus* ou faixa roxa [...]. A cor e o material da toga também eram indicativos de status e riqueza. Era privilégio do imperador usar uma toga toda roxa e conceder esse privilégio a outros. (VOUT, 1996, p. 214)

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



**Figura 17.** Moeda do Período de Adriano (117-138); Obolos, proveniente de Busiris, c. 126 - 127. (MUSÉE D'ARCHÉOLOGIE MÉDITERRANÉENNE, 1997, p. 77)



**Figura 18.** Moeda do Período de Adriano (117-138); Obolos, proveniente de Cabasites, c. 126 - 127. (MUSÉE D'ARCHÉOLOGIE MÉDITERRANÉENNE, 1997, p. 77)

As duas moedas *obole* acima (**Figura 17 e 18**) são do período de Adriano, cunhada durante os anos de 126 e 127 EC. No anverso de ambas está representada a cabeça laureada com diadema do imperador Adriano. No reverso das duas moedas vemos uma figura masculina vestindo trajes gregos: na primeira moeda a figura masculina corresponde ao deus Osíris em pé representado frontalmente, mas com cabeça virada à esquerda, vestindo um *chiton* e um *himation*, o deus segura em sua mão esquerda um *uraeus*; na segunda moeda também aparece o deus Osíris em pé

representado frontalmente, mas com cabeça virada à esquerda, vestindo um *himation*, o deus segura na mão direita um pássaro (possivelmente um falcão) e com a mão esquerda segura uma lança.

O mesmo tipo de vestuário é recorrente em algumas estelas do nosso Repertório no que diz respeito à apresentação do falecido, como exemplo na **Figura 19** (ver Estela 1). Ao centro da estela é possível ver um homem de pé esculpido de forma inclinada, quase frontal, ele está vestido com uma túnica com manto sobre o ombro esquerdo, possivelmente um *chiton* e um *himation*. O falecido é apresentado com barba e bigode de forma mais detalhada do que o comum, o que demonstra a possibilidade da estela seguir o modelo de penteado do período de Adriano.



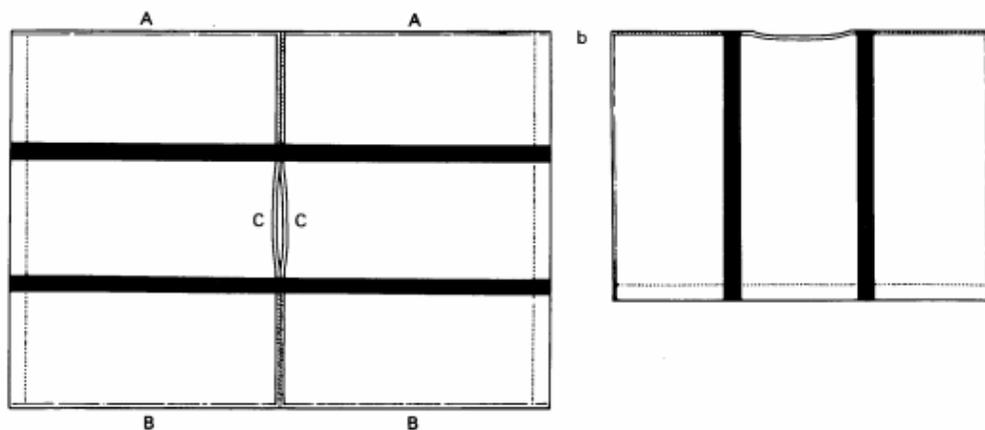
**Figura 19.** Estela escavada por Garstang (172 A07), publicada por Abdalla (Cat. No. 39). Datação: Provavelmente confeccionada durante o período de Adriano (117 – 137, séc. II EC).

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

A estela funerária da **Figura 20** (Estela 5 do nosso Repertório), possivelmente confeccionada durante o governo de Adriano (117 – 138 séc. II EC), corresponde a uma estela retangular, com o topo arredado criado artificialmente pela pintura. No registro superior temos um disco solar alado com duas *uraei* penduradas, como nas estelas anteriores. A cena que compõe o registro mediano está dentro de um retângulo também pintado e estão presentes três figuras. Ao centro, temos um homem *em berbe*, apresentado frontalmente, veste uma túnica (*chiton*) com duas *clavi* (o que podemos vulgarmente nomear como “listras verticais”) e um manto (*himation*) por cima do ombro. O morto apoia os dois braços sobre o peito. A mão esquerda segura uma coroa de flores. É possível identificar uma listra preta de topo arredado em volta do morto. A listra pode significar uma *falsa porta*. Em ambos os lados do morto, estão apresentados duas figuras do deus Anúbis portando atributos do deus Osíris, de perfil. O Anúbis da esquerda usa a coroa dupla e tem o olhar voltado para cima do morto, veste uma túnica larga. Sua cabeça está adornada com a coroa dupla do Alto e Baixo Egito (*pschent*) . O deus Anúbis da direita possui os mesmos traços, porém utiliza o que possivelmente é a coroa branca, *hedjet* (*hdt*) .



**Figura 20.** Estela escavada por Garstang (217c A07), publicada por Abdalla (Cat. No. 91). Datação: Provavelmente confeccionada durante o período de Adriano (117 – 137, séc. II EC).



**Figura 21.** *Chiton* com duas *clavi*, sem manga. (JØRGENSEN, 2011)

Esta estela não possui inscrições, então nada sabemos sobre o falecido. O fato de o agente vestir um *chiton* com duas *clavi* e um *himation* poderia significar que ele tenha sido um membro da elite ou que tenha possuído um cargo de prestígio. No entanto,

quando analisarmos a possível associação entre os *clavi* e a posse de um cargo específico no Império Romano, como demonstra Jørgensen, verifica-se que esta relação é uma construção dos classicistas e não encontra fundamento nas mais diversas regiões do Império:

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

Isto posto, os agentes que se caracterizam com túnicas com *clavus* (Estelas 5, 7, 13, 14) não são necessariamente romanos ou membros da elite, uma vez que não existia ‘fiscalização’ do tipo de gravação/pintura que seriam realizadas nas estelas, os agentes poderiam se representar conforme a sua necessidade e desejo, pois como propõe Riggs:

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

Podemos verificar a mesma forma de representação do morto com vestes clássicas em outros suportes, como no fragmento de uma pintura de máscara de múmia do Médio Egito (**Figura 22**), na qual o agente está vestindo um manto (*himation*) com

uma túnica (*chiton*) e duas *clavi*. No leste grego ou em Roma, o *chiton* e o *himation* transmitia a identidade de um homem como grego, em contraposição a um romano de toga, demonstrando como o agente possuía todos os elementos ideais da elite: a educação apropriada, o decoro e a posse de certa fortuna (RIGGS, 2005, p. 14).

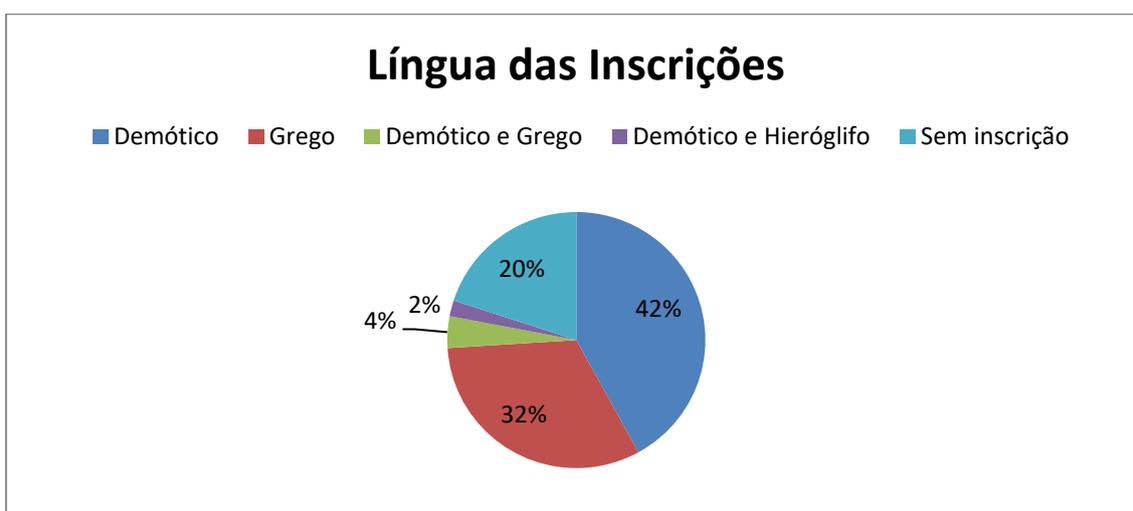


**Figura 22.** Fragmento de pintura de máscara de múmia. Louvre Museum, Inv. e25384.

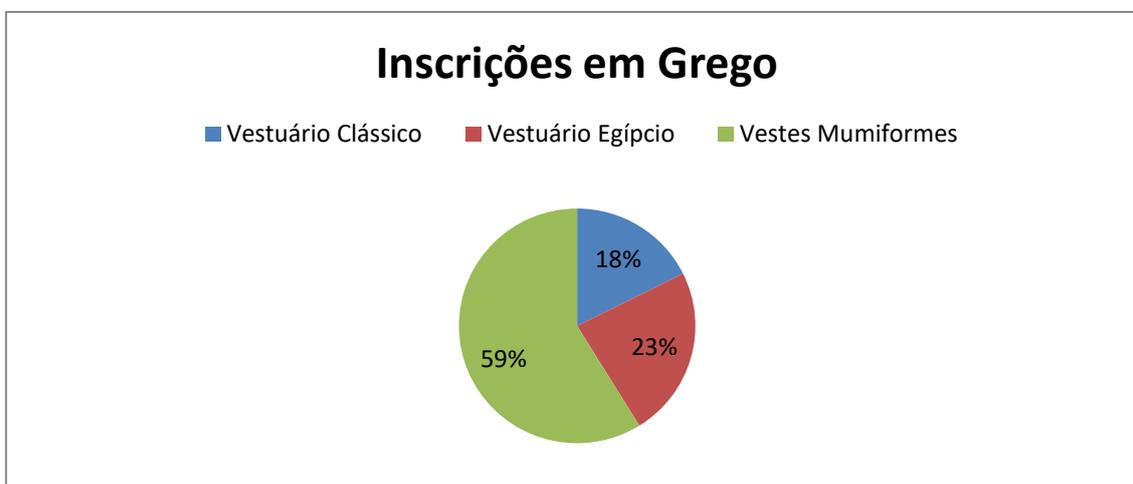
Quando esse tipo de vestuário aparece em um contexto egípcio, em uma máscara de múmia ou uma estela funerária abidiana, devemos atentar para o seu significado e como este se integra no pressuposto da identidade étnica legítima. Existe um vínculo entre os ideais das elites e o vestuário clássico, de forma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

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

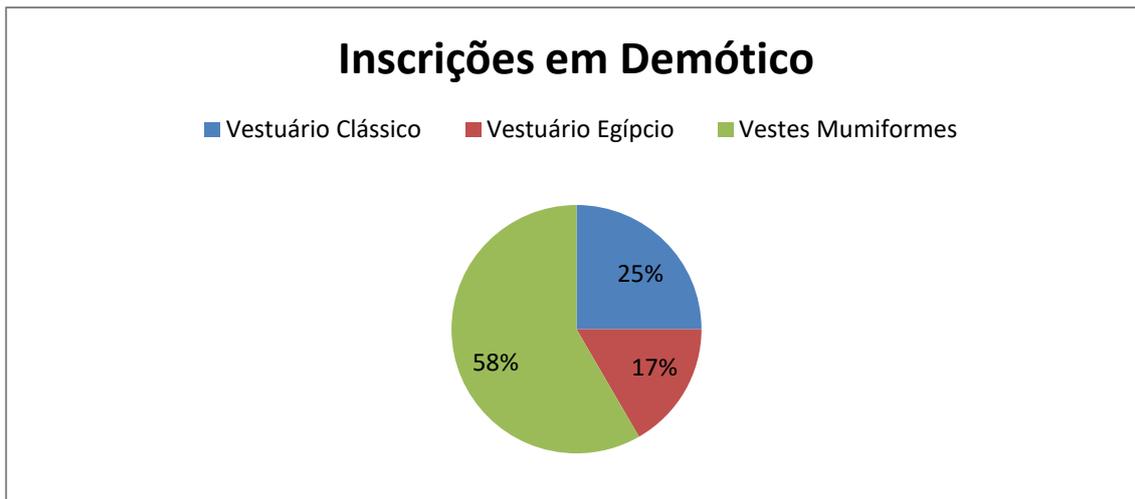
egípcios, assim como estelas em demótico podem providenciar nomes gregos com iconografia egípcia. Em 23% das estelas com inscrições em grego, o falecido veste trajes egípcios e em 59% trajes mumiformes, somente em 18% vestem trajes clássicos (ver **Gráfico 4**). No caso das estelas com inscrições em demótico, os trajes mumiformes também são predominantes correspondendo a 58% dos casos, enquanto 25% vestem trajes clássicos e 17% trajes egípcios (ver **Gráfico 5**).



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



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



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

A mobilização dos elementos clássicos citados (vestuário, língua, nomes) nas estelas abidianas corresponde a uma evidência material de que as identidades eram negociadas socialmente, isto é, os *destinatários* que encomendavam as estelas estavam envolvidos em um jogo social que possibilitava *múltiplas formas* de agências. O falecido que opta por ser representado com um *chiton* e um *himation*, pode ter sido um romano sem cidadania, evidenciado pela ausência de nomes triplos<sup>48</sup>, que, ao negociar a sua identidade, assimila o padrão da elite grega local e se faz representar com esse tipo de vestuário e não com uma toga, tal como o fez o imperador Adriano e que, ainda, escolheu ser enterrado em Abidos por possivelmente ter desenvolvido um vínculo de piedade com o Osíris ao longo da sua estadia no Egito. É possível também que fosse um

<sup>48</sup> “O termo *tria nomina* é um conceito comum na onomastia romana. Ele denota as três partes fundamentais do nome romano completo usado pelos homens livres durante a República tardia e os primeiros séculos do Principado: o *praenomen*, o *gentilicium* e o *cognomen*. [...] Ao longo da história, nomes pessoais serviram não apenas para distinguir indivíduos, mas também para estabelecer hierarquias sociais; os romanos não eram diferentes nisso. Em primeiro lugar, as fórmulas onomásticas romanas completas identificavam claramente os romanos nascidos livres, os escravos e os ex-escravos: Um romano nascido livre poderia enfatizar seu *status* adicionando o nome do pai e a tribo de votação (somente para homens) à fórmula onomástica completa, como em M. Tullius M (arci) f (ílius) Cor (nelia tribu) Cícero. Alguns indivíduos eram livres, mas não eram cidadãos romanos. A fórmula da *tria nomina*, sem filiação e menção de tribo, era usada pelos escravos que haviam sido alforriados sem seguir o procedimento legal apropriado; eles eram cidadãos latinos junianos. Assim eram aqueles provincianos que viviam em cidades (*municipia*) que meramente tinham *status* de ‘latino’, uma característica comum nas províncias hispânicas. Até 212 EC muitos provinciais eram livres, mas só tinham a cidadania de sua comunidade local. Eles usaram uma fórmula de nome que é mais conhecida da prática grega tradicional: nome pessoal + nome pessoal do pai, como em Mucatrio Seutonius f(ílius).” (BRUUN; EDMONDSON, 2015, p. 799 – 802)

grego alexandrino, membro da elite, que mobilizou a materialidade para divulgar a posse da identidade greco-romana ou ainda um egípcio que, através da luta cotidiana de classificações, operacionalizou as *representações objectais* da identidade legítima, negociando a assimilação da sua identidade étnica com esta primeira.

### 3.3.2 Vestuário egípcio

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

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

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

No caso da iconografia das estelas funerárias, Liliane Cristina Coelho (2009, p. 162) afirma:

As mulheres geralmente aparecem trajando vestidos longos, colados ao corpo, e com alças que deixam os seios à mostra. Tal traje é o mesmo usado pelas deusas, e pode ser considerado atemporal. Na cabeça, comumente carregam uma peruca tripartite longa. [...] A vestimenta masculina geralmente é formada por um saio, curto ou longo, acompanhado em muitas ocasiões por um avental triangular, mostrado de frente.



**Figura 23.** Estela escavada por Garstang, publicada por Abdalla (Cat. No. 174). Pedra Calcária; Altura: 31 cm; Largura: 24cm; Espessura: s.i.; Datação: provavelmente confeccionada durante o reinado de Augusto, entre Junho e Julho do séc I AEC.

Em nosso *corpus*, existem 8 estelas (vide repertório: Estelas 9, 11, 22, 23, 29, 38, 39, 43) em que o falecido está representado com vestes egípcias, mais especificamente saio ou vestidos, no caso de mulheres. A estela funerária abidiana de Apollonios (**Figura 23**), é caracterizada por ser uma estela retangular, possivelmente com topo arredondado que se encontra danificado, dividida em dois registros: o primeiro corresponde a uma cena superior e o segundo ao texto de quatro linhas em

grego “(1) Apollonios (filho) de Ptolemaios, (2) sua mãe foi Tepheros, (3) vendedor de unguento. (4) Ano 29 Epeiph”.

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

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

Ao que tudo indica, Apollonios era comerciante, mais especificamente vendedor de unguento como consta na inscrição da estela. Pouco se sabe sobre a categoria social

dos vendedores de unguento no Egito Romano, mas através da análise da iconografia da estela e do pressuposto *agência primária* do *destinatário*, é possível verificar que o agente está representado com um saíote egípcio drapeado e longo, o que caracteriza, ao menos simbolicamente, que ele era abastado. Sua estela também nos indica que, ao contrário do que o defendido por Landvatter (2013), Abidos não era área de enterramento somente de sacerdotes.

De todo modo, as *representações objectais* ligadas ao repertório étnico-cultural dos egípcios são recorrentes na estela de Apollonios: desde a tradicional apresentação de Osíris diante da mesa de oferendas e em cima de um altar, até o próprio vestuário dos deuses e do morto, o mesmo ocorre com as Estelas 11 e 23 presentes em nosso Repertório. As Estelas 22, 29, 38, 49 e 43 seguem a mesma lógica de representação, mas com a ausência da mesa de oferendas. Como afirma Pierre Bourdieu (1992, p. 112): “as propriedades (objectivamente) simbólicas, *mesmo as mais negativas*, podem ser utilizadas estrategicamente em função dos interesses materiais e simbólicos do seu portador”. Compreendemos, assim, que as estelas com este tipo de repertório pode indicar que existia, ao menos a nível local, uma proposta de continuidade dos costumes religiosos e de enterramentos ligados a Abidos e que isto influencia direta e indiretamente na manutenção da identidade do grupo étnico que operacionalizava tal estratégia e, dessa forma, através da *luta coletiva*, negociou e tencionou propor a identidade étnica egípcia como a legítima.

### **3.3.3. Vestimentas mumiformes**

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

Nas estelas funerárias e demais suportes, o corpo mumiforme demonstra qualidades divinas e era um atributo do deus Osíris, assim como o modelo ideal de um corpo mumificado. Neste sentido, de acordo com Riggs (2005, p. 42), “os atributos do corpo mumiforme, tanto para os mortos quanto para Osíris, sustentavam a relação análoga entre os mortos e os deuses e entre os mortos e o deus dos mortos”. A partir do Reino Novo, as inscrições que continham o nome do morto adicionavam o nome de Osíris como prefixo, por exemplo, “Osíris N” e isso indica que após sua morte o agente compartilhava dos atributos e características do deus, sem, no entanto, se transformar no deus em si. Ser um “Osíris” significava a transformação em sua nova forma adquirida no outro mundo e a apresentação do falecido como múmia (*sah*) efetivava essa transformação magicamente.

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



**Figura 24.** Estela escavada por Garstang, publicada por Abdalla (Cat. No. 204). Pedra Calcária; Altura: s.i.; Largura: s.i.; Espessura: s.i.; Datação: Confeccionada durante o governo de Domiciniano, precisamente no dia 26 de Março do ano de 85 EC.



**Figura 25.** Estela escavada por Garstang, publicada por Abdalla (Cat. No. 167). Pedra Calcária; Altura: 45 cm; Largura: 35 cm; Espessura: s.i.; Datação: Ano 7, Vespasiano (75 EC).

Na **Figura 24** vemos um exemplo do primeiro caso citado. A estela (em nosso repertório, *Estela 10*), de topo arredondado, está separada em três registros: registro superior composto por um topo arredondado com um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Logo abaixo estão presentes duas figuras de chacais, flanqueando uma múmia deitada sobre um barco funerário papiriforme, ao centro. O registro mediano possui quatro figuras representadas, separadas em grupo de duas figuras por uma mesa de oferendas. Do lado esquerdo estão presentes uma figura masculina e uma feminina. A figura masculina é o deus Osíris, sentado, de perfil, em um trono elevado por uma plataforma. Suas vestes são mumiformes, ele apoia os braços no peito. Em sua mão esquerda segura o mangual *Nekhekh*  e com a direita segura o cetro Heqa (*hk3*) . Sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*) . Atrás de Osíris está a deusa Ísis, com vestes longas, tipicamente egípcias. Ela apoia um dos braços no deus, enquanto o outro está estendido ao longo do corpo. Do direito do registro mediano, temos duas figuras: uma criança e uma figura masculina. A criança é a apresentação da menina falecida e está vestindo trajes mumiformes. Atrás da criança apresenta-se o deus Anúbis, vestido com um saiote longo, apoiando seus braços na criança em posição de condução/apresentação. Dividindo os dois grupos de figuras, podemos evidenciar uma mesa de oferendas contendo um jarro, uma flor de lótus e diversos tipos de pães. Dos dois lados extremos da estela temos presente dois cetos *W3s* . O registro inferior traz o texto em grego em quatro linhas: “(1) Senepathis (filha) de Peteminis (2) dedica (a) Agathos (Daimon) (3) Ano 4 de Domiciniano(4) Phamenoth (dia) 1.”

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

A estela da **Figura 25** (em nosso repertório, Estela 8) está dividida em três registros, o superior composto por um topo arredondado com um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que lembra o hieróglifo do “céu” (*pt*) . O registro mediano é composto por quatro figuras: ao centro, Anúbis e uma múmia sobre uma cama funerária com atributos relacionados a um leão. Anúbis, de perfil e em pé, apoia sua mão direita sobre a múmia enquanto levanta sua mão esquerda segurando um objeto. Em ambos os lados da cena central, temos duas figuras de mulheres, em pé e de perfil, em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a cabeça. Fazendo referência possível ao hieróglifo *iakbyt* . Possivelmente as figuras correspondem a Ísis e Nephtys, as quais cumpriam a função de lamentação durante o ritual funerário. O registro inferior possui duas linhas em demótico com a seguinte inscrição “Ano 7 Vespasiano, Mesore dia 24 (?). O dia de entrada na tumba”.

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

A cama funerária em formato de leão que aparece na **Figura 25** é antiga na tradição egípcia e remonta a práticas do Reino Antigo. Faraós importantes tais como Djoser, governante do Reino Antigo e o faraó do Reino Novo Tutankhamon, tinham em seu enxoval funerário camas nesse estilo. No caso de Tutankhamon, o leito de leão parece ter sido usado durante o funeral do faraó para carregar sua múmia ou algum acessório importante. A cama de leão possui um simbolismo funerário ligado a crenças da cosmologia heliopolitana que associavam o leão com a ressurreição, com o poder faraônico e, assim, com o âmbito do divino (NEEDLER, 1963).

Durante o período faraônico a cama em forma de leão podia ser utilizada durante procissões funerárias juntamente com um altar que guarda a múmia ou somente com a múmia. Em papiros do *Livro dos Mortos*, Anúbis, o deus embalsamador, é representado ao lado da cama, estas cenas, segundo Needler (1963, p. 6) “aparecem pela primeira vez

na XVIII Dinastia e tornam-se muito populares em paredes da tumba no século XIX e para caixões pintados, cartonagens, mortalhas, estelas, etc., no período tardio e greco-romano”. Assim sendo, a partir da XVIII dinastia, a cama de leão seguiu progressivamente sendo associada ao ambiente funerário e, logo, ao deus Osíris, aparecendo em cenas da morte e ressurreição do deus. Ainda de acordo com Needler (1963, p. 7) “assim é a cama em que Osíris se encontra com Isis como um falcão, no Templo de Seti I em Abidos e em cenas semelhantes nos templos tardios”.

De acordo com o nosso *corpus*, o significado funerário e religioso deste artefato permaneceu em vigor até o período romano. A cama funerária de Herty (**Figuras 26 e 27**) é um dos raros vestígios de como essas camas eram utilizadas nos túmulos durante o Egito Romano, sob o leito era depositado o sarcófago e ambos eram transportados durante a procissão funerária, podendo ou não ter sido colocada posteriormente no túmulo do falecido.



**Figura 26.** Cama funerária de Herty. Local: Tebas, Egito. Data: c. 100 - 300 EC. Proveniente da coleção do Royal Ontario Museum (inv. 910.27).

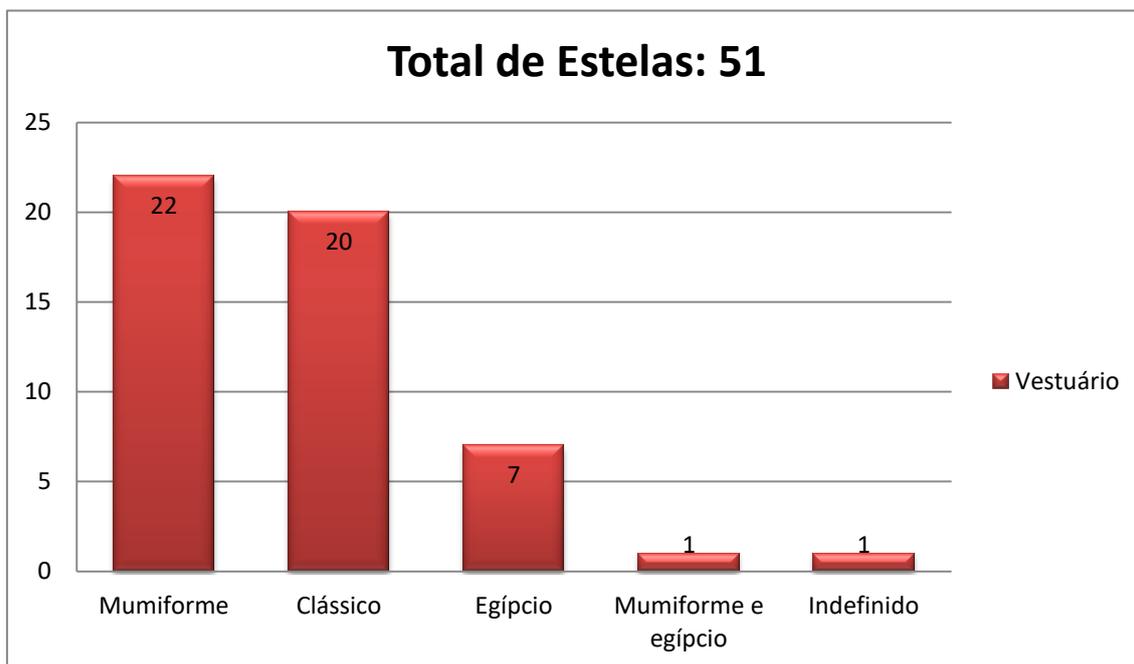


**Figura 27.** Cama funerária de Herty. Local: Tebas, Egito. Data: c. 100 - 300 EC. Proveniente da coleção do Royal Ontario Museum (inv. 910.27). Lado frontal.

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

A identidade étnica egípcia está envolta de inúmeras *representações mentais* e *objectais* que eram operacionalizadas constantemente em vista da manutenção da unidade do grupo em um período de progressivo contato com outras culturas, os quais que nem sempre foram pacíficos. As estelas em que o agente é representado com vestes egípcias e mumiformes são significativas no nosso *corpus* (ver **Gráfico 6**), somando 30 casos (Estelas 8, 9, 10, 11, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,

40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51), enquanto as com vestuário clássico correspondem a 20 (Estelas 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 21, 25, 26, 27, 31, 41, 48).



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

Neste sentido, podemos propor que a disputa pelo poder de definir a identidade legítima impulsionou negociações sociais que permitiram que os agentes desenvolvessem estratégias condizentes com as suas pretensões políticas e socioculturais. Pode ser que, como citamos ao longo do texto, a multiplicidade de significados existentes na prática do espaço abidiano permitiu também a existência de um esforço local, que talvez tenha excedido a região de Abidos e tenha sido a realidade da Tebaida como um todo, de propor a identidade étnica egípcia como legítima, no sentido da *luta coletiva*: “o estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema [...]” (BOURDIEU, 1992, p. 125).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto” (BOURDIEU, 1992, p. 118).

Os estudiosos do Egito Antigo costumam ter como objeto de estudo o poder simbólico dos faraós e sua manifestação em artefatos e iconografias provenientes do contexto funerário dos mesmos, deixando de lado, assim, a análise dos agentes menos abastados, o que gerou a ausência dessas vozes na historiografia e na egiptologia. É complexo compreender a não-elite devido a falta de documentos que nos forneçam dados para a análise, assim como é difícil definir os limites entre quem era da elite e quem não o era, tendo em vista que existiam agentes que possivelmente transitavam em um meio termo. Durante nossa pesquisa, fomos questionados sobre como poderíamos afirmar que os agentes que erigiam estelas em Abidos durante o Egito Romano tinham alguma intenção consciente ao fazê-lo. De fato, não pretendemos mobilizar a categoria de vontade ou intenção, mas nos perguntamos sobre como se construiu na historiografia o consenso de que os grupos dominantes podem ser vistos como agentes que possuem intenções certas em suas ações sociais, enquanto os agentes dos grupos subalternos são retratados quase sempre como aqueles que, cegamente, seguem os passos ditados pelos primeiros.

Como Pierre Bourdieu demonstra, os agentes sociais estão em constante diálogo com a estrutura social, estruturando-a e sendo estruturados por ela. Isto quer dizer que sim, existem aqueles que possuem o poder de ditar os passos dos demais e que através da manifestação da posse de um poder simbólico consagra as regras do jogo social. Mas, ainda segundo Bourdieu, os agentes e/ou grupos de agentes que jogam esse jogo nem sempre são passivos, e, conscientemente ou não, se posicionam e colocam suas cartas na mesa.

O contato entre os egípcios e outros agentes provenientes de sociedades mediterrânicas, como da Grécia e da Roma, modificou, em essência, as regras do jogo social as quais os egípcios estavam tradicionalmente ambientados, assim como a distribuição das cartas do jogo foram baseadas em preceitos desiguais, afetando principalmente os egípcios que não eram da elite e/ou nem possuíam (ou queriam) os recursos simbólicos e materiais necessários para assimilar sua identidade. Por isso, analisamos em nossa pesquisa os modos pelos quais os agentes mobilizaram os meios

que possuíam para se posicionar no jogo amplo das lutas de classificações durante o Egito Romano e demonstramos que a partir da cultura material é possível abduzir a agência dos destinatários e, por consequência, propor significados históricos e socioculturais para tal.

O nosso *corpus* documental, proveniente de Abidos na Tebaida, evidenciou que a prática do espaço abidiano seguiu em vigor até o período romano. Demonstramos ao longo da dissertação que Abidos não é só um local de culto oficial do deus Osíris, mas também um espaço destinado à participação de agentes nas festividades em honra ao deus, o que possibilitou um maior contato entre os agentes e Osíris. Desde o período faraônico a região é ocupada por construções reais e de membros da elite e da não-elite, estas possuem caráter votivo e/ou funerário e compõe a lógica da paisagem religiosa abidiana. Estar presente em Abidos, física ou magicamente, era desejo de muitos egípcios e, por isso, ao longo de mais de dois mil anos a localidade recebia peregrinos e fiéis que buscavam garantir uma passagem segura e uma vida adequada no mundo do além. Erguer uma estela votiva ou funerária em Abidos significava, assim, mais do que uma prática de culto, pois era através desta cultura material que o falecido poderia ter acesso as benesses do deus responsável por governar o mundo dos mortos.

Durante o Egito Romano, Osíris permaneceu sendo um dos deuses mais cultuados no Alto Egito. Demonstramos em nossa argumentação que a continuidade das atividades de culto e enterramento em Abidos não tinha fim em si mesmo, mas agiam diretamente na manutenção da visão do grupo como unidade e da identidade étnica deste grupo. Diversas instâncias contribuíram para esta manutenção: a permanência das práticas mortuárias, dos rituais, dos festivais, da religiosidade em si; a valorização das experiências culturais e históricas; o esforço em ressignificar práticas tradicionais nos novos espaços, como as *synodoi*, com o intuito de encontrar meios simbólicos de “resistência” aos agentes ligados ao setor administrativo do Egito que não se preocupavam diretamente em manter os espaços e práticas tradicionais.

Procuramos, assim, pensar de que maneira os sentimentos e interesses étnicos em comum correspondiam a um *habitus* compartilhado pelos egípcios e como esse interesse em comum permitiu a ação desse grupo étnico na esfera política e social, ocupando, simbolicamente, esferas que lhes eram negadas “oficialmente” por carregarem o estigma da autoctonia. Verificamos a partir da análise de documentos oficiais que as *representações mentais* e *objectais* que caracterizavam a identidade étnica egípcia rodeavam o círculo administrativo romano e até mesmo o Imperador. À

vista disso, sabemos que estudos recentes insistem na fluidez das identidades, inclusive a étnica, o que de fato não discordamos, mas um ponto de vista balanceado desta questão nos auxiliou a perceber que essa fluidez não significa que as estruturas sociais ajam em consonância com tal.

Assim, verificamos que foi importante adotarmos este caminho para a discussão da relação entre Império Romano e o Egito, o qual não nos fez cair na armadilha da dualidade, mas também evitou a adoção da perspectiva da total fluidez das identidades e da subjetividade das relações de poder. Para isso defendemos que a teorização de Pierre Bourdieu acerca da identidade étnica auxilia no trato da documentação a partir de um ponto de vista equilibrado. Como salientamos, Bourdieu entende que o mundo social é dividido a partir de lutas de classificações que condicionam a luta pela identidade legítima. O agente que detém a *auctoritas* possui a habilidade de ditar os elementos que compõe a identidade legítima através de *representações mentais* (sotaque) e *objectais* (trajes, insígnias). Em nosso estudo de caso quem possui a *auctoritas* e quem divulga através de todos os meios possíveis tal possessão é a elite administrativa greco-romana. Os provinciais que não compartilham diretamente dessa identidade legítima, agem através de dois meios possíveis: a *luta individual*, na qual os agentes estigmatizados procuram assimilar a sua identidade para eliminar o estigma, tendo em vista que não possui os meios necessários para a subversão e a proposição de uma nova identidade legítima; já a *luta coletiva* busca recriar os meios de divisão do mundo social indicando a sua identidade como a legítima, mas não para minar as formas de classificação e sim para passar a ser o grupo que pode, a partir disso, criar novos estigmas para os outros.

Demonstramos a partir da nossa pesquisa que a hierarquia social no Egito Romano também é baseada em preceitos étnicos, ainda que leve em conta questões socioeconômicas. Este ponto fica evidente quando percebemos que mesmo um egípcio que assimilou sua identidade e que tenha prestado serviços a Roma, ainda é classificado como egípcio, mas um “egípcio” que não possui as mesmas *representações mentais* e *objectais* que aquele que não buscou a assimilação de sua identidade. A fluidez se encontra neste ponto: nas *lutas de classificações*, os agentes mobilizaram recursos simbólicos e materiais em busca da manutenção da sua identidade, quando legítima, assim como também procuraram assimilar ou propor uma nova divisão do mundo social, quando possuidores da identidade estigmatizada.

Existia uma estrutura de poder que constrangia ou favorecia os agentes de acordo com o seu grau de assimilação com a cultura helenística e romana. Os agentes

favorecidos por essa estrutura divulgavam através da cultura material e de documentos escritos que possuíam ou visavam possuir as vantagens simbólicas e materiais relacionadas a esta identidade, como o acesso facilitado aos espaços da elite, aos cargos administrativos, a isenção ou taxa diferenciada no que diz respeito ao pagamento de impostos etc. Desse modo, se fazer representar por meio da materialidade como integrante da identidade étnica estigmatizada pode ser compreendido como uma proposta de inversão das forças simbólicas nas *lutas de classificações*.

Vimos que no Edito de Caracalla vestir roupas de linho faz parte das *representações objectais* ligadas à identidade étnica egípcia, então, quando um agente além de ser enterrado em Abidos e cultuar Osíris, ainda se representa em vestes de linho tradicionalmente egípcias, é possível abduzir a agência deste como pontual: o falecido respeita o protocolo ritual egípcio e não tenciona se negar para se fazer reconhecer, pelo contrário, se faz reconhecer pelo o que se propõe ser. Verificamos, ainda, que as manifestações dos sentimentos e interesses comuns ao grupo étnico também estavam presentes nas associações religiosas (*synodoi*) que atuavam no sentido da continuidade destes rituais funerários (*nekrotophoi*) e outras práticas mágico-religiosas.

Por conseguinte, os agentes, no interior da sociedade do Egito Romano, negociaram e resistiram a formulações propostas pelos detentores da *auctoritas* acerca do que é ser superior e inferior, e erigiram ‘contra-argumentos’ (JONES, 1994). Como propôs Hingley (2010, pp. 36-38): “dentro de um conjunto limitado de ideias e de experiências, eles definem parcialmente seus próprios conceitos de superioridade, ao mesmo tempo em que se relacionam com itens tais como [...] a imagem de um tipo particular de construção”. Ao mesmo tempo em que, de forma simultânea, outros grupos de agentes também aceitaram a divisão do mundo social “dominante” baseado em classificações étnicas e, na esfera do cotidiano, procuraram se assimilar.

Como argumentamos, as propostas de *di-visão* do mundo social pelos grupos étnicos no Egito Romano estão em conflito simbólico, mas não agem necessariamente em oposição. Ao analisarmos o nosso *corpus* de estelas abidianas, verificamos que estas agem cada uma ao seu modo, mas, por vezes, de forma sincrônica. Entendemos que, ao olharmos por esse viés, conseguimos delinear a diversidade de situações que o contato no Egito Romano propiciou. Por um lado, agentes que tencionavam não perder as vantagens simbólicas de sua identidade étnica ao consagrarem os limites da integração

e, dos outros vários lados, agentes que assimilavam as definições majoritárias ou promulgavam novas definições.

Dessa forma, afirmamos que continua sendo necessário e promissor para a historiografia analisar tais fenômenos na antiguidade buscando entender os meios de integração, mas sem perder de vista que a diferença coexiste em diferentes níveis. É preciso estudar a unidade proposta pelo imperialismo romano sem deixar cair no esquecimento que a diversidade permeia as esferas cotidianas da vida. Devemos buscar compreender sobre as *identidades*, mas sempre nos lembrando de que a formulação de qualquer imagem do “eu” só é composta em contato com o “outro”, em uma relação que não é estritamente pacífica ou conflituosa, mas ambas.

## Referências

### A. Documentação Arqueológica

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

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

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

### B. Documentação Escrita

CASSIUS DIO. *Historia Romana Libro L-LX*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

ESTRABÃO. *Geography*, Volume VIII, Book XVII. Trad: Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

PLUTARCO. *Moralia*. Trad: Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

TÁCITO. *Anais*. Trad. Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

### C. Bibliografia

ARAÚJO, Sonia Regina Rebel et all. *Intelectuais, Poder e Política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: Nau, 2010.

ARNAOUTOGLU, Ilias N. Collegia in the Province of Egypt in the First Century AD. *Journal Ancient Society*, v. 35, p. 197 – 216, 2005.

ASSMANN, Jan. *Egipto: Historia de un sentido*. Madrid: Abada, 2005.

\_\_\_\_\_. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.

BAINES, John; MÁLEK, Jaromír. *Deuses, templos e faraós: Atlas cultural do Antigo Egito*. Barcelona: Ediciones Folio, 2008.

BARRETT, J. C. 'Romanization: a critical comment'. In: MATTINGLY, D. J. (ed.) *Dialogues in Roman imperialism*. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman empire. *Journal of Roman Archaeology Supplementary Series* 23. 1997.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BENTLEY, Carter. Ethnicity and Practice. *Comparative Studies in Society and History*, n. 29, n. 1, p. 24 – 55, 1987.

BERNAND, Étienne. *Inscriptions grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole*. Vol. 123. Cairo: Institut Français d'archéologie Orientale, 1999.

BEYERLE, Stefan. Authority and Propaganda: The Case of the Potter's Oracle. IN: COLLINS, John. *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*. Leiden, The Netherlands: BRILL, 2016.

BLOUIN, Katherine. *Triangular Landscapes: Environment, Society, and the State in the Nile Delta Under Roman Rule*. New York: Oxford University Press, 2014.

BORG, Barbara E. Painted Funerary Portraits. IN: WENDRICH, Willeke (ed.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology 1*. Los Angeles, 2010.

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

\_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

\_\_\_\_\_; WACQUANT, Loïc. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005.

BRYEN, Ari. *Violence in Roman Egypt: a study in legal interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

\_\_\_\_\_. Reading the Citizenship Papyrus (P.Giss. 40). IN: ANDO, Clifford (ed). *Citizenship and Empire in Europe 200 – 1900: The Antonine Constitution after 1800 years*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016.

BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan (ed). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. New York: Oxford University Press, 2015.  
<<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195336467.001.0001/oxfordhb-9780195336467-appendix-038>.>

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas Culturais no Império Romano: entre a Unidade e a Diversidade. IN: MENDES, Norma Musco e SILVA, Gilvan Ventura (orgs.). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad/ Edufes, 2006.

CALLENDER, Gae. The Middle Kingdom Period (c. 2160 – 2055 BC). IN: SHAW, Ian (ed). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2000.

CAPPONI, Livia. *Roman Egypt*. London: Bristol Classical Press, 2010.

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

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaios*. Bauru: Edusc, 2005.

\_\_\_\_\_. Deuses, múmias e *ziggurats*: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

- CLÍMACO, Joana Campos. Alexandria no Século I a.C.: Uma Ameaça a Roma no Mediterrâneo?. *Mare Nostrum*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 104-114, 2012.
- COELHO, Liliane Cristina. Vida pública e vida privada no Egito do Reino Médio (c. 2040 – 1640 a.C.). *Dissertação de Mestrado*, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal Fluminense, 2009.
- COHÉN, Beth. Ethnic Identity in Democratic Athens and the Visual Vocabulary of Male Costume. IN: MALKIN, Irad (Ed). *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity. Center for Hellenic Studies Colloquia*, 5. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- CORBELLI, Judith A. *The Art of the Death in Graeco-Roman Egypt*. Princes Risborough: Shire Publications, 2006.
- DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Egito Antigo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- DENCH, Emma. Roman Identity. IN: BARCHIESE, Alessandro; SCHEIDEL, Walter (eds). *The Oxford Handbook of Roman Studies*. London: Oxford University Press, 2010.
- EFFLAND, Andreas. ‘You will open up the ways in the underworld of the god’: Aspects of Roman and Late Antique Abydos. IN: O’CONNELL, Elisabeth (Ed). *Egypt in the First Millennium AD*. Paris: Peeters, 2014.
- FAVERSANI, F; JOLY, F. D. (orgs.). *As formas do Império Romano*. Mariana: Edufop, 2014.
- FRANKFURTER, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- GARDINER, Alan; CALVERLEY, Amice. *The Temple of King Sethos at Abydos*, Vols. I e II. Chicago: The Oriental Institute of The University of Chicago, 1933.
- GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A Antropologia do Tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- GIBBS, Matt. Manufacture, Trade, and the Economy. IN: RIGGS, Christine (orgs.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. New York: Oxford University Press, 2012.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *A noção de propaganda e sua aplicação nos Estudos Clássico*:. O caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala. Jundiaí: Paço Editorial, 2013.
- GHERCHANOC, Florence; HUET, Valérie. *Vêtements antiques. S’habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*. France: Editions Errance, 2012
- GRIFFITHS, John Gwyn. *The Origins of Osiris and his cult*. Leiden: Brill, 1980.
- GUARINELLO, Noberto Luiz. Ordem, Integração e Fronteiras no Império Romano: Um ensaio. *Mare Nostrum*, v1, 2010.

PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. *Helenização e Egípcianização: re-construção de Identidades no Egito Helenístico*. Novas Edições Acadêmicas, 2013.

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

HARKER, Andrew. *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt: the Case of the Acta Alexandrinorum*. New York: Cambridge University Press, 2008.

HARRELL, James; STOREMYR, Per. Ancient Egyptian quarries; an illustrated overview. IN: ABU-JABER, N.; BLOXAM, E.G.; DEGRYSE, P.; HELDAL, T. (eds.) *QuarryScapes: ancient stone quarry landscapes in the Eastern Mediterranean*. Geological Survey of Norway Special Publication, 12, 2009, pp. 7–50.

HERKLOTZ, Friederike. *Aegyptus Capta: Augustus and the Annexation of Egypt*, IN: RIGGS, Christine (orgs.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. New York: Oxford University Press, 2012.

HINGLEY, Richard. *O Imperialismo Romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. São Paulo: Annablume editora, 2010.

ILIN-TOMICH, Alexander. *From workshop to sanctuary: the production of late Middle Kingdom memorial stela*. Londres: Golden House Publications, 2017.

JOLY, Fabio Duarte. *A Escravidão na Roma Antiga: Política, Economia e Cultura*. São Paulo: Alameda, 2005.

\_\_\_\_\_. *Libertate opus est: escravidão, manumissão e cidadania à época de Nero*. SP, Editora Progressiva, 2010.

JONES, Sian. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*, Londres, Routledge, 1997.

JÖRDENS, Andrea. *Government, Taxation and Law*. IN: RIGGS, Christine (orgs.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. New York: Oxford University Press, 2012.

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

KEES, Hermann. *Ancient Egypt: a Cultural Topography*. London: Faber and Faber, 1961.

KELLY, Benjamin. *Petitions, Litigation and Social Control in Roman Egypt*. New York: Oxford University Press, 2011.

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

LAVIER, Marie-Christine. *Les Mystères d'Osiris à Abydos d'après les stèles Du Moyen Empire et Du Nouvel Empire*. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1989.

LEAHY, Michael A. *Abydos in the Late Period: an epigraphic and prosopographic study* (Doctoral thesis), 1978.

LEMBKE, Katja; MINAS-NERPEL, Martina; PFEIFFER, Stefan. *Tradition and transformation: Egypt under Roman rule - proceedings of the international conference*. Boston: Brill, 2010.

LEWIS, Naphtali. *Life in Egypt under Roman rule*. New York: Oxford University Press, 1983.

LLOYD, Alan B. The Ptolomaic Period (332 – 30 BC). IN: SHAW, Ian (ed). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2000.

LOBIANCO, Luís Eduardo. A Romanização no Egito: Direito e Religião (séculos I a.C. – III d.C.). *Tese de Doutorado em História*, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal Fluminense, 2006.

MAIRS, Rachel. Intersecting Identities in Hellenistic and Roman Egypt. IN: DANN, R. J. ; EXELL, K. (eds.). *Egypt: Ancient Histories, Modern Archaeologies*, New York: Cambria Press, 2013.

MATTINGLY, D. J. *Being Roman: expressing identity in a provincial setting*. *Journal of Roman Archaeology*, 17. 2004.

MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura (orgs.). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad/ Edufes, 2006.

MENDES, Norma Musco; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; DAVIDSON, Jorge. A Experiência Imperialista Romana: teorias e práticas. *Revista Tempo*, n. 18, p. 17-41, 2005.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. História e Imagem: iconografia, iconologia e além. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

\_\_\_\_\_. MENESES, Ulpiano Bezerra de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, n. 115, 1983, p. 103- 117.

MORAES, Alexandre Santos de (org.). *Etnicidade e formação das identidades no mundo de Homero*. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

MORPHY, Howard. Arte como um modo de ação: alguns problemas com Art and Agency de Gell. *PROA Revista de Antropologia e Arte*, v. 1, n. 3, 2016.

MIKHAIL, Louis Boctor. *Dramatic Aspects of the Osirian Khoiak Festival*. Uppsala: Uppsala University, 1983.

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

OSBORNE, Robin; TANNER, Jeremy. *Art's Agency and Art History*. Londres: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

O'CONNOR, David. *Abydos: Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris*. London: Thames & Hudson Ltd, 2009.

\_\_\_\_\_. New funerary enclosures of the Early Dynastic Period at Abydos. IN: *Journal of the American Research Center in Egypt* 26, pp. 51-86, 1989.

\_\_\_\_\_. *The Cenotaphs of the Middle Kingdom at Abydos*. Cairo: Institute français de l'archéologie orientale, 1985.

OTTO, Eberhard. *Egyptian Art and The Cults of Osiris and Amun*. London: Thames & Hudson, 1968.

PADILHA, Cardozo Renata. *Documentação Museológica e Gestão de Acervo*. Florianópolis: FCC, 2014.

PEACOCK, David. The Roman Period (30 BC – AD 395). In: SHAW, Ian (ed). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2003.

PFEIFFER, Stefan. The Imperial Cult in Egypt. IN: IN: RIGGS, Christine (orgs.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. New York: Oxford University Press, 2012.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

REDE, Marcelo. História e Cultura Material. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

REVELL, Louise. *Roman imperialism and local identities*. New York: Cambridge University Press, 2009.

RICHARDS, Janet. *Society and Death in Ancient Egypt: Mortuary Landscapes of the Middle Kingdom*. New York: Cambridge University Press, 2005.

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

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

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

SARTRE, Maurice. *L'Orient Romain: Provinces et sociétés provinciales em Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. – 235 après J.-C.)* France: Éditions Du Seuil, 1991.

SCHAFER, Heinrich. Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-cher-Nofret im Berliner Museum. IN: *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, IV/2, 1904.

SCHARFF, Alexander. *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, 1948.

SCHEID, John. *La Religion des Romains*. Paris: Armand Colin, 1998.

SCHIAVONE, Aldo. *Uma História Rompida: Roma Antiga e Ocidente Moderno*. São Paulo: Edusp, 2005.

SHAW, Ian (ed). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2000.

SILVERMAN, David P. O Divino e as Divindades no Antigo Egito. IN: SHAFER, Byron E. (org.). *As Religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

SIMPSON, William Kelly. *The terrace of the Great God at Abydos: The offering chapels of dynasties 12 and 13*. New Haven: Philadelphia Yale University, 1974.

SMITH, Mark. *Traversing Eternity: Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. Demotic Coffin Inscription. IN: CLARYSSE, W.; SCHOORS, A.; WILLEMS, H. (Eds.). *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur II*. OLA 85, Leuven, 1998.

STEWART, Peter. Gell's Idols and Roman Cult. In: OSBORNE, Robin; TANNER, Jeremy. *Art's Agency and Art History*. Londres: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

STROUHAL, Eugen. *Life of the Ancient Egyptians*. Estados Unidos: University of Oklahoma Press, 1992.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. *Revista Administração Pública*. 2006, vol.40, n.1, p. 30.

VASQUES, Márcia Severina. Crenças Funerárias e Identidade Cultural no Egito Romano: Máscaras de Múmia. *Tese de Doutorado em Arqueologia*, do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. Os epitáfios funerários como suporte para as crenças e práticas mortuárias do Egito Romano: exemplares de Terenuthis e Ábidos. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 2011.

\_\_\_\_\_. Espaços territoriais e redes de poder no Egito Romano: imperialismo, religião e identidade. *R. Museu Arq. Etn. Supl.*, São Paulo, n. 18: 37 – 48, 2014.

\_\_\_\_\_. *Máscaras funerárias do Egito Romano: crenças funerárias, etnicidade e identidade cultural*. Rio de Janeiro: Publit, 2015.

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

WEGNER, Josef W. *The Mortuary Complex of Senwosret III: A study of Middle Kingdom state activity and the cult of Osiris at Abydos*. 1996, Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Pennsylvania, Philadelphia, Estados Unidos, 1996.

WILKSON, Richard H. *Reading Egyptian Art: a hieroglyphic guide to Ancient Egypt painting and sculpture*. Londres: Thames & Hudson Ltd, 2011.

WHITEHORNE, John. *Strategi and Royal Scribes of Roman Egypt: (Str. R. Scr. 2)*. Edizioni Gonnelli, 2006.

## REPERTÓRIO

A presente seção da nossa dissertação tem como objetivo apresentar detalhadamente a análise o nosso corpus documental: 51 estelas provenientes de Abidos, no Alto Egito, confeccionadas durante o Egito Romano. A nossa principal preocupação é identificar os principais elementos presentes nas estelas, suas inscrições, o período de confecção (quando passíveis de datação), os agentes representados e as respectivas informações sobre eles. Para isso, criamos uma ficha analítica baseada no modelo de Ficha Catalográfica Museológica elaborado por Renata Cardozo Padilha no livro Documentação Museológica e Gestão de Acervo, publicado em 2014. A adaptação se fez necessária dada à especificidade do nosso material de análise. A partir do repertório podemos apresentar desde dados técnicos, como proporções e número do inventário, até a contextualização das estelas, análise iconográfica e traduções\*, quando possível.

---

\* Todas as inscrições foram traduzidas da língua original para o inglês por ABDALLA, 1992. Em nosso repertório foi realizada a tradução do inglês para o português.

## 1. Estelas passíveis de datação.\*\*

<b>Estela 1</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 39)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Manchester, University Museum.	Garstang 172 A07   Liverpool SAOS Neg. No. A629
<b>Inventário</b>	
6295	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 33.8 cm; Largura: 39 cm; Espessura: 6.5cm	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Provavelmente confeccionada durante o período de Adriano (117 – 138, séc. II EC).	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Não há.	



\*\* Nesta subseção de nossa dissertação, analisaremos 10 estelas abidianas. A escolha foi realizada em vista da maior precisão na datação destas 10 estelas dentro do nosso corpus de 51 estelas. Organizamos a disposição destas 10 conforme o número do catálogo de Aly Adballa, em ordem crescente.

## Inscrições Traduzidas

Não há.

## Análise iconográfica

Estela de topo arredondado, contendo um disco solar com duas *uraei*. No registro mediano estão presentes três figuras. Ao centro é possível ver um homem de pé esculpido de forma inclinada, quase frontal, ele está vestido com uma túnica com manto sobre o ombro esquerdo, possivelmente um *chiton* e um *himation*. É apresentado com barba e bigode de forma mais detalhada do que o comum, o que demonstra a possibilidade da estela seguir o modelo de penteado do período de Adriano. Em ambos os lados é possível vermos o deus Anúbis, de perfil. Do lado esquerdo, a figura de Anúbis segura um cetro e um mangual, provavelmente o cetro é o Heqa (*hk3*)  ou o cetro *W3s* , e o mangual é o *Nekhekh* . O cetro *Heqa* e o *Nekhekh* costumam aparecer juntos e de forma cruzada sobre o peito, eles são comumente utilizados pelo deus Osíris e se tornaram símbolo do poder faraônico. O Anúbis presente do lado esquerdo está adornado, ainda, pela coroa *Atef* (*3tf*) , também utilizada pelo deus Osíris. A figura do lado direito também é uma representação de Anúbis, segura o cetro *Heqa* e o mangual *Nekhekh*, e usa a coroa dupla (*Pschent*) , símbolo da unificação do Egito Antigo.

É possível que ambas as figuras estejam dentro de uma espécie de altar/santuário, no que diz respeito à evidência de uma moldura retangular acima de suas cabeças. Suas vestes são tipicamente egípcias, aparentemente mumiformes.

<b>Estela 2</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 44)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Merseyside County Museum.	Garstang 181c A07   Liverpool SAOS Neg. No. A636
<b>Inventário</b>	
52.82.129	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 36 cm; Largura: 20 cm; Espessura: 6 cm.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Provavelmente confeccionada durante o período de Adriano (117 – 137, séc. II EC).	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Não há.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, contendo um disco solar com duas <i>uraei</i> . No registro mediano temos três figuras. Na região central está presente um homem de pé esculpido	



de forma frontal, ele está vestido com uma túnica, possivelmente um *chiton*. Seu braço esquerdo está dobrado sobre o seu peito com o dedo indicador apontando para a direita, segundo Abdalla. Seu braço direito está estendido sobre ao lado de seu corpo. Existe a possibilidade de a estela seguir o modelo da estela da Estela 1, também sendo do período de Adriano. A figura central é flanqueada por duas figuras de Anúbis, em ambos os lados. O Anúbis da direita usa a coroa dupla (*Pschent*)  e o da esquerda usa a coroa Atef (*3tf*) . Não é possível identificar se eles seguram o cetro Heqa e o mangal Nekhekh, tal como aparece na Estela 1. Suas vestes são possivelmente mumiformes, seus braços estão à frente do corpo, entrelaçados.

Abdalla propõe que o espaço inferior foi destinado para uma inscrição que provavelmente tenha sido pintado e perdido com o tempo.

<b>Estela 3</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 76)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Merseyside County Museum	Garstang 213 A07   s.i.
<b>Inventário</b>	
1977.109.46	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 31 cm; Largura: 27 cm; Espessura: 6 cm	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Provavelmente confeccionada durante as dinastias Flaviana ou Antonina (69 – 192 EC, séc. I e II EC.).	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Não há.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	



Estela de topo arredondado, contendo um disco solar com duas *uraei*. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que lembra o hieróglifo do “céu” (*pt*)  .

No registro mediano estão presentes quatro figuras. Ao centro, vemos duas mulheres apresentadas de formal frontal. Ambas aparecem em contato com os deuses aos seus lados, sendo seguradas pelo braço por eles. As duas mulheres estão com o braço direito dobrado sobre o peito, vestem túnica e manto, provavelmente um *chiton* e *himation*. Seus estilos de penteados lembram os da dinastia Flaviana e Antonina. O deus à direita é Anúbis, vestindo o saiote egípcio. À esquerda, temos o deus Osíris vestido com trajes mumiformes e é possível supor que estivesse adornado pela coroa Atef (*3f*)  .

<b>Estela 4</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 86)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	Garstang 216h A07   Liverpool SAOS Neg. No. A641
<b>Inventário</b>	
JE. 39083	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 49 cm; Largura: 33 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Provavelmente confeccionada durante as dinastias Flaviana ou Antonina (69 – 192 EC, séc. I e II EC.).	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Φιλμμων Λκη Θρασων η(και) Πτολεμα Λκα	Philammon 28 anos Thrason (também) chamada Ptolema 21 anos



## Análise iconográfica

Estela de topo arredondado, contendo um disco solar alado com duas *uraei*. No registro mediano temos quatro figuras. Ao centro vemos uma mulher, à direita, e um homem, à esquerda, apresentados de forma frontal. Acima de suas cabeças estão escritos seus nomes e a idade em que morreram, em grego. Ambos estão vestidos com túnica e manto, provavelmente *chiton* e *himation*. A mulher está com o braço direito dobrado acima do peito com o dedo indicador apontando para o deus que se encontra ao lado esquerdo extremo da cena, o deus Osíris. Com sua mão esquerda, segura o que provavelmente é uma flor de lótus ou papiro (?). O homem também dobra o seu braço direito e aponta com o dedo indicador para Osíris. Sua mão esquerda está direcionada para um suporte de queima de incenso (vide Estela 6). Tal como na estela analisada na Estela 3, o estilo de penteado utilizado pela mulher denota a periodização do documento entre as dinastias Flaviana e Antonina. O deus Osíris, à esquerda, apresentado de perfil, veste trajes mumiformes, sua cabeça está adornada com a coroa Hedjet (*hdt*) , formalmente nomeada como “Coroa Branca”, símbolo do Alto Egito. Após a unificação do Egito, a coroa branca é utilizada em combinação com a coroa vermelha (*Deshret*) , símbolo do Baixo Egito. Juntas formam a coroa dupla do Alto e Baixo Egito (*Pschent*) . O deus segura, com as duas mãos, o cetro conjunto, entrelaçado pelos cetros *W3s* , *Djed*  e *Ankh* . O bloco abaixo de seus pés possivelmente é um pedestal. À direita, o deus Anúbis, de perfil, também veste trajes mumiformes.

<b>Estela 5</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 91)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
s.i	Garstang 217c A07   Liverpool SAOS Neg. No. A648
<b>Inventário</b>	
s.i	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
s.i.	
<b>Material</b>	
s.i.	
<b>Técnica</b>	
Pintura	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Provavelmente confeccionada durante o período de Adriano (117 – 137, séc. II EC).	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Não há.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela retangular, com o topo arredado criado artificialmente pela pintura. No registro superior temos um disco solar alado com duas <i>uraei</i> penduradas, como nas estelas	

anteriores. A cena que compõe o registro mediano está dentro de um retângulo também pintado e estão presentes três figuras. Ao centro, temos um homem *in berbe*, apresentado frontalmente, veste um *chiton* com duas *clavi* (o que podemos vulgarmente nomear como “listras verticais”) e ainda um manto. O morto apoia os dois braços sobre o peito. A mão esquerda segura uma coroa de flores. É possível identificar uma listra preta de topo arredondado em volta do morto. A listra pode significar uma porta. Em ambos os lados do morto, estão apresentados duas figuras do deus Anúbis, de perfil. O Anúbis da esquerda usa a coroa dupla e tem o olhar voltado para cima do morto, veste uma túnica larga. Sua cabeça está adornada com a coroa dupla do Alto e Baixo Egito (*Pschent*) . O deus Anúbis possui os mesmos traços, porém utiliza o que possivelmente é a coroa branca, Hedjet (*hdt*)



Os estilos dos motivos iconográficos podem significar que a estela seja do período do governo de Adriano, 117 – 138 séc. II EC.

<b>Estela 6</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 95)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Bolton, Museum and Art Gallery.	Garstang 218c A07   Liverpool SAOS Neg. No. A629
<b>Inventário</b>	
10.20.13	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 44 cm; Largura: 34.5 cm; Espessura: 8.9 cm	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-Relievo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Provavelmente confeccionada durante o período de Adriano (117 – 137, séc. II EC).	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Não há.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, contendo um disco solar alado com duas <i>uraei</i> . No registro	



mediano, estão presentes três figuras: ao centro, um homem de pé esculpido de forma frontal, ele está vestido com uma túnica com manto sobre ambos os ombros, possivelmente um *chiton* e um *himation*. Com os braços estendidos ao longo do corpo, a mão direita se aproxima logo acima de um suporte para queima de incenso. A estela apresenta imensa semelhança com a estela analisada na Estela 1, embora esta estela não esteja tão preservada e detalhada quanto a mencionada, ainda assim é possível que também siga o modelo de penteadado do período de Adriano.

Em ambos os lados é possível vermos o deus Anúbis, de perfil. Do lado esquerdo, a figura de Anúbis segura o cetro Heqa (*hk3*)  e o mangual *Nekhekh* . O cetro *Heqa* e o *Nekhekh* costumam aparecer juntos e de forma cruzada sobre o peito, eles são comumente utilizados pelo deus Osíris e se tornaram símbolo do poder faraônico. O Anúbis presente do lado esquerdo está adornado, ainda, pela coroa Atef (*3tf*) , também utilizada pelo deus Osíris. A figura do lado direito também é uma representação de Anúbis, segura o cetro *Heqa* e o mangual *Nekhekh*, e usa a coroa dupla (*Pschent*) , símbolo da unificação do Egito Antigo. É possível que ambas as figuras estejam dentro de uma espécie de altar/santuário, no que diz respeito à evidência de uma moldura retangular acima de suas cabeças. Suas vestes são tipicamente egípcias, aparentemente mumiformes.

<b>Estela 7</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 96)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
s.i.	Garstang 218G A07   Liverpool SAOS Neg. No. A635
<b>Inventário</b>	
s.i.	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
s.i.	
<b>Material</b>	
s.i.	
<b>Técnica</b>	
Pintura	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Provavelmente confeccionada durante o período de Adriano (117 – 137, séc. II EC).	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Não há.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredado, com um disco solar alado com duas <i>uraei</i> penduradas demarcando o registro superior. No registro mediano, podemos identificar três figuras, ao	

centro temos um homem posicionado frontalmente. Ele está vestido com um *chiton* com duas *clavi* (tirar verticais), seus braços então sobre seu peito, não é possível identificar os objetos que ele segura. Em ambos os lados, tal como a Estela 5, aparecem uma figura de Anúbis vestido com uma túnica larga, aparentemente sem coroa. O Anúbis posicionado ao lado esquerdo, segura o mangual *Nekhekh*  com as duas mãos. É possível que o Anúbis do lado direito também segure um, mas não a fotografia não nos permite distinguir.

<b>Estela 8</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 167)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31138 (JE. 28058)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
Vespasiano	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 45 cm; Largura: 35 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Ano 7, Vespasiano (75 EC).	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
No registro inferior, pode-se perceber um texto de quatro linhas escrito em demótico, no entanto, estão ilegíveis. Abdalla (Pl.65.c) conseguiu traduzir uma parte da primeira linha:	
<p>ḥ3t-sp 7 Wsps 1bt 4 šmw sw 24(?).</p>	
<p><i>Ano 7 Vespasiano, Mesore dia 24 (?).</i></p>	

Para o autor, o texto parece seguir com a fórmula:

p3 hrw cꜥ r hr

‘O dia de entrada na tumba’.

### Análise iconográfica

A estela é dividida em três registros, sendo o superior composto por um topo arredondado com um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que lembra o hieróglifo do “céu” (*pt*)



O registro mediano é composto por quatro figuras: ao centro, Anúbis e uma múmia sobre uma cama funerária com atributos relacionados a um leão. Anúbis, de perfil e em pé, apoia sua mão direita sobre a múmia enquanto levanta sua mão esquerda segurando algum objeto. Abdalla (Pl.65.c) propõe que o objeto é uma jarra. No entanto, a partir da análise da imagem não podemos identificar com exatidão.

Em ambos os lados da cena central, temos duas figuras de mulheres, em pé e de perfil, em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a

cabeça. Fazendo referência possível ao hieróglifo *iakbyt* . Possivelmente as figuras correspondem a Ísis e Nephtys, as quais cumpriam a função de lamentação durante o ritual funerário. Elas vestem trajes longos.

Registro inferior composto por duas linhas em demótico.

<b>Estela 9</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 174)	
MILNE, Josef Grafton. <i>Greek Inscriptions</i> . Oxford: University Press Oxford, 1905. (65 Pl. X)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 9234 (JE. 19797)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 31 cm; Largura: 24 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Provavelmente Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Provavelmente confeccionada durante o reinado de Augusto, entre Junho e Julho do séc I AEC.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego	
<b>Inscrições e Tradução</b>	



(1) Ἀπολλωνιος Πτολεμ	(1) Apollonios (filho) de Ptolemaios,
(2) αιου μητρος Τεφερω	(2) sua mãe foi Tepheros,
(3) τοσ μίρτοπωλης	(3) vendedor de unguento.
(4) Λ κθ Ἐπιφ	(4) Ano 29 Epeiph.

**Análise iconográfica**

Estela retangular dividida em dois registros: o primeiro corresponde a uma cena superior e o segundo ao texto de quatro linhas em grego. A cena possui quatro figuras de perfil e em pé, sendo duas posicionadas em cada lado da estela. Do lado esquerdo, Osíris está sentado ao trono acima de uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (3tf) , dobra seus braços sobre o peito e segura o cetro Heqa (hk3) . Atrás de Osíris, a figura feminina pode ser identificada com a deusa Ísis de acordo com o hieróglifo acima de sua cabeça . Está vestida com trajes longos, típico das representações dos deuses egípcios, e levanta o braço em posição de adoração. O hieróglifo de adoração  (dua) pode exemplificar o gesto. Do lado direito da estela, há duas figuras masculinas, o primeiro que se encontra mais próximo de Osíris, é o morto. Veste um saio longo pregado, estilo tradicional egípcio, e levanta as mãos em posição de adoração ao deus. A figura masculina atrás do morto é muito provavelmente o deus Anúbis, o qual comumente é apresentado em cenas semelhantes. Ele está em contato com o morto com o braço esquerdo, como em posição de condução e apresentação. É possível que o braço direito de Anúbis, ausente do registro, também estivesse em posição de adoração ao deus Osíris. No meio do grupo de figuras, é possível identificar uma mesa de oferendas com pães cônicos.

Milne (1905) alega que os caracteres em grego se assemelham ao tipo de escrita presente durante o governo de Augusto. Fato que sugere que a estela tenha sido confeccionada durante Junho e Julho do séc. I AEC.

<b>Estela 10</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 204)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
s.i.	s.i.
<b>Inventário</b>	
s.i.	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
Domiciniano	
<b>Dimensão</b>	
s.i.	
<b>Material</b>	
s.i.	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
Confeccionada durante o governo de Domiciniano, precisamente no dia 26 de Março do ano de 85 EC.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<p>(1) Σεναπαθις Πετεμινιος</p> <p>(2) ἀνεθηκεν ἐπ' Ἀγαθωι</p> <p>(3) ἔτους δ' Δομιτιανου</p> <p>(4) φαμενωθ α</p>	<p>(1) Senepathis (filha) de Peteminis</p> <p>(2) dedica (a) Agathos (Daimon)</p> <p>(3) Ano 4 de Domiciniano</p> <p>(4) Phamenoth (dia) 1.</p>

### Análise iconográfica

Estela de topo arredondado, separada em três registros: registro superior composto por um topo arredondado com um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Logo abaixo estão presentes duas figuras de chacais, flanqueando uma múmia deitada sobre um barco funerário papiriforme, ao centro. O registro mediano possui quatro figuras representadas, separadas em grupo de duas figuras por uma mesa de oferendas. Do lado esquerdo estão presentes uma figura masculina e uma feminina. A figura masculina é o deus Osíris, sentado, de perfil, em um trono elevado por uma plataforma. Suas vestes são mumiformes, ele apoia os braços no peito. Em sua mão esquerda segura o mangual *Nekhekh*  e com a direita segura o cetro *Heqa* (*hk3*) . Sua cabeça está adornada pela coroa *Atef* (*3tf*) . Atrás de Osíris está a deusa Ísis, com vestes longas, tipicamente egípcias. Ela apoia um dos braços no deus, enquanto o outro está estendido ao longo do corpo. Do lado direito do registro mediano, temos duas figuras: uma criança e uma figura masculina. A criança é a apresentação da menina falecida e está vestindo trajes mumiformes. Atrás da criança apresenta-se o deus Anúbis, vestido com um saio longo, apoiando seus braços na criança em posição de condução/apresentação. Dividindo os dois grupos de figuras, podemos evidenciar uma mesa de oferendas contendo um jarro, uma flor de lótus e diversos tipos de pães. Dos dois lados extremos da estela temos presente dois cetros *W3s* .

O registro inferior traz o texto em grego em quatro linhas.

## 2. Estelas sem datação

<b>Estela 11</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 41)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	Liverpool SAOS Neg. No. A642
<b>Inventário</b>	
JE. 39070	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 49 cm; Largura: 36.2 cm	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	



<p>(1) Ἀπολλωνιος Σιδυμου  (2) ἔτελευτησεν L ιζ  (3) Μαξιμος Ἀνδροτι  (4) [ Blank ] μου ετ  (5) ελευτησεν L ι [ 7, 9 ]</p>	<p>Apollonios (Filho) de Sidmos (?),  morreu aos 17 anos.  Maximos (Filho) de  Androti[...]mos,  morreu aos 10(?) anos .</p>
--	--

**Análise iconográfica**

Estela de topo arredondado, separada em três registros: registro superior composto com um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (pt) .

Logo abaixo, no registro mediano, aparecem quatro figuras masculinas representadas em perfil. A figura da direita é Osíris em vestes mumiformes sentado em seu trono sobre uma plataforma. Sua cabeça está adornada pela coroa Atef (3tf)  e ele repousa os braços sobre o seu peito.

A segunda figura a direita é o deus Anúbis, ele está com um dos braços sobre o peito e o outro braço segurando a mão da figura masculina imediatamente atrás dele, o deus volta a sua cabeça na direção dos dois homens, de costas ao deus Osíris. As outras duas figuras masculinhas à esquerda estão sendo guiadas pelo deus Anubis e estão

com um dos braços levantados em direção a Osíris. O hieróglifo de adoração  (dua) pode exemplificar o gesto. Ambos estão vestindo saíotes tradicionais egípcios.

O registro inferior traz o texto em grego em cinco linhas entre duas figuras femininas ajoelhadas em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a cabeça. Fazendo referência possível ao hieróglifo *iakbyt* .

Possivelmente as figuras correspondem a Ísis e Nephtys, as quais cumpriam a função de lamentação durante o ritual funerário.

<b>Estela 12</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 51)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
New York, The Metropolitan Museum of Art	Garstang 193 A07   Liverpool SAOS Neg. No. A631
<b>Inventário</b>	
20.2.44	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 38 cm; Largura: 34.7 cm. ; Espessura: 5.2 com.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Πεκυσίος Ἀρωτοῦ καὶ Παχουμίου	Pekysis (filho) de Aruotes e Pachoumis (seu) irmão e Tbaikis, o antigo (e) Tbaikis, o jovem.
(2) ἀδελφου καὶ Τβαικίος πρῶ	
(3) καὶ Τβαικίος νῦν	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, separada em três registros: registro superior composto com	



um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Registro mediano flanqueado por linhas em todos os lados, formando uma borda retangular. O registro possui seis figuras masculinas, estando cinco delas de forma frontal e uma de perfil. Ao lado direito, a figura masculina é o deus Osíris vestindo roupas mumiformes e com ambos os braços sobre o peito segurando o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . Na extrema esquerda, está o deus Anubis possivelmente portado um Ankh  em sua mão direita.

As quatro figuras masculinas entre Osíris e Anubis são, da direita pra esquerda: um homem adulto, uma criança, um adulto e uma criança. Todos vestem roupas longas drapeadas, possivelmente um *chiton* (?). O adulto e a criança da direita estão com os braços sobre o peito, enquanto o adulto e a criança da esquerda estão com ambos os braços estendidos ao longo do corpo. O adulto da esquerda segura um objeto alto, Abdalla sugere que seja um conjunto floral (?). A diferença de tamanho entre as figuras pode indicar diferença etária.

Registro inferior composto por três linhas em grego.

<b>Estela 13</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 53)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Liverpool SAOS E. 20	Garstang 196 A07   Liverpool SAOSNeg. No. A635
<b>Inventário</b>	
s.i.	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 29cm ; Largura: 22.5cm; Espessura: 6.5 cm	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Não há.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, separada em dois registros: registro superior composto com um disco solar alado com duas <i>uraei</i> penduradas. Registro mediano flanqueado por linhas em todos os lados, formando uma borda retangular. No registro aparecem duas figuras	



masculinhas em perfil. A figura à direita veste um *chiton* com *clavi* e um *himation*, e cruza a sua mão esquerda sobre o peito enquanto sua mão direita está tocando um suporte para queimar incenso. A figura à esquerda é o deus Osíris sentado em seu trono com vestes mumiformes drapeadas, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (3tf)  e ele segura o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . Acima das duas figuras está representada uma guirlanda de flores.

<b>Estela 14</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 54)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Liverpool SAOS E. 1	Garstang 197 A07   Liverpool SAOS Neg. No. A98
<b>Inventário</b>	
s.i.	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 30 cm; Largura: 25 cm; Espessura: 5.6 cm.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Não há.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, separada em dois registros: registro superior composto por um disco solar alado com duas <i>uraei</i> penduradas. Registro mediano flanqueado por linhas nas laterais e na parte superior. No registro aparecem três figuras masculinhas em perfil. A	



figura à direita, que é o falecido, veste um *chiton* com *clavi* e um *himation*, e cruza a sua mão esquerda sobre o peito enquanto sua mão direita está tocando a figura a sua frente que corresponde ao deus Anúbis. Entre o falecido e o deus Anúbis está representado um suporte para queima de incenso. O deus Anúbis, vestido com trajes drapeados em linhas horizontais e verticais, segura o falecido com a mão esquerda e volta sua cabeça em direção à figura da esquerda que corresponde ao deus Osíris. Abdalla sugere que o deus Anúbis está segurando em sua mão direita um rolo de papiro. Osíris por sua vez veste trajes mumiformes, o drapeado da sua roupa lembra bandagens, e está sentado em seu trono. Sua cabeça está adornada pela coroa Atef (3tf)  e ele segura o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . Acima das três figuras estão representadas guirlandas de flores.

<b>Estela 15</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 87)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	Garstang 216M A07   Liverpool SAOS Neg. No. A625
<b>Inventário</b>	
CG. 50028 (JE 39087)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 43 cm; Largura: 31cm; Espessura: 8 cm.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<p>(1) Wsir n P3-šr-t3-l13 (?) s3 Hrm3ls rn  (2) mwt.f Nbt-ti-wd3 (?) t3y.w hn rnpt 22 šm  (3) p3y.f bi r t3 Dw3t m-b3h Wsir</p>	<p>O Osíris de Psent .... filho de Hermias, o nome de sua mãe foi Neb-ti-udjat (?), ele foi levado para o além (lá?) aos 22 (anos). Que sua alma vá ao Duat perante Osíris.</p>
<b>Análise iconográfica</b>	



Estela de topo arredondado dividida em três registros: registro superior composto por um disco solar alado com duas *uraei* penduradas e logo abaixo um falcão mumificado e a figura de uma vaca. . Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu’ (*pt*)  .

No registro mediano estão três figuras masculinhas. A figura da direita é um homem, muito provavelmente o falecido, vestido com uma túnica longa deteriorada que não permite melhor interpretação. O falecido está sendo segurado pela mão esquerda pela figura central,

o deus Anúbis. O deus veste o saiote egípcio e sua cabeça está adornada pela coroa dupla (*Pschent*)  e está com o braço esquerdo levantados em direção a Osíris. O hieróglifo de

adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto. A figura da esquerda é o deus Osíris em vestes mumiformes sentado em seu trono sobre uma plataforma. Sua cabeça está adornada

pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito.

Registro inferior possui três linhas em demótico.

<b>Estela 16</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 88)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	Garstang 216y A07   Liverpool SAOS Neg. No. A626
<b>Inventário</b>	
JE. 39080	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 36 cm; Largura: 31 cm; Espessura: 6.5 cm.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
.. ]ηκισ Ταουητος	... ekis (filho) de Taoues.
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado dividida em três registros: registro superior composto por um disco solar alado com duas <i>uraei</i> penduradas. Entre o topo e a cena que aparece no registro	



central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*)



No registro mediano estão três figuras masculinhas, as duas das extremidades representadas em perfil e a do meio de frente.

A figura da direita o deus Anúbis. O deus veste o saíote egípcio e sua cabeça está adornada pela coroa dupla (*Pschent*)  e está com o braço esquerdo levantado em direção a Osíris.



O hieróglifo de adoração (*dua*) pode exemplificar o gesto. A figura do meio é o falecido, vestido com um *chiton* e um *himation*. A figura da esquerda é o deus Osíris em

vestes mumiformes de pé, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele

repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e,

provavelmente, o cetro Heqa (*hk3*) .

<b>Estela 17</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 89)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	Garstang 217 A07   s.i.
<b>Inventário</b>	
GC. 50035 (JE. 39085)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 34.5 cm ; Largura: 24 cm; Espessura: 4 cm.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) $\text{c}^{\text{nh}} \text{p}^{\text{3}} \text{bi} \text{n} \text{T}^{\text{3}}\text{-}\text{h}^{\text{tr}} \text{t}^{\text{3}} \text{P}^{\text{3}}\text{-}\text{š}^{\text{r}}\text{-}\text{Imn} (?)$	Que a alma de Thatres a filha de Psenamounis (?) viva perante Osíris o grande deus para sempre.
(2) $\text{m-b}^{\text{3h}} \text{W}^{\text{sr}} \text{p}^{\text{3}} \text{ntr} \text{c}^{\text{3}} \text{š}^{\text{3c}} \text{dt}$	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois <i>uraei</i> pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário	



papiriforme. Sobre o peito da múmia há um pássaro *ba* com asas abertas e um disco solar em sua cabeça. O barco está entre duas figuras femininas ajoelhadas em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a cabeça. Fazendo

referência possível ao hieróglifo *iakbyt* . Logo atrás de cada uma das figuras femininas, estão dois chacais sentados. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

No registro mediano, temos três figuras masculinas e duas femininas de perfil. À direita, uma figura em pé da deusa Hathor, representada com a cabeça de vaca e vestida com um traje tradicional da deusa e coroada com dois chifres e um disco solar, ela segura uma figura com trajes mumiformes à sua frente. Logo após a múmia, temos Anúbis, vestido com uma roupa longa, levantando o braço direito em direção a Osíris. O hieróglifo de

adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto. Na frente de Anúbis está representada uma mesa de oferendas e logo após a figura de Osíris, sentado em seu trono sobre uma plataforma com trajes mumiformes, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito. A figura feminina logo atrás de Osíris, na extrema esquerda, é a deusa Ísis em posição de adoração tal como Anúbis.

O registro inferior possui duas linhas de demótico.

<b>Estela 18</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 92)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Glasgow, Art Gallery and Huseum	Garstang 218 A07   Liverpool SAOS Neg. No. A623
<b>Inventário</b>	
23.33.Z	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 29.3 cm; Largura: 23.5 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Alto-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Incrições</b>	
Não há.	
<b>Incrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado dividida em dois registros: no registro superior, um disco solar alado. No registro mediano, temos três figuras masculinas em perfil. À direita, está o deus Anúbis, segundo Abdalla o deus veste trajes militares portando uma lança em sua mão	



direita enquanto seu braço esquerdo está sobre o seu peito. No meio, o falecido, com trajes longos, mas não identificáveis, estendendo o seu braço esquerdo sobre um suporte de queimar incenso. À esquerda, o deus Osíris de pé em trajes mumiformes drapeados, possivelmente para demonstrar as bandagens. Acima das três figuras estão representadas guirlandas de flores.

<b>Estela 19</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 100)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	Garstang 222B A07   Liverpool SAOSNeg. No. A626
<b>Inventário</b>	
CG. 50049 (JE.39086)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 42 cm; Largura: 26 cm; Espessura: 10 cm.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<p>(1) P3-di-Wsir (?) ʕ3 s3 P3-di-Bh ..... p3 3rw (?)</p> <p>(2) t3y.f (?) mwt (?) T3-nt-Imn .... i.ir.mwt hn rnpt</p> <p>(3) 19 ʕnh p3y.f bi m-b3h Wsir p3 (?) ntr</p> <p>(4) ʕ3 (?)</p>	<p>Petosiris (?) o antigo, filho de Petebuchis, o .... sua (?) mãe (?) foi Ta-amen ... que morreu (aos) 19 anos. Que sua alma viva perante Osíris o grande deus.</p>



## Análise iconográfica

Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

No registro mediano aparecem três figuras masculinas e uma feminina. À direita, o deus Anubis segura uma figura em forma de múmia. Na frente da múmia está uma mesa de oferendas e logo após o deus Osíris sentado em seu trono em cima de uma plataforma com os

braços sobre o peito, sua cabeça está adornada com a coroa branca, Hedjet (*hdt*) . Na extrema esquerda logo atrás de Osíris, a figura feminina pode ser identificada com a deusa Ísis de acordo com o hieróglifo acima de sua cabeça . Está vestida com trajes longos, típico das representações dos deuses egípcios, e levanta o braço em posição de adoração. O hieróglifo de

adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto.

No registro inferior estão quatro linhas em demótico.

<b>Estela 20</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 101)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	Garstang 223 A07   Liverpool SAOS Neg. No. A626
<b>Inventário</b>	
JE. 39089	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 43 cm; Largura: 30 cm; Espessura: 8.2 cm.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Incrições</b>	
Não há.	
<b>Incrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	
A estela é dividida em três registros, sendo o superior composto por um topo arredondado com um disco solar alado com duas <i>uraei</i> penduradas. Entre o topo e a cena que aparece no	

registro central, podemos perceber um longo retângulo que lembra o hieróglifo do “céu” (*pt*)



O registro mediano é composto por seis figuras de perfil: ao centro, Anúbis e uma múmia sobre uma cama funerária com atributos relacionados a um leão. Anúbis, de perfil e em pé, apoia sua mão direita sobre a múmia e veste a coroa branca, Hedjet (*hdt*) .

Em ambos os lados da cena central, temos duas figuras de mulheres, em pé e de perfil, em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a

cabeça. Fazendo referência possível ao hieróglifo *iakbyt* . Possivelmente as figuras correspondem a Ísis e Nephtys, as quais cumpriam a função de lamentação durante o ritual funerário.

Na extrema direita aparece a figura de uma múmia em pé. Abdalla afirma que a múmia está flanqueada por duas pequenas figuras, uma de Osíris e outra de Anúbis, mas o negativo fotográfico não nos possibilitou averiguar.

<b>Estela 21</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 114)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Merseyside County Museum	Garstang 228c A07   Liverpool SAOS Neg. No. A621
<b>Inventário</b>	
1977.109.48	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 24.2 cm; Largura: 27 cm; Espessura: 3.5 cm.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<b>1.ir.mwt hn rnpt 22, hnc P3-3b3 (?) p3y.f sn (?) .....</b>	Morreu aos 22 anos [...] e Pebos (?) seu irmão (?) ....
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado dividida em três registros. No registro superior podemos ver as asas do que possivelmente era um disco solar alado. O registro mediano está flanqueado	



por linhas em todos os lados e está composto por quatro figuras masculinas, três delas de frente e uma em perfil. À direita um homem vestido com um *chiton* e um *himation*, sua mão esquerda está levantada enquanto a outra está abaixo do *himation*. Logo após vem a figura de uma criança com uma túnica longa não identificável, ela levanta a mão esquerda e a outra está estendida ao longo do corpo. A terceira figura da direita para a esquerda é o deus

Anubis, ele veste um saíote egípcio e segura o símbolo Ankh  em sua mão esquerda. Por último, na extrema esquerda, está Osíris, de forma frontal e com o pé de perfil, em vestimentas mumiformes.

Registro inferior composto por duas linhas em demótico.

<b>Estela 22</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 115)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Bolton; Museum and Art Gallery	Garstang 229b A07   Liverpool SAOS Neg. No. A641
<b>Inventário</b>	
A.239.1968	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 33.1 cm ; Largura: 24.2 cm ; Espessura: 6.5 cm.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) 𓀃𓏏 𓂏𓏏 𓂏𓏏𓏏 𓂏𓏏𓏏𓏏 𓂏𓏏𓏏𓏏𓏏 𓂏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏 𓂏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏 (2) .... 𓂏𓏏 𓂏𓏏𓏏𓏏 𓂏𓏏𓏏𓏏𓏏 𓂏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏 28 𓂏𓏏 1 𓂏𓏏 𓂏𓏏	Que a alma viva perante de Osíris-Sokar grande deus, senhor de Abidos .... filho de Hormesen, morreu aos 29 anos e um mês, para sempre.
<b>Análise iconográfica</b>	
A estela é dividida em três registros. O registro superior é composto por um topo	

arredondado com um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que lembra o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

No registro mediano aparecem quatro figuras de perfil, três masculinas e uma feminina. À direita, um homem vestindo trajes egípcios. Sua mão esquerda está levantada em direção ao

deus Osíris, em adoração. O hieróglifo de adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto.

Sua mão direita está sendo segurada pela figura a sua frente, o deus Anúbis. O deus está vestindo um saíote egípcio e também levanta sua mão esquerda em direção ao deus Osíris em sinal de adoração. Logo após está Osíris de pé em trajes mumiformes, envolvido com

uma espécie de capa, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os

braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e, provavelmente, o cetro

Heqa (*hk3*) . Na extrema esquerda está a deusa Ísis, vestindo trajes tradicionais egípcios, e levantando seu braço em adoração ao deus Osíris.

O registro inferior possui duas linhas em demótico.

<b>Estela 23</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 116)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	Garstang 229d A07   Liverpool SAOS Neg. No. A98
<b>Inventário</b>	
JE.39073	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 40 cm; Largura: 26.com ; Espessura: 12.5 com.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Κολοις Πλωχατου (2) 'Αγτοφ ..... μ (3) υιερου ..... (4) Πο ..... σω	Kolois (filho) de Plokhatos (?) ...

### Análise iconográfica

A estela é dividida em três registros. O registro superior é composto por um topo arredondado com um disco solar alado com duas *uraei* penduradas. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que lembra o hieróglifo do “céu” (*pt*)  .

No registro mediano aparecem três figuras masculinas de perfil. À direita, um homem vestindo trajes egípcios. Sua mão esquerda está levantada em direção ao deus Osíris, em adoração. O hieróglifo de adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto. Sua mão direita está sendo segurada pela figura a sua frente, o deus Anúbis. O deus está vestindo um saiote egípcio e também levanta sua mão esquerda em direção ao deus Osíris em sinal de adoração.

A figura da esquerda é o deus Osíris em vestes mumiformes sentado em seu trono sobre uma plataforma. Sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito.

No registro inferior estão quatro linhas em grego.

<b>Estela 24</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 117)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Dublin, National. Museum of Ireland	Garstang 2290 A07   s.i.
<b>Inventário</b>	
1920.271	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 33.1 cm; Largura: 25.5 cm; Espessura: 7 cm.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i..	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<b>T3-šrt .... t3 ....</b>	Sen ... filha de ...
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois <i>uraei</i> pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a	

cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*)  .

O registro mediano possui cinco figuras de perfil, duas femininas, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro W3s  . À direita, segundo Adballa a figura representa a deusa Hathor com cabeça de vaca portando o disco solar com dois chifres, mas a deterioração da estela não permite uma identificação exata. A figura segura a múmia que está logo a sua frente. A terceira figura da direita para a esquerda é o deus Anúbis, vestindo um saiote longo, sua mão direita segura a múmia enquanto a esquerda está levantada em adoração ao deus Osíris. O hieróglifo de adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito. Na extrema esquerda está a deusa Ísis coroada com o disco solar com chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração ao deus Osíris.

O registro inferior possui uma linha em demótico.

<b>Estela 25</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 118)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Liverpool SAOS	Garstang 232b A07   Liverpool SAOS Neg. No. A643
<b>Inventário</b>	
E. 17	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 39.5 cm; Largura: 32 cm; Espessura: 3.5 cm.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i..	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Não decifrável.	Não decifrável.
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado; no registro mediano, ao centro, uma figura masculina frontalmente representada, em maior proporção do que as outras figuras, vestindo uma túnica (provavelmente um <i>chiton</i> ),	



um manto sobre o ombro direito (provavelmente um *himation*) e uma espécie de cinto. Seu braço direito está cruzado sobre o peito, segurando o *himation*, enquanto o braço esquerdo está levantado em sinal de adoração. O hieróglifo de adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto. As figuras em trajes mumiformes representadas na estela são os quatro filhos de Hórus, da direita para a esquerda: Kebehsenuf, Amseti, Hapi e Duamutef. Inicialmente os quatro filhos de Hórus estavam relacionados ao mito de criação Heliopolitano, mas durante o Reino Novo eles passam a estar associados com os vasos canopos que guardavam as vísceras dos mortos após o ritual de mumificação. O vaso canopo do filho Hapi guardava os pulmões, o de Amseti guardava o fígado, o de Duamutef guardava o estômago e o de Kebehsenuf guardava os intestinos (SALES, 1999, p. 356). Na estela, Kebehsenuf está representado com sua típica forma de cabeça de falcão, Amseti possui atributos do deus Osíris vestindo a coroa branca Hedjet (*hdt*)  , já Hapi não dá para identificar e Duamutef está com sua típica cabeça de chacal. Na extrema direita está uma mulher vestindo uma túnica longa tipicamente egípcia e segura a figura de Kebehsenuf, provavelmente é a deusa Ísis.

O terceiro registro possui linhas em demótico que estão deterioradas e ilegíveis.

<b>Estela 26</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 123)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Merseyside County Museum	Garstang 243a A07   Liverpool SAOS Neg. No. A624
<b>Inventário</b>	
55.82.127	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 37.5 cm ; Largura: 30.5 cm; Espessura: 3 cm.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) 𓂏𓂏𓂏 biw m-b3ḥ Wsir-Skr ntr 𓂏3 nb 3bdw	(1) Que as almas vivam perante Osiris-Sokar, grande deus, senhor de Abidos ....
(2) ..... r.ir.mwt ḥn rnpt ....	(2) que morreu aos (?) anos .....
(3) .... i.ir.mwt ḥn rnpt 22 ....	(3) que morreu aos 22 anos de idade.
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois <i>uraei</i> pedunradas. Abaixo, em cada lado, uma figura de um chacal sentado	



e, entre eles, a figura de um sol. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber três linhas duplas na parte superior e nas laterais, formando uma borda.

No registro mediano estão representadas cinco figuras, quatro masculinas (2 em perfil e 2 de frente) e uma feminina. À direita, duas figuras masculinas vestindo túnicas (chítón?) e com o braço direito sobre o peito como se tivessem cobertos por um manto (himation?). O braço esquerdo da figura mais à direita está estendido ao lado do corpo, enquanto o da segunda figura está sendo segurado pela figura à sua frente, o deus Anúbis. O deus veste o saíote egípcio, levanta a mão esquerda em direção ao deus Osíris em sinal de adoração



(*dua*) e está coroadado com a coroa dupla (*Pschent*)



Logo após está Osíris de pé em trajes mumiformes, envolvido com uma espécie de capa, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)



e ele repousa os braços sobre o seu peito. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, vestindo trajes tradicionais egípcios, e



levantando seu braço em adoração (*dua*) ao deus Osíris.

No registro inferior, cinco linhas de demótico, mas somente três estão legíveis.

<b>Estela 27</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 125)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	Garstang 248L A07   Liverpool SAOSNeg. No. A622
<b>Inventário</b>	
CG. 50032 (JE. 39093)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 34 cm; Largura: 25 cm; Espessura: 5 cm.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo (Relevo Inciso)	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<p>(1) <i>ꜥnhꜥ bi m-b3ḥ Wsir-Skr p3 ntr ʕ3 nb 3bdw Ḥtr ʕ3</i></p> <p>(2) <i>Ph-p3-k3 i.ir(?) mwt ḥn rnpt .....</i></p> <p>(3) <i>..... 10.t</i></p>	<p>Que a alma viva perante Osíris-Solar, o grande deus, Senhor de Abidos, de Hatres filho de Penpaka que morreu com .... anos. .... 10.</p>
<b>Análise iconográfica</b>	



Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas; no registro central, estão quatro figuras masculinas de perfil, à extrema direita está o deus Anúbis, segurando o centro W3s  e vestindo, possivelmente, trajes mumiformes. Logo após está a figura de um jovem, indicado pela menor estatura diante da segunda figura, vestindo um *chiton* drapeado, levanta a mão esquerda em direção ao deus Osíris em sinal de adoração  (*dua*). A terceira figura da direita para a esquerda está vestindo um *chíton* e um *himátion*, sua mão direita está sob o *himátion* e a mão direita está levantada em adoração à Osíris  (*dua*). Na extrema esquerda está Osíris, em pé, em trajes mumiformes (?) e sua cabeça está adornada com a coroa branca Hedjet (*hdt*) .

No registro inferior estão três linhas em demótico.

<b>Estela 28</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 130)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
New York, The Metropolitan Museum of Art	Garstang A07   Liverpool SAOSNeg. No. A629
<b>Inventário</b>	
20.2.43	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 53 cm; Largura: 33.5 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Não há.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Não há.	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado dividida em três registros. No registro superior, um disco solar	



alado com dois *uraei* pedunradas com o símbolo do Ankh  entre elas.

O registro mediano possui três figuras masculinas de perfil. À direita, o morto com trajes longos não identificáveis, com o braço direito estendido ao longo do corpo e com o esquerdo sendo segurado pela segunda figura, o deus Anúbis. Anúbis, por sua vez, veste um saíote, sua mão direita segura a múmia enquanto a esquerda está levantada em adoração

ao deus Osíris. O hieróglifo de adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça

está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) .

No registro inferior, de perfil, temos duas figuras de mulheres em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a cabeça. Fazendo referência

possível ao hieróglifo *iakbyt*  .

<b>Estela 29</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 132)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Brussels, Musees Royaux d'Art et d'Histoire.	Garstang A07   s.i.
<b>Inventário</b>	
E. 4286	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 42 cm ; Largura: 33 cm ; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
Ilegíveis.	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois <i>uraei</i> pedunradas, pouco preservadas. Abaixo está uma múmia dentro de uma cama funerária. A cama está entre duas figuras femininas ajoelhadas em posição de	



luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a cabeça. Fazendo referência possível ao hieróglifo *iakbyt* . Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

No registro mediano, temos três figuras masculinas e uma feminina de perfil. À direita, o morto aparece com um saíote egípcio com o braço direito estendido ao longo do corpo e o esquerdo em contato com a figura à sua frente, Anúbis. Por sua vez, o deus Anúbis, vestido com um saíote egípcio, levanta o braço esquerdo em direção a Osíris. O hieróglifo

de adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto. Na frente de Anúbis está representada a figura de Osíris, de pé, com trajes mumiformes, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*) , repousando os braços sobre o seu peito e segura o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . A figura feminina logo atrás de Osíris, na extrema esquerda, é a deusa Ísis, de acordo com o hieróglifo acima de sua cabeça , em posição de adoração tal como Anúbis.

O registro inferior possui quatro linhas de demótico ilegíveis.

<b>Estela 30</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 133)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Brussels, Musees Royaux d'Art et d'Histoire.	Garstang A07   s.i.
<b>Inventário</b>	
E403	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 40 cm; Largura: 30 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) $\text{c}^{\text{nh}} \text{p}^{\text{3y}} \text{b}^{\text{l}} \text{T}^{\text{3}}\text{-}\text{H}^{\text{ns}}\text{w} (?) \text{t}^{\text{3}} \text{H}^{\text{r}}\text{-}\text{w}^{\text{d}}\text{3}$	Que a alma de Takhonsis (?), filha de Aruotes viva perante Osíris, o grande deus, para sempre.
(2) $\text{m}^{\text{-b}}\text{3}^{\text{h}} \text{W}^{\text{sir}} \text{ntr} \text{c}^{\text{3}} \text{š}^{\text{3c}} \text{d}^{\text{t}}$	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela possivelmente de topo arredondado, dividida em três registros. O registro superior está danificado e por isso mais da metade da cena não aparece, mas podem-se perceber	

resquícios do que seria um sol alado e logo abaixo, à esquerda, um chacal sentado, á sua frente uma mulher ajoelhada em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a cabeça. Fazendo referência possível ao hieróglifo *iakbyt* .

No registro mediano aparem cinco figuras de perfil duas femininas, uma mumiforme e uma masculina. À direita, a figura de uma mulher não identificável segurando a figura à sua frente em trajes mumiformes. Logo após, o deus Anúbis, vestido com um saiote egípcio, levanta o braço esquerdo em direção a Osíris e guia a múmia com o braço direito. O

hieróglifo de adoração  (*dua*) pode exemplificar o gesto. A quarta figura da direita para a esquerda é o deus Osíris, sentado em seu trono sobre uma plataforma, vestindo trajes mumiformes, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*) , repousando os braços sobre o seu peito. Entre Anúbis e Osíris está representada uma mesa de oferendas. A figura feminina logo atrás de Osíris, na extrema esquerda, é a deusa Ísis, em posição de adoração tal como Anúbis e sua cabeça está adornada com o disco solar com dois chifres.

O registro inferior possui duas linhas em demótico.

<b>Estela 31</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 137)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Não localizada.	Garstang A07   Liverpool SAOS Neg. No. A648
<b>Inventário</b>	
s.i.	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
s.i.	
<b>Material</b>	
s.i.	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Παμιν υἱος Ὀ[...] (2) Βησαριων υἱος [...] (3) ου	Pamin (filho) de O[...] Besarion (filho) de (O)[...]
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar	



alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme, acima da múmia está um pássaro *ba*. De cada lado do barco, aparece a figura de uma mulher ajoelhada em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas para a cabeça. Fazendo referência possível ao hieróglifo *iakbyt* .

No registro central aparecem quatro figuras, três masculinas e uma feminina. À direita, a figura representa no deus Anúbis vestindo saiote longo e com a coroa dupla (*Pschent*) .

Logo após está Osíris de pé em trajes mumiformes, envolvido com uma espécie de capa, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . Entre o deus Osíris e o a figura do homem está representado um suporte de queimar incenso. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, vestindo trajes tradicionais egípcios, coroada com o disco solar e dois chifres, A deusa levanta seu braço em adoração  (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui três linhas em grego.

<b>Estela 32</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 148)	
MILNE, Josef Grafton. <i>Greek Inscriptions</i> . Oxford: University Press Oxford, 1905. (65-66 pl.)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 9208	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Provavelmente escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 30 cm; Largura: 26 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	

(1) [.]ιανιαιδου Ταητης θυγα(τηρ)	(Estela) de [.]ianidos Taetes filha de [A]nouí(o)s, sua mãe foi Sentounis diante do senhor Serápis, aquele que está em Abidos. Phamenoth.
(2) [’Α.]νουβι(ο)ς μητρος Σεντουνι(ο)ς	
(3) [πα]ρα του κυρ[ι]ου Σεραπιδος	
(4) [του] εν ’Αβυτου, Φαμενωθ	

### Análise iconográfica

Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*)

O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma femininas, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro *W3s* . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saíote egípcio e segura a múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa *Atef* (*3tf*) e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh* e o cetro *Heqa* (*hk3*) . Na extrema esquerda está a deusa Ísis, de acordo com o hieróglifo acima de sua cabeça vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui quatro linhas em grego.

<b>Estela 33</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 149)	
MILNE, Josef Grafton. <i>Greek Inscriptions</i> . Oxford: University Press Oxford, 1905. (66 pl.)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG.9209	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Provavelmente escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 36 cm; Largura: 28 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Πισιπμουίς Που (2) ηρεως	Pisipmouis (filho de) Pouereis
<b>Análise iconográfica</b>	



Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma femininas, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro W3s . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saiote egípcio e segura a múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*) e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh* e o cetro Heqa (*hk3*) . Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seus braços em adoração (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui duas linhas em grego.

<b>Estela 34</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 150)	
MILNE, Josef Grafton. <i>Greek Inscriptions</i> . Oxford: University Press Oxford, 1905. (66-67 pl.)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 9210	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Provavelmente escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 33 cm; Largura: 25 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Τακυβις Ἡρακλήου ἀνε	Takubis (filha) de Heracleos dedica (a estela) a Serápis, o grande deus.
(2) θῆκε θεῷ μεγίστῳ Σεραπίδι	
<b>Análise iconográfica</b>	



Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma feminina, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro *W3s* . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saiote longo egípcio e segura a múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração  (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui duas linhas em grego.

<b>Estela 35</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 151)	
MILNE, Josef Grafton. <i>Greek Inscriptions</i> . Oxford: University Press Oxford, 1905. (67 pl.)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG.9211	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Provavelmente escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 32 cm; Largura: 33 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Χρησιμος αγαθος ανωρος, ετων δεκα, και 'Αμ[.....]	Khresimos, o bom, que morreu antes do seu tempo, 10 anos (de idade) e Am [... seu] irmão, dois anos (e) sete meses (de idade), morreram os dois (deles) durante os dias epagomenais. Ele dedica (a estela) a Serápis, aquele que está em Abidos.
(2) αδελφος, ετων δυο και μηνων επτα. 'Ετελευτη	
(3) σαν οι δυο επι των επαγομενων ημερων. 'Ανε	
(4) θηκεν Σεραπιδι τωι εν 'Αβυττωι	



## Análise iconográfica

Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui cinco figuras de perfil, uma feminina, duas indefinidas (as múmias) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro *W3s* . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saiote longo egípcio e segura a primeira múmia que está logo a sua frente. A terceira figura da direita para a esquerda representa também uma múmia, mas em menor estatura que a primeira. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração  (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui quatro linhas em grego.

<b>Estela 36</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 152)	
MILNE, Josef Grafton. <i>Greek Inscriptions</i> . Oxford: University Press Oxford, 1905. (67 pl.)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG.9215 (JE.25625)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 45 cm; Largura: 34 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) ΠΑΚΟΙΒΙΣ ΠΑΚΟΙΒΙΣ	Pakoibis (filho de) Pakoibis (filho de) Paas.
(2) του Παατος	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar	

alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma feminina, uma indefinida (a múmias e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro W3s . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saiote longo egípcio e segura a primeira múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*) e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekheh* e o cetro Heqa (*hk3*) . Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui duas linhas em grego.

<b>Estela 37</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 153)	
MILNE, Josef Grafton. <i>Greek Inscriptions</i> . Oxford: University Press Oxford, 1905. (68 pl.)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 9221 (JE. 25074)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 35 cm; Largura: 31 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Π[α]νεφ[ρ]εμμis Ψενοςιρι[ς] .....	P[a]neph[r]emmis (filho de) Psenosiris [.....] perante Ser[apis].
(2) [.....] παρα του	
(3) Σερ[απιδος]	
<b>Análise iconográfica</b>	



Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui cinco figuras de perfil, uma feminina, duas indefinidas (as múmias) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro W3s . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saiote longo egípcio e segura a primeira múmia que está logo a sua frente. A terceira figura da direita para a esquerda representa também uma múmia, mas em menor estatura que a primeira. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração  (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui três linhas em grego.

<b>Estela 38</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 155)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 9247	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por Mariette.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 45 cm; Largura: 36 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Ψαχίς Ὁρσενουφίος (2) καὶ Κολλουθῆς ἀδελφός (3) καὶ Βῆσας Κολλουθου	Psakhis (filho) de Osenonphis e Kallouthes (seu) irmão e Besas (filho) de Kollouthes.
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado dividida em três registros. Registro superior composto por um	



sol alado com duas *uraei* pendentes. Logo abaixo se encontram dois vasos canopos, um de frente para o outro, o da direita possui cabeça humana (Amseti) e o da esquerda possui cabeça de falcão (Kebehsenuf). (ver Estela 25).

No registro mediano vemos cinco figuras de perfil, três masculinas, uma mumiforme e uma feminina. À direita está a figura em trajes mumiformes, logo na sua frente aparece um homem com saíote egípcio curto estilo tradicional egípcio levantando suas mãos em

adoração  (*dua*) ao deus Osíris. A terceira figura da direita para a esquerda é o deus Osíris, de pé, vestido em trajes mumiformes, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)

 e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e o

etro Heqa (*hk3*) . Atrás de Osíris está o deus Min tipicamente representado com o falo ereto e com duas plumas na cabeça, o deus está em vestes mumiformes e segura o mangual

*Nekhekh* . À esquerda está a deusa Ísis com trajes egípcios, sua cabeça está adornada com o disco solar e dois chifres, seu braço direito está levemente levantado enquanto o

esquerdo segura o símbolo Ankh .

O registro inferior possui três linhas em grego e uma figura mumiforme à direita.

<b>Estela 39</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 158)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31097 (JE.29322)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Escavação Arqueológica chefiada por J. Garstang.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 43; Largura: 26 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) . <i>ꜥnh p3(?) bi n Bs s3 P3-šri-M i n p3 hm-hl(?)</i>	Que a alma de Bes, filho de Psenminis (?) o servo (?) viva, seu bom nome permaneça aqui perante Osiris, o grande deus, senhor de Abidos.
(2) <i>rn.f(?) nfr(?) mn(?) dy(?) m-b3h Wsir p3 ntr ʿ3</i>	
(3) <i>nb 3bdw dt</i>	

## Análise iconográfica

Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma feminina e três masculinas. À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saio longo egípcio, sua cabeça está adornada com a

coroa dupla (*Pschent*) , o deus segura a figura que está logo a sua frente. Esta figura é representada com saio longo egípcio e seu braço esquerdo está levemente levantado em direção a mesa de oferendas à sua frente . Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)



e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh* e o

etro Heqa (*hk3*) . Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço

direito em adoração (*dua*) ao deus Osíris enquanto o esquerdo segura o símbolo Ankh



O registro inferior possui três linhas em demótico.

Estela 40	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 159)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31102	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 32 cm; Largura: 25 cm ; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) $\text{c}^{\text{nh}} \text{p}3 \text{b}1 \text{c}^{\text{wpl}}(?)$	Que a alma de $\text{c}^{\text{wpl}}$ (?) viva, filho de .... Que sua alma viva para sempre.
(2) $\text{N}... \text{rs} \text{c}^{\text{nh}} \text{r} \text{nh}$	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois <i>uraei</i> pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme, sobre o seu peito está um pássaro <i>ba</i> . Entre o topo e a cena que aparece no	

registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (pt) .

O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma feminina, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro W3s . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saiote longo egípcio e segura a múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (3tf)  e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual Nekheh  e o cetro Heqa (hk3) . Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração  (dua) ao deus Osíris.

O registro inferior possui duas linhas em demótico.

<b>Estela 41</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 160)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31106	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 30 cm; Largura: 24 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico/Grego	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<p>ϣnh p3 bi N p3-di-smw-W3bi</p> <p>ⲛⲁⲧⲉⲛⲟ Ⲙⲉⲟⲩⲁⲃⲓ.</p>	<p>Que a alma de .... viva. [ 'Aquele que a oração pura ofereceu.] (?)</p> <p>(?)</p>
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar	

alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui quatro figuras de perfil. À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saiote longo egípcio e segura a figura que está logo a sua frente. Por sua vez, essa figura masculina segurada por Anúbis veste uma longa túnica com alguma protuberância no ombro direito, o que pode ser um manto. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)

 e ele repousa os braços sobre o seu peito. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais

egípcios, levantando seu braço em adoração  (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui duas linhas em demótico e uma em grego.

Estela 42	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 161)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31119	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 39 cm; Largura: 29 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) $\epsilon n h p 3 b i (N) s 3 P 3 - \text{Šy}$	Que a alma de (N) filho de Psais viva perante Osíris o grande deus, o senhor, para sempre.
(2) $m - b 3 h W s i r n t r \epsilon 3 t s d t$	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar	



alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma feminina, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro *W3s* . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saio longo egípcio e segura a múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa *Atef* (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekheh*  e o cetro *Heqa* (*hk3*) . Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração  (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui duas linhas em demótico.

## Estela 43

### Referências

ABDALLA, Aly. *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*. Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 162)

### Museu ou Instituição

Cairo Museum

### Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico

s.i.

### Inventário

CG. 31122

### Modo de Aquisição

s.i.

### Objeto ou Tipologia

Estela

### Autoridade Mencionada

s.i.

### Dimensão

Altura: 36.5 cm; Largura: 27 cm; Espessura: s.i.

### Material

Calcário

### Técnica

Baixo-relevo

### Procedência

Abidos, Egito, África

### Período

s.i.

### Idioma das Inscrições

Demótico



### Inscrições e Tradução

(1)  $\dot{h}t\dot{p}-d\dot{i}-nsw \dot{w}sr \dot{h}nty \dot{D}w3t ntr \epsilon3$

(2)  $nb 3bdw Sp-\dot{w}sr p3 ntr \epsilon3 \dot{H}r-nb-st3$

(3)  $Ist wrt mwt n ntr hr \dots \dot{w}sr$

(4)  $P3-di-iy-m-\dot{h}t\dot{p} m3c-\dot{h}rw s3 I.ir.w (?) ms nbt pr T3-Min$

Uma oferenda que o rei faz a Osíris chefe do Duat, grande deus, senhor de Abidos, Sep-Osíris, grande deus, e Hórus senhor de *st3*, mãe do deus em .... (para) Osiris Petimuthes filho de Eu-irw (?) e da senhora Taminis.

### Análise iconográfica

Estela de topo arredondado dividida em três registros. No registro superior vemos o sol alado

com duas *uraies* pendentes. Logo abaixo, no lugar do que tradicionalmente está representado o hieróglifo do céu (*pt*) aparece um texto em demótico que, segundo Abdalla, inicia com a fórmula *htp-di-nsw* (oferenda que o rei faz) e posteriormente fornece a informação acerca da idade do falecido: 28 anos.

No registro mediano estão quatro figuras de perfil, duas masculinas e duas femininas. À direita aparece um homem com o saiote longo egípcio bem detalhado evidenciando o tipo de sobreposição do pano, o falecido faz o sinal de adoração com as duas mãos  (dua) em direção a Osíris. À sua frente está uma mesa de oferendas. A segunda figura masculina é o deus Osíris, de pé, em trajes mumiformes com uma espécie de capa, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . Atrás de Osíris estão as deusas Ísis e Nephtys, respectivamente, ambas vestem longos vestidos egípcios.

O registro inferior possui quatro linhas em demótico.

Estela 44	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 163)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31131	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 35 cm ; Largura: 22 cm.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<p>(1) <math>\text{c}^{\text{nh}} \text{p}^3 \text{n} \text{P}^3\text{-d}^1\text{-p}^3\text{-}\text{š}^{\text{y}}</math></p> <p>(2) <math>[\text{s}^3] \text{Bs m-b}^3\text{h} \text{W}^{\text{sir}} \text{h}^{\text{nty}}\text{-imntyw}</math></p> <p>(3) <math>[\text{ntr} \text{c}^3] \text{nb } 3\text{bdw } \text{š}^3\text{c} \text{dt}</math></p>	<p>Que a alma de Petepsais [Filho de] Bes viva perante Osíris Khentimentiu [o grande deus], senhor de Abidos, para sempre.</p>

## Análise iconográfica

Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*)  .

O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma feminina, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro W3s  . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saíote longo egípcio e segura a múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito. Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração  (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui três linhas em demótico.

Estela 45	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 164)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31131 (JE.25123)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 29 cm; Largura: 18.5 cm; Espessura s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Alto-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Wsir ḥnty-imntyw p3 ntr ʿ3	Que Osíris Khentiamentiu, o grande deus, torne jovem a alma de Pmois de Petearoeris, para sempre.
(2) rpy p3 bi n P3-m3y	
(3) s3 P3-d1-Ḥr-Wr š3c dt	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado dividida em dois registros. O primeiro registro contém a cena principal da estela composta por três figuras de perfil, três masculinas e uma feminina. À	

direita, o deus Anúbis aparece vestido o saíote curto egípcio e segura a múmia que está logo a sua frente. A múmia está representada em menor estatura que as demais figuras. Logo após está Osíris em trajes mumiformes drapeado possivelmente com o intuito de representar as bandanges, sentado em seu trono, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (3tf)  e ele repousa os braços sobre o seu peito. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (3tf)  e ele repousa os braços sobre o seu peito e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh*  e o cetro Heqa (*hk3*) . Na extrema esquerda está a deusa Ísis, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço direito em adoração  (*dua*) ao deus Osíris enquanto o esquerdo segura o símbolo Ankh .

O registro inferior possui três linhas em demótico.

<b>Estela 46</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 165)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
G.C 31134 (JE.33000)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Amelinau 1896	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) $\text{c}^{\text{nh}} \text{p}^{\text{3y.f}} \text{bi m-b}^{\text{3h}} \text{Wsr-Skr ntr c}^{\text{3}} \text{nb } \text{3bdw}$	Que sua alma viva perante Osiris-Sokar, grande deus, senhor de Abidos, o falcão 3pw13 (Apolo?) Filho de Thotmen, que morreu aos (seus) 19 anos...
(2) $\text{p}^{\text{3}} \text{c}^{\text{hm}} \text{3pw13 s3 D}^{\text{hwt}}\text{-mn i.ir.mwt hn}$	
(3) $\text{rnpt } 19 \dots\dots\dots$	
<b>Análise iconográfica</b>	
A estela é dividida em três registros, sendo o superior composto por um topo arredondado com	

um disco solar alado com duas *uraei* penduradas.

O registro mediano é composto por quatro figuras de perfil: ao centro, Anúbis e uma múmia sobre uma cama funerária com atributos relacionados a um leão. Anúbis, de perfil e em pé, apoia sua mão direita sobre a múmia.

Em ambos os lados da cena central, temos duas figuras de mulheres, ajoelhadas sobre uma plataforma, em posição de luto/lamento, com os braços levantados e com as mãos direcionadas

para a cabeça. Fazendo referência possível ao hieróglifo *iakbyt* . As figuras correspondem a Ísis e Nephtys, as quais cumpriam a função de lamentação durante o ritual funerário.

O registro inferior possui seis linhas em demótico.

<b>Estela 47</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 166)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31135	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 38 cm; Largura: 32 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) $\text{c}^{\text{nh}} \text{p}^3 \text{b}^{\text{i}} \text{P}^3\text{-}\text{šr}\text{-Ist } \text{s}^3 \text{P}^3\text{-di}\text{-Wsr} \text{r.ms } \text{T}^3\text{-šrt-}$	Que a alma de Psenisis filho de Petosiris e Senphibis viva .... perante Osíris, o grande deus, senhor de Abidos, rei de toda a terra. Que sua alma viva para sempre e eternamente.
(2) $\text{P}^3\text{-hb } \dots\text{m-b}^3\text{h } \text{Wsr} \text{p}^3 \text{ntr } \text{c}^3 \text{nb } \text{3bdw}$	
(3) $\text{Pr-c}^3 \left[ \text{p}^3 \text{t}^3 \text{tr.f} \right] \text{c}^{\text{nh}} \text{P}^3\text{y.f } \text{b}^{\text{i}} \text{r } \text{nh } \text{dt}$	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar	

alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme, acima do peito da múmia está um pássaro *ba*. De cada lado do barco, uma figura de um chacal sentado. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui cinco figuras de perfil, duas feminina, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro W3s . À direita, está a deusa Hathor, representada em vestido longo tradicional egípcio, com cabeça de vaca com dois chifres e o disco solar entre eles sobre a sua cabeça. Na sua frente aparece o deus Anúbis vestido o saiote longo egípcio, sua cabeça está adornada com a coroa dupla (*Pschent*) , o deus segura a múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*) e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual *Nekhekh* e o cetro Heqa (*hk3*) . Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios e sua cabeça está adornada com o disco solar com dois chifres, a deusa levanta seu braço em adoração (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui três linhas em demótico.

Estela 48	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 168)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31140 (JE.25073)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 46 cm; Largura: 26 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Calcário	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) rn.f mn m-b3ḥ Wsir-Skr ntr c3 nb	Que seu nome dure perante Osíris-Sokar, grande deus. Senhor de Abidos, Panomieus filho de (N), sua mãe foi Tausiris. Que sua alma viva para sempre.
(2) 3bdw P3-n3-m3w s3 (N) mwt.f T3-Wsir	
(3) cḥḥ p3y.f bi dt	
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado dividida em três registros: no registro superior, um disco solar	

alado. No registro mediano, temos três figuras masculinas em perfil. À direita, está o deus Anúbis, vestindo um saio curto com linhas na vertical e na diagonal. No meio, o falecido, com uma túnica drapeada, possivelmente um *chiton*, seu ombro direito parece estar sob um manto, possivelmente um *himation*, ele levanta as mãos em direção ao deus Osíris em sinal

de adoração  (*dua*). À esquerda, o deus Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*) , cruzando os braços sobre o seu peito.

O registro inferior possui três linhas em demótico.

Estela 49	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 169)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Cairo Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
CG. 31159 (JE.28055)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
s.i.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 39 cm; Largura: 24.5 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
s.i.	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico / Hieróglifos	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<p>ḏḏ mdw in ḥt-hr 3st Nbt-hyt snt ntrt</p> <p>ḥnh bi.tn (?) [...] ntr ʿ3 ḥnty-imtyw ḏt</p>	<p>Palavras ditas por Hathor, Ísis e Nephtys, a irmã divina.</p> <p>Que sua (?) alma viva [...] grande deus Khentiamentiu, para sempre.</p>

### Análise iconográfica

Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois *uraei* pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (*pt*) .

O registro mediano possui cinco figuras de perfil, duas feminina, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro W3s . À direita, o deus Anúbis aparece vestindo com uma túnica longa egípcia e segura a primeira múmia que está logo a sua frente. A terceira figura da direita para a esquerda representa também uma múmia, mas em menor estatura que a primeira. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (*3tf*)  e ele repousa os braços sobre o seu peito. Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando seu braço em adoração  (*dua*) ao deus Osíris.

O registro inferior possui duas linhas em hieróglifos e uma em demótico, não legível.

<b>Estela 50</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 171)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Oxford, The Ashmolean Museum	s.i.
<b>Inventário</b>	
1882.2 (1962.501)	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Loftie, 1882. .	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 32.5 cm; Largura: 21.5 cm; Espessura: 6.3 cm	
<b>Material</b>	
s.i.	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Demótico/Grego	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
<i>Demótico</i>	Que a alma de Tausiris filha de .... viva perante Osíris, que está em Abidos, grande deus.
(1) <i>ꜥnh p3y b1 T3-Wsir t3....</i> (2) <i>..... m-b3h Wsir hry-ib 3bdw ntr ʕ3</i>	

<p><i>Grego</i></p> <p>(1) Ταυσιρις Νίκη (?) ..... ὡς κα</p>	<p>Tausiris (filha) de Nike .... 21 anos (de idade).</p>
<p><b>Análise iconográfica</b></p>	
<p>Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois <i>uraei</i> pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (<i>pt</i>) .</p> <p>O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma feminina, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas. À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saio longo egípcio e segura a múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris, em pé, em trajes mumiformes com uma espécie de capa, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (<i>3tf</i>)  e ele repousa os braços sobre o seu peito. Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando um braço em adoração  (<i>dua</i>) ao deus Osíris enquanto o outro está estendido ao longo do corpo.</p> <p>O registro inferior possui duas linhas em demótico e uma em grego.</p>	

<b>Estela 51</b>	
<b>Referências</b>	
ABDALLA, Aly. <i>Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt</i> . Liverpool : Liverpool University Press, 1992. (Cat. No. 172)	
<b>Museu ou Instituição</b>	<b>Numeração da Escavação e do Negativo Fotográfico</b>
Florence, Museo Archeologie Di Firenze	s.i.
<b>Inventário</b>	
6404	
<b>Modo de Aquisição</b>	
Schiaparelli, 1884-1885.	
<b>Objeto ou Tipologia</b>	
Estela	
<b>Autoridade Mencionada</b>	
s.i.	
<b>Dimensão</b>	
Altura: 31 cm; Largura: 24 cm; Espessura: s.i.	
<b>Material</b>	
Arenito	
<b>Técnica</b>	
Baixo-relevo	
<b>Procedência</b>	
Abidos, Egito, África	
<b>Período</b>	
s.i.	
<b>Idioma das Inscrições</b>	
Grego.	
<b>Inscrições e Tradução</b>	
(1) Ὁρος πετεμινεως	Horus filho de Peteminis
<b>Análise iconográfica</b>	
Estela de topo arredondado, dividida em três registros: no registro superior, um disco solar alado com dois <i>uraei</i> pedunradas. Abaixo está uma múmia dentro de um barco funerário papiriforme. Entre o topo e a cena que aparece no registro central, podemos perceber um	



longo retângulo que representa o hieróglifo do “céu” (pt)  .

O registro mediano possui quatro figuras de perfil, uma feminina, uma indefinida (a múmia) e duas masculinas, flanqueadas em ambos os lados pelo cetro W3s  . À direita, o deus Anúbis aparece vestido o saíote longo egípcio e segura a múmia que está logo a sua frente. Logo após está Osíris em trajes mumiformes, sentado em seu trono sobre uma plataforma, sua cabeça está adornada pela coroa Atef (3tf)  e ele repousa os braços sobre o seu peito e ele repousa os braços sobre o seu peito, segurando o mangual Nekhekh  e o cetro Heqa (hk3)  . Entre Osíris e a múmia está representada uma mesa de oferendas. Na extrema esquerda está a deusa Ísis, sua cabeça está adornada com um disco solar e dois chifres, vestindo trajes tradicionais egípcios, levantando um braço em adoração  (dua) ao deus Osíris enquanto o outro está estendido ao longo do corpo.

O registro inferior possui três linhas em demótico.