

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GISELA CHAPOT

O SENHOR DA ORDENAÇÃO:

Um estudo da relação entre o faraó Akhenaton e as oferendas divinas e funerárias durante a
Reforma de Amarna (1353- 1335 a.C.)

NITERÓI
2007

C466 Chapot, Gisela.

O senhor da ordenação: um estudo da relação entre o faraó Akhenaton e as oferendas divinas e funerárias durante a Reforma de Amarna (1353-1335 a. C.) / Gisela Chapot. – 2007.

300 f.

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2007.

Bibliografia: f. 284-300.

1. Egito - Religião. 2. Egito – História antiga. I. Caldas, Marcos José de Araújo. II. Universidade Federal Fluminense. III. Título.

GISELA CHAPOT

O SENHOR DA ORDENAÇÃO: um estudo da relação entre o faraó Akhenaton e as oferendas divinas e funerárias durante a Reforma de Amarna (1353 – 1335 a.C.)

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof.Dr.Marcos José de Araújo Caldas

Niterói
2007

GISELA CHAPOT

O SENHOR DA ORDENAÇÃO:

Um estudo da relação entre o faraó Akhenaton e as oferendas divinas e funerárias durante a Reforma de Amarna (1353- 1335 a.C.)

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Social.

Aprovada em agosto de 2007

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas – orientador
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Ciro Flamarion S. Cardoso
Universidade Federal Fluminense

Prof^a Dr^a. Claudia Beltrão
Universidade do Rio de Janeiro

Niterói
2007

À minha querida mãe, Célia Maria, por todo apoio, carinho e dedicação ao longo desses dois anos totalmente voltados para o mestrado.

Ao meu adorado pai, Jorge Luiz Chapot, o grande incentivador, aquele que sempre investiu e acreditou que um dia sua filha seria de fato uma egiptóloga.

Às irmãs Chapot: Fernanda, Flávia e Renatinha, fosse disputando o lugar no computador, ouvindo minhas divagações matutinas ou, simplesmente assistindo um desenho infantil, tornaram minha trajetória, quase sempre exaustiva, bem mais leve.

Ao meu divertido tio, Renato Chapot, cujo humor peculiar sempre me proporcionou boas gargalhadas em momentos onde não havia qualquer motivo para fazê-las.

Ao amado namorado, amigo e companheiro, Renato Borges, imprescindível na minha vida, *eternamente e para sempre*, como diriam os antigos egípcios.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador Marcos Caldas, extremamente solícito, dedicado, imprescindível em todas as etapas da pesquisa e, além de mestre, foi igualmente um amigo.

Ao querido professor Ciro Cardoso, por ter aceitado o convite de participar desta banca e pela boa vontade com que sempre me atendeu todas as vezes em que precisei.

À professora Nely Feitoza, cujas aulas de egípcio foram mais do que necessárias para elaboração de nosso trabalho.

À grande amiga e historiadora Ana Paula Borborema, por todo carinho e apoio dado na reta final de redação. A eficiência de sempre, aliada ao seu bom humor, foram fundamentais para que eu permanecesse acordada, mesmo quando isso já parecia não ser mais possível.

À Maria Salgado, pela afabilidade com que me acolheu em sua casa em Bonn.

À Frau Rössler-Köhler, pelo convite para pesquisar na biblioteca do Ägyptisches Museum da Universidade de Bonn, Alemanha.

À todos aqueles - amigos, colegas, conhecidos, nomeados ou não mas, de alguma forma, foram determinante para que essa dissertação tenha chegado bem ao seu fim.

“Que eu tenha meditações não conhecidas, ditos diferentes e novos, (ainda) não julgados e não repetidos, livres das repetições comuns, não os ditos transmitidos e proferidos pelos antepassados. (...) Não se (deve) repetir o que se disse (e sim) dizer-se o que será (depois) dito”. (Khakheper-Ra-seneb, ‘sacerdote-leitor’)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO I - RELIGIÃO E SOCIEDADE	29
1.1 O FASCÍNIO PELO EGITO AO LONGO DOS TEMPOS	
1.2 OS PRIMEIROS PASSOS DA EGIPTOLOGIA	32
1.3 O “ESTADO DA ARTE	33
1.4 RELIGIÃO: EM BUSCA DE UMA DEFINIÇÃO ADEQUADA	36
1.5 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS	39
1.5.1 Durkheim e a Sociologia da Religião	39
1.5.2 Marcel Mauss: Dom e Contra-Dom	45
1.5.3 Halbwachs e o Conceito de Memória Coletiva	50
1.6 A Visão de Mundo Monista	54
1.7 Apresentação das Fontes	56
CAPÍTULO II - CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	65
2.1 ASPECTOS CRONOLÓGICOS GERAIS	65
2.1.1 Do Reino Antigo ao Reino Médio: Um Breve Resumo	
2.1.2 A Tradição como Fundamento para Legitimação Real	67
2.2 O REINO NOVO E O SURGIMENTO DE UM IMPÉRIO	71
2.2.1 A Reunificação das “Duas Terras”	71
2.2.2 Sucessão Real e Co-Regência	74
2.3 PRINCIPAIS EVENTOS DA XVIII ^a DINASTIA (1550-1307 A.C.)	76
2.3.1 Os Primeiros Passos: Ahmés e Amenhotep I	76
2.3.2 Ascensão de Amon Ra e a Consolidação do Egito sob os Tutmésidas	77 83
2.4 AMENHOTEP III: A ESTABILIDADE DO PODER REAL (1391-1353 A.C.)	
2.4.1 Diversidade e Solarização Religiosa	84
2.4.2 Uma Possível Co-Regência?	90
2.5 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO REINADO DE AKHENATON (1353- 1335 A.C.)	92 93
2.6 O PÔR DO SOL AMARNIANO	
2.6.1 Uma Sucessão Controvertida	93
2.6.2 Teorias Envolvendo a Rainha Nefertiti	94
2.6.3 O Retorno da Antiga Tradição: a Ascensão de Tuthankhamon	95
2.6.4 O Declínio da XVIII ^a Dinastia	98
CAPÍTULO III - ASPECTOS DA ANTIGA RELIGIÃO EGÍPCIA	101
3.1 CARACTERÍSTICAS GERAIS	101
3.1.1 Uma Forma Bastante Própria de Pensar	101
3.2 MITOS DE ORIGEM: DIVERSAS VERSÕES PARA A CRIAÇÃO DO	103

UNIVERSO	
3.2.1 A Cosmogonia Heliopolitana: A Origem Solar do Governante	104
3.2.2 Hermópolis e Mênfis: A Presença de Amon e a Força de Ptah	106
3.2.3 O Nascimento da Humanidade	110
3.3 INTERPELANDO O COSMOS	
3.3.1 A Magia como Aliada	110
3.3.2 O Poder Criador das Palavras	111
3.4 A REALEZA DIVINA	113
3.4.1 Aspectos Gerais	113
3.4.2 A Reunificação Simbólica: O Momento da Coroação	115
3.4.3 Epítetos e Nomenclaturas Reais	117
3.4.4 A Renovação da Vida: O Jubileu Real	119
3.5 MAAT E A ORDENAÇÃO DO UNIVERSO	120
3.5.1 A Fúria de Ra e a Retirada para o Céu	121
3.6 UMA DEFINIÇÃO EGÍPCIA DE RELIGIÃO	124
3.6.1 O Faraó como um “Sacerdote Solar”	124
3.7 CULTO <i>VERSUS</i> RITUAL	129
3.7.1 O Culto aos Deuses e a Preservação do Cosmos	131
3.7.1.1 <i>As oferendas diárias e a reciprocidade divina</i>	132
3.7.1.2 <i>Imagens vivas de adoração</i>	138
3.7.2.2 Função sacerdotal: servindo aos deuses	140
3.7.3 O Culto Diário	142
3.7.4 A Morada Divina na Terra	144
3.7.4.1 <i>Função econômica templária</i>	148
3.8 O CULTO FUNERÁRIO	149
3.8.1 Como os Egípcios Encaravam a Morte?	149
3.8.2 Ritos Mortuários: Conservando o Corpo para Vida Além-Túmulo	151
3.8.2.1 <i>A respeito do processo de mumificação</i>	151
3.8.3 “Uma Oferenda que o Rei Dá”	154
3.8.4 Um Breve Resumo Acerca das Composições Funerárias Egípcias	161
3.8.5 Crenças e Mitos do Universo Funerário Egípcio	165
CAPÍTULO IV - AMARNA: A ORDENAÇÃO “CAÓTICA” DE AKHENATON	168
4.1 ANTECEDENTES DA REFORMA DE AMARNA	168
4.1.1 De Volta ao Reinado de Amenhotep III	168
4.1.2 A “Nova Religião Solar”	172
4.2 A IMPLANTAÇÃO DE UMA NOVA ORDEM: O REINADO DE TEBAS	176
4.2.1 Primeiros Contatos	176
4.2.2 Jubileu “Divino” em Karnak	179
4.2.3 A Solarização dos Edifícios de Culto a Aton	183

4.2.4 “A Bela Retornou”	187
4.3 EXPRESSÃO E EXAGERO: O ESTILO AMARNIANO EM KARNAK	190
4.3.1 Arte Egípcia Canônica: Caracterização Geral	190
4.4 EL AMARNA: O HORIZONTE DO DISCO SOLAR	196
4.4.1 Em Busca do Solo Sagrado	196
4.4.2 Erguendo a “Casa do Deus”	206
4.4.3 Adorando o Aton	208
4.4.4 Os Relevos Amarnianos e a Radicalização das Cenas Familiares	212
4.5 O REINADO SOLITÁRIO DO DISCO SOLAR	216
4.5.1 Uma Retrospectiva da Reforma até o Ano 9	216
4.5.2 O Conteúdo Religioso de Amarna: Os Hinos a Aton	220
4.5.2.1 <i>O alegado monoteísmo</i>	234
4.5.2.2 <i>Omissão do passado: as “ausências” da religião amarniana</i>	236
4.5.2.3 <i>A nova versão do mundo post-mortem</i>	247
4.6 Vivendo em “Verdade”: a Negação do Elemento Caótico dentro da Ideologia Real	259
4.6.1 Sintetizando a Cosmologia Negativa	260
4.6.2 Amarna e a Antropo-Cosmologia Positiva	263
4.6.3 Akhenaton: Uma Releitura do Conceito de Maat	265
4.7 RETOMANDO AS HIPÓTESES DE TRABALHO: UMA SÍNTESE DO QUE FOI APRESENTADO	275
4.8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	278
V – CONCLUSÃO	281
VI - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	285
VII-ANEXOS	301
VIII-COLOFÃO	351

LISTA DE ILUSTRAÇÕES I

QUADRO 1 CRONOLOGIA EGÍPCIA DO REINO ANTIGO À CONQUISTA DA MACEDÔNIA	301
FIG.1 MAPA DO EGITO EXIBINDO O VALE DO NILO E O DELTA	302
FIG. 2 EGITO DURANTE O REINO NOVO (1550 – 1069 A.C.)	303
QUADRO 2 COSMOGÔNIA DE HELIÓPOLIS – GENEALOGIA DO FARAÓ	304
FIG. 3 MAPA DO EGITO EM EXPANSÃO (SÉCULOS XV – XII A.C.)	305
QUADRO 3 RELAÇÃO DOS MONARCAS DA XVIII ^a DINASTIA (1550 – 1307 A.C)	306
FIG. 4 MAPA DO EGITO DURANTE O A REFORMA DE AMARNA (1353 – 1335 A.C.)	307
FIG. 5 ESBOÇO DA CIDADE DE AKHETATEN (SÉCULO XIV A.C.)	308
QUADRO 4 LISTA DE OFERENDAS DIVINAS (SÉCULO XIV A.C.)	309
FIG. 6 “SENHOR DAS OFERENDAS” – TUTMÉS III DIANTE DE AMON-RA	310
FIG. 7 PALETA COMEMORATIVA DE NARMER	311
FIG. 8 RELEVO TEBANO: TUTMHÉS III MASSACRANDO OS INIMIGOS DO EGITO	312
FIG. 9 CARRO DE GUERRA DE AMENHOTEP II – TEMPLO DE LÚXOR – KARNAK.	313
FIG. 10 COROAÇÃO DE AMENHOTEP III – SALA DAS APARIÇÕES – KARNAK	314
FIG.11 FESTIVAL <i>SED</i> – CENA DA CORRIDA RITUALÍSTICA	315
FIG.12A APRESENTAÇÃO DE MAAT AOS DEUSES	316
FIG.12 B CONTENÇÃO DO CAOS	316
FIG. 13A ALGUNS PASSOS DO RITUAL DIÁRIO – ABYDOS	317

FIG. 13B MAIS ALGUNS PASSOS DO RITUAL DIÁRIO	318
FIG.14 A CENA DE OFERENDA – FARAÓ E ATUM	319
FIG. 14B TABERNÁCULO EM FORMA DE BARCA	319
FIG. 15 RITUAL DE FUNDAÇÃO TEMPLÁRIA	320
FIG. 16 PLANO GERAL DO TEMPLO DE LÚXOR	320
FIG.17 PLANO GERAL DE KARNAK – REINO NOVO	321
FIG. 18 PLANTA DO TEMPLO CENTRAL DE KARNAK	322
FIG. 19 SIMULAÇÃO DO TEMPLO DE AMON – KARNAK –TEBAS	323
FIG.20 CENAS DO RITUAL DE MUMIFICAÇÃO	324
FIG. 21 TEBAS: TEMPLOS DIVINOS E “MANSÕES DE MILHÕES DE ANOS”	325
FIG. 22 RITUAL DE ABERTURA DA BOCA	326
FIG. 23 CENA DO JULGAMENTO DOS MORTOS	326

LISTA DE ILUSTRAÇÕES II (CAPÍTULO IV)

QUADRO 1- GENEALOGIA DA FAMÍLIA REAL AMARNIANA	327
FIG.1 CENA DA COROAÇÃO DE AMENHOTEP IV EM TEBAS	328
FIG.2A TEMPLO SOLAR DE NIUSSERRÁ	329
FIG.3B REPRESENTAÇÃO DE RA-HARAKHTY	329
FIG.3 COMPLEXO TEMPLÁRIO DE KARNAK	330
FIG.4A ESCULTURA DE AKHEANTON NO TEMPLO DE GEM-PA-ATON (KARNAK)	331

FIG. 4B REPRESENTAÇÃO DA RAINHA NEFERTITI NA MANSÃO DO BENBEN	331
FIG. 5 BUSTO DE NEFERTITI	332
FIG.6 REPRESENTAÇÃO TÍPICA DA PRIMEIRA FASE DA ARTE AMARNIANA	333
FIG. 6B REPRESENTAÇÃO TÍPICA DA PRIMIERA FASE AMARNIANA	334
FIG.7 TRAÇOS FACIAIS DO FARAÓ AKHENATON	335
FIG.8 <i>TALATATS</i> TEBANOS: A PRESENÇA DA RAINHA NA ICONOGRAFIA TEMPLÁRIA	336
FIG. 9 CULTO AO DISCO SOLAR – APRESENTAÇÃO DE SHU E TEFNUT	337
FIG.10 ESTELA DE FRONTEIRA DE AKHETATEN	338
FIG.11A MAPA DA CIDADE DE AMARNA (SÉCULO XIV A.C.)	339
FIG.11 B REGIÃO CENTRAL DE AMARNA	340
FIG.12 CAMINHO PROCESSIONAL DA FAMÍLIA REAL	341
FIG.13 REI E RAINHA DESFILANDO POR AKHETATEN	342
FIG.14 JANELA DAS APARIÇÕES	343
FIG.15 RECONSTITUIÇÃO DO GRANDE TEMPLO	344
FIG.16 PLANTA TEMPLÁRIA	345
FIG. 17A CENA TÍPICA DE VENERAÇÃO	346
FIG.17B VENERANDO O DISCO SOLAR	346
FIG. 18A FAMÍLIA REAL – RADICALIZAÇÃO DAS CENAS AMARNIANAS	347
FIG. 18 B MORTE DE UMA DAS FILHAS DE AKHENATON	347
FIG. 19 A TUMBA DE MERYRA	348
FIG. 19 B TUMBA DE HUYA	348
QUADRO 2 ESQUEMAS AMARNIANOS –JAN ASSMANN	349
QUADRO 3 COMPARAÇÃO ENTRE AS CONCEPÇÕES CLÁSSICA E AMARNIANA	350
COLOFÃO	351

LISTA DE ABREVIATURAS

AO	Acta Orientalia
BAe	<i>Bibliotheca Aegyptiaca</i>
BACE	<i>Bulletin of Australian Centre for Egyptology</i>
BIFAO	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale</i>
JARCE	<i>Journal of the American Research Center in Egypt</i>
JEA	<i>Journal of Egyptian Archeology</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
LÄ	<i>Lexikon der Ägyptologie</i>
MDAIK	<i>Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo</i>
ORIENTO	<i>Bulletin of the Society for Near Eastern Studies</i>
RdE	<i>Révue d'Égyptologie</i>
Urk.	Urkunden des ägyptischen Altertums
ZÄS	<i>Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde</i>

SINAIS DE TRADUÇÃO

1. [] Inclui restaurações
2. () Inclui palavras ou partes de palavras omitidas no texto original.
3. ... Indicam lacunas no texto ou palavras sem tradução.
4. (?) Seguem palavras ou frases as quais a tradução é duvidosa.
5. **Letras maiúsculas** são usadas para indicar que a palavra ou nome está incluso no texto original por um *cartouche*, geralmente o nome do rei.
6. **Palavras sublinhadas** são também duplicadas em outras seleções ou foram adicionadas como substituição para o material que foi suprimido no texto original: a conotação em cada caso é indicada na introdução do item em questão.
7. **Itálicos** foram usados apenas para indicar restaurações ou leituras as quais são especulativas, porém prováveis.

Todas as informações foram retiradas de William J Murnane, *Texts from Amarna Period*, visto que a obra serviu como base para organizarmos quase todo o corpus documental dessa dissertação.

RESUMO

O presente trabalho pretende realizar uma análise da função cósmico-social desempenhada pelo monarca egípcio, enfatizando a relação do mesmo com a provisão de oferendas divinas e funerárias - elementos imprescindíveis para garantir a ordenação do universo – *Maat* - no mundo dos deuses, mortos e vivos. Com base na premissa do “faraó como um sacerdote solar” - texto proveniente do Reino Médio no qual explicitava as funções que o governante deveria exercer para que a ordem supracitada não fosse acossada por elementos caóticos – legitimou, por milênios, a posição privilegiada do rei cujas ações rituais visavam repelir a transgressão *Isefet*. Todavia, nossa análise centrou-se em um momento bastante particular da história faraônica - a Reforma de Amarna (1353 – 1335 a.C.) inserida no contexto do Reino Novo (1550 – 1069 a.C.) fase em que o Egito atingiu o “status” de um grande Império no Oriente Próximo. Deste modo, com base no referido texto do sacerdote solar, pretendemos analisar o papel do faraó Akhenaton, cujas modificações político-religiosas nos permitiu observar certas alterações (ou ênfases) em elementos os quais estiveram tradicionalmente muito bem estruturados dentro da sociedade egípcia antiga por milênios.

Palavras-chave: Religião Egípcia Antiga, Culto divino, Culto funerário, oferenda, reforma de amarna.

ABSTRACT

This paper aims to study the social and cosmic function of the the egyptian ruler stressing its relationship with the funerary and divine offerings – important elements to keep the whole universe in order and balance.

Like a “priest of the sun”, the king repulses the caos *Isefet* and keeps *Maat* (truth-justice-measure of universe-order) along all the faraonic period.

Our goal here is to show how the pharao Akhenaton (1353-1335 a.C.), during the Amarna Age in the New Kingdom (1550 – 1069 a.C.) fulfilled that ritual function in one of the most important events of the ancient egyptian history: the amarna revolution.

I - INTRODUÇÃO

A imagem que um observador moderno possui em relação ao antigo Egito, na maioria das vezes, está associada aos aspectos de sua religião milenar. As grandes pirâmides, as imponentes estátuas divinas aliadas a um panteão extremamente rico e diversificado, de fato, contribuem bastante para que esta co-relação ocorra quase naturalmente.

A magnitude e a estabilidade que tais elementos emanam parecem não admitir a passagem do tempo, denotando um contraste radical entre a dinâmica e a velocidade do mundo atual e um quê de eterno que estes símbolos da Antiguidade nos transmitem até os dias de hoje.

Ao perguntarmos para um leigo qual das figuras melhor ilustra o Egito antigo, possivelmente, ele responderia a do faraó como uma das mais típicas e marcantes. Talvez, isto não seja ao acaso. O rei possuía, nesta sociedade, um papel destacado que mantinha o mundo em sua perfeita ordenação e em pleno funcionamento.¹

O presente trabalho se trata de uma análise da função cósmico-social desempenhada pelo faraó Akhenaton, (1353 - 1335 a.C.) durante a Reforma de Amarna no que concerne à realização dos cultos aos mortos e aos deuses, os quais ele era o responsável pela provisão das oferendas, elementos essenciais para a manutenção da ordem, bem como para perpetuação da vida no universo.²

¹ Sobre a função do monarca, o tema será amplamente trabalhado ao longo de toda dissertação. Assim sendo, na Introdução faremos apenas uma apresentação superficial sobre o assunto.

² O Reino Novo foi o momento em que a religião egípcia atingiu o auge de sua solarização. Entre os III e II milênios a.C., a maioria das divindades foi assimilada ao deus solar Ra em virtude do prestígio da teogonia de

O Reino Novo (1550 – 1069 a.C.) – fase histórica na qual a reforma esteve inserida - teve início quando o faraó Ahmés I (1550 – 1525 a.C.) reunificou as “Duas Terras”, dando o primeiro passo para formação da XVIII^a dinastia, uma época de grande centralização monárquica e considerável estabilidade interna no país.³

O período apresentou-se como a fase áurea do Egito que chegou a atingir, pela primeira vez na sua história, o “status” de um grande Império.⁴ Regiões de norte a sul do país foram conquistadas, o que provocou um aumento considerável da extensão do território egípcio, incluindo a Ásia Menor, Núbia e parte da Mesopotâmia.⁵

A escolha pelo período, em primeiro lugar, deve-se às grandes transformações impostas pelo reformador Amenhotep IV/ Akhenaton, que nos permitem observar rupturas e continuidades as quais repercutiram em vários aspectos nas dinastias seguintes. A boa conservação e a grande quantidade de fontes relativas ao Reino Novo são fatores que reforçaram a opção pelo dado momento.

Particularmente, no episódio que ficou conhecido como *Reforma de Amarna*, século XIV a.C. (1353 - 1335 a.C.), a figura do faraó alcançou um status divino sem precedentes naquela dinastia, deixando claro que *o papel do rei em prol da ordenação do mundo era mais crucial do que qualquer outra divindade individualmente.*⁶

Segundo o mito cosmogônico de Heliópolis, uma das versões para explicar a origem do universo, o faraó era descendente do demiurgo criador, o deus solar Ra.⁷

Ao colocá-lo na Terra, este o incumbiu de algumas tarefas que o tornaram o intermediário entre os mundos divino e terreno.⁸

Heliópolis, um mito de origem no qual o deus primordial é o próprio sol, na sua forma de Atum-Ra. Ver em CARDOSO, Ciro F. *O Egito Antigo*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1984, p 91. Cf. QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian Religion*. London: British Museum Press, 1992.

³ O’ CONNOR, David. “New Kingdom and Third Intermediate Period”. In: TRIGGER, B.G *et alii*. *Ancient Egypt. A social history*. Cambridge University Press, 1983, p 202.

⁴ KUHRT, Amélie. *The Ancient Near East 3000-330 BC*. London-New York: Routledge, 1997. 2 vols, p. 185.

⁵ KESSLER, Dieter. “História Política da XVIII à XX^a Dinastia”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). *Egipto: O mundo dos faraós*. Trad. Luis Anjos et alii. Colônia: Könemann, 2001, p. 143.

⁶ BAINES, John. “Sociedade, moralidade e práticas religiosas”. In Shafer, Byron E. (org.) *As religiões no Egito antigo - deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 156.

⁷ A cosmogonia heliopolitana será vista detalhadamente nos capítulos III e IV da dissertação.

⁸ O capítulo III abordará o tema de forma satisfatória. Ver: SILVERMAN, David. “O Divino e as Divindades no antigo Egito”. In: SHAFER, Byron E (org.). Op. cit, pp 21-107.

Em um pequeno trecho, que será analisado detalhadamente ao longo da dissertação, proveniente dos *Escritos da Câmara Sagrada, que estão no Mundo Inferior* ou *Livro do Amduat*⁹, eis as funções que o faraó deveria desempenhar após sua entronização:

“Ra estabeleceu o rei na terra dos vivos, *eternamente e para sempre*, para julgar a humanidade e para satisfazer os deuses, para fazer com que aconteça Maat e aniquilar a Transgressão. Ele dá oferendas divinas aos deuses e oferendas aos mortos bem aventurados.

O nome do rei está no céu como o de Ra, ele vive em alegria como Ra-Harakhty. Os nobres se rejubilam quando o vêem; plebeus o louvam em sua qualidade de Filho (de Ra)”.¹⁰

Notamos na passagem acima que, simbolicamente, o faraó estava incumbido de garantir a subsistência de deuses e mortos, feita por meio das oferendas. Tal garantia, para os egípcios, estava ligada diretamente à manutenção da vida e da ordem, fossem estas no mundo dos vivos, ou no além túmulo.¹¹

A referida ordem, por sua vez, estava atrelada ao conceito religioso e social, Maat.¹² Essa divindade, filha do deus solar Ra, personificava as noções de Verdade, Justiça, Harmonia, Ordem e Equilíbrio, configurando-se como o elemento imprescindível para sustentar aquilo que os egípcios almejavam em suas práticas e crenças religiosas: a preservação do mundo organizado no qual eles próprios abrigavam a sede.¹³

⁹ O *Amduat* é uma composição literária do Reino Novo, um dos “*Livros do Mundo Inferior*” que passou a decorar as tumbas reais da XVIII^a dinastia. O tema central é a viagem de Ra pelas 12 horas noturnas em sua barca, através do mundo inferior de Osíris e dos mortos, onde ocorria a regeneração solar, permitindo assim que o deus nascesse todos os dias. Ver HORNUNG, Erik. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1999.

¹⁰ QUIRKE, Stephen. *The Cult of Ra: Sun worship in ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 2001, p. 20. Cf. ASSMANN, Jan. *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Zurich, 1975, capítulo II.

¹¹ ENGLUND, Gertie. “Gift to the Gods- a necessity for the preservation of Cosmos and Life: theory and praxi”, in *Gift to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium*, 1985, ed. Tullia Linders e Gullög Nordquist, *Boreas* 15, 1978, p. 63.

¹² Baines, John. Op. cit., 2002, p. 156.

¹³ Sobre Maat: dedicamos nos capítulos III e IV uma seção especialmente para este conceito, fundamental para relevância de nossas hipóteses, as quais serão apresentadas futuramente. Uma boa indicação de leitura é

Isto implicava, acima de tudo, em manter o caos bem afastado do Egito. Assim sendo, a conservação de *Maat* (conseqüentemente, o afastamento do caos) era a principal função que o monarca deveria exercer na sua qualidade de “Hórus Vivo”.¹⁴ Tal epíteto real estava diretamente relacionado à Enéada heliopolitana: ‘Grupo dos Nove (deuses)’ formado por Atum, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osíris, Seth, Ísis e Néftis.¹⁵ O casal Ísis e Osíris, segundo ciclo osiriano, é genitor de Hórus, deus em forma de falcão ou homem com cabeça de falcão venerado no Egito desde a fase anterior à era dinástica que se tornou um poderoso e emblemático símbolo da monarquia egípcia.¹⁶

O que está sendo destacado neste contexto é a idéia do faraó como um “*Sacerdote solar*”, instituído por Ra como o governante na Terra para prover deuses e mortos com oferendas, elementos centrais dentro da lógica do ritual.¹⁷ Por esse motivo, o caráter de “*Senhor das Oferendas*”, aparece de forma bastante enfatizada em textos egípcios tanto divinos quanto funerários.¹⁸

As oferendas eram símbolos da gratidão humana para com os deuses, que deveriam ser alimentados, adorados e apoiados, para que, em troca, garantissem ao Egito, por intermédio do rei, ordem, prosperidade e, sobretudo, o afastamento do caos.¹⁹ Assim, a subsistência do mundo, seria feita através do culto, *cujas implicações eram universais*.²⁰

Tal como as oferendas apresentadas nos templos, à idéia do rei como aquele que faz concessões mortuárias foi mantida no contexto funerário, mesmo que o governante não tivesse qualquer obrigação para com os enterros privados, na prática.²¹

SMITH, Harry. “Maat and Isefet”. *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*. North Ryde, New South Wales, 5, 1994, pp. 67-88. O autor reserva uma seção para discutir o conceito de Maat em Amarna.

¹⁴ Sobre os epítetos e nomenclaturas reais, reservamos uma seção no capítulo III.

¹⁵ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade: A literatura no Egito Faraônico*. Brasília - São Paulo: Editora da Universidade de Brasília: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 389 (Verbete: “Enéada”).

¹⁶ Ibid, idem. Hórus não fazia parte da Enéada, mas estava intimamente relacionado a ela. O tema será aprofundado no capítulo III.

¹⁷ QUIRKE, Stephen. Op. cit., 2001, p. 20.

¹⁸ Ibid, idem.

¹⁹ ENGLUND, Gertie. “Offerings: an overview”. In: REDFORD, Donald B (org.) *The Ancient Gods Speak- a guide to Egyptian religion*. Oxford University Press, 2002, p. 286.

²⁰ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 155.

²¹ Na prática, eram os familiares de cada morto os responsáveis pela manutenção de seus defuntos. Era incumbência do filho mais velho cuidar das cerimônias de oferendas posteriores para sobrevivência do morto no além. No entanto, como o rei era herdeiro legítimo do cosmos, tudo lhe pertencia, por este motivo as oferendas funerárias eram apresentadas em nome do monarca. Ver: CARDOSO, Ciro. *A unidade básica das representações sociais relativas ao culto divino e ao culto funerário no antigo Egito*, 2003. Material cedido pelo autor.

As oferendas aos mortos eram acompanhadas de uma antiga fórmula, que teve origem no próprio âmbito funerário “*uma oferenda que o rei dá*” - (*hetep di nesu*),  como se o faraó em pessoa assegurasse a renovação das forças de cada morto em sua nova vida além túmulo.²²

Durante a Reforma de Amarna, Akhenaton aprofundou alguns aspectos da forma tradicional como os egípcios concebiam o mundo: no lugar do panteão politeísta, o rei reconheceu apenas *a força suprema da luz que vem ao mundo concedendo vida a ele, diariamente, através de Aton, o disco solar.*²³

Além disso, o monarca também promoveu alterações no âmbito funerário, restringindo a fórmula (“*hetep di nesu*”) “*uma oferenda que o rei dá*”, , somente ao deus Aton, única fonte de vida possível no Egito a partir de então.²⁴

Embora estivesse apoiado em precedentes históricos e apresentasse mais “ausências” ou “lacunas” do que propriamente “inovações”, as alterações implantadas por Akhenaton tornaram a antiga religião egípcia, em alguns aspectos, *irreconhecível* por cerca de duas décadas, especialmente na fase amarniana da reforma.²⁵

Como demonstraremos nas páginas seguintes, alguns aspectos milenarmente estruturados e baseados em uma tradição conservadora, na qual o rito, associado ao mito e à magia - base da religião egípcia antiga - foram, em parte, modificados, omitidos) e ,momentaneamente, esvaziados de sua funcionalidade mágica. Isto de deu durante o interlúdio amarniano e representou uma mudança sensível nos alicerces que sustentavam a monarquia divina até aquela ocasião.

Entre estas alterações, uma delas nos interessou em especial, visto que sua ausência invalidava a própria função a qual o monarca fora incumbido Qual seria a função do faraó em um mundo onde o próprio governante negava a existência do caos? Para esta e outras questões (ou seriam contradições?), pretendemos obter respostas satisfatórias ao longo desta dissertação.

²² ENGLUND, Gertie. Op. cit., 2002, pp. 279-286.

²³ SILVERMAN, David. *Ancient Egypt*. Oxford University Press, 1997, p. 157.

²⁴ BOLSHAKOV, Andrey. “Offering formulas and lists”. In REDFORD, Donald B (org.). Op. cit., 2002, pp. 286-293.

²⁵ ASSMANN, Jan. *The Search for God in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, 2001, p. 200.

A partir do que foi apresentado, os objetivos deste trabalho são os seguintes:

I) Demonstrar a relação do faraó Akhenaton com a provisão de oferendas divinas e funerárias durante a Reforma de Amarna (1353 - 1335 a.C.)

II) Apontar as modificações religiosas feitas pelo monarca nos contextos templário e mortuário, identificando suas implicações tanto no relacionamento entre homens, deuses, mortos e rei, quanto na ordenação do universo e na manutenção da vida em todas as esferas concebidas pelos egípcios.

Em relação à teoria, este trabalho se baseará em alguns pressupostos teóricos mais gerais que visam discutir, entre outros assuntos, o conceito de “Religião” na Antiguidade, sobretudo no antigo Egito. Procuraremos relacionar o aspecto “religioso” com o “social” e, para tal, utilizaremos as teorias sociais de Émile Durkheim, que contribuíram de forma significativa para reconhecer que símbolos culturais, crenças e rituais são elementos imprescindíveis para a integração da sociedade.²⁶

Em última análise, a religião era capaz de gerar solidariedade entre seus membros, representada diante dos deuses por seu chefe, o faraó.²⁷

O monarca embasava seu direito de patrono do Egito por meio da ideologia da monarquia divina: uma vez estabelecido para governar a Terra, o faraó, após a entronização, tornava-se o dono de tudo que existia no universo.²⁸ Entre outras ações,

²⁶ Utilizaremos as seguintes obras do autor supracitado: DURKHÉIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. DURKHÉIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. 14^a Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1990.

²⁷ Ibid, idem. Sobre solidariedade e outros assuntos relativos à teoria durkheimiana, reservamos uma seção específica no capítulo I para contemplá-lo.

²⁸ Sobre o papel do faraó no Egito, ver CLARK, Rundle. *Mitos e Símbolos do Antigo Egito*. Deuses, Mitos e Cultos. Londres: Thames and Hudson, 1995, p. 28.

talvez a mais significativa fosse aquela que o colocava em relação direta com os deuses que, em troca, mantinham a ordem do mundo intacta.²⁹

Por esse motivo, resolvemos fundamentar nosso trabalho na teoria do *dom* e *contra dom*, estudada por Marcel Mauss uma vez que, ideologicamente, o faraó, durante o ritual diário, estabelecia uma relação de *reciprocidade* com as divindades, trocando alimentos, bebidas e roupas por estabilidade, prosperidade e vitória nas batalhas, etc.³⁰ Sendo assim, homens e deuses dependiam uns dos outros para se sustentar.

Como um dos objetivos do trabalho é mostrar o papel ritual do faraó, reforçando sua imagem de representante de todo o Egito, optamos por trabalhar com o conceito de *memória coletiva* de Maurice Halbwachs, sobretudo às questões relativas à perpetuação da tradição.³¹

No que tange às teorias mais específicas, decidimos aproveitar o interessante trabalho das egiptólogas Gertie Englund e Ragnhild Finnestad, no qual verificaram a presença de um forte monismo no pensamento egípcio.³² Fazendo um brevíssimo resumo, podemos dizer, com base nesta teoria, que a visão de mundo egípcia era cósmica e se apoiava em uma grande unidade e coerência, presentes em toda a criação.³³

O universo era percebido na sua totalidade e não existiam barreiras entre as dimensões divina, humana e natural. Por isso, a eficácia de atos rituais e mágicos era extremamente possível e recorrente.³⁴

Contudo, devemos ressaltar que, embora fosse integrada, essa visão de mundo era hierarquizada: na prática, os benefícios divinos eram divididos desigualmente: *os privilegiados recebiam as recompensas da beneficência divina e respondiam com*

²⁹ Na egiptologia, um dos trabalhos mais completos sobre trocas divinas está em ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1978.

³⁰ MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: Sociologia e Antropologia. Vol. II. São Paulo: Abril, 1950.

³¹ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou - São Paulo: Centauro, 2006.

³² ENGLUND, Gertie. "Gods as a Frame of Reference: On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt". In ENGLUND, Gertie (org.) *The Religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expressions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsalienses, 1989, pp 7-28. Cf. FINNESTAD, Ragnhild B. "Egyptian thought about life as a problem of translation". In: ENGLUND, Gertie. Op. cit., pp 29-39.

³³ Ibid, idem.

³⁴ CARDOSO, Ciro. *Deuses, múmias e ziggurats: Uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999, pp. 24-25.

*gratidão, enquanto os demais não dispunham de um canal oficial para interagir com as divindades.*³⁵

A partir dos objetivos e pressupostos teóricos apresentados, construímos as seguintes hipóteses de trabalho:

1. A visão cósmica de mundo egípcia indicava o rei como mantenedor de homens, deuses e mortos, através de sua função ritual, que consistia em lhes fazer oferendas, para que o mundo fosse preservado em sua plena ordenação original.
2. Esta mesma visão cósmica também era responsável por criar e recriar as noções de caos e de desordem, conflitantes com a idéia de ordem e de justiça, marcadamente presentes na ideologia oficial da monarquia egípcia, fundamentais para a lógica do ritual, bem como para legitimar a posição do governante.
3. Durante a Reforma de Amarna (1353 – 1335 a.C.), a percepção altamente “positivo-otimista” do Universo, oferecida por Akhenaton sugeria um sistema de crenças “não-caótico”, em que as forças antagônicas, que anteriormente povoavam a esfera religiosa do Egito, simplesmente deixaram de ser consideradas na nova ideologia real. Essa ausência implicou numa alteração da função do faraó em relação à preservação da ordem universal.

O interesse pela Egiptologia no Brasil vem aumentando sensivelmente nos últimos anos. No entanto, a área ainda é uma das menos desenvolvidas no campo da História Antiga. O dado trabalho pretende contribuir para que as pesquisas sobre o antigo

³⁵ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 155.

Egito tornem-se cada vez mais disseminadas nas Universidades de todo o país, *pois um egiptólogo não estuda o Egito apenas para satisfazer uma curiosidade pessoal.*³⁶

O tema sugerido possui uma relevância social tanto quanto científica, na medida em que propõe uma análise da religião egípcia, a partir de sua íntima relação com os demais aspectos de sua sociedade, o que auxilia a nossa compreensão histórica das formas de comunicação entre os homens e a esfera divina na antiguidade.

Nas últimas décadas, o período de Amarna foi constantemente revisado e isso nos proporcionou uma safra de boas pesquisas sobre este episódio tão singular dentro da História egípcia. Não obstante, a maioria dos trabalhos está voltada para o estudo sobre as modificações político-religiosas de Akhenaton.³⁷ A originalidade desta dissertação está no cuidado em buscar hipóteses que fujam de temas recorrentes quando se trata de Amarna, como a possível co-regência entre Amenhotep III e Amenhotep IV, ou a interminável polêmica em torno do “monoteísmo”, ou mesmo a sucessão real pós-Akhenaton, indagações que não estão nem perto de cessar, visto que os egiptólogos não chegam a qualquer consenso.³⁸

Alertamos que não foi uma pretensão resolver as questões supracitadas e, embora estejam presentes, não serão alongadas por nós. Acreditamos que existam pontos pouco explorados pelos estudiosos, igualmente significativos para a compreensão da religião amarniana e que deveriam figurar nas pesquisas históricas com mais frequência.

Com base nos princípios que nortearam o pensamento religioso egípcio, localizaremos as lacunas deixadas por Akhenaton e tentaremos demonstrar como o faraó em sua passagem efêmera pelo trono egípcio, alterou sensivelmente as bases sólidas da realeza divina na qual toda ordem cósmica e social esteve por gerações, profundamente estruturada.³⁹

Para o desenvolvimento deste estudo, fontes escritas primárias e traduzidas para línguas contemporâneas foram selecionadas. O contexto que esse corpus documental

³⁶ SAUNERON, Serge. *A Egiptologia*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Editora Difusão Européia do Livro, 1970, p. 82.

³⁷ Entre as obras, citamos HORNUNG, Erick. *Akhenaten and the Religion of Light*. New York: Cornell University Press, 1999.

³⁸ As questões supracitadas serão todas abordadas no capítulo IV, portanto, não cabe aqui uma discussão mais profunda.

³⁹ O capítulo III foi feito com o intuito de explicar todas as nuances das religiões templária e funerária, visto que, sem isso, ficaria prejudicada a compreensão do capítulo seguinte referente à reforma de Amarna.

apresenta, refere-se ao reinado de Akhenaton (1353 -1335 a.C.) no Reino Novo (1550 - 1069 a.C.). Não obstante, utilizamos também fontes do período imediatamente anterior à Reforma de Amarna para identificar a implantação bem como o aprofundamento da religião de Akhenaton.⁴⁰

No que tange aos documentos referentes ao momento anterior à Reforma, optamos por trabalhar com fontes do Reino Novo, seguindo a mesma lógica da seleção das inscrições amarnianas: a relação rei/provisão de oferendas divinas e funerárias, ou seja, o faraó como um legítimo “Senhor das Oferendas”.⁴¹

A partir de uma análise desta seleção desses documentos, conforme será explicado privilegiou-se aqueles que contenham passagens onde o faraó apareça como o provedor de oferendas divinas e funerárias.

Para o contexto templário, inscrições e decretos reais nos fornecem longas listas de oferendas nas quais é possível identificar, explicitamente, não apenas o faraó como mantenedor das ofertas aos deuses, mas também o fato de ser ele o único sacerdote nato com direito de officiar no culto.⁴² As fontes supracitadas corroboram com a manutenção da visão do “faraó como um sacerdote solar” e nos permitem identificar uma visão de mundo distinta daquela tradicionalmente corrente na monarquia faraônica.⁴³

Em relação ao universo mortuário, procuramos observar a repetição de uma fórmula antiga, *hetep di nesu*, “uma oferenda que o rei dá”, muito comum no âmbito funerário e que transmitia a idéia de ser o faraó o responsável teórico pela manutenção das oferendas aos mortos, quando, na prática, isso não ocorria nesse período.⁴⁴

A análise do material pré-amarniano será feita ao longo do capítulo III, reservado exatamente para a discussão dos pontos em que se fundamentava a antiga religião egípcia. Assim sendo, foram considerados o ritual, mito e magia elementos

⁴⁰ MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period*. Atlanta: Scholars Press, 1995.

⁴¹ A seleção das fontes pré-amarnianas foi realizada, na maioria das vezes, com a base na obra de LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egypt Literature- A Book of Readings*. Vol II: The New Kingdom. Berkeley- Los Angeles: University of California Press, 1976.

⁴² CLARK, Rundle. Op. cit., p. 26.

⁴³ Esta passagem será trabalhada detalhadamente nos capítulos III e IV, especialmente em uma seção destinada a encontrar uma definição de religião egípcia.

⁴⁴ Cf. nota 21.

essenciais para uma compreensão total das crenças e das práticas religiosas do antigo Egito.
45

Além das fontes ligadas diretamente às oferendas divinas e mortuárias, organizamos um segundo corpus documental cujo objetivo principal é sustentar nossa terceira hipótese acerca das noções de ordem e desordem no período de Amarna.⁴⁶

A visão de mundo amarniana pressupunha a crença em um universo “não-caótico” no qual a manutenção de *Maat* era feita de outra forma, que, por sua vez, estava diretamente relacionada à fidelidade de cada súdito ao rei-divino Akhenaton.⁴⁷

Deste modo, procuramos observar nas inscrições, quase todas presentes nas tumbas de altos funcionários de Amarna, a ênfase nessa lealdade ao rei, uma fidelidade ao cumprimento dos “ensinamentos” do monarca, sua “Verdade”.⁴⁸

Assim sendo, as fontes serão apresentadas ao longo dos capítulos III - fontes pré-amarnianas - e, no capítulo IV, documentos referentes ao reinado de Akhenaton - fases tebana e amarniana. Não obstante, reservaremos uma seção no capítulo seguinte para explicar como foi organizado o corpus documental supracitado.

I - RELIGIÃO E SOCIEDADE

1.1 - O FASCÍNIO PELO EGITO AO LONGO DOS TEMPOS

⁴⁵ O capítulo III centrou-se nesta tríade: mito magia e ritual e trabalhou detalhadamente cada um desses elementos devido à importância deles para um entendimento total da antiga religião egípcia.

⁴⁶ Sobre a relação ordem/desordem, caos/cosmos ver capítulo IV.

⁴⁷ A relação entre Akhenaton e *Maat* é de suma importância para a compreensão total das hipóteses supracitadas. O capítulo IV possui uma seção inteira para discuti-la.

⁴⁸ Idem.

O grande interesse por assuntos concernentes ao antigo Egito é um fenômeno que já pode ser verificado desde a Antiguidade. Escritores clássicos descreveram com muito entusiasmo e riqueza de detalhes as crenças e os rituais praticados pela civilização das “Duas Terras”.⁴⁹ Heródoto, Estrabão, Diodoro e Plutarco foram alguns dos pensadores que iniciaram o estudo desta civilização milenar.⁵⁰ Até mesmo os matemáticos Tales e Pitágoras estiveram no Egito a fim de melhor compreender práticas e crenças que lhes pareciam indecifráveis e enigmáticas.⁵¹

O deslumbramento causado pela singularidade desta sociedade, que combinava deuses das mais diversas formas (antropomórfica, zoomórfica ou híbrida) com animais sagrados, associados aos ritos cotidianos e periódicos, somado a imponência de um governante divino - ocasionou um misto de fascínio e incompreensão em tais pensadores que acabaram por transmitir uma idéia inapropriada da civilização faraônica ao longo de milênios.⁵²

Isto ocorria porque se tratava de um universo mental bastante distinto do grego e romano, o qual não correspondia à visão de mundo que os mesmos possuíam. Sobre o pensamento egípcio, eis abaixo a opinião de Emanuel Araújo:

“O egípcio antigo movia-se sob outro tipo de lógica e sua vida social (e, portanto individual) estruturava-se de maneira bem diversa da nossa, a ponto de sentirmos alguma dificuldade, até mesmo certo desconforto, em nos aproximarmos desse mundo tão diferente e, por isso, fascinante”.⁵³

⁴⁹ ‘As Duas Terras’ é uma designação comum para se referir ao Egito. Estas seriam as Terras Negra e Vermelha, aludiam às margens cultivável e desértica do rio Nilo, respectivamente. LESKO, Leonard. “Cosmogonias e Cosmologias do Egito Antigo”. In: SHAFER, Byron E. *As Religiões do Antigo Egito-Deuses, Mitos e Rituais Domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 142.

⁵⁰ VERCOUTTER, Jean. *O Egito Antigo*. Trad. Francisco G. Heidemann, 2^a Ed., DIFEL. Difusão Editorial São Paulo-Rio de Janeiro, 1980, p. 7.

⁵¹ TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Trad. Emanuel Araújo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 19.

⁵² Algumas das opiniões estavam carregadas de juízo de valor e chegavam a ironizar o panteão egípcio como nesta passagem presente em uma peça de Anaxandride do século IV a.C “Tu adoras o boi e eu o sacrificio aos deuses”. Apud in in TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 19. Os capítulos III e IV tratarão a fundo da religião egípcia.

⁵³ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 21.

É bem possível que os antigos, tal como nós, também tenham se sentido confusos em relação à sociedade egípcia, mas, em contrapartida, igualmente atraídos pela singularidade que lhe era intrínseca. A maior consequência deste “estranhamento” foi a formulação de análises quase sempre fantásticas e carregadas de preconceito acerca das crenças e práticas religiosas egípcia.⁵⁴

A incompreensão de uma religião que a tudo impregnava - arte, arquitetura, escrita - contudo, não impediram que deuses como Hórus, Ísis e Anúbis, figurassem no panteão romano desde o primeiro contato destas civilizações na Antiguidade.⁵⁵ Talvez o desconhecimento da linguagem monumental hieroglífica por parte daqueles que não eram egípcios (especialmente gregos e romanos), tenha contribuído bastante para uma idealização da civilização do Nilo, em certos casos vista como “alegórica” e exótica.⁵⁶

Durante a Idade Média, o ataque ao paganismo e a luta contra o “demônio”, terminaram por associar as imagens egípcias à “bruxaria”, e assim o estudo dos textos faraônicos foi abandonado por completo.⁵⁷ A derrocada se deu totalmente após a imposição da língua árabe, fato que levou o egípcio a cair em completo esquecimento.⁵⁸

A civilização egípcia possui inscrições que datam do IV milênio a.C. e, mesmo tendo sido a sociedade antiga que mais textos escritos deixaram as principais fontes para seu estudo eram o *Alcorão* e a *Bíblia*, já que a barreira lingüística havia se configurado como um grande problema para o entendimento destes escritos.⁵⁹

Um fato interessante para qual os especialistas chamam atenção é que, na maioria das vezes, as análises árabes e cristãs eram contraditórias e se agarravam nas “verdades” contidas em seus textos sagrados para fundamentar teorias próprias.⁶⁰

⁵⁴ SCHULZ, Regine. “Cronistas, viajantes e eruditos - A imagem do Egito ao longo dos milênios” In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs). Op. cit., p. 491.

⁵⁵ QUIRKE, Stephen. Op. cit., 2001, p. 10.

⁵⁶ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 22. Segundo Ciro Cardoso o egípcio faz parte do grupo lingüístico “hamito - semítico” ou “afro - asiático”. Somente o copta, última variação da língua egípcia, sobreviveu às sucessivas dominações sofridas pelo país quando do fim da era faraônica. Atualmente é utilizada em liturgias envolvendo crenças cristãs. CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 93.

⁵⁷ SCHULZ, Regine. Op. cit., p. 491.

⁵⁸ Ibid, idem. Schulz salienta este quê de ‘oculto’ e ‘misterioso’ que acompanhou a religião egípcia a partir de então, fato recorrente quando se trata da civilização faraônica. Felizmente, nos últimos anos, os acadêmicos no mundo todo vêm combatendo este problema com bons e sérios trabalhos acerca da religião egípcia.

⁵⁹ SAUNERON, Serge. Op. cit., p 43.

⁶⁰ Ibid, idem.

As inscrições faraônicas eram utilizadas para auxiliar, e até mesmo provar que os acontecimentos narrados em seus escritos eram de fato “autênticos”.⁶¹ Sendo assim, os textos egípcios eram como um suporte para sustentar a “verdade” alheia.⁶²

Não obstante, o Egito apresentava outras características bastante particulares que o tornavam ainda mais atípico aos olhos de seus contemporâneos. Se observarmos o mapa do país, notaremos imediatamente que geograficamente este era muito mais extenso do que largo. Tal peculiaridade fazia com que o “Duplo País”, cercado por desertos e mares, surgisse como uma espécie de oásis dentro do Oriente Próximo.⁶³

Esta característica tão marcante tornou-se famosa na célebre frase de Heródoto: “O Egito é uma dádiva do Nilo”.⁶⁴

De fato, o rio Nilo organizava a irrigação, o transporte, a comunicação norte-sul ainda fornecia água fresca e subsistência para toda população.⁶⁵

Do lado ocidental o Egito encontrava-se com o Saara, no lado oriental, uma cadeia de montanhas o separava do Mar Vermelho.⁶⁶ Ao sul o deserto Núbio estreitava o rio, interrompido por uma série de cataratas.⁶⁷

Ao norte, na região conhecida como delta do Nilo, o Egito se aproxima do Mar Mediterrâneo, confirmando o que foi dito a respeito da posição privilegiada que o país se encontrava em relação aos seus vizinhos próximo-orientais.⁶⁸

⁶¹ SCHULZ, Regine. Op. cit., p. 493.

⁶² Ibid, idem.

⁶³ VERCOUTTER, Jean. Op. cit., p. 16.

⁶⁴ Ibid, idem, p. 17.

⁶⁵ LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, p. 141. O Alto Egito (Vale) era no sul e o Baixo (Delta) era no norte. Ambos formavam o “Duplo País”, simbolizados pelo junco e papiro ou pela abelha. Esta dualidade refletiu-se diretamente na forma como egípcios percebiam o mundo a sua volta. O faraó era o Rei do Alto e Baixo Egito e portava em sua cabeça a dupla Coroa símbolo máximo da unificação das “Duas Terras”.

⁶⁶ SEIDLMAYER, Stephen. “O Caminho do Egito para Civilização”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 9.

⁶⁷ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 27. Em seis pontos distintos entre Assua e Cartum a sólida rocha desértica se encontra com a areia presente no leito do Nilo formando assim barreiras que interceptam o fluxo do rio ao longo de uma distância considerável. ULLMAN, Martina. “Glossário”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 513 (Verbete: “Cataratas”).

⁶⁸ Seidlmayer fala em “oásis fluvial”, SEIDLMAYER, Stephen. Op. cit., p. 9

1.2 - OS PRIMEIROS PASSOS DA EGIPTOLOGIA

Pode-se dizer que um dos primeiros “egiptólogos” foi o francês Jean-François Champolion (1790-1832), que conquistou este título decifrando a escrita hieroglífica a partir de um decreto trilingue de Ptolomeu V, promulgado em Mênfis no ano de 196 a.C, a famosa *Pedra da Roseta*.⁶⁹ Esta com 118 cm de altura, 77 cm de largura e 30 de profundidade era de basalto, pesa cerca de 760 kg e encontra-se atualmente no Museu Britânico em Londres.⁷⁰

Stefan Wimmer destaca que no período ptolomaico os egípcios utilizavam para sua língua vernácula o demótico e para os textos litúrgicos os hieróglifos, ainda considerados a sagrados.⁷¹

Desde então os avanços da egiptologia cresceram progressivamente, ainda que tenham sido necessários muitos anos *até se passar da instituição do sistema gráfico traduzido até o conhecimento real da língua, ao estabelecimento de um vocabulário e a constituição de uma gramática*.⁷²

O estudo da civilização egípcia para embasar teorias cristãs continuou sendo feito muito tempo após a descoberta da Pedra da Roseta e, até o século passado era comum encontrar renomados egiptólogos utilizando amplamente conceitos ou termos inadequados para explicar fenômenos bastante próprios da antiga religião egípcia.⁷³

A realidade atual é bem diferente, como será apresentada no tópico abaixo. Muito embora o Brasil conte com um número pouco expressivo de egiptólogos, a situação dá indícios de que está se modificando e, não obstante, no restante do mundo há excelentes trabalhos sendo anualmente publicados, os quais contribuem cada vez mais para dissociar o estudo da antiga religião egípcia de questões místicas e/ou esotéricas ou mesmo para sustentar teorias religiosas protocristãs.⁷⁴

⁶⁹ QUIRKE, Stephen. Op. cit., p. 10.

⁷⁰ WIMMER, Stefan. “Os Hieróglifos - Escrita e Literatura”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 343.

⁷¹ Ibid, idem. A língua egípcia vivenciou cinco grandes períodos, sendo o demótico a partir do Período Tardio e se prolongou até a fase de dominação romana. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., pp. 23-24.

⁷² SAUNERON, Serge. Op. cit., p 16.

⁷³ Um exemplo de tradução nada condizente com a realidade egípcia é a versão para nosso português do livro de Rundle Clark supracitado que chega a conter um capítulo denominado “Osíris esotérico!” Cf. nota 28.

⁷⁴ No prefácio do livro supracitado do professor Emanuel Araújo, o mesmo chama atenção para esta questão salientando que “... o Brasil conta com pouquíssimos egiptólogos, enquanto a ‘egiptomania’, de consumo fácil

1.3 - O “ESTADO DA ARTE”

Os trabalhos publicados em relação à antiga religião egípcia, por muito tempo, foram caracterizados como sendo algo estático e imutável. Isto se deveu, em parte, a uma grande quantidade de pesquisas com caráter positivista que privilegiaram uma história factual, onde os aspectos pouco profundos da sociedade do antigo Egito foram exaltados, resultando numa visão monolítica da mesma.⁷⁵

O problema é que, em parte, a continuidade das características essenciais do Egito ao longo de três mil anos foi, sem dúvida, bastante assombrosa!⁷⁶ No entanto, devemos levar em conta que mudanças consideráveis ocorreram neste período de forma lenta e gradual. Uma análise mais profunda de trabalhos acadêmicos sobre arte, religião ou arqueologia egípcia evidencia quão frágil se torna a sustentação desta idéia.⁷⁷

Os especialistas acertadamente ressaltam que esta homogeneidade aparente disfarça *rupturas e transformações significativas na maneira egípcia de compreender as relações e comunicações entre os mundos divino e humano no período faraônico.*⁷⁸

O acesso aos textos religiosos foi possível desde 1824, após a decifração da pedra da Roseta. Entretanto, o conteúdo deste material era mais surpreendente do que as próprias figuras divinas.⁷⁹ Desde o princípio, conceituar a religião egípcia não foi uma tarefa simples. Egíptólogos assinalam que várias gerações têm arriscado designações diversas para mesma, sem nunca chegar a um consenso.

Alguns nomes importantes devem ser destacados, como de Emmanuel de Rouge (1860), defensor da tese monoteísta. Em 1880, Maspero afirmou ao contrário, a religião egípcia era politeísta, dando início uma longa e calorosa discussão.⁸⁰ No meio

e não raro envoltos em embustes esotéricos e assemelhados, goza de certo sucesso de público”. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 19.

⁷⁵ É preciso estabelecer os limites desta “imutabilidade”. A estabilidade das características básicas de forma alguma pode ser confundida com algo imóvel.

⁷⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, pp. 9-10.

⁷⁷ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 22.

⁷⁸ SHAFER, Byron E. “Temples, Priests and Rituals: an Overview”. In: SHAFER, Byron E. (org). *Temples of Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999. pp. 15-20.

⁷⁹ TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Op. cit., pp. 21-23.

⁸⁰ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 21.

desta disputa, ainda havia espaço para os “henoteístas”, os quais acreditavam na adoração de um único deus dentro do panteão politeísta, sem abandonar os demais.⁸¹ Foi o caso de Lê Page-Renouf no ano de 1879.⁸²

Foi somente no século XX que finalmente a discussão em torno de uma natureza mono ou politeísta deixou de ter lugar central nos estudos da religião egípcia. Henri Frankfort implantou os conceitos de “deuses-forças”, assim como a “multiplicidade de abordagens”, princípio que permitia a justaposição de imagens míticas que para nós, seriam absolutamente contraditórias e incoerentes. Estes novos aspectos deram revigoraram o estudo do tema.⁸³

Pensando na lógica própria que norteava o pensamento egípcio, Erik Hornung, apostou no único e no diverso, perfeitamente possível para os egípcios, uma vez que noções que para nós são opostas ou contraditórias, para eles eram complementares, conviviam simultaneamente e eram aos olhos egípcios totalmente coerentes.⁸⁴

Este ponto de vista inovador possibilitou novas abordagens mais adequadas à lógica de pensamento dos antigos egípcios.⁸⁵

Um dos grandes problemas que envolvem a tentativa de se conceituar a antiga religião egípcia, entre outras razões, se deve a insuficiência de nossas concepções ocidentais para entendê-la totalmente. Apesar de existirem novas e interessantes discussões acerca do tema, ainda encontram trabalhos, (com menos frequência) e traduções que insistem em utilizar termos totalmente inadequados, como “alma” que nada têm a ver com a concepção de mundo dos antigos egípcios.⁸⁶

A divisão, habitual entre política, economia e religião, não existia para os antigos egípcios, que viam tais elementos como partes *indissociáveis* de uma única realidade desprovida de barreiras fixas.⁸⁷ Assim sendo, um entendimento da forma como

⁸¹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 63.

⁸² Pretendemos fazer uma discussão mais alongada a respeito da conceituação da religião egípcia no capítulo III. Ficaremos restritos aqui, apenas a um balanço do estudo. Cf. CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999.

⁸³ Apud in TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 23.

⁸⁴ HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt: the one and the many*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

⁸⁵ Ibid, idem.

⁸⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1989, p. 24.

⁸⁷ CLARK, Rundle. Op. cit., p. 24.

os egípcios percebiam o universo é fundamental para compreensão de sua antiga religião, visto que ambas estavam totalmente interligadas.⁸⁸

Dependendo do período da egiptologia ser considerado, pode-se afirmar que, no que concerne à antiga religião egípcia, foram alemães, suíços, holandeses e franceses os que fizeram as maiores contribuições.⁸⁹ Ingleses e norte-americanos, recentemente, começaram a equilibrar a situação supracitada, e um bom exemplo é como Leonard Lesko, especialista mundial sobre o “Livro dos dois caminhos.

Até a década de 60, apenas o livro de Rosalie David “*The Ancient Egyptians: religious beliefs and practices*” foi escrito em inglês e analisava de forma expressiva várias nuances sobre o tema.⁹⁰ Ciro Cardoso destaca entre os manuais, *La religión egípcia* de Philippe Derchain.⁹¹

Dentre as obras mais importantes, podemos citar os renomados trabalhos de Siegfried Morenz “*Egyptian Religion*” e de Erik Hornung “*Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*”.⁹²

Nas últimas décadas, este setor de estudos foi marcado por uma grande renovação de suas concepções e para isso a contribuição dos trabalhos Gertie Englund e Ragnhild Finnestad “*The religion of the ancient Egypt: cognitive structure and popular expressions*”.⁹³

Devemos ressaltar os vários trabalhos de Jan Assmann, alguns deles utilizados integralmente nesta dissertação, destaque para “*The search for god in ancient Egypt*”.⁹⁴

Finalmente, o livro organizado por Byron Shafer “*Temples of Ancient Egypt*” e as duas organizadas por Stephen Quirke “*Ancient Egyptian Religion*” e “*The*

⁸⁸ Sobre o pensamento egípcio ver: YOYOTTE, Jean. “El pensamiento prefilosófico en Egipto”. In: Brice Parain (org). *El pensamiento prefilosófico y oriental*. Trad. Maria Esther Benítez et alli. Madrid-México: Siglo XXI, 1971, pp. 10-29. Relembramos que o tema será discutido no capítulo III.

⁸⁹ SHAFER, Byron E. Op. cit., 2002, p. 11.

⁹⁰ DAVID, Rosalie. *The Ancient Egyptians-religious beliefs and practices*. London: Routledge e Kegan Paul, 1982.

⁹¹ Ciro Cardoso indica alguns manuais sobre religião egípcia em CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 113. Eis algumas das sugestões. DERCHAIN, Philippe. “La religión egípcia”. In: Henri-Charles Puech (ed.), *Las Religiones Antiguas*, I, México, Siglo XXI, 1977, pp. 101-192. SAUNERON, Serge. *The Priests of Ancient Egypt*. Nova York, Grove Press, 1980.

⁹² MORENZ, Siegfried. *Egyptian Religion*, Londres: Methuen; Ithaca: Cornell University Press, 1973. HORNUNG, Erik. Op. cit., 1982.

⁹³ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1989.

⁹⁴ ASSMANN, Jan. Op. cit., 2001.

temple in Ancient Egypt: New discoveries and recent research” complementam um conjunto de excelentes obras que muito auxiliaram a reformular várias questões referentes ao estudo da religião egípcia.⁹⁵

1.4-RELIGIÃO: EM BUSCA DE UMA DEFINIÇÃO ADEQUADA

É fato que todas as sociedades com registro histórico possuíam uma religião e meios próprios de expressar sua religiosidade. A “Religião” como objeto histórico vem proporcionando, repetidas vezes, a disseminação de opiniões *reducionistas, valorativas e, sobretudo, comparações metodologicamente inaceitáveis*.⁹⁶

Segundo Ciro Cardoso, isto se deve, em parte, à tentativa recente de se criar uma História das religiões vinculada às pesquisas históricas sobre o tema.⁹⁷

O diálogo interdisciplinar e multidisciplinar, nos últimos anos, com as ciências humanas e sociais, tais como a psicologia, a lingüística, a antropologia e a sociologia – propiciou, tanto *nos métodos* quanto nas *abordagens* da História, mudanças significativas na mesma.⁹⁸

Contudo, uma definição conveniente de Religião tem sido um problema para os estudiosos de todas as áreas e trata-se de uma questão recorrente em História porque, por meio dela, procura-se dar conta de problemas metodológicos como foi dito, tal como, a função social e cultural da religião.⁹⁹

O vocábulo “religião” *adquire as mais variadas significações de acordo com as culturas e mentalidades nas quais se desenvolve*.¹⁰⁰ Para os antigos romanos, segundo Francisco José da Silva Gomes, a palavra *religio*, em latim, já apresentava uma etimologia discutível. O verbo *relegere*, “revolver no espírito”, “meditar”, “cuidar”, desta

⁹⁵ QUIRKE, Stephen. *The temple in Ancient Egypt: New discoveries and recent research*. London: British Museum Press, 1997. QUIRKE, Stephen. Op. cit., 1992.

⁹⁶ CARDOSO, Ciro. “Poder político e religião nas altas culturas pré—colombianas: astecas, maias e incas”. In: *América em Tempo de Conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, pp. 12-13.

⁹⁷ GOMES, Francisco José da Silva. “A religião como objeto da História”. In Lana Lage da Gama et alii (orgs). *História e Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ-ANPUH-Maud, 2002, p. 14.

⁹⁸ Ibid, idem, p. 17.

⁹⁹ Ibid, idem.

¹⁰⁰ Ibid, idem, p. 14.

forma, “Religião” significaria *escrúpulo, delicadeza da consciência, cumprimento do dever; culto aos deuses*. Assim sendo, o termo derivou rapidamente por extensão para as modalidades de culto e das observâncias rituais.¹⁰¹

Assim sendo, o autor conclui que *qualquer tentativa de defini-la não é possível fora das formas concretas em se manifestou ou evoluiu historicamente*.¹⁰²

Desde o século XIX, as “Ciências da Religião” tentam cada uma à sua maneira, aplicar algumas das ciências sociais aos aspectos religiosos individuais ou da sociedade.¹⁰³ Por isto mesmo, surgiram: a “Sociologia da Religião”, interessada no estudo da prática religiosa e do aumento da secularização nas sociedades contemporâneas, a “Psicologia da Religião”, preocupada com a experiência religiosa individual; a “Antropologia da Religião”, que antes buscava a “origem” da religião, *hoje se mostra mais preocupada com temas como símbolos, mito e ritual*.¹⁰⁴

Ao traçar este breve panorama acerca das mais diversas áreas de estudo os quais buscam uma definição conveniente para a religião, iremos nos ocupar da vertente escolhida para nortear esse trabalho: a *sociologia da religião*.

Entretanto, convém esclarecer que foi somente a partir do século XX, que a Egiptologia se mostrou mais inclinada às tendências da História bem como das Ciências Sociais. Anteriormente, este setor estava basicamente dividido entre “Arqueologia” e a “Filologia.” Tal fenômeno implicou renovação, como já foi comentado, sobretudo nos estudos da religião no antigo Egito. Os novos debates trouxeram à tona novas questões e derrubaram, definitivamente, a idéia de tal religião como imutável, estática.

No que diz respeito a esta “imutabilidade”, ainda voltaremos a discutir o assunto no capítulo seguinte, portanto, nos restringiremos aqui a algumas considerações. Concordamos com a seguinte afirmação do professor Emanuel Araújo, quando o mesmo diz que a “uniformidade aparente” visível nos campos artístico, arquitetônico, religioso e sócio-econômico deve ser relativizada, visto que a *uniformidade* supracitada foi apenas

¹⁰¹ Ibid, idem.

¹⁰² GOMES, Francisco José da Silva. Op. cit., p. 14.

¹⁰³ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1989, p. 10. Tivemos como base o panorama traçado pelo referido autor na obra supracitada.

¹⁰⁴ HINNELS, John R. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 62, (Verbete “ciências das religiões”).

aparente.¹⁰⁵ De fato o autor tem razão. Não obstante, pode ter sido exatamente estas “longevidade” e “continuidade”, ou seja, a manutenção de suas “características essenciais”, como sugere Ciro Cardoso, o que venha atraindo, desde a antiguidade, tantos admiradores e estudiosos.¹⁰⁶

1.5-PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

1.5.1 Durkheim e a sociologia da religião

Na tradição universitária brasileira, bastante inspirada nas correntes francesas, há um predomínio dos estudos relativos à religião com a História Cultural. Sem dúvida, tal tradição é herdeira tanto das teorias sociológicas de Durkheim e Marcel Mauss, assim como, da história das mentalidades à moda francesa dos *Annales*.¹⁰⁷

A chamada Sociologia da Religião teve em Emílie Durkheim (1858-1917) um dos seus grandes nomes, e utilizaremos suas idéias como um dos arcaibouços teóricos deste trabalho. Émile Durkheim nasceu em Épinal, em 15 de abril de 1858 e faleceu em Paris. Entre suas obras mais famosas encontram-se: *Da divisão do trabalho social (1893)*; *As regras do método sociológico (1894)*, *As formas elementares da vida religiosa*.¹⁰⁸

Como fundador da Escola Sociológica Francesa, este congregou pesquisa empírica com teoria sociológica. A sociologia durkheimniana se baseava no “fato social”,

¹⁰⁵ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 21.

¹⁰⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., p. 10.

¹⁰⁷ GOMES, Francisco José da Silva. Op. cit., p. 20.

¹⁰⁸ DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. Trad. Maria Isaura Pereira de Quiroz. 14 a. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1990. *Da Divisão do Trabalho Social*. 2^aEd São Paulo: Martins Fontes, 2004.

com características próprias que as quais permitiam tratá-lo como “coisa”. As idéias e pressupostos individuais deveriam ser deixados de lado, não tinham espaço.

Nas palavras de Durkheim:

“Fato social é toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter.”¹⁰⁹

Fatos sociais são, portanto, *formas de agir, pensar e sentir exteriores aos indivíduos*, mas que também exercem sobre os mesmos um poder de *coerção* que está acima da vontade de cada um.¹¹⁰

Para o autor, as religiões deveriam ser entendidas principalmente enquanto fator de *estabilidade social*, tendo como foco a noção de “sagrado” relacionado à sociedade e “profano” à vida individual.¹¹¹

Segundo Roberto da Matta:

“A escola de Durkheim pontuou a questão da religiosidade em uma escala muito mais ampla e rebuscada, conceituando o chamado *fato religioso*, como uma relação entre homens e grupos humanos estabelecidos por meio dos deuses que, neste contexto, nada mais representam do que a própria sociedade”.¹¹²

Em sua obra “*As formas elementares da vida religiosa*”, o autor sugere a elaboração de uma teoria geral da religião, baseada na análise da *instituição religiosa* mais

¹⁰⁹ DURKHEIM, Émile. Op. cit., 1990, p. 11.

¹¹⁰ Ibid, idem, p. 2.

¹¹¹ Ibid, idem, passim.

¹¹² DA MATTA, Roberto. *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro. Rocco, 1997, p. 147.

“simples” que havia: o totemismo.¹¹³ Para isto, era preciso deixar de lado todas as idéias pré-concebidas sobre “Religião”.¹¹⁴ Convém ressaltar que por “instituição”, Durkheim entende todas as crenças e modos de conduta instituídos pela coletividade.

O interesse pelas religiões tidas como “arcaicas” se deve uma questão metodológica, pois nestas seria mais fácil identificar as tais “formas elementares”, ou, nas palavras do autor o “germe inicial da vida religiosa da humanidade” devido à *ausência* de *complexidade* em suas religiões.¹¹⁵

Como para Durkheim, todas as religiões possuem as mesmas causas e respondem às mesmas necessidades, seria possível assim, determinar a origem da religiosidade do homem.

Em tais sociedades, para que houvesse *consenso* nas ações coletivas, deveria imperar o que Durkheim intitulou “solidariedade mecânica”, ou seja, um tipo de *solidariedade social* a qual os indivíduos se identificavam através de laços tradicionais, religiosos e familiares.¹¹⁶ Por este motivo, reconheciam os mesmos valores e sentimentos, pois faziam parte de uma coletividade.¹¹⁷

Deste modo, a “consciência coletiva” (conjunto de crenças e de sentimentos comuns entre os membros de uma mesma coletividade), determinava as formas de pensar e de agir do grupo, onde tudo era comum a todos.¹¹⁸

É a consciência imposta pela sociedade, onde ela estabelece o que pode e não ser feito. O social tem prioridade sobre o individual, e desta maneira fenômenos individuais deveriam ser explicados pelo coletivo, mas a recíproca não é verdadeira.

A religião era concebida como um todo formado de partes, um sistema mais ou menos complexo de dogmas, mitos, ritos e cerimônias. Os fenômenos religiosos subdividiam-se em crenças (pensamento) e ritos (ações). Antes de aprofundar esta

¹¹³ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália* - São Paulo: Martins Fontes, 1996.

¹¹⁴ Ibid, idem, p. 4.

¹¹⁵ Ibid, idem.

¹¹⁶ Em relação ao “primitivismo” tribal, Durkheim não concordava com a existência do mesmo no que tange às estruturas mentais dessas sociedades.

¹¹⁷ O autor acrescenta que um “fenômeno não pode ser coletivo se não for comum a todos os membros da sociedade ou, pelo menos, à maior parte deles, portanto, se não for geral. Mas se é geral, é porque é coletivo e, nunca coletivo, por ser geral.” DURKHEIM, Emile. Op. cit., 1990, p. 37.

¹¹⁸ DURKHEIM, Émile. Op. cit., 1990, passim

discussão, voltemos para outro ponto que Durkheim considerava a base da Religião: a dicotomia entre sagrado e profano.¹¹⁹

O sagrado pode englobar crenças, mitos, lendas, assim como elementos da natureza como uma árvore ou uma pedra. Este dado é importante, pois não restringe o conceito de sagrado a um deus (deuses), espíritos ou algo semelhante. No que tange esse aspecto, Durkheim deixa bem claro que a religião vai muito além da idéia de deus (es) = sagrado e afirma que a mesma não pode ser definida exclusivamente em função de tais seres divinos. As definições que o fazem são incompletas e reducionistas.¹²⁰

No Egito, como será apresentado posteriormente, uma concepção de religião “*strictu sensu*” necessariamente passa pela função do rei, intermediário essencial entre homens, deuses e mortos.¹²¹ Através do culto, o faraó representa toda sociedade e interpela os deuses e mortos em nome de todo o Egito.

É a sociedade quem delimita o que deve ser considerado sagrado. Por isso mesmo, é preciso que os homens diferenciem entre o que é profano e o que é efetivamente diferente, portanto sagrado.¹²²

Convém aqui destacar que o círculo de objetos tidos como sagrados jamais poderia ser determinado definitivamente: sua extensão varia de acordo com as religiões.

Uma vez definido o que é sagrado, o entendimento do profano fica facilitado. Este pode ser compreendido como a maneira a qual os indivíduos reagem com seu universo cotidiano, o que lhes era ordinário, comum.

Percebe-se a superioridade do sagrado para com o profano, já que a coisa *sagrada* é aquela que o profano não pode tocar sem ser modificado. *Quando aproximados, jamais conservarão suas naturezas próprias.*¹²³

Portanto, ambos os conceitos são para Durkheim *uma visão bipartida de todo o universo em duas classes que abarcam tudo que existe, mas que se excluem radicalmente*, vinculando o sagrado à sociedade e o profano à vida individual.¹²⁴

¹¹⁹ Idem, 1996, p.

¹²⁰ DURKHÉIM, Émile. Op. cit., 1990, passim.

¹²¹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2003, p. 20.

¹²² A discussão envolvendo o “sagrado” será retomada no capítulo III.

¹²³ Ibid, idem.

¹²⁴ DURKHEIM, Émilie. Op. cit., 1996, p. 24.

Os egípcios possuíam um termo, *djeser*  que normalmente é traduzido como “sagrado”.¹²⁵ A palavra deriva de uma raiz de um verbo que transmitia a idéia de movimento e, entre outros sentidos, tinha o de “separar”. Ou seja, qualquer coisa que foi *destacada* com a finalidade de acolher dentro de si algo divino.¹²⁶ Ciro Cardoso acrescenta que dois exemplos marcantes são os templos tanto quanto as necrópoles.¹²⁷

Tal como pensava Durkheim, ambos locais não estavam abertos ao público: apenas um grupo seleto de pessoas tinha livre acesso às áreas de culto, deixando claro que essa noção de sagrado envolvia uma camada bastante específica e minoritária da sociedade egípcia.¹²⁸

Podemos, então, retornar às definições de crença e rito. Pode-se dizer que as primeiras são representações que expressam a natureza das coisas sagradas e relações que mantém, seja entre si, seja com as coisas profanas.¹²⁹

*Os ritos podem ser entendidos como regras de conduta que prescrevem de que modo os homens devem se comportar em relação às coisas sagradas.*¹³⁰

O ritual estabelecia a fronteira entre o sagrado e o profano. O conjunto de crenças e ritos correspondentes constitui uma religião.¹³¹

A sociedade egípcia não fogia a regra comum em quase todas as civilizações antigas, nas quais as crenças eram quase todas de fundo mítico cujo intuito era explicar a origem e funcionamento do mundo em que os egípcios viviam.¹³² E por sua vez, estes se ligavam a uma forma bastante específica de agir, o ritual, com a finalidade de forçar deuses e o universo a agir em prol da coletividade.¹³³

No Egito os rituais giravam em torno dos *nTrw*, ou seja, dos *deuses*. Fossem estes os mortos abençoados (justificados após o julgamento de Osíris) ou as próprias divindades, ambos só adquiriam esta condição de  *nTr* pelo rito.¹³⁴ O adjetivo “divino”

¹²⁵ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999 p. 53.

¹²⁶ Ibid, idem

¹²⁷ Ibid, idem

¹²⁸ Discussões envolvendo as desigualdades sociais no Egito faraônico serão abordadas pontualmente ao longo de toda dissertação.

¹²⁹ DURKHEIM, Emile. Op. cit., passim.

¹³⁰ Ibid., p. 24.

¹³¹ Ibid, idem.

¹³² O capítulo III analisará o tema com detalhes.

¹³³ Sobre ritual uma boa indicação é SHAFER, Byron. Op. cit., 1999.

¹³⁴ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 43.

netjery significava “ritualizado”, o que deixa evidente a importância dos rituais para a eficácia das crenças egípcias.¹³⁵ *Sendo ao mesmo tempo comunicação e vínculo, o ritual fundamenta e assegura a solidariedade do grupo fechado.*¹³⁶

Podemos ainda incluir aqui o papel da magia, que no Egito acreditava-se ter sido transmitida aos homens através dos deuses. A crença na magia, “Heqa”, era fundamental para realização do ritual e, conseqüentemente, na tentativa de obter auxílio divino em favor do Egito, representado pela figura do faraó. Falaremos com detalhe posteriormente.¹³⁷

Certamente, além do ritual e da crença, há outro elemento igualmente importante para definição de religião: o grupo específico o qual participava e compartilhava de tais práticas e crenças. No Egito antigo, o fato de sua religião ter pertencido *exclusivamente* a sua sociedade, torna este elemento ainda mais característico e relevante para uma compreensão total acerca do tema.

Durkheim utiliza o termo “igreja” para designar uma sociedade cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem esta representação comum em práticas idênticas.

Após as devidas explicações de todos os elementos que constituem a Religião, sua melhor definição seria:

“... um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, igreja, todos aqueles que a elas adere”.¹³⁸

¹³⁵ Ibid, idem.

¹³⁶ BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 35.

¹³⁷ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 203.

¹³⁸ DURKHEIM, Emile. Op. cit., 1996, p. 32.

Durkheim pretendia dissertar sobre as origens sociais das crenças e dos rituais, interpretando o significado e simbolismo dos mesmos, bem como suas implicações sociais.¹³⁹

Os indivíduos concebiam o mundo de maneira homogênea em função da existência de uma representação coletiva estruturada na religião. A partir de Durkheim, a religião deixa de ser algo que transcende a sociedade, fora da realidade e passa a ser uma construção social. Nada em uma sociedade, inclusive a religião, poderia ocorrer ao acaso, sem ter um papel definido. Como uma “coisa” eminentemente social, as representações religiosas são também coletivas e exprimem realidades também coletivas.¹⁴⁰

A Religião, portanto, tinha uma função integradora capaz de manter a solidariedade social de um determinado grupo, gerando consenso entre seus membros. No Egito, Religião e Política eram campos praticamente indistintos, fato que nos impede de isolar qualquer um destes elementos, sem prejudicar um entendimento geral a cerca do assunto. Deste modo, antecipamos que, quando falamos em religião egípcia, obrigatoriamente, estamos também tratando de temas relacionados ao poder político da realeza faraônica.

Não obstante, retomando o que foi dito sobre Durkheim, sua grande contribuição para o estudo das sociedades humanas, foi o reconhecimento de que *os símbolos culturais, crenças, rituais, são elementos importantes para garantir esta integração da sociedade.*¹⁴¹ E como veremos em relação à sociedade egípcia, eram elementos nos quais sua visão de mundo estava ancorada solidamente.

1.5.2 - Marcel Mauss: dom e contra-dom

Assim como Durkheim, outro autor que nos servirá como referencial teórico será o já citado Marcel Mauss. Este também nasceu em Épinal, na França, em 1872 e formou-se em Filosofia, especializando-se em História das Religiões. Foi colaborador e

¹³⁹ LUKES, Steven. *Bases para interpretação para Durkhéim*. In: COH, Gabriel. 1977, p. 46.

¹⁴⁰ DURKHEIM, Émilie. Op. cit., 1996, p. 16.

¹⁴¹ Loc.cit.

diretor do *Anée Sociologique*, periódico fundado por seu tio, Émile Durkheim, que reuniu os membros da Escola Sociológica Francesa.

Marcel Mauss influenciou grandes nomes, como o de Claude Lévi-Strauss, contribuindo significativamente para os estudos sócio-antropológicos, sobretudo com a elaboração da obra “*Ensaio Sobre a Dádiva-Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas*”.¹⁴²

A utilização do conceito de reciprocidade neste trabalho procura dar outro enfoque nos relacionamentos de troca entre as esferas humana e divina, pois acreditamos que a lógica do dom e contra-dom seja bastante proveitosa, sobretudo no que tange os cultos divino e mortuário egípcio.

O objetivo de Mauss era demonstrar que as trocas permitem em todas as sociedades o estabelecimento e a manutenção das relações sociais: renunciar a essa reciprocidade levaria à ruptura do vínculo em um determinado grupo.

Para chegar a esta conclusão, o autor estudou a fundo sociedades tidas como “primitivas” ou arcaicas da Polinésia, Melanésia e do noroeste americano. Em todas estas foi possível notar que as trocas e os contratos eram realizados sob a forma de presentes teoricamente voluntários, mas na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos.¹⁴³

Como dissemos, Mauss desenvolveu conceito sociológico de fato social e sugeriu a utilização do termo *fato social total* no qual a própria sociedade é considerada como tal, uma vez que todas as coisas se articulam em uma rede de significações. Com isso, o autor pretendia que todos os aspectos do fenômeno estudados fossem eles econômicos, políticos ou religiosos, todos deveriam ser considerados. Mauss dispensava uma abordagem totalmente psicológica da sociedade. Vejamos:

“... Há um enorme conjunto de fatos, tudo neles se mistura. Nesses fatos sociais totais, exprime-se, simultaneamente e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais, supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e distribuição”.¹⁴⁴

¹⁴² MAUSS, Marcel. Op. cit., passim.

¹⁴³ Ibid, idem, p. 41.

¹⁴⁴ Ibid, idem.

Retomando a questão da reciprocidade, Mauss pôde constatar que o que circula na vida social possuía um caráter simbólico. Por isso mesmo, não eram somente coisas economicamente úteis, riquezas os objetos de trocados. Iam de gentilezas, banquetes e ritos até mulheres e crianças. A circulação de riquezas propriamente ditas era apenas um dos termos de um contrato que tinha um caráter geral e permanente.

A lógica nas quais tais trocas (prestações e contraprestações) se inseriam, fazia com que estas fossem consideradas *prestações totais*, pois havia uma tríplice obrigação de dar, receber e retribuir os presentes. A oferta estabelecia a relação e era impositiva. *Recusar-se a dar, deixar de convidar ou recusar-se a receber equivale a declarar guerra, é recusar a aliança e a comunhão.*¹⁴⁵

Aparentemente, o ato é voluntário sem qualquer tipo interesse material por parte do doador, mas na verdade, *as convenções sociais prendem os envolvidos em uma teia de doadores e receptores, e aqueles que não cumprem os seus respectivos papéis são, no fundo, colocados à margem do convívio social.*¹⁴⁶

Também foi notado nesse tipo de relacionamento, que a retribuição não precisa ser feita imediatamente. Uma dívida fica subtendida e esta deve ser quitada em algum momento não definido no futuro. Para o autor, a não quitação da dívida imediatamente, é um dos fatores responsáveis pela inexistência de equivalência dos presentes. Esse fato contribui para reforçar a obrigação de devolução posteriormente, de um presente cujo valor é maior do que o que fora recebido.

Entre os ameríndios da América do Norte, Mauss observou uma forma um pouco rara de tais prestações totais, os chamados *potlatch*. A palavra significa “dom” na linguagem destes. Era uma cerimônia com caráter festivo, na qual um chefe suntuosamente oferecia uma enorme quantidade de riqueza a outro chefe em tom de desafio. Este deveria aceitar o presente e, também deveria ofertá-lo com suas riquezas em uma competição que poderia, inclusive, levar a morte de ambos.

¹⁴⁵ MAUSS, Marcel. Op. cit., p. 58.

¹⁴⁶ FLORENZANO, Maria Beatriz. “A reciprocidade e a Grécia antiga”. In GALVÃO, Alexandre (org.). *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2003.

No decurso da cerimônia, ocorria a destruição de grande parte das riquezas com o intuito de ofuscar o chefe rival. A obrigação de dar é a essência do *potlatch*. Como afirma Mauss, não se tem o direito de recusar uma dádiva. Há prestação total, considerada aqui de tipo *agonístico*, ou seja, de competição no sentido de que todo o clã contrata por todos, por tudo que possui e faz. O chefe tem essa função de intermediário.¹⁴⁷ Através dessas dádivas muita riqueza é ostentada e um quê de superioridade por parte daqueles que não podem fazer grandes doações.¹⁴⁸

É importante esclarecer que essas trocas eram feitas por uma coletividade onde as pessoas são *pessoas morais* (clãs, famílias, tribos) e poderiam trocar ou contratar de grupo para grupo ou, como vimos no trecho acima, eleger um intermediário, um chefe.¹⁴⁹

O que necessariamente criava uma obrigação no ato de presentear é o fato de que a coisa dada não é *inerte*, sem vida. Embora tenha sido abandonada pelo doador, ela ainda é considerada como algo dele.¹⁵⁰

Mauss só chegou a essa conclusão após compreender o significado das palavras *mana* e *hau*, utilizadas por tribos da Polinésia.¹⁵¹ A primeira possuiu um sentido de força mágica, religiosa e espiritual e aplicava-se sempre aos homens e espíritos. É fundamental para compreensão total da lei da reciprocidade.

Tal como a *mana*, Mauss notou que uma resposta para circulação de dádivas também teria que passar pelo conceito de *hau*, o espírito da coisa dada.

O trecho abaixo permite um melhor entendimento do que está sendo comentado.

“Suponha que o senhor possui um artigo determinado (taonga), e que me dê esse artigo: o senhor o dá sem um preço fixo. Não fazemos negócio com isso. Ora, eu dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de algum tempo, decide dar alguma coisa em pagamento, presenteando-me com alguma coisa (taonga). Ora, esse taonga que ele me dá é o espírito (hau) da taonga que recebi do senhor e que dei a ele. Os taonga que recebi por esses taonga

¹⁴⁷ MAUSS, Marcel. Op. cit., p. 47.

¹⁴⁸ Ibid, idem, passim

¹⁴⁹ Ibid, idem, passim.

¹⁵⁰ MAUSS, Marcel. Op. cit., passim.

¹⁵¹ HINNELS, John R. Dicionário das Religiões. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 160, (verbete: “Mana”)

vindos do senhor tenho que lhe devolver. Não seria justo de minha parte guardar esses taonga para mim, que sejam desejáveis ou não. Devo dá-los ao senhor, pois são um hau da taonga que o senhor me havia dado”.¹⁵²

As coisas dadas, todos os bens e propriedade pessoais têm um *hau* que é seu poder espiritual. O *hau* persegue todo doador. O que ele pretende é voltar para seu local de origem, para seu verdadeiro dono.

Por esse motivo, muito dificilmente, as sociedades que participavam de um sistema de trocas teriam algum tipo de *prejuízo*, porque a coisa dada produziria para o grupo um equivalente que a substituiria.

A reflexão sobre o que o porquê da reciprocidade mostrou o papel central da formação de uma hierarquia social baseada na honra e no prestígio dos membros da sociedade. *Nesse sentido, a generosidade é um elemento essencial nessas trocas, uma vez que “você é o que você dá”.*¹⁵³

Em suma, presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si. *Em tal sistema de idéias é preciso retribuir a outrem aquilo que, na verdade é parcela de sua natureza e substância.*¹⁵⁴

Deste modo, Mauss alerta para os “malefícios” de se conservar a dádiva, ou seja, não retribuir a coisa dada. Isso era extremamente perigoso para o possuidor, pois, uma vez que este tenha recebido, aquele que doou adquiria uma ascendência mágica e religiosa sobre o receptor. Da mesma maneira, não se poderia recusar uma dádiva, pois o donatário tem uma espécie de direito de propriedade sobre tudo aquilo que pertence ao doador.¹⁵⁵

Assim como ocorriam trocas entre grupos sociais, a mesma lógica poderia ser aplicada na relação desses grupos com os deuses. A doação de presentes aos mesmos obrigava a retribuí-los de maneira recíproca e generosa. Mauss afirma que os seres divinos *foram os primeiros grupos com os quais os homens tiveram que contratar e que, por definição, estavam ali para contratar com eles.*¹⁵⁶

¹⁵² MAUSS, Marcel. Op. cit., p. 54.

¹⁵³ FLORENZANO, Maria Beatriz. Op. cit, passim.

¹⁵⁴ MAUSS, Marcel. Op. cit., p. 56.

¹⁵⁵ Ibid, idem.

¹⁵⁶ Ibid., p. 63.

O motivo é evidente: eles eram os verdadeiros donos das coisas e bens do universo. Desse modo, a troca era necessária e sua não realização seria bem mais perigosa porque os deuses sabiam retribuir o preço das coisas. Portanto, dádivas trocadas entre deuses e homens tinham a finalidade de estabelecer a paz e a ordem entre ambos.

O que vemos claramente aqui é um contrato social do tipo “*do ut des*”, ou seja; “dou para que me dê.”¹⁵⁷ Em troca de alguns presentes aparentemente menores, os deuses retribuem com uma grande dádiva em prol de toda a sociedade.

Concordamos com Mauss quando ele afirma que essa obrigação de retribuir as dádivas possui uma extensão mais diversa. Sem dúvida, essa interpretação pode ser aplicada em outras sociedades que exprimem uma mentalidade definida: fossem alimentos, mulheres, crianças ou bens, tudo era matéria de transmissão e retribuição como se ocorresse uma troca constante de matéria espiritual.

Em uma tentativa de aproximar a teoria maussiana com a egiptologia, a egiptóloga Gertie Englund foi muito feliz ao perceber o dom e contra-dom no sistema de oferendas egípcio.¹⁵⁸

O assunto será analisado detalhadamente posteriormente, mas podemos adiantar que a humanidade (representada pelo faraó) fazia oferendas aos deuses esperando receber de volta e em quantidades ainda maiores, aquilo que somente os deuses poderiam dar: cheias do Nilo, boas colheitas, vitórias na guerra, ordem do universo e afastamento do caos.¹⁵⁹

Para a egiptóloga, as *oferendas eram parte de uma troca continua de energia que correspondiam a uma visão de mundo holística na qual tudo no universo estava ecologicamente interligado em uma rede de energias.*¹⁶⁰

A sociedade egípcia tinha um papel ativo e essencial nesse sistema de troca de energia e contribuía de maneira significativa para seu funcionamento perfeito. E dentro dessa lógica, as coisas negociadas tinham um papel fundamental nas relações de reciprocidade, como será visto no capítulo referente aos cultos divino e funerário.

¹⁵⁷ MAUSS, Marcel. Op. cit. passim.

¹⁵⁸ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1978, passim.

¹⁵⁹ Idem. Op. cit., 2002, p. 286. “Offerings: an overview”. In REDFORD, Donald B. (org) *The Ancient Gods Speak- a guide to Egyptian Religion*: Oxford University Press, 2002, p. 286.

¹⁶⁰ Ibid, idem.

1.5.3 - Halbwachs e o conceito de memória coletiva

Pode-se dizer que a preocupação com a memória coletiva não tem suas raízes na pós-modernidade, mas sim na sociologia, com o francês Maurice Halbwachs (1877-1945).¹⁶¹

Maurice Halbwachs nasceu em Reims em 1877. Sofreu forte influência de Henri Bérghson ao longo de sua formação, e optou por iniciar sua carreira em filosofia. Posteriormente, como aluno de Émile Durkhéim, Halbwachs não somente mudou para Sociologia, como também, passou a rejeitar a teoria individualista de Bérghson.

Ocupou a cadeira de sociologia da Universidade de Estrasburgo que por sua vez, era tido como um grande centro intelectual da época. Em 1935, Halbwachs foi para Sorbonne e faleceu no ano de 1945, um pouco antes do final da Segunda Guerra Mundial.

¹⁶² Abaixo temos a seguinte definição de memória coletiva:

“Conjunto de elementos estruturados que aparecem como recordações, socialmente partilhadas, de que disponha uma comunidade sobre sua própria trajetória no tempo, construídas de modo de modo a incluir não só aspectos selecionados, reinterpretados e até inventados dessa trajetória como, também, uma apreciação moral ou juízo de valor sobre ela. Em ambos os níveis, tais ingredientes se modificam no tempo, segundo mudem as solicitações que, em diferentes situações histórico-sociais, as instâncias organizadoras da consciência social façam ao passado”.

A partir dessa definição, notamos que nenhuma memória é possível fora das estruturas utilizadas pelas pessoas que vivem em sociedade, uma vez que ainda é em sociedade que as pessoas adquirem suas memórias. *Dessa afirmativa, temos a premissa de que a memória individual é socialmente construída.*¹⁶³

¹⁶¹ HALBWACHS, Maurice. Op. cit., passim.

¹⁶² Ibid, pp. 29-113.

¹⁶³ FEICHTINGER, Joahannes. *Aspects on Collective Memory: Maurice Halbwachs*. Dubrovnik, 2002, pp. 1-15. O acesso à obra original de Halbwachs ocorreu apenas recentemente, dessa forma, o que foi redigido a respeito do livro Memória Coletiva está baseado, em grande parte, no artigo de Feichtinger.

Neste ponto fica bastante clara a influência durkheimiana do social pelo social, na qual a memória como uma técnica coletiva de celebração das lembranças, acaba aproximando o passado, unindo os indivíduos no seio de uma mesma comunidade, criando solidariedade e laços tradicionais.¹⁶⁴

Para Halbwachs, o passado, sobretudo a experiência individual do passado, não é de fato, o que fica mantido na memória de cada indivíduo, mas sim as “representações coletivas”, que constituem o pretérito baseando-se em necessidades presentes. *Sendo assim, o passado não volta a acontecer como tal, o que ocorre na verdade, é que ele não é preservado, mas reconstruído com base no presente.*¹⁶⁵

Portanto, a *memória coletiva* deve ser vista como uma *reconstrução* do passado à luz do presente.¹⁶⁶ O autor argumenta ainda que, as estruturas sociais da memória são os instrumentos os quais os indivíduos usam para recompor uma imagem do passado, por isso o autor conclui que essa imagem do passado está afinada com as necessidades presentes de cada indivíduo, conferindo ao mesmo sua identidade.¹⁶⁷

Dessa maneira, Halbwachs diferenciou dois tipos de memória: a “memória autobiográfica”, interna, pessoal e influenciada pelo impacto do social, sempre filtrada pelo presente, e a “memória histórica”, externa, social, emprestada pela coletividade ao indivíduo sobre coisas e processos do passado que ele (o indivíduo) não viveu pessoalmente.

A primeira apóia-se na segunda, já que todo processo vivido por nós como indivíduos, está inserido dentro de uma história geral. Falaremos um pouco mais detalhadamente de cada uma delas.

A “memória histórica” pode ser mantida viva através de comemorações, representações. Celebrações servem para reforçar a memória de eventos históricos. Se participantes individuais em tais atos comemorativos não tivessem sido capazes de usar tais lembranças, é como se os laços sociais pudessem ter sido dissolvidos.

¹⁶⁴ Sobre tradição, a discussão será alongada e estará presente nos cap. III e IV.

¹⁶⁵ Ibid, idem, p. 8.

¹⁶⁶ HALBWACHS, Maurice. Op. cit., passim.

¹⁶⁷ Ibid, idem, p. 9.

Assim, celebrações periódicas servem como elementos importantes para manter a memória histórica. “Memória autobiográfica” é a lembrança de eventos que vivenciamos pessoalmente no passado. Também pode servir para reforçar os laços entre os participantes e tende a mudar ao longo do tempo, a menos que seja reforçada periodicamente através do contato com pessoas as quais tenham compartilhado as experiências no passado. Se há um grande período de tempo que nós não temos nenhum contato com um grupo específico, as memórias deles desaparecem aos poucos.¹⁶⁸

Traçando um paralelo como o tema em questão, o conceito de memória coletiva pode-se aplicar à sociedade antiga egípcia, como demonstraremos agora.

Uma vez que a memória tem como uma de suas principais funções reforçarem a identidade de um grupo e conseqüentemente, dos laços sociais do mesmo, a ligação da memória coletiva com um passado, mesmo que mítico é passível de acontecer.¹⁶⁹

Isto ocorreu ao longo de todo período faraônico. A “primeira vez”, as “águas primordiais”, o “estado dos inícios”, são termos recorrentes em textos egípcios. Mesmo não tendo vivenciado pessoalmente os tempos primevos, os egípcios o invocam constantemente como se tivessem realmente vivido esse passado comum.

A religião, embora, como foi dito, não fosse dos demais aspectos da sociedade, ou seja, o que nós entendemos como tal, tinha um papel fundamental para reforçar a memória. Uma vez que estas eram construídas coletivamente, garantiriam ao grupo não apenas identificação, mas também a idéia de pertencimento para todos os seus membros. Como vimos em Durkheim, isso gera solidariedade social, já que para ele, a religião garante *coesão e identidade* a um determinado grupo.¹⁷⁰

Não obstante, era a crença nesse passado comum um elemento imprescindível para reforçar os laços da tradição faraônica e, legitimar a posição do governante no poder, seu “status” de filho de Ra.

Além dos referenciais teóricos mais gerais os quais este trabalho estará embasado, também utilizaremos teorias mais específicas relacionadas às questões relativas à religião egípcia.

¹⁶⁸ FEICHTINGER, Joahannes. Op. cit., pp. 12,13.

¹⁶⁹ Ibid, idem.

¹⁷⁰ DURKHEIM, Emile. Op. cit., passim.

1.6 - A VISÃO DE MUNDO MONISTA

Os antigos egípcios não possuíam uma palavra para designar religião, mesmo porque sua forma de pensar não incluía distinções: ciência, religião, filosofia não eram encarados como ramos separados de atividade intelectual.¹⁷¹

Nesse sentido, as egiptólogas Gertie Englund e Ragnhild Bjerre Finnestad verificaram um forte *monismo* no pensamento ontológico egípcio.

Esta interessante interpretação que vincula a religião do antigo Egito a aspectos cognitivos servirá como uma das bases teórica para este trabalho¹⁷²

Segundo as autoras, na visão de mundo dos egípcios existia uma *unidade e coerência* em toda criação. O mundo era visto como um todo, que estava inter relacionado em uma grande rede. Qualquer mudança ou ação em um ponto desta rede trazia conseqüências para todo o sistema.¹⁷³

Inexistiam diferenças entre o animado e o inanimado, animal e humano, natural e sobrenatural. Ao contrário, há um interesse em realçar suas afinidades e conexões. Esta ausência de barreiras absolutas entre as dimensões (divina, humana e natural), era o que tornava possível que atos rituais e mágicos pudessem funcionar.¹⁷⁴

¹⁷¹ CARDOSO, Ciro. *Sete Olhares Sobre a Antiguidade*. 2^a Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 57. Para uma visão geral acerca do pensamento antigo do Oriente Próximo Cf. pp. 55-59.

¹⁷² ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expressions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989: este trabalho contém dois artigos de Gertie Englund e três de Ragnhild Bjerre Finnestad.

¹⁷³ Ibid, idem.

¹⁷⁴ Idem. "Gods as a Frame of Reference: On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt". In: ENGLUND, Gertie (org.). Op. cit., pp. 7-28.

O foco desse pensamento está na vida, em todos os seus aspectos (latência, regeneração, manifestações) e por ser um conceito muito mais amplo do que estamos acostumados no pensamento ocidental, a vida pode ser percebida até mesmo em objetos que não a possuem.¹⁷⁵

O pensamento monista procede por pares de oposições complementares que conduzem sempre a uma síntese unitária. Por exemplo, o caráter duplo do país (Alto e Baixo Egito) com suas duas coroas representadas na figura única do faraó. Esta visão se contrapõe ao modelo cristão, marcado por dicotomias irreduzíveis, ou seja; corpo e espírito, divino (ou sagrado) e profano.¹⁷⁶

Tais pares complementares de oposição denotam uma dualidade marcante em vários aspectos da sociedade egípcia como um todo. Considerando o âmbito mítico-religioso, um exemplo dessa dualidade no pensamento egípcio, pode ser visto na luta entre o deus Hórus e o deus Seth no mito de Osíris, pelo trono do Egito.¹⁷⁷

Se nesse contexto, Seth aparece representado o caos, a desordem, no Livro de *Amduat*, composição funerária surgida no Reino Novo que mostra a passagem do deus solar Ra pelo mundo inferior de Osíris, o mesmo deus aparece como protetor da barca *Mesketet*, impedindo que a grande serpente Apófis interrompa seu percurso.¹⁷⁸

A própria concepção de tempo revelava um caráter dual, onde eram possíveis duas modalidades de eternidades coexistirem.¹⁷⁹ A primeira é a eternidade cíclica, *neheh*, e estava relacionada com eventos que ocorriam de forma repetida.

Por exemplos, o nascer do sol, as fases da lua, o começo. A segunda modalidade era *djet* e ligava-se com o que é imutável atemporal. Segundo Ciro Cardoso a *permanência daquilo que existe* e vincula-se ao sol poente, o deus Osíris, a tarde, o fim, o corpo.¹⁸⁰ Emanuel Araújo ressalta que ambas as eternidades, *neneh* e *djet*, estão sempre relacionadas com regiões dentro da criação.¹⁸¹

¹⁷⁵ CARDOSO, Ciro. 1999, p. 25

¹⁷⁶ Ibid, idem.

¹⁷⁷ LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, p. 114.

¹⁷⁸ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 421.

¹⁷⁹ ASSMANN, Jan. Op. cit., 2001, pp. 75-80. Cf. CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2003, pp. 72-73.

¹⁸⁰ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 53.

¹⁸¹ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 390, (Verbetes: "Eternidade").

O caráter dualista freqüentemente atribuído às noções supracitadas indica que estas eternidades se associam a “duração” e ao “fluxo”, conotações temporais que confirmam a teoria de Assmann comentada acima.¹⁸²

Convém destacar que o que permitia a justaposição de imagens míticas aparentemente conflitantes, é o que os egiptólogos costumam chamar de “multiplicidade de abordagens”.¹⁸³

De acordo com Traunecker, para os egípcios, se o real era único, o verdadeiro era múltiplo, resultado da sua inacessibilidade imediata.¹⁸⁴ “*A multiplicidade dos verdadeiros, com isso, das descrições míticas do mundo, tornava possível a diversidade de respostas às questões levantadas pelos observadores da natureza*”.¹⁸⁵

1.7 - APRESENTAÇÃO DAS FONTES

Na Introdução desta dissertação foi dito que no concernente às fontes, fundamentaremos nossa pesquisa em documentos primários traduzidos para língua inglesa, com base na obra *Texts from Amarna Period* de William J Murnane.¹⁸⁶ Para organizar um corpus documental variado, foi levado em consideração o caráter público ou privado das inscrições compiladas pelo autor que, tal como nós, não realizou uma seleção exaustiva das fontes, ou seja, limitou-se a ordenar o material segundo critérios que explicitaremos agora.

O próprio Murnane inicia sua explicação acerca de como organizou a documentação supracitada destacando que sua intenção, de fato, não era traduzir todas as fontes relativas ao período de Amarna, mas sim aquelas *pertinentes para os aspectos históricos, sociais e religiosos da reforma*.¹⁸⁷ Portanto, o mesmo dividiu sua coletânea da seguinte maneira:

¹⁸² Ibid, idem.

¹⁸³ Como foi dito, este conceito foi sugerido por Frankfort e foi bastante útil para os egiptólogos aprofundarem as questões relativas ao pensamento mítico egípcio.

¹⁸⁴ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 24.

¹⁸⁵ Ibid, idem.

¹⁸⁶ Eventualmente as obras foram consultadas no original em egípcio. Todas as vezes que isso foi feito, as referências completas foram dadas na ocasião. MURNANE, William. Op. cit.

¹⁸⁷ MURNANE, William. Op. cit., p. 15.

1) Quanto ao período: anterior ao de reinado de Akhenaton, a fase tebana do governo, a reforma de Amarna e o momento imediatamente após o retorno à antiga tradição.¹⁸⁸

2) Quanto à origem: público ou privado. Neste caso, Murnane salienta que as inscrições régias estavam em condições precárias, visto que os monumentos amarnianos foram quase todos destruídos após a morte do faraó, quando o panteão politeísta voltou a imperar no Egito.

3) Quanto ao conteúdo: é possível subdividir essas fontes reais ou privadas em templárias e funerárias. Veremos a seguir como e por quais razões ordenamos o trabalho desta maneira.

Em relação ao período, as fontes correspondem a um momento que precedeu Amarna e aquele em que ocorreu a Reforma, sendo que neste as fontes foram subdivididas em tebanas e amarnianas.¹⁸⁹

Após esta separação, todos os documentos supracitados foram dispostos segundo a procedência das mesmas: observamos o caráter templário e/ou funerário das inscrições.

No primeiro caso (templário), decretos e discursos reais, hinos em honra aos deuses, listas de oferendas divinas estão entre os principais tipos selecionados. No âmbito mortuário, foi consultada, além das autobiografias presentes nas tumbas de altos funcionários reais, uma da composição religiosa funerária, o *Livro dos Mortos*.¹⁹⁰

Foram organizados dois grupos de documentos, sendo o segundo proveniente do primeiro, e que, por sua vez, se relaciona diretamente com a terceira hipótese de trabalho.¹⁹¹

A particularidade das modificações religiosas introduzidas no decorrer na *Reforma de Amarna* fez com que fosse necessário criar um segundo grupo de fontes de acordo com outros elementos temáticos os quais serão apresentados posteriormente.

¹⁸⁸ Ibid, idem.

¹⁸⁹ Neste caso, além de Murnane, a compilação feita por Lichteim também foi consultada. LICHEIM, Miriam. Op. cit.

¹⁹⁰ O capítulo III na seção Aborda o assunto detalhadamente, assim, nos restringimos a uma breve explicação acerca das composições supracitadas. O *Livro dos Mortos*, umas das mais famosas composições literárias do Egito faraônico era uma espécie de guia do além túmulo, um manual que deveria ser enterrado junto com o defunto para que este, em seu perigoso percurso até alcançar o outro lado, chegasse a seu destino são e salvo. LICHEIM, Miriam. Op. cit., p. 119.

¹⁹¹ Cf. “Introdução”, p. 8.

Não obstante, também analisaremos inscrições que datam de um momento anterior ao reinado de Amenhotep IV/Akhenaton, com o intuito de comparar as já mencionadas modificações que o faraó realizou dentro do universo religioso egípcio em pontos específicos os quais serão explicitados quando necessário.

Inicialmente, é importante esclarecer o grupo que emitiu toda essa documentação. Gertie Englund estima que apenas 1% da população lia e escrevia: esta estatística nos indica que os textos eram destinados exclusivamente a um grupo privilegiado no Egito.¹⁹² John Baines é mais pessimista e sugere que 0,4 % apenas da população total do Egito era letrada, mas, talvez, este número seja um tanto exagerado.¹⁹³

No entanto, o autor está correto ao afirmar que o grupo que governava os assuntos estatais (escribas, sacerdotes, cortesãos, indivíduos abastados), em quase todas as fases da história faraônica, configurou-se como um grupo coeso com algumas centenas de pessoas que vivam na Corte e centros provinciais.¹⁹⁴ Foi exatamente este grupo governante, minoritário e letrado, quem nos deixou a maioria dos textos e representações que se conservaram na cultura faraônica.¹⁹⁵ Sabemos muito pouco acerca das práticas religiosas fora da esfera que envolvia o rei e a realeza. Tal motivo foi determinante para que nossa escolha recaísse sobre esta parcela ínfima da sociedade egípcia antiga.¹⁹⁶

A organização do nosso corpus documental foi feita com base na premissa do “faraó como um sacerdote solar” na qual o rei aparece como provedor de oferendas divinas e funerárias as quais eram pressupostos para vencer a transgressão, *Isefet* e garantir a ordem, *Maat*.¹⁹⁷

As reformas de Akhenaton, ao afetarem diretamente o universo religioso egípcio, ocasionaram algumas modificações no que se esperava do governante (com base no texto supracitado), deste modo, procuramos selecionar inscrições onde certas contradições do discurso monárquico são evidentes, reflexo de uma nova visão de mundo, fundamentada praticamente na figura do rei, em sua “verdade”.

¹⁹² ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1989, p. 9.

¹⁹³ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 162.

¹⁹⁴ Ibid, idem. Cf. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 41. Este último faz considerações importantes acerca do que está considerando como “grupo governante”. Não obstante, optamos por evitar o uso do termo.

¹⁹⁵ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, pp. 80-81.

¹⁹⁶ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 184.

¹⁹⁷ A respeito do sacerdote solar, reservamos algumas páginas no capítulo III para analisá-lo.

Assim sendo, optamos por fontes onde a figura do faraó claramente aparece como a mantenedora das oferendas divinas: dentro da VXIII^a dinastia procuramos observar a forma como tal incumbência foi realizada pelo monarca antes e durante a reforma de Amarna, bem como os seus reflexos nas fases subseqüentes.

Certamente, em se tratando do nosso foco, o reinado de Akhenaton será priorizado e os demais servirão para futuras comparações. O mesmo ocorre no contexto funerário. Como discutiremos nos capítulos III e IV, as oferendas funerárias eram acompanhadas de uma antiga fórmula *Htp di nsw* “uma oferenda que o rei dá”.¹⁹⁸

Não obstante, preservaremos a divisão feita por Murnane bastante proveitosa para nosso trabalho, uma vez que o autor separou as inscrições as quais o monarca ainda denomina-se Amenothep IV, em Tebas, e posteriormente como Akhenaton (“Aquele que é útil ao disco solar”) em Amarna.¹⁹⁹

O mais interessante que esta divisão nos proporciona uma clara visualização da evolução das mudanças impostas pelo rei e, em determinado momento, o aprofundamento de sua reforma.

Assim sendo, apresentaremos nos capítulos III e IV fontes escritas onde o rei explicitamente aparece como provedor de oferendas divinas, o que envolvia não apenas a alimentação da estátua do deus, mas também sua purificação, libações, e todo cuidado que cercava o ritual diário.²⁰⁰

No que diz respeito às oferendas divinas há um predomínio absoluto de inscrições régias, mas não excluem outras fontes presentes no âmbito privado. Entre as primeiras citadas temos decretos e discursos reais, trechos das estelas de fronteiras (utilizadas para demarcar o território da cidade de Amarna), longas listas de oferendas expostas nos templos e que relatavam com detalhes o que era ofertado diariamente aos deuses.²⁰¹

¹⁹⁸ Sobre as relações rei-oferendas divinas/ mortuárias ver capítulo III.

¹⁹⁹ MURNANE, William. Op. cit.

²⁰⁰ Para apreciar a diversidade do panteão egípcio, capítulo III.

²⁰¹ Sobre fontes ver VERCOUTTER, Jean. Op. cit., p. 32.

As fontes não serão dispostas neste capítulo, mas ao longo dos capítulos III e IV, referentes à antiga religião egípcia e das modificações ocorridas durante a reforma de Amarna, respectivamente.

Convém explicar determinados termos que aparecerão ao longo dos textos. Começemos pelo nome de trono utilizado por Akhenaton: Neferkheprurera-Uaenra (“Perfeitas são as transformações de Ra”).

É comum em algumas inscrições vermos a designação: Uaenra “O único (filho) de Ra”, também pode vir sozinho como uma espécie de apelido do rei.²⁰²

“Hor-Aten” é a abreviação utilizada por Murnane para o primeiro nome didático de Aton; “Ra-Harakhty, que se rejubila no horizonte, dotado de vida eternamente, para sempre, em sua manifestação, enquanto luz que está no Aton”.²⁰³

No festival *Sed* do rei (jubileu real) este aparece identificado com o disco solar e em várias inscrições, se autodenominava “Aton Radiante”. Tal fato certamente serviu de inspiração para Akhenaton e suas inovações religiosas.²⁰⁴

A percepção da nova divindade não era tanto o disco solar, mas a luz emanada pelo sol: Aton era esta luminosidade que permeava o mundo, dando vida em todo lugar.²⁰⁵

Outro termo que será recorrente nas inscrições mais tardias é “Heka-Aten”, uma forma abreviada para o segundo nome didático de Aton a partir no ano 9 do reinado de Akhenaton. Seu nome completo seria “*Ra, o Governante dos Dois Horizontes, que se rejubila no horizonte, dotado de vida, pela eternidade, para sempre, na sua manifestação do pai Ra, que retorna, o qual está no Aton*”.²⁰⁶

É preciso tornar clara a ideologia egípcia da monarquia divina, neste caso centrando este tema na relação do rei divino com os deuses egípcios. Cabia especificamente ao rei, e a mais ninguém satisfazê-los diariamente por meio das oferendas, sobretudo de

²⁰² MURNANE, William. Op. cit., p. 284

²⁰³ Cf. nota 64.

²⁰⁴ Discutiremos as origens do disco solar, tal como as possíveis influências de Amenhotep III sobre Akhenaton em relação à adoração desta divindade no capítulo IV.

²⁰⁵ SCHLÖGL, Hermann. “Aten”. In: REDFORD, Donald B. (org) Op. cit., pp. 22-25.

²⁰⁶ Os dois nomes “didáticos” do Disco Solar serão analisados com minúcia no cap. IV.

alimentos para que, em troca, os mesmos ofertassem ao Egito saúde, prosperidade, riqueza, abundância.²⁰⁷

O culto diário aos deuses era feito para sustentar o universo atual, impedindo que o caos fosse vitorioso. Se os deuses não fossem alimentados, não poderiam exercer a atividade criadora constante que renovava tal universo organizado. Esta relação recíproca entre homens (por imediação do rei) e deuses mantinha o mundo funcionando, *pois era preciso sustentar os deuses para que estes pudessem sustentar o universo.*²⁰⁸

Perceberemos que o grupo de fontes selecionadas demonstra que era o rei o único capaz de officiar no culto e realizar atos rituais, o que envolvia as oferendas divinas. No bojo das reformas realizadas por Akhenaton, a comunicação com a esfera divina foi comprometida, pois apenas Akhenaton e a família real poderiam relacionar-se com a nova divindade.²⁰⁹

Um aspecto bastante interessante do período de Amarna é a importância da esposa real Nefertiti que aparece freqüentemente acompanhada de sua filha mais velha, Meritaton, atuando em vários rituais, reservados anteriormente apenas ao rei.²¹⁰

A forma geométrica e abstrata da nova divindade, Aton, enfatizava a idéia de que a relação de um indivíduo com o deus só poderia ocorrer através do intermédio do rei. Por isso mesmo, as cenas familiares, comuns no reinado de Akhenaton reforçavam esta proximidade com o deus, onde o rei, a rainha e suas seis filhas aparecem junto ao Aton em gestos típicos de adoração.²¹¹ Este tipo de arte decorativa não se restringiu às paredes templárias, mas também túmulos privados, edifícios públicos e até altares domésticos retratavam a família como um conjunto perfeito que deveria ser venerado.²¹²

No que tange o âmbito funerário, acreditamos que as tumbas privadas sejam as melhores fontes que corroboram com a idéia do faraó como o responsável, ao menos em

²⁰⁷ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 31.

²⁰⁸ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 156.

²⁰⁹ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 105.

²¹⁰ VAN DIJK, Jacobus. "The Amarna Period and the Later New Kingdom (1352-1069 a.C.)". In: SHAW, Ian (org.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford-NewYork: Oxford University Press, 2000, p. 276.

²¹¹ Sobre arte egípcia ver capítulo IV

²¹² SILVERMAN, David. Op. cit., p. 105.

teoria, da manutenção das oferendas aos mortos uma vez que, na prática, as oferendas eram mantidas pelas próprias famílias dos mortos.²¹³

Sendo a repetição uma característica marcante dos textos funerários, procuramos observar a recorrência da fórmula *Htp di nsw* “uma oferenda que o rei dá” em inscrições de particulares do período de Amarna.

A presença constante da expressão reflete nossa teoria de que o rei, Akhenaton, como dono legítimo da totalidade do cosmos, incluindo as terras estrangeiras, recebia as oferendas em seu nome para ratificar seu status privilegiado no Egito; o faraó era, portanto, o detentor de tudo aquilo sobre o qual brilha o Aton.²¹⁴

Embora Akhenaton e a família real dominassem totalmente os motivos da decoração destas tumbas privadas, ter suas oferendas dadas pelo rei, mesmo que simbolicamente, fazia com que esses particulares desfrutassem de grande prestígio, pois o nome do monarca figurava em seus escritos *post mortem*.²¹⁵

A fórmula *Htp di nsw* possui algumas variantes, mas seu sentido é sempre voltado para idéia do monarca como aquele que garante as oferendas, e conseqüentemente a continuidade da existência, do morto em outra vida.²¹⁶ Em períodos anteriores era comum Osíris, divindade ctônica que governava o mundo dos mortos, geralmente ser invocada.²¹⁷

A solarização da religião egípcia fez com que no Reino Novo as deidades que se assimilaram ao sol, como o próprio Amon-Ra, também aparecessem nas fórmulas que acompanhavam as oferendas.²¹⁸

O período de Amarna foi marcado por uma série de modificações na religião tradicional e tais mudanças repercutiram diretamente na nova construção da fórmula supracitada: a expressão mantinha o rei como doador de oferendas, mas estas só poderiam invocar o deus Aton, excluindo o restante do panteão egípcio.²¹⁹

²¹³ VERHOEVEN, Ursula. “O Culto dos Mortos”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., pp. 481-490, passim.

²¹⁴ “Tudo aquilo que o Aton circunda” expressão corrente em Amarna e em reinados anteriores durante a 18^a dinastia. Observe MURNANE, William. Op. cit., p. 133 (66.5).

²¹⁵ THOMPSON, Stephen E. “Cults: an overview”. In: REDFORD, Donald B. (org.). Op. cit., pp 62-71.

²¹⁶ Sobre oferendas funerárias, capítulo III.

²¹⁷ BOLSHAKOV, Andrey. “Offering Formulas and Lists”. In: REDFORD, Donald B (org.). Op. cit., pp. 286-293.

²¹⁸ Foi comentado sobre a solarização da religião egípcia logo na introdução. Cf. p. 1.

²¹⁹ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 284.

Assim, Akhenaton assumiu um papel que tradicionalmente pertencia a Osíris e a passagem ou não para o mundo dos mortos dependia exclusivamente de sua vontade.²²⁰

É importante comentar que os egípcios possuíam inúmeras concepções a cerca do destino *post mortem* e no Reino Novo a idéia de um deus solar que à noite ilumina o mundo dos mortos em sua barca foi a que prevaleceu. No período de Amarna estas crenças funerárias foram reduzidas drasticamente.

Como uma divindade de luz que era Aton, durante a noite, se ausentava e por isto a morte, a escuridão e todos os aspectos negativos da vida foram abolidos da filosofia de Akhenaton.²²¹

Como a nova doutrina não apontava nenhum destino específico no além, os mortos durante a noite permaneciam adormecidos e a ressurreição só acontecia pela manhã, quando Aton despontava no horizonte.²²²

Além dessa inovação, os próprios templos e palácios de Akhenaton eram os locais onde os mortos “repetiriam a vida” e a tumba seria um lugar apenas para descansar à noite.²²³ As próprias necrópoles que geralmente estavam localizadas a oeste, em Amarna situavam-se na direção leste.

Outro fato interessante é a presença de vários altares contendo oferendas ao Aton, que após realizar sua refeição cotidiana, compartilhava com os mortos que passaram a ser alimentados nos templos com as ofertas do culto diário.²²⁴

Vale destacar que a própria arquitetura templária também foi alterada: em vez de salas escuras e fechadas, os templos em honra ao Aton eram grandes pátios abertos repletos de altares. Assim o disco solar poderia ser admirado diretamente no céu.²²⁵

Portanto, pode-se afirmar que essa monopolização de todos os aspectos da religião, incluindo os funerários, fez com que o acesso à vida eterna só fosse possível com o consentimento de Akhenaton e Aton.²²⁶

²²⁰ Ibid, idem.

²²¹ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 106. Falaremos com mais detalhes as concepções funerárias egípcia no capítulo III

²²² BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 232.

²²³ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., pp. 284-285

²²⁴ Ibid, idem, p. 283.

²²⁵ KEMP, Barry J. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. London-New York: Routledge, 1997, 2 vols, pp. 262-263.

²²⁶ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 278.

As fontes que escolhemos para ilustrar essa situação nos permitem perceber a recorrência da fórmula *Htp di nsw* quando da apresentação das oferendas onde é nítida a ênfase do faraó, imprescindível para o indivíduo atingisse a imortalidade.

Todavia, os hinos em honra a Aton são, sem sombra de dúvida, a melhor fonte para estudarmos o conteúdo religioso da reforma de Amarna. O Grande Hino está presente exclusivamente na tumba de Ay, alto funcionário real, provável pai da rainha Nefertiti.²²⁷ O pequeno hino possui cinco versões variantes e todas se encontram dispostas em tumbas de importantes funcionários amarnianos.²²⁸

Comentamos anteriormente a respeito dos determinantes teóricos que nos levaram a estas fontes. Em primeiro lugar, a concepção monista de religião egípcia. Em segundo lugar, uma apreensão da instituição religiosa entendida como um conjunto de crenças e modos estabelecidos pela coletividade, internalizados no seio do Estado ritualisticamente. Em seguida, a relação recíproca de dom e contra dom, o chamado *do ut des* sugerido por Marcel Mauss, imprescindível para relação entre homens e deuses no Egito. Finalmente, Maurice Halbwachs e o conceito de memória para fundamentar a força da tradição no Egito, bem como a importância da mesma para legitimar a posição do monarca no trono das ‘Duas Terras’.

Após apresentar os grandes aspectos teóricos e alguns exemplos de fontes que nortearão esse trabalho, a preocupação do próximo capítulo será exatamente localizar a atmosfera no qual a Reforma de Amarna estava inserida, a partir de uma análise da XVIII^a dinastia, o começo do Reino Novo no Egito.

²²⁷ MURNANE, William J. Op. cit., pp. 117-119. Estas páginas contêm além da composição supracitada, outros hinos de adoração a Aton e ao faraó Akhenaton, simultaneamente.

²²⁸ LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., pp. 89-100. Ambos, Grande e Pequeno Hinos serão devidamente analisados no capítulo IV, referente à reforma de Amarna.

II - CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

2.1-ASPECTOS CRONOLÓGICOS GERAIS

2.1.1 - Do Reino Antigo ao Reino Médio: um breve resumo

Os egiptólogos geralmente dividem cronologicamente a época faraônica em Reinos e Períodos Intermediários.²²⁹ Apesar de este trabalho estar situado no chamado Reino Novo (1550 a 1069 a.C.), de acordo com a cronologia baixa preferida, achamos

²²⁹ Todas as datas citadas nesta dissertação estão situadas antes de Cristo. Sobre aspectos cronológicos: ver SHAW, Ian. "Introduction: Chronologies and Cultural Change in Egypt". In: SHAW, Ian. (Org.). Op. cit.

conveniente retroceder um pouco no tempo para apresentar as condições que propiciaram a Reforma de Amarna no século XIV a.C. (1353 – 1335).²³⁰

O Reino Antigo (2575-2134 a.C.), Médio (2040- 1640 a.C.) e Novo (1550-1069 a.C.) possuem esta designação, pois expressam as fases de centralização monárquica no Egito.²³¹ Em contrapartida, os períodos intermediários, ou seja, o Primeiro Período Intermediário (2134-2040 a.C.), o Segundo (1640-1550 a.C.) e o Terceiro (1069-712 a.C.), denotam momentos de descentralização política ou de dominação estrangeira no país.²³²

A bem da verdade, ambas as denominações nos transmitem uma idéia de ordem e caos, dando a falsa impressão de que os períodos intermediários são fases extra-históricas, quando na realidade são etapas igualmente importantes e imprescindíveis para compreensão total do processo histórico da civilização egípcia.²³³

Convém lembrar que o terceiro milênio, do qual faz parte o Reino Antigo, também compreende o Período Arcaico (2920-2649 a.C.) e as dinastias I e II (Período Tinita) e são considerados os momentos de formação das instituições monárquicas.²³⁴

Da mesma maneira, o período Tardio (713 – 332 a.C.) com as dinastias XXV (parte desta) até XXX complementa o chamado período faraônico e assinalam o fim da civilização egípcia antiga.²³⁵

Serge Sauneron classifica como “imperativa” a tentativa de estabelecer os limites temporais da civilização egípcia, *uma vez que os mesmos não conhecem nenhuma continuidade de eras, cujas datas referem-se, mais tarde, aos anos de cada reinado.*²³⁶

²³⁰ O’CONNOR, David. Op. cit., p. 183. A cronologia “baixa” refere-se às fontes aos dados encontrados nas proximidades de Tebas, enquanto a cronologia “alta” refere-se à Mênfis. Optamos pela primeira opção visto que a mesma possui mais coerência em sua organização. Não obstante, há egiptólogos que preferem utilizar a segunda. A discrepância entre as datas nos obriga a indicar qual delas se optou.

²³¹ Sobre a caracterização das fases históricas do Egito faraônico ver CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, pp. 44-80.

²³² Ibid, idem, pp. 11-12.

²³³ FEITOZA, Nely. *O reinado de Kamés, o forte: um estudo sobre a ideologia monárquica no Egito faraônico.* (1555-1550 a.C.). Tese de doutorado - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1995. Op. cit., p. 12. Uma vez que a maioria das fontes que nos chegaram foi produzida no seio da classe governante, as fases de enfraquecimento do poder central- descentralização política- também foram momentos de decadência artística e cultural. CARDOSO, Ciro. 1984, p. 81.

²³⁴ CARDOSO, Ciro. *Sete olhares sobre a Antiguidade.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 76. O autor salienta que as muitas imprecisões nas datações da fase protodinástica (eneolítica) fizeram com que consideramos uma margem erro que pode chegar a 150 anos. CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 12. Sobre a época tinita ver VERCOUTTER, Jean. Op. cit., p. 36.

²³⁵ As obras citadas acima oferecem um bom panorama acerca da das últimas dinastias, muitas vezes estrangeiros sob o trono do Egito.

Há documentos importantes como a *Lista de Abidos*, o *Quadro de Sacara*, o *Papiro de Turim* e a *Pedra de Palermo*.²³⁷

Manheton sumo- sacerdote do deus solar em Heliópolis que viveu no século III a.C. durante o período Ptolomaico (332 a.C. - 395 d.C.), nos deixou uma longa lista real na qual todos os monarcas egípcios são agrupados em 30 dinastias, começando por Menés e terminando em Nectanebo II, último governante antecessor de Alexandre.²³⁸

Jean Vercoutter destaca que Manheton foi incumbido por Ptolomeu V Epífano a escrever uma *História do Egito*, visto que o mesmo era um conhecedor da escrita hieroglífica e das tradições egípcias antigas.²³⁹

Não obstante, o que seria certamente um material utilíssimo para os estudiosos modernos acabou por se perder no tempo, restando apenas passagens aleatórias e fragmentadas. Ciro Cardoso ressalta que, muito embora tal material seja um tanto “defeituoso”, ainda não foi encontrada referência que possa substituí-lo satisfatoriamente.²⁴⁰ Mesmo com todas essas compilações, ainda há imprecisão, sobretudo, em épocas mais antigas e pouco documentadas, em virtude do estágio inicial da língua egípcia naquele momento.

Como bem ressalta Stephen Quirke, os estudiosos utilizam a arqueologia para determinar as fases de desenvolvimento da cultura material e tecnológica, o que de fato facilita a delimitação dos momentos da história faraônica.²⁴¹

O autor ainda destaca que a partir da XVIII^a dinastia o contato cada vez maior com os mundos mediterrâneo e asiático, proporcionou bases mais sólidas para datar os reinados egípcios.²⁴²

²³⁶ SAUNERON, Serge. *A Egiptologia*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Editora Difusão Européia do Livro, 1970, p. 58.

²³⁷ A pedra de Palermo é a melhor fonte para o estudo da cronologia do Reino Antigo. Contém a relação dos monarcas que reinaram até a V dinastia. Ver: ULLMANN, Martina. Op. cit., p. 518, (Verbete: “Pedra de Palermo”).

²³⁸ Ibid., p. 59. As listas reais ordenam cronologicamente todos os reinados do Egito faraônico e constituem uma das principais fontes para reconstituir os fatos da história egípcia antiga. Os monarcas seguiam a seguinte fórmula para indicar o período no qual se encontravam: “no ano X do rei Y”. Toda vez que um novo rei era coroado, a contagem era reiniciada (ano 1).

²³⁹ VERCOUTTER, Jean. Op. cit., pp. 14-15.

²⁴⁰ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 11.

²⁴¹ QUIRKE, Stephen. Op. cit., 2001, p. 12.

²⁴² Ibid, idem.

Não obstante, Quirke enfatiza que *o leitor precisa estar ciente de que uma única descoberta no futuro poderia mudar drasticamente toda a construção cuidadosamente elaborada que nós fizemos dos tempos antigos.*²⁴³

2.1.2 - A tradição como fundamento para legitimação real

Segundo a tradição egípcia, Menés teria sido o primeiro rei do Egito e o fundador do Estado faraônico, unificando o “Duplo País”, estabelecendo a nova capital em Mênfis.²⁴⁴

Nesta cidade localizada no Baixo Egito, próximo a Heliópolis, foi erguido um templo em honra a Ptah, principal deidade lá venerada.²⁴⁵ Há controvérsias em torno da identidade deste que teria sido o monarca inicial. A falta de consenso se deve exatamente à fragilidade das fontes encontradas em Hierakonpólis no Alto Egito, atual Nekhen (próximo a Edfu).²⁴⁶ Ainda retomaremos esse ponto no começo da explanação contextual, porém, é possível adiantar que o processo de unificação do Egito teve início na região sul do Vale e seguiu em direção ao norte do país. As inscrições aludem a um rei de nome “Escorpião” cuja autoridade, antes restrita ao Alto Egito, chegou a atingir Mênfis sem, contudo alcançar o Delta.²⁴⁷ Não obstante, o monarca supracitado teria antecedido o que grande parte dos especialistas aponta como responsável por reunir o “Duplo País”, Menés ou, para outros, Narmer.²⁴⁸

Não obstante, o que realmente se deve ressaltar é *o Egito ter se tornado em aproximadamente 3000 a.C. o primeiro reino unificado da História.*²⁴⁹

Para Ciro Cardoso, a unificação prematura do Egito em relação a sua urbanização, coibiu possíveis conflitos entre áreas próximas. Isto somado à posição

²⁴³ Ibid, idem.

²⁴⁴ LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, p. 110. Ainda discutiremos sobre o assunto neste capítulo.

²⁴⁵ Voltaremos a falar sobre a importância da cidade de Mênfis, bem como da cosmogonia envolvendo a cidade e Ptah no capítulo III.

²⁴⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 48.

²⁴⁷ Ibid, idem.

²⁴⁸ Retomaremos esta discussão posteriormente.

²⁴⁹ Idem. Op. cit. 1998, p. 75.

‘insular’ favorável, *cujas fronteiras são definidas por desertos e mares*, acabou afastando ameaças exteriores por um tempo considerável.²⁵⁰

“A conseqüência pode ser vislumbrada ao longo de todo período faraônico: sob as dinastias iniciais, forjou-se uma tradição cultural de corte, centrada na figura do rei divino, a qual foi muito coerente e se impôs por milênios, não desaparecendo nem mesmo em épocas em que o país não se mantinha unido.”²⁵¹

Esta afirmação indica que as bases da ideologia faraônica foram firmadas logo no começo da era dinástica e, de forma assombrosa, mantiveram praticamente inalteradas suas características principais ao longo de milênios.²⁵²

Eram, portanto, uma sociedade conservadora, que primava pela manutenção da sua ordem original, tal como havia sido concebida no estágio inicial da criação.²⁵³

Um egípcio que viveu durante o Reino Antigo não seria um completo estranho no Reino Novo ou vice e versa, com as devidas ponderações, certamente. Convém salientar que em momento algum estamos atribuindo a esta sociedade um caráter imutável.²⁵⁴ Muito pelo contrário. Demonstraremos como a realeza faraônica, respaldada nesta tradição cultural, promoveu inúmeras modificações, cortes, adições, de acordo com seus interesses específicos - sobretudo no que concerne a religião - aspecto mais emblemático desta civilização milenar.

Fundamentada na no mito da monarquia divina - no qual o faraó era filho e representante do deus criador na terra - este grupo minoritário garantiu sua perpetuação no cume da pirâmide egípcia por milênios de maneira muito engenhosa.²⁵⁵ Deste modo, além de instituição central, a realeza era o foco do poder no Egito, e servia como o modelo no

²⁵⁰ AL-NUBI, Sheihk. “O Soldado”. In: DONADONI, Sergio. (org). *O homem egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, capítulo IV, p. 135.

²⁵¹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1998, p 77.

²⁵² O assunto será discutido detalhadamente no capítulo reservado para tratar da antiga religião egípcia capítulo III

²⁵³ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 23.

²⁵⁴ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., pp. 21-22. Deve-se ressaltar que a maioria das obras recentes sobre a sociedade egípcia antiga destaca essa questão da “imutabilidade” do Egito faraônico, condenando àqueles que o fizeram anteriormente.

²⁵⁵ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 156.

qual toda sociedade deveria se espelhar.²⁵⁶ A ordem social era imposta de cima para baixo, e tinha no faraó seu agente divino, responsável por manter a harmonia pretendida no âmbito divino, bem como no mundo dos vivos e dos mortos.²⁵⁷

A desigualdade flagrante que imperava na sociedade egípcia (maioria esmagadora vivia em condições deploráveis) obrigava este grupo dominante a criar e recriar mecanismos que sustentassem esta posição privilegiada. Assim sendo, através de sua função simbólica de caráter político-religioso, o rei legitimava o *status quo* desta parcela minoritária.²⁵⁸

O discurso faraônico enfatizava o compromisso com a ordem, cujas fundações inseguras clamavam por proteção.²⁵⁹ Era preciso manter o caos longe do Egito, núcleo do mundo organizado. Deste modo, a prática religiosa validava e matinha a estrutura social vigente, insistindo na necessidade da preservação cósmica, que, por sua vez, só poderia ser feita unicamente por homem com atributos divinos, o faraó.

Abaixo temos uma opinião resumida, porém bastante ilustrativa no que concerne à relação que se estabelecia entre sociedade-faraó-deuses e mortos:

“O rei costumava aparecer como um membro da organização divina, e era freqüentemente considerado como tal. Diferentemente dos deuses, porém, ele estava intimamente ligado a seus súditos humanos, tendo nascido entre eles. Seu lugar era entre a sociedade dos humanos e a sociedade dos deuses. Ele era um elemento integrante de ambos. Sem ele nenhum dos dois âmbitos poderia funcionar e o universo terminaria. O papel do rei era um elemento fixo no padrão da ordem divina e, por esse motivo, sua existência era parte de *Maat*. Por meio de sua posição, o monarca conservava *Maat* e oferecia *Maat* aos deuses. Quando o rei regia, um equilíbrio adequado era mantido, permitindo a permanência do universo ordenado. Por esse motivo, o rei era essencial à manutenção da ordem do mundo”.²⁶⁰

²⁵⁶ Ibid, idem.

²⁵⁷ BAINES, John. Loc.cit

²⁵⁸ Ibid, idem, p. 198.

²⁵⁹ Ibid, idem, p. 153.

²⁶⁰ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 85.

O assunto será discutido no capítulo III, referente aos aspectos da antiga religião egípcia. Por enquanto iremos nos deter ao chamado Reino Novo (1550 – 1069 a.C.), período no qual se desenrolou a chamada *Reforma de Amarna*, foco de nossa dissertação.

2.2 - O REINO NOVO E O SURGIMENTO DE UM IMPÉRIO

2.2.1 - A reunificação das “Duas Terras”

O Reino Novo teve início quando os príncipes tebanos do Alto Egito, em 1640 a.C. entraram em conflito com governantes Hicsos, povo oriundo provavelmente da Ásia, que estavam estabelecidos no Baixo Egito há algum tempo.²⁶¹ O seu governante, Saratis, assumiu, inclusive, o título de “Rei das Duas Terras”, epíteto tradicionalmente utilizado pelos monarcas egípcios.²⁶²

Os Hicsos infiltraram-se no Egito de forma gradativa e em pequenos grupos, fundando a XV dinastia com sede em Avaris, no Delta oriental do Nilo, iniciando o chamado Segundo Período Intermediário (1640 – 1550 a. C), o que para os egípcios, era uma espécie de retorno ao caos.²⁶³

²⁶¹ “Asiáticos” era a denominação que recebia os habitantes do Levante meridional que freqüentemente atacavam a região do Delta para conseguir itens para subsistência. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 380 (Verbete: “Asiáticos”)

²⁶² “Hicsos” eram “Chefe dos governantes das terras estrangeiras”, era o nome dado às dinastias e, posteriormente, passou a designar os invasores “asiáticos”, grande parte semita, que estavam presentes no Egito em função das grandes migrações que atingiam seu estágio final. CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1998, p. 110.

²⁶³ BRESCIANI, Edda. “O Estrangeiro”. In: DONADONI, Sergio (org.). Op. cit., p. 201.

Apesar da manutenção da estrutura política e administrativa egípcia, das inovações tecnológicas, (os carros de guerra puxados por cavalos e o sabre curvo) e até mesmo da escolha do deus Seth do panteão egípcio como divindade dinástica, a fase de dominação Hicsa repercutiu nas dinastias posteriores, a partir do reinado de Hatshepsut, sempre sendo lembrado como um momento de desordem absoluta.²⁶⁴

Ao se confrontarem com a casa tebana, os Hicsos, foram expulsos e a tradição egípcia foi restabelecida no comando do país inteiro. Entre os príncipes deste nomo, Ahmés foi quem liderou o Egito na luta pela reunificação, tornando-se faraó legítimo e o fundador da XVIII^a dinastia a primeira do Reino Novo em 1550 a.C.²⁶⁵ Dentre as muitas inovações as quais explicitaremos ao longo desta seção, Ciro Cardoso salienta dois pontos bastante significativos a respeito do referido momento: a grande quantidade de fontes em bom estado de conservação e o fim do isolamento de que se falou anteriormente que deixava o Egito um tanto afastado, por exemplo, do Mediterrâneo.²⁶⁶

O período é caracterizado pelos egiptólogos como o “apogeu da história faraônica”, momento de enorme expansão territorial, forte centralização monárquica e invejável estabilidade interna que compreende as dinastias XVIII, XIX e XX.²⁶⁷

A expansão (política, econômica, militar, cultural e comercial) que o Egito experimentou foi possível graças à dominação classificada como “frouxa” e adotada pelo país para com os demais governantes que estavam dispostos a colaborar: seus reis eram mantidos no poder, mas deveriam pagar tributos ao Egito, contribuindo de maneira expressiva para o enriquecimento do país ao longo desta dinastia.²⁶⁸

O Reino Novo difere de épocas precedentes, em que houve um expansionismo limitado, exatamente pela opulência das campanhas militares, marca registrada do período. O fator que impulsionou esta mudança de atitude em relação à

²⁶⁴ DAVID, Rosalie. Op. cit., 1982, cap. IV, p. 121. Segundo a autora, inexistente qualquer evidência de que os Hicsos tenham forçado os egípcios a submeterem-se a novas práticas e crenças religiosas. Seth, “Senhor do deserto e dos países estrangeiros”, era tradicionalmente um deus relacionado à confusão e desordem no Egito, embora esse tipo de rotulação não seja apropriada para as divindades egípcias em função das múltiplas e diferentes características que um mesmo deus poderia adquirir.

²⁶⁵ O Egito era dividido em unidades administrativas chamadas nomos, cerca de 20 no Alto Egito e 20 no Baixo Egito, posteriormente o caráter religioso predominou sendo possível associar determinadas divindades a locais específicos. Ver: ULLMANN, Martina. Op. cit., p. 518 (Verbetes: “Nomo.”).

²⁶⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, pp. 60-61.

²⁶⁷ O’CONNOR, David. “New Kingdom and Third Intermediate Period”. Op. cit., p 202.

²⁶⁸ GRALHA, Júlio. *Deuses, faraós e o poder: Legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito-1550-1070 a C.* Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais, 2002, p. 25.

política exterior foi a incorporação do militarismo à ideologia monárquica faraônica. Era possível se notar a presença de um exército real permanente que inexistia anteriormente na estrutura político-administrativa do Egito ²⁶⁹.

O que veremos nos sucessivos reinados da XVIII^a dinastia é um grande número de faraós guerreiros, quase sempre atuando pessoalmente nas muitas campanhas militares as quais garantiram a formação de um Império Egípcio que perdurou por alguns séculos até começar a decair após o glorioso reinado de Ramsés II durante a XIX^a dinastia. ²⁷⁰

Na dinastia seguinte, a XX^a, o único governante que de alguma forma se destacou foi Ramsés III visto que, a sucessão de faraós raméssidas que se deu após sua morte assinalou um desfecho para o período que havia surgido como o momento de ouro da história egípcia. ²⁷¹

Possivelmente o sentimento guerreiro, conquistador supracitado, foi um dos resultados da longa permanência estrangeira (hicsa) no Egito (cerca de 100 anos), fato que teve implicações, inclusive, na forma egípcia de pensar, tornando-se perceptível nas dinastias que sucederam o episódio. ²⁷²

A palavra de ordem logo após a unificação era estabilização: os setores político e administrativos foram normalizados, assim como os cultos divino e funerário, restabelecidos. ²⁷³

Outro aspecto que deve ser ressaltado a respeito de Ahmés está relacionado às construções templárias. Numa tentativa de tornar o faraó presente em todo país através do culto, Ahmés iniciou um extenso programa de construção, erigindo edifícios religiosos em Abidos, Karnak, e reparando o templo de Ptah em Mênfis. ²⁷⁴ Esta prática foi seguida por seus sucessores e consolidou-se como mais uma marca desta dinastia.

A política externa bem sucedida que reconquistou algumas áreas e, subjugou outras regiões do mundo antigo, trouxe para o Egito uma “riqueza inigualável”, grande

²⁶⁹ FEITOSA, Nely. Op. cit., passim.

²⁷⁰ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, pp. 73-75.

²⁷¹ Ibid, idem.

²⁷² MENU, Bernadette. *Ramsés II: Soberano dos soberanos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 32.

²⁷³ KESSLER, Dieter. Op. cit., pp. 143-151, passim

²⁷⁴ SCHULZ, Regine. “Os Templos-Deuses Reais e Reis Divinos”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (org.). Op. cit., p. 199.

abundância e ainda garantiu a *estabilidade* interna necessária para colocar o país em um patamar destacado, favorecendo um grande “dinamismo cultural” dentro e fora das “Duas Terras.”²⁷⁵

Alguns especialistas falam em “egipcianização”, por exemplo, em regiões da Núbia, onde os próprios habitantes adotaram nomes egípcios e cultuaram deuses do panteão politeísta do país.²⁷⁶

O Estado militar centralizado foi o fator que permitiu o Egito atingir proporções imperiais. Antes de expor como cada governante contribuiu para formar o Império egípcio, faremos alguns esclarecimentos a respeito das sucessões reais no país.

2.2.2 - Sucessão real e co-regência

Quando falamos em sucessão real no Egito, é comum nos depararmos com a palavra “co-regência”. Embora seja recorrente, o termo dificilmente vem acompanhado sequer de uma definição satisfatória.²⁷⁷ Donald Redford pontuou dois tipos possíveis de co-regências: o primeiro caso é quando o monarca iniciava sua regência após a morte do antecessor, o segundo caso, o mais jovem reinava até certa idade e, depois de determinado tempo, o mais velho assumia o poder.²⁷⁸

Inexistia um “sangue real” tal como estamos acostumados nas sucessões dinásticas modernas. O que havia, sobretudo no Reino Novo, era apenas um deus solar divino e a mulher humana a qual o deus sol (posteriormente Amon) teve contato e engendrou a chamada *teogamia*.

²⁷⁵ KESSLER, Dieter. Loc.cit.

²⁷⁶ ALDRED, Cyril. *Akhenaton, Pharaoh of Egypt: a new study*. London: Thames and Hudson, 1968, p. 35. A Núbia juntamente com a Síria-Palestina formavam grande parte do império egípcio que se ergueu no Oriente Próximo. A primeira, inclusive, só conseguiu se desvencilhar do jugo egípcio no final do Reino Novo.

²⁷⁷ SHAW, Ian. Op. cit., pp. 10-11. Shaw faz uma breve discussão sobre o assunto, mas o mesmo foi discutido por vários dos especialistas que participaram da referida obra, rica por abranger aspectos diversos de toda história faraônica.

²⁷⁸ REDFORD, Donald. *History and Chronology of XVIII Dynasty: Seven Studies*. University of Toronto Press, 1960, p. 143.

O faraó era, portanto, “filho de Ra”, e este era o princípio que regulava e legitimava o cargo daquele que seria entronizado no Egito.²⁷⁹ Não obstante, há um fato interessante em relação ao papel da mulher nos assuntos relativos à sucessão real. Se o faraó era filho do demiurgo criador, necessariamente o mesmo deveria ser carregado no ventre de uma mulher de linhagem real, fato que explica as diversas uniões entre irmãos ou membros da mesma família.²⁸⁰

Na prática, se sabe muito pouco acerca dessas co-regências, mesmo porque os textos egípcios não as mencionam abertamente, o que nos leva a crer que de fato não havia um “mecanismo para sucessão” em teoria.²⁸¹ Cyril Aldred acrescenta que, pelo menos desde o Reino Médio (XII^a dinastia) há algumas evidências as quais nos indicam que o monarca e seu sucessor (geralmente o filho mais velho) compartilharam o trono do Egito, derrubando assim as hipóteses que defendem a inexistência de co-regências ao longo do período faraônico.²⁸²

Geralmente, a linha sucessória era passada de pai para o filho legítimo primogênito, mas isso não era a regra. Quirke cita, por exemplo, os reis que formaram a XVIII^a dinastia, todos de famílias sem ligação aparente umas com as outras.²⁸³

Embora a discussão em torno dos sucessores de Akhenaton e de seus possíveis co-regentes não seja um consenso entre os egiptólogos, concordamos com a alegação do autor de que o importante é ter em mente que *o rei no Egito é o sol e isso eclipsa toda a política*. Esta é uma afirmação bastante interessante a qual voltaremos a discutir mais tarde.²⁸⁴

Faremos agora um levantamento dos principais eventos ocorridos ao longo da XVIII^a dinastia, pois a compreensão total do período é válida para o entendimento das determinantes as quais impulsionaram Akhenaton em sua reforma. Eventualmente, faremos

²⁷⁹ Falaremos da monarquia divina e da função real com minúcia no capítulo III, dessa forma não estenderemos aqui a explanação. O epíteto “filho de Ra” é corrente desde a IV^a dinastia. LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, p. 119.

²⁸⁰ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 62.

²⁸¹ QUIRKE, Stephen. Op. cit., 2001, p.

²⁸² ALDRED, Cyril. *Akhenaten: King of Egypt*. London: Thames & Hudson, 1988, p. 169. No Reino Médio os co-regentes eram coroados no ano novo, tradição modificada durante o Reino Novo. A afirmação supracitada está em SHAW, Ian. Op. cit., p. 279.

²⁸³ QUIRKE, Stephen. Loc.cit

²⁸⁴ Ibid, idem.

menção a estes monarcas nos capítulos seguintes, sobretudo Amenhotep III e Thutmés IV, portanto, nada mais justo que apresentá-los de forma completa.

2.3 - PRINCIPAIS EVENTOS DA XVIII^a DINASTIA (1550-1307 A.C.)

2.3.1 - Os primeiros passos: Ahmés e Amenhotep I

As paletas proto-dinásticas, consideradas os primeiros monumentos figurados do Egito já mencionavam a atividade guerreira no Egito.²⁸⁵ A famosa “Paleta de Narmer” explicita que, entre outras funções, o faraó deveria ser um grande guerreiro e defensor do “Duplo País” em possíveis episódios de invasão estrangeira.²⁸⁶

De fato, esta mentalidade aguerrida já é clara nos empreendimentos do faraó Ahmés (1550-1525 a.C.), filho de Ibana, pois no início de seu reinado o mesmo promoveu campanhas militares importantes na Núbia, Síria e Palestina, provendo economicamente o Egito e alargando suas fronteiras de forma significativa.²⁸⁷

Outro aspecto que deve ser ressaltado a respeito de Ahmés está relacionado às construções templárias. Numa tentativa de tornar o faraó presente em todo país através do culto, Ahmés iniciou um vasto programa de construção, erigindo edifícios religiosos em Abidos, Karnak, e reparando o templo de Ptah em Mênfis.²⁸⁸

²⁸⁵ AL-NUBI, Ibada. Op. cit., p. 135.

²⁸⁶ As paletas eram placas de xisto nas quais pinturas de rostos eram maceradas. Os estudiosos fazem alusão a Paleta do faraó Narmer, (I^a dinastia), responsável pela unificação do Egito. Ele aparece ostentando as coroas branca e vermelha que representam o Alto e Baixo Egito, fortalecendo a idéia de união entre as “Duas Terras”. Narmer teria sido o primeiro governante do país e há fortes evidências de que o mesmo seja Menes, citado na lista real de Manheton. Ver: MENU, Bernadete. Op. cit., p. 28.

²⁸⁷ Já no governo de Ahmés a Núbia será anexada ao Egito e assim permanecerá até o fim do Reino Novo.

²⁸⁸ SCHULZ, Regine. Op. cit., p. 199.

Ahmés foi sucedido por seu filho Amenhotep I – “Amon está satisfeito” - (1525-1504 a.C.) e alguns egiptólogos divergem em relação a uma possível co regência entre ambos.

Donald Redford afirma que não existem documentos que possam comprovar uma co regência. Nem mesmo o fato dos *cartouches* de ambos os reis geralmente serem encontrados justapostos, não é suficiente para fazermos tal afirmação.²⁸⁹ Por outro lado, a idéia de uma co regência “*para assegurar a transição pacífica e continuidade da dinastia*”, não parece totalmente descartável.²⁹⁰

Amenhotep I reforçou o domínio egípcio na Núbia e dilatou os limites além de Semna.²⁹¹ Apesar dos registros escassos deixados por este, tudo indica que o novo faraó deu continuidade ao governo de Ahmés, mantendo a política expansionista agressiva de seu pai durante os longos anos de seu reinado.²⁹²

Todavia, seu sucesso militar não foi suficiente para conter o grande rival egípcio neste período, o reino de Mitani, surgindo na Mesopotâmia e Síria setentrionais.²⁹³ Estes desafiaram por diversas vezes as pretensões egípcias na Ásia, tornando-se um obstáculo para os sucessores de Amenhotep I por um período de tempo considerável (mais de 100 anos).²⁹⁴

Durante o reinado de Amenhotep I, em virtude da concentração de poder político e de recursos financeiros em Tebas, os locais de culto a Amon foram ampliados de forma sem precedentes, ao mesmo tempo, a divindade era elevada à categoria de deus principal e já começava ganhar força desde este período. O deslocamento do poder político para “Heliópolis do Sul” (Tebas) possivelmente foi favorecido pela localização da cidade tebana: a proximidade com a Núbia, dominada era interessante para o Egito visto que a região produzia artigos indispensáveis para manter a política expansionista em pujança.²⁹⁵

²⁸⁹ REDFORD, Donald. Op. cit., p. 51. “Cartouche” ou cartela é a designação para moldura oval que envolve o nome de nascença e de trono do faraó. A finalidade deste artefato era proteger magicamente o portador. ULLMANN, Martina. Op. cit., p. 513 (Verbete: “Cartouche”)

²⁹⁰ BRIAN, Betsy. “The XVIII^a Dynasty before the Amarna Period”. In: SHAW, Ian (org). Op. cit., p. 213.

²⁹¹ KUHRT, Amélie. *The ancient near east 3000-330 B C*. London-New York: Routledge, 1997, 2 vols, p. 190.

²⁹² BRIAN, Betsy. Loc.cit. O Reino de Mitani estabeleceu-se na Mesopotâmia entre os rios Tigre e Eufrates durante o século XVI^aC. e duelou com o Egito ao longo do século XV para dominar a Síria. Conflitos só cessaram com acordo de paz no reinado de Tutmés IV.

²⁹³ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 65.

²⁹⁴ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1968, p. 35.

²⁹⁵ VERCOUTTER, Jean. Op. cit., p. 24.

Entretanto, além da localização privilegiada, Tebas era berço de uma divindade que crescia rapidamente nas “Duas Terras”, processo visível ainda no começo da XVIII^a dinastia: Amon.

Reservamos neste capítulo a seção seguinte para apontar de forma breve como esta divindade tebana ascendeu dentro do panteão egípcio, não obstante, a importância de Amon para o Reino Novo e, como será demonstrado, para própria Reforma de Amarna, nos obriga a invocá-lo em muitos outros momentos da dissertação.

2.3.2 - Ascensão de Amon Ra e a consolidação do Egito sob os tutmésidas

O deus Amon era cultuado em Tebas pelos nomarcas que lideraram o Egito na expulsão dos Hicsos de seu território, feito que culminou com a reunificação das “Duas Terras” e aumentou de forma significativa o prestígio da divindade tebana entre os sucessivos governantes da XVIII^a dinastia.²⁹⁶

Com sua forma humana, ostentando a coroa de pluma no alto da cabeça, gradativamente, Amon foi ganhando espaço dentro do panteão, entrou em ascensão e passou a ser considerado em Tebas o deus criador.²⁹⁷ De maneira bem egípcia, outras divindades foram incorporadas a ele, como o deus Min de Coptos (relacionado à fertilidade-) sendo a mais importante exatamente aquela que o associava ao deus solar Ra de Heliópolis.²⁹⁸

A partir de então, Amon absorveu as características do deus sol, o que incluía sua mitologia e a função de proteger a realeza transformando-se em Amon-Ra. Esta

²⁹⁶ LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, p. 128. Os nomarcas eram os príncipes ou governadores dos nomos, unidades administrativas nas quais o Egito estava dividido, 22 no Alto Egito e 20 no Baixo Egito. Ver: ULLMANN, Martina. Op. cit., p. 518 (Verbete: “Nomarcas”)

²⁹⁷ SCHULZ, Regine. “Os Deuses do Egito Antigo”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (org.) Op. cit., p. 522 (Verbete: “Amon-Ra”).

²⁹⁸ Ibid, idem, p. 127. Heliópolis, “Cidade do Sol”, um dos principais centros religiosos do Egito, berço das crenças solares no Baixo Egito será discutida no capítulo III com detalhes.

poderosa combinação garantiu ao deus local de Tebas, um caráter cada vez mais extensivo em todo Egito.²⁹⁹

Assim sendo, Amon-Ra tornou-se o “Rei dos Deuses” e era cultuada em todos os templos do Egito, incluindo a própria cidade de Mênfis, sede do poder egípcio ao longo da XVIII^a dinastia.³⁰⁰ Toda esta exaltação de Amon-Ra gerou grande prosperidade em seu templo em Karnak bem como força política para seus sacerdotes dentro do Egito.³⁰¹

Por ora encerraremos aqui a explanação sobre o deus tebano, agora dinástico, Amon-Ra. Retornaremos aos monarcas da décima oitava dinastia e o contexto histórico no qual estavam inseridos.³⁰²

Ao final do governo de Amenhotep I, as principais características da XVIII^a dinastia haviam sido estabelecidas.³⁰³ O falecimento deste monarca, não implicou continuidade de sua linhagem no poder, uma vez que a morte prematura do seu filho o deixou sem possíveis herdeiros.³⁰⁴ O regente foi venerado após a morte, e seu oráculo freqüentemente era consultado no período raméssida (XIX^a dinastia) para tomar decisões importantes para o Egito.³⁰⁵

Desta forma, o trono egípcio foi galgado por um militar que não fazia parte da família real. Thutmés I (1504-1492 a.C.) iniciou a linhagem thutméssida, após se casar com a irmã de Amenhotep I, a princesa Ahmose, garantindo assim a legitimidade de sua posição no poder.³⁰⁶ Todavia, há alguns indícios de que Thutmés I e o próprio Amenhotep I dividiram o trono por algum momento.³⁰⁷

Thutmés I é considerado o grande articulador do plano dinástico egípcio, o *responsável pelo estabelecimento de um ideal imperial*.³⁰⁸ Embora tenha reinado cerca de

²⁹⁹ DAVID, Rosalie. Op. cit., pp. - 120-171.

³⁰⁰ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 273.

³⁰¹ LESKO, Leonard. Loc.cit.

³⁰² Deve-se pontuar que o deus Amon entrou em ascensão sob a décima segunda dinastia, mas só atingiu status dinástico durante a décima oitava dinastia.

³⁰³ BRYAN, Betsy. Op. cit., p.

³⁰⁴ GRALHA, Julio. Op. cit., p.108.

³⁰⁵ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 73.

³⁰⁶ Tutmhés I ou Djehutimés I assegurou seu direito ao trono egípcio em parte por sua união com Ahmose-Nefertari, uma mulher de sangue real, necessária para legitimação do novo monarca cujas origens não eram propriamente nobres.

³⁰⁷ REDFORD, Donald. Op. cit., 1960, p. 51.

³⁰⁸ Idem. *Akhenaten the Heretic King*. New Jersey: Princeton University Press, 1984, p 17.

apenas seis anos, o faraó promoveu importantes campanhas militares, demonstrando diante dos reis do Mitani as pretensões egípcias para com a Síria, foco de interesse da realeza. Para isto, o faraó liderou uma expedição militar que culminou com o cruzamento do rio Eufrates e o estabelecimento de uma Estela em Naharina, território de Mitani.³⁰⁹

Durante o reinado de Thutmés I, a cidade de Mênfis ganhou projeção novamente e tornou-se um poderoso centro político. Em contrapartida, a cidade de Tebas permaneceu em evidência onde o templo de Amon passou a ser o ponto de partida para os festivais religiosos como “Grande festa do Vale” e o “Festival de Opet”.³¹⁰

Parece não ter ocorrido co regência entre os reinados de Thutmés I e seu sucessor, Thutmés II (1492-1479 a C). Este era filho de uma esposa secundária e casou-se com sua meia irmã, Hatshepsut (1473-1458 a C), filha legítima de Thutmés I com sua esposa real. Segundo as estimativas, seu reinado durou entre quatro e 12 anos.³¹¹

A grande polêmica em relação ao seu governo gira em torno da sua sucessão. Thutmés escolheu como regente seu filho com sua segunda esposa, o jovem Thutmés III.³¹² Embora sua opção tenha sido aprovada pelo oráculo de Amon, Thutmés III era extremamente novo para ascender ao trono do país. Isto acabou levando a rainha Hatshepsut a assumir as prerrogativas reais e usurpar o trono, tornando-se faraó do “Alto e Baixo Egito”, trajando, inclusive, indumentária tipicamente masculina.³¹³

Ainda que os especialistas não tenham chegado ao um consenso em relação a sua ascensão ao trono, acreditamos que o que motivou a rainha a tomar o poder tenha um fundo protecionista.³¹⁴ Seja uma espécie de *mecanismo de defesa dinástico*, num momento no qual a própria realeza estava em xeque, Hatshepsut, com o apoio dos sacerdotes de Amon, (Hapuseneb) exerceu um papel que jamais outra mulher havia alcançado no Egito.³¹⁵

³⁰⁹ ALDRED, p 37.

³¹⁰ KUHRT, Amélie. Op. cit., p. 191. O festival de *Opet* pretendia conservar os poderes celestes e terrenos e a Bela Festa do Vale tinha como objetivo a regeneração da criação e simbolizava o trajeto noturno do sol iluminando o mundo dos mortos. Ver SCHULZ, Regine. Op. cit., p. 153.

³¹¹ KUHRT, Amélie. Op. cit., p. 192

³¹² BRYAN, Betsy. Op. cit., pp. 228-229. A sucessão feminina ao trono era pouco habitual no Egito faraônico e toda vez que isto ocorreu, sempre foi resultado de um processo pouco usual.

³¹³ CARDOSO, Ciro. Op. cit., p. 66

³¹⁴ O’CONNOR, David. Op. cit., p. 219. Recentemente, junho de 2007, a múmia desta grande mulher foi identificada como sendo Hatshepsut. Os especialistas consideraram este achado o maior após a descoberta da tumba de Tutankhamon por Howard Carter no começo do século passado.

³¹⁵ Ibid, idem.

Erick Hornung indica três motivos os quais propiciaram a subida ao trono da rainha: a origem divina, como filha de Amon, (teogamia); desejo de seu pai Thutmés I em vê-la como rainha do Egito e, finalmente, Hatshepsut recorreu ao oráculo de Amon que, tal como seu pai terreno ficaria bastante satisfeito com a regência de sua filha.³¹⁶

Ao que parece seu governo adotou uma política um pouco menos agressiva, empreendeu campanhas bem sucedidas na Núbia e sul da Palestina, organizando uma expedição até Punt, trazendo consigo grandes benefícios para o Egito.³¹⁷

Contudo, a ausência de demonstração de força em certos momentos, levou a perda de algumas áreas sob jugo egípcio para o reino de Mitani.³¹⁸ Com a morte da rainha, Thutmés III (1479- 1425 a.C.) assumiu o poder no momento em que os domínios egípcios na Núbia e no Levante estavam consolidados.

Passados 20 anos da morte de Hatshepsut, o novo faraó tratou de obliterar o nome da antecessora das inscrições e apagou possíveis registros do seu reinado, uma vez que não era exatamente apropriado que o governante do Egito fosse uma mulher: segundo a cosmologia, o faraó deveria ser “filho de Ra” para que a ordem cósmico-social, *Maat*, fosse mantida e o caos, a Transgressão, *Isefet*, varrido para as fímbrias do universo.³¹⁹

Como comandante das tropas menfitas, Thutmés III foi um grande conquistador. Sob a égide do deus guerreiro Amon-Rá, logo no primeiro ano de reinado, o novo “filho de Ra” liderou uma série de campanhas em larga escala, e chegou a empreender quase 20 expedições ao longo de 33 anos de governo.³²⁰ Seu maior feito militar foi por fim ao recorrente problema do Egito ao longo do século XV: O Reino de Mitani. Tal vitória permitiu que o Império fosse finalmente consolidado na Ásia.³²¹

Assim como outros monarcas de sua dinastia, Thutmés III foi um grande construtor.³²² O faraó vitorioso aparece na fachada de todos os templos egípcios, e a cena de batalha é um dos grandes temas retratados nos relevos do Reino Novo. O rei era

³¹⁶ HORNUNG, Erick. “O Rei”. In: DONADONI, Sergio (org.). Op. cit., p. 249.

³¹⁷ Punt é a designação egípcia para uma região não identificada no sudeste africano (possivelmente a com o qual o Egito, desde o Reino Antigo mantinha relações comerciais. Entre os produtos mais procurados pelos egípcios estavam a mirra, o ébano e o marfim. ULLMANN, Martina. Op. cit., p. 519 (Verbetes: “Punt”).

³¹⁸ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1968, p. 37.

³¹⁹ O’CONNOR, David. Loc.cit.

³²⁰ VERCOUTTER, Jean. Op. cit., pp. 77-78.

³²¹ ALDRED, Cyril. Op. cit., p. 38. Sobre os interesses egípcios na Ásia, ver CARDOSO, Ciro. Op. cit. 1984 p. 67.

³²² CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984 p. 66.

representado tradicionalmente na iconografia como um campeão, vencendo os estrangeiros, massacrando seus inimigos.³²³

Amenhotep II (1427-1401 a.C.) assumiu o trono do Egito e ficou conhecido por uma política externa extremamente violenta. Antes de ser faraó, ficou encarregado por seu pai de um estaleiro real de guerra. Em sua iconografia e inscrições, ressaltou sua ligação desde a infância com cavalos, caça, tiro ao arco, proezas atléticas em geral.³²⁴ Era o protótipo do faraó invencível. Isto se comprova em um hino de encômio (elogio) ao rei, contido na estela de Amada, na Núbia.³²⁵

No nono ano de seu reinado, uma série de rebeliões na Palestina foi contida de maneira brutal. Considerado autêntico pela maioria dos egiptólogos, o episódio do massacre de sete príncipes asiáticos efetuado pessoalmente pelo rei, sacrificando-os ao deus Amon, comprova a brutalidade de Amenhotep II, narrada na Estela de Amada. Além de matá-los, transportou seus cadáveres (e suas mãos cortadas) atados de cabeça para baixo à proa de seu barco, para que fossem exibidos no Egito e um deles em Napata, na Núbia, servindo como exemplo para estrangeiros que se rebelassem.

A situação parece ter se acalmado e o rei recebeu cumprimentos de Mitani, Babilônios e Hititas por sua missão vitoriosa contra os asiáticos. Este fato acabou estabelecendo laços mais pacíficos com seus vizinhos de Mitani.³²⁶

Tutmés IV (1401-1391 a.C.), embora fosse filho de Amenhotep II, subiu ao trono porque seu irmão mais velho faleceu prematuramente. Pode-se dizer que este faraó, assim como seu sucessor, Amenhotep III (1391-1353 a.C.), pôde gozar da situação privilegiada que o Egito adquiriu com tantas campanhas militares bem sucedidas às quais se refletiram em um aumento considerável do tesouro imperial.³²⁷

³²³ No capítulo III o assunto será abordado com minúcia. O faraó assume definitivamente a postura de um vitorioso nato, as batalhas são vencidas antes mesmo de serem iniciadas visto que é o deus quem permite que os inimigos da realeza sejam aniquilados. VERCOUTTER, Jean. Op. cit., pp. 74-75.

³²⁴ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 31.

³²⁵ HELCK, Wolfgang (org.). *Urkunden der 18 Dynastie*, heft 17. Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 1287-1298. Trad. Ciro Flamarion Cardoso.

³²⁶ KUHRT, Amélie. Op. cit., p. 194. Os hititas eram um povo de origem indo-européia que surgiram com força no cenário político no século XIV a.C., dominando a Anatólia, Síria e, Mitanni. Nos séculos XIV, XIII, o então império Hitita, rivalizou com o Egito o domínio da Ásia Menor.

³²⁷ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 34.

Coube a Thutmés IV estreitar os laços pacíficos entre o Egito e o Reino de Mitani. O sucesso desta aproximação foi selado com o casamento do próprio faraó com a filha do rei de Mitani, Artatama, fato que se repetiria nos governos seguintes.³²⁸

Rosalie David destaca que o casamento entre Tutmés IV com Mutemuia, filha do rei Artatama representou uma quebra com a antiga tradição egípcia a qual estabelecia o casamento do rei e sua meia-irmã, fato que pode ser explicado exatamente pela estabilidade monárquica do período.³²⁹ A consolidação do poderio egípcio necessitava de alianças estrangeiras para assegurar definitivamente a posição hegemônica de Egito em relação aos seus vizinhos e principais reinos fronteiriços.³³⁰

O longo e frutífero governo de seu filho Amenhotep III, em quase todos os aspectos, foi bastante semelhante a sua própria regência.³³¹ Os laços diplomáticos foram mantidos bem como os casamentos com princesas estrangeiras também continuou ocorrendo no reinado que antecedeu o interlúdio de Amarna.

2.4 - AMENHOTEP III: A ESTABILIDADE DO PODER REAL (1391-1353)

Tal como Thutmés IV, Amenhotep III reinou no momento o qual os egiptólogos consideram o apogeu da XVIII^a.³³² O nome do faraó ficou conhecido em diversas partes do mundo antigo em função, não apenas de sua “diplomacia”, mas também pela imponência com que governou o Egito ao longo de quase 40 anos. *Cosmopolita, opulento e requintado*, o reinado de Amenhotep III impressionou até mesmo Ramsés II (1290-1224 a. C.) na dinastia seguinte.³³³

Além dos epítetos usuais do faraó, “Hórus Vivo”, “Senhor do Alto e Baixo Egito”, Amenhotep III ficou conhecido como o “Rei Sol”, “o Soberano dos Soberanos”, e seu nome foi lembrado como um dos maiores reis egípcios do período faraônico.

³²⁸ KURHT, Amelie. Op. cit., p. 194.

³²⁹ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 154.

³³⁰ Ibid, idem.

³³¹ BAINES, John. “The Dawn of the Amarna Age”. In: O’CONNOR, David e CLINE, Eric H. (orgs). *Amenhotep III: perspectives on his reign*. USA: The University of Michigan Press, 1998, p. 274.

³³² CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 68.

³³³ MENU, Bernadete. Op. cit., p. 35.

Durante o reinado do faraó o Egito nunca tinha sido e jamais voltou a ser novamente tão poderoso. ³³⁴ Amenhotep III era a personificação de tudo aquilo que os egípcios esperavam de seu governante: um deus na terra.

Há evidências de que o novo faraó ascendeu ao trono quando ainda era bastante novo, em função da morte prematura de seu pai. Alguns especialistas cogitam a possibilidade do jovem Amenhotep III ter sido auxiliado por alguns membros da família de sua esposa principal Tii, cujo pai Yuia era “Chefe dos Carros de Guerra” instrutor do rei nos assuntos militares e montaria, além de primeiro profeta de Min. ³³⁵

Yuia pertencia a uma influente família que tradicionalmente ocupava altos cargos militares junto à realeza egípcia, fato que indica uma possível hereditariedade nesta função. ³³⁶ Fontes revelam que Yuia já prestava serviços à monarquia desde o final do mandato de Amenhotep II (1427-1401 a.C.) desde o final do mandato de Amenhotep II. ³³⁷ É possível que Amenhotep III tenha sido auxiliado por Yuia, porém, não existe qualquer documentação que comprove tal afirmação. ³³⁸ Não obstante, é provável que até o faraó atingir a maturidade sua mãe, a rainha Mutemuia, atuou como tutora nos primeiros anos de seu reinado. ³³⁹

O que podemos assegurar é a origem *não real* de sua esposa Tii, pois as inscrições que contêm o nome de seus parentes não são acompanhadas de qualquer titulação. Contudo, “não real” neste contexto está ligado certamente a uma família tradicional e com prestígio junto ao faraó. A julgar pelas inscrições em mais de um escaravelho comemorativo de Amenhotep III, podemos afirmar que a origem de Tii era qualquer coisa menos humilde. ³⁴⁰ Segundo consta, esta era filha de Yuia, o alto funcionário régio referido anteriormente e Tuyu uma influente mulher da elite que ocupava

³³⁴ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 35.

³³⁵ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 219. Alguns autores utilizam “profeta” para designar o principal servidor de cada deus no Egito. Contudo, esta terminologia não reflete a realidade da função, sendo “sumo sacerdote” o termo mais adequado. PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADON, Sergio. *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 123.

³³⁶ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 220.

³³⁷ Ibid, idem. P.219.

³³⁸ BRIAN, Betsy. Op. cit., p. 260.

³³⁹ Ibid, idem. Há indícios que Mutemia possa ser irmã de Yuia.

³⁴⁰ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 220. O escaravelho comemorativo tinha cerca de 10 cm e na sua base era inscrito o que se pretendia destacar, geralmente um grande acontecimento histórico.

o cargo de “*Superintendente do Harem de Amon em Akhmin*”, cidade da qual a rainha de Amenhotep III era proveniente.³⁴¹ Tuyu era descendente da rainha Ahmose-Nefertari, divinizada e esposa de Ahmés, faraó responsável pela reunificação do “Duplo País”.

Embora Amenhotep tenha se casado com várias princesas estrangeiras como forma de selar acordos entre outros reinos, a rainha Tii foi sem sombra de dúvida a mulher mais influente do governo de Amenhotep III, fato que se repetiria com mais proeminência no reinado de seu filho Amenhotep IV.³⁴²

A rainha exerceu funções régias concretas, inclusive ações diplomáticas junto ao rei. A prova de sua importância foi eternizada em inúmeras representações da rainha sempre ao lado do faraó, sobretudo no templo de Soleb na Núbia.³⁴³

Durante os primeiros 12 anos de seu reinado, Amenhotep emitiu por todo Império egípcio uma série de cinco escaravinhos comemorativos enaltecendo os principais eventos até aquele ano. Em um destes, inclusive, Amenhotep III anunciou o casamento com Tii, futura mãe de Amenhotep IV/Akhenaton.³⁴⁴

O objetivo do faraó era exatamente confirmar seu poder e a força que o Egito possuía naquele momento proclamando assim a existência de um Império cuja extensão ia do Sudão às margens do rio Eufrates.³⁴⁵

Ao longo de seu governo, Amenhotep III ordenou inúmeras e vitoriosas campanhas na Síria-Palestina e, como um grande líder militar, foi um dos faraós que mais incentivou a expansão territorial do Egito.³⁴⁶

Um dos aspectos mais interessantes do comando de Amenhotep III foi a consolidação das relações diplomáticas entre o Egito e o mundo conhecido da época. Ao completar 18 anos em função da diplomacia, o faraó casou-se com Ghilukhepa, filha do rei de Mitani, que se tornou sua esposa secundária e ainda garantiu em troca possessões na Síria e Palestina ao Egito.³⁴⁷

³⁴¹ Ibid, idem.

³⁴² CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984 pp. 68-69.

³⁴³ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 267.

³⁴⁴ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 93. Escaravinhos no Egito antigo estavam associados ao sol e exprimem a “existência”, que de fato, está em total acordo com a ideologia contida no conceito imperial do momento.

³⁴⁵ MENU, Bernadete. Op. cit., p. 33.

³⁴⁶ BAINES, John. Op. cit., 1998, passim. Deve-se ressaltar que, pessoalmente, o faraó participou de poucas campanhas militares.

³⁴⁷ KESSLER, Dieter. Op. cit., p. 146.

Em virtude do aumento do poder militar dos hititas na Síria, como foi observado, outros chefes de reinos vizinhos procuraram estabelecer o matrimônio de suas filhas com o rei egípcio.

Assim sendo, além de Mitanni, Amenhotep III se uniu com princesas da Babilônia, Assur, Arzawa e Anatólia, este último casamento foi uma tentativa de frear as investidas hititas no norte da Síria.³⁴⁸ Deste modo, os laços entre reinos outrora rivais, neste momento se uniam com o intuito de salvaguardar seus respectivos territórios.

A forma de comunicação entre esses reis era através de cartas, e, por terem sido encontradas em grandes quantidades na cidade de Amarna, sede real durante o reinado de Akhenaton, levam o nome de “Cartas de Amarna”.³⁴⁹ A riqueza deste material nos permite visualizar uma série de contatos sobre assuntos diversificados entre reis do Oriente Próximo e os faraós reinantes.³⁵⁰

A escrita verificada era a cuneiforme, desenvolvida na Mesopotâmia entre o 4º. e 3º. milênios, cujos elementos tinham forma de cunha e eram escritos em argila úmida.³⁵¹ Neste período, 2º. milênio a.C. era utilizado o acádio para comunicação diplomática em toda região do Oriente Próximo.³⁵²

É possível notar nestas fontes uma relação de reciprocidade entre os governantes estrangeiros e do faraó. Embora seja evidente o status de prestígio de Amenhotep III, o rei do Egito figura como um chefe de família que se relaciona com os seus “irmãos”, chefes de suas respectivas famílias, ou seja, de seus reinos e impérios.³⁵³

Um fato interessante é que após a morte de Amenhotep III, o rei Tushratta de Mitani fez questão de escrever a rainha Tii, lembrando à mesma que a boa relação que Egito e Mitani possuíam durante o governo de Amenhotep III deveria ser mantida no reinado do faraó que subisse ao trono.³⁵⁴

³⁴⁸ Ibid, idem.

³⁴⁹ LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., p. 4.

³⁵⁰ Cyril Aldred faz uma boa explanação sobre o assunto em ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988 pp. 183-194.

³⁵¹ ULLMANN, Martina. Op. cit., p. 514.

³⁵² CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, pp. 68-69.

³⁵³ ALDRED, Cyril. Op. cit. p. 47.

³⁵⁴ BRIAN, Betsy. Op. cit., p. 260.

Além de diplomata, Amenhotep III também foi um grande construtor de templos e palácios.³⁵⁵ Todo Egito foi favorecido com inúmeras edificações, especialmente Mênfis, sede do poder político e Tebas.

Na “Heliópolis do Sul” o faraó mandou erigir o grande Malqata, um esplendoroso palácio-cidade com um porto construído cuja finalidade era abrigar as barcas reais, uma delas foi denominada “Aton Radiante”, revelando o favorecimento de o disco solar desde este período.³⁵⁶ Destacamos também os colossos de Memnon, estátuas gigantescas do faraó que precediam seu templo funerário, e que posteriormente foram reaproveitadas por Merneptah, que sucedeu Ramsés II na dinastia seguinte (1224-1214 a C).³⁵⁷

2.4.1.- Diversidade e solarização religiosa

Em termos religiosos, o reinado de Amenhotep III foi marcado, em primeiro lugar por uma forte associação do deus solar Ra como os demais deuses do panteão politeísta, em segundo, pela identificação do próprio monarca com determinados aspectos do sol e por último, e, talvez para tentar equilibrar a ênfase solar, o faraó também construiu diversos templos e estátuas para outras divindades por todo país.³⁵⁸ Ptah, Hórus, Sobek, Khnum, além de Amon-Ra, foram alguns dos deuses contemplados pelo regente.

A solarização da religião egípcia, embora tenha ocorrido aproximadamente entre 2700 e 1800, ganhou força no segundo milênio e as divindades solares como Atum, Ra-Harakhty e Aton, passaram a desfrutar de um grande prestígio junto aos faraós as XVIII^a dinastia. Neste momento a realeza estava mais intimamente relacionada com Ra do que em épocas precedentes.³⁵⁹ Thutmés IV, por exemplo, em uma tentativa de fugir da grande proeminência de Amon-Ra, elevou significativamente o prestígio de Ra-Harakhty,

³⁵⁵ SCHULZ, Regine. Op. cit., p. 199.

³⁵⁶ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 93. Tebas era a “Heliópolis do Sul”, uma alusão à força religiosa desta cidade durante o Reino Novo. Particularmente Amenhotep III favoreceu inúmeros cultos de diversas divindades em todo país, apesar da proeminência visível do deus solar no final de seu reinado.

³⁵⁷ MENU, Bernadete. Op. cit., p. 32.

³⁵⁸ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 273. Cf. BAINES, John. Op. cit., 1998, pp. 283-284.

³⁵⁹ REDFORD, Donald B. “The Sun-disc in Akhenaten’s Program: its Worship and its Antecedents I”. *Journal of the American Research Center in Egypt*, 13:47-61, 1982, p. 50.

divindade heliopolitana tradicional, muito prestigiada no Baixo Egito. ³⁶⁰ O mesmo monarca atribuiu ao disco solar inúmeras vitórias em batalhas que o consagraram como um poderoso símbolo da realeza egípcia. ³⁶¹

Fato semelhante ocorreu no reinado de Amenhotep III, e, posteriormente, de forma mais profunda, no governo de Amenhotep IV. Todo realce dado às divindades solares refletiu-se no surgimento de hinos de contemplação ao sol- nascente ou poente- os quais expressavam a piedade pessoal: eram encontrados nas tumbas privadas da XVIII^a, onde seus proprietários exaltavam sua vontade de juntar-se a Ra em sua barca solar celestial por toda eternidade. ³⁶²

No entanto, uma das grandes discussões que envolvem o faraó Amenhotep III não está relacionada a esta ênfase solar, tema que será retomado no capítulo IV e importantíssimo para compreensão da reforma de Amarna. As discordâncias são em torno da possível divinização em vida de Amenhotep III.

Betsy Brian afirma que não há qualquer texto ou iconografia *dentro* do Egito que comprove a deificação do faraó em vida. ³⁶³ Entretanto, dispomos de outros elementos para acreditar que Amenhotep de fato foi cultuado como uma divindade não apenas na Núbia onde as provas são inegáveis, mas também dentro das “Duas Terras”.

A primeira evidência está baseada em uma forte tendência religiosa do Reino Novo que consistia em uma *crescente divinização do faraó reinante enquanto ainda vivo*. ³⁶⁴

Segundo Ciro Cardoso, Amenhotep III foi o mais bem sucedido em sua tentativa de divinização, pois além de seu próprio culto, o faraó incentivou a adoração de outras diversas divindades em todo Egito. Sobretudo, não reprimiu em nenhum sentido a força de Amon-Ra e toda poderosa estrutura que rodeava o deus dinástico e seus sacerdotes em Tebas. ³⁶⁵

De acordo com Raymond Johnson, Amenhotep III aparece cultuando imagens dele próprio como a divindade “*Neb-Maat-Ra* Senhor da Núbia” e, ele teria

³⁶⁰ CARDOSO, Ciro. “De Amarna aos Ramsés”. *Phoenix/UFRJ*. Ano VII, 2001, p. 119.

³⁶¹ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 171. Discutiremos sobre as origens do disco solar no capítulo IV.

³⁶² A respeito da solarização das crenças funerárias, veremos nos capítulos III e IV com detalhes.

³⁶³ BRIAN, Betsy. Op. cit., p. 261.

³⁶⁴ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, p. 119.

³⁶⁵ Ibid, idem, p. 120.

atingido este status quando de seu primeiro jubileu no 30º. Ano de reinado, o festival *Sed*, cerimônia realizada a cada 30 anos para regenerar as forças da monarquia divina.³⁶⁶

Abaixo temos o nome de trono do faraó. O primeiro cartouche contém a nomenclatura supracitada:



nsw-bity (nb-mAat-ra) Sa ra (imn-Htp HqA wAst)

Nesta ocasião, próximo ao final da sua regência, o faraó assumiu o papel de Ra na sua barca antecipando a ênfase exacerbada que seria dada às divindades solares, incluindo o disco solar, Aton, divindade suprema do seu filho e sucessor Amenhotep IV/Akhenaton.³⁶⁷

Ao mesmo tempo, as gigantescas estátuas de culto construídas pelo faraó confirmam esta idéia e ainda revelam o desejo do monarca em estender sua adoração além do círculo da elite.³⁶⁸

Segundo constata John Baines, a utilização destas estátuas pelo faraó funcionava com duas intenções: como intermediários deificados entre a sociedade e as divindades e também como objeto de veneração.³⁶⁹

Deve-se considerar que não foi nada semelhante com as evidências deixadas no reinado de Ramsés II (1279 -1213 a C) anos mais tarde.³⁷⁰

O templo de Soleb na Núbia, no qual Amenhotep III aparece carregando insígnias divinas como o sinal da vida *ankh*, foi erigido entre as segunda e terceira cataratas

³⁶⁶ JOHNSON, Raymond. "Amenothep III and Amarna: Some New considerations". *The Journal of Egyptian Archeology*, v. 82-83, pp. 65-82, 1996-97, p. 69. Falaremos com detalhe sobre o festival *Sed* nos capítulos III e IV.

³⁶⁷ LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., p. 89. Hinos referentes a este período já apresentam o disco solar Aton como uma manifestação do deus solar Ra. O exemplo mais notável será analisado no capítulo IV, a Estela dos irmãos construtores de Lúxor, Hor e Suti.

³⁶⁸ CARDOSO, Ciro. Loc.cit.

³⁶⁹ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 236.

³⁷⁰ BRIAN, Betsy. Op. cit., p. 262.

do Nilo em honra ao deus Amon.³⁷¹ Além de ser uma “*mansão de milhões de anos*”, este edifício de culto contém inscrições as quais o faraó aparece identificado como filho da divindade tebana (filho de Amon)³⁷². Nos relevos de Soleb, o faraó desempenha uma dupla função: como rei venerando Amon e como deus recebendo adoração dele próprio!³⁷³ A estreita ligação de Amenhotep III e Amon não para por aqui.

No templo de Lúxor, em Karnak, dois momentos marcantes evidenciam este desejo do rei em relacionar-se de maneira mais próxima com o deus tebano.

Na parede sul da “Sala das Aparições”, cenas retratam a cerimônia de coroação de Amenhotep III que está de joelhos em frente a seu pai Amon, cuja mão direita apóia-se sobre a coroa do novo rei do Egito.³⁷⁴

Em outro ambiente do mesmo templo de Lúxor, Amenhotep III enfatizou sua procedência não humana dedicando uma área inteira com motivos de seu nascimento divino no qual Amon pessoalmente engendra a rainha, mãe do governante (teogamia).³⁷⁵

Todos estes fatos corroboram com uma segunda tendência religiosa em vigência no Reino Novo, apontada por Ciro Cardoso, caracterizada por uma grande exaltação do deus dinástico Amon-Ra e, por conseguinte, o desejo dos monarcas em identificarem-se com ele.³⁷⁶ Veremos no capítulo IV como Akhenaton lidou com estas duas tendências durante seu reinado.

2.4.2 - UMA POSSÍVEL CO-REGÊNCIA?

Outra discussão envolvendo o reinado do faraó é em relação a uma presumível co-regência entre Amenhotep III e seu filho, Amenhotep IV. Flinders Petrie teria sido o primeiro a sugerir que Amenhotep IV assumiu o governo quando seu pai ainda

³⁷¹ HAENY, Gehard. “New Kingdom ‘Mortuary Temples’ and ‘Mansions of Millions of Years’”. In: SHAFER, Byron. (org.) Op. cit., p. 104.

³⁷² Ibid, idem, p. 105.

³⁷³ SCHULZ, Regine. Op. cit., p. 211.

³⁷⁴ Ibid, idem, p. 177.

³⁷⁵ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 94. O faraó também era filho de Amon-Ra no Reino Novo.

³⁷⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001 pp. 119-120.

estava vivo.³⁷⁷ O que levou o arqueólogo a pensar assim, foi algumas das “Cartas de Amarna” onde o faraó estava negociando uma esposa para seu filho antes de sua morte, que depois foi identificada como Nefertiti.³⁷⁸

Posteriormente outros especialistas como Fairman e Pendlebury tentaram provar a co regência entre os reis, com base no grande número de textos e esculturas fazendo alusão a Amenhotep III em Amarna.³⁷⁹

Johnson complementa que tais inscrições são acompanhadas de uma forma tardia do nome do deus, seu segundo nome didático Aton- “Heka-Aten”-que surgiu apenas no nono ano do reinado de Akhenaton, dando a entender que seu pai estava vivo durante o período de Amarna.³⁸⁰

Além de Johnson, Cyril Aldred e Kitchen também acreditam na possibilidade de uma longa co-regência de 11 ou 12 anos entre Amenhotep III e Amenhotep IV.³⁸¹ Há quem insista em uma co-regência curta de no máximo dois anos, ou até mesmo alguns meses.³⁸²

Todavia, a maioria dos estudiosos discorda que tenha havido uma “alegada” co-regência, como é o caso de William Murnane, Donald Redford e John Baines, sugerindo que Amenhotep IV se tornou “Rei do Alto e Baixo Egito” somente quando seu pai faleceu.³⁸³

Apesar de a hipótese ser bastante plausível, a discussão não parece ter previsão para se encerrar, visto que as evidências, para ambos os lados, são bastante circunstanciais, pouco sólidas passíveis das mais diversas conjecturas e especulações. Assim sendo, o debate permanece.³⁸⁴

³⁷⁷ William Flinders Petrie (1853 –1942) fundador da chamada Arqueologia científica foi um grande escavador inglês que acabou encaminhado às gerações seguintes formando uma boa safra de arqueólogos e se tornou uma referência para a Egiptologia, esta ainda dando seus primeiros passos. Cf. SCHULZ, Regine. Op. cit., 496.

³⁷⁸ REDFORD, Donald. B. Op. cit., 1960, p. 88.

³⁷⁹ Idem. “Some observations on Amarna Chronology”. *Journal of Egyptian of Egyptian Archaeology*. 45:34-37, 1959, p. 35.

³⁸⁰ JOHNSON, Raymond. Op. cit., p. 72. Discutiremos com mais detalhe o tema da co regência no capítulo IV.

³⁸¹ MURNANE, William. Op. cit., p. 5.

³⁸² VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 275.

³⁸³ BAINES, John. Op. cit., 1998, p. 272.

³⁸⁴ BRIAN, Betsy. Op. cit., p. 263.

2.5 - ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DO REINADO DE AKHENATON (1353-1335 A.C.)

Reservamos o último capítulo desta dissertação especialmente para analisar a reforma de Amarna, sobretudo as questões envolvendo as lacunas deixadas por Akhenaton, que acabaram por ocasionar algumas alterações na visão cósmica de mundo egípcia tradicional a qual esteve, até aquele momento, firmemente ancorada no rito, associado intimamente ao mito e a magia.³⁸⁵

A partir do governo de Amenhotep IV a imponente XVIII^a dinastia entrou em sensível declínio.³⁸⁶ No que tange os assuntos internacionais, a política externa do novo faraó parece não ter sido bem sucedida.

O Egito perdeu o controle em cidades Palestinas e paralelamente, assistiu os hititas ganharem cada vez mais força logo no começo do reinado de Akhenaton (1353-1335 a.C.).

A ascensão ao trono em Tebas, berço do culto de Amon mantendo o nome do mesmo em sua nomenclatura real: Amenhotep “Amon está satisfeito” - não escondeu por muito tempo as reais intenções que o faraó tinha para com o Egito.

O governo do monarca foi marcado por mudanças promovidas internamente. Seja no âmbito político, artístico, cultural ou religioso, todos passaram por modificações consideráveis em um dos episódios mais conturbados e discutidos da história faraônica: a Reforma de Amarna.³⁸⁷

³⁸⁵ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1998, p. 56.

³⁸⁶ Idem. Op. cit., 1984, p. 69.

³⁸⁷ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 330-331

Gradativamente, Amenhotep IV foi moldando aspectos específicos relacionados à sua divindade principal, o disco solar, Aton e, a partir da saída para Amarna, a nova sede real, Akhenaton assumiu o comando do “Duplo País” e iniciou o momento mais radical de sua reforma.

Demonstraremos como em pouco tempo, (menos de duas décadas), tradicionais elementos da antiga religião egípcia foram omitidos ou negados em nome de uma nova ordem estabelecida por Aton.³⁸⁸

Akhenaton oferecia aos seus súditos a crença na adoração ao disco solar, fonte única da vida, criador de toda humanidade, que recusava o caos (ideologicamente necessário para monarquia), a escuridão, a morte, assim como todo rico panteão politeísta.³⁸⁹

Paralelamente, notaremos a exacerbação da tendência anteriormente comentada no Reino Novo, na qual os monarcas tentavam superexaltar sua natureza divina a partir da divinização e culto ainda em vida.

No caso de Akhenaton, a ênfase na figura real foi tamanha que ele próprio se tornou um deus, ao menos a versão terrena da divindade, um co-regente passível de receber veneração de seus súditos.³⁹⁰

Apontaremos todos os passos da reforma de Amarna, bem como as conseqüências deste episódio nas dinastias seguintes e as implicações notáveis no pensamento egípcio.

2.6 - O PÔR DO SOL AMARNIANO

2.6.1 - Uma sucessão controversa

Os fatos que sucederam a morte de Akhenaton no 17º. ano de governo não poderiam ser menos controversos do que toda fase amarniana. Sabemos que o monarca foi

³⁸⁸ MURNANE, William. Op. cit., p. 1.

³⁸⁹ HORNUNG, Erick. Op. cit., 1982, p. 248.

³⁹⁰ A respeito do conteúdo religioso de Amarna, seção 4.5.2

casado com a rainha Nefertiti com quem teve seis filhas, mas nenhum herdeiro do sexo masculino.³⁹¹

O faraó também possuía uma esposa secundária, Kiya, cujas fontes indicam que, além de ter falecido antes de Akhenaton (em torno do ano seis), é a provável mãe de Tuthankamon, se o considerarmos filho faraó reformador.³⁹²

Os egiptólogos geralmente atribuíam a Smenkhara, irmão mais novo do regente e filho de Amenhotep III, a co-regência do poder no Egito e, o mesmo, posteriormente, teria governado pessoalmente o país por dois anos após o falecimento de Akhenaton.³⁹³ Smenkhara teria sido casado com a primogênita do casal real, Meritaton, cuja importância aumentou consideravelmente durante a fase final do interlúdio amarnaiano, portadora, inclusive, do epíteto “a filha amada do rei”.³⁹⁴

2.6.2 – Teorias envolvendo a rainha Nefertiti

Outras versões alternativas para explicar a seqüência do trono egípcio pós Amarna vem sendo consideradas, visto que estas possuem uma argumentação mais sólida do que a comentada anteriormente. O aspecto que chama atenção, é que, quase sempre, as versões envolvem a imagem da rainha Nefertiti como faraó do Egito.

J.R.Harris, J Samson e James Allen sugeriram que Nefertiti e Smenkhara seriam a mesma pessoa, pois a ausência do nome da rainha dos escritos da época coincide com a ascensão do jovem regente ao trono do “Duplo País”.³⁹⁵

Assim sendo, a rainha teria abandonado sua função de esposa real para desempenhar o papel de co-regente de Akhenaton em seus últimos anos à frente do Egito.³⁹⁶

Atualmente, esta teoria é defendida por Jacobus Van Dijk, que a complementou afirmando que, tal como Hatshepsut fizera na mesma dinastia, Nefertiti

³⁹¹ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 266.

³⁹² MURNANE, William J. Op. cit., p. 9. Alguns especialistas sugerem que Akhenaton era irmão e não pai de Tuthankamon. Todavia, o argumento de Van Dijk baseado na seguinte inscrição: “o filho do rei em pessoa, seu amado Tuthankaton” nos parece bastante satisfatório. VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 278.

³⁹³ KUHRT, Amelie. Op. cit., p. 195.

³⁹⁴ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 187.

³⁹⁵ Apud in REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 191.

³⁹⁶ Ibid, idem.

assumiu o poder egípcio com outro nome para realçar e legitimar seu novo status de governante supremo, ao lado de sua filha Meritaton como a “grande esposa real”.³⁹⁷

Todavia, acreditamos que a teoria mais plausível a respeito da sucessão de Akhenaton seja a de William J Murnane.³⁹⁸ Assim como Harris, Samson e Van Dijk, o autor fundamentava sua hipótese no nome de trono usado pelo “co-regente”: Nefer-Neferu-Aton, uma parte da extensa alcunha utilizada pela rainha.

Além disso, monumentos frequentemente atribuído apenas a um faraó, pesquisas mais apuradas revelaram ser na verdade pertencentes à dois monarcas distintos: o primeiro, Smenkhará, cujo nome de trono era Ankh-kheprá e o seguinte, detentor do nome pessoal Nefer-Neferu-Aton mas compartilhando com o anterior a mesma nomenclatura de trono: Ankh-Kheprá “amado por Akhenaton”.³⁹⁹ O que se deve destacar a cerca desta designação, é que muitas das vezes, era escrita Ankh(*t*)-Kheprura, e, é neste exato ponto que repousa a sustentação da teoria de Murnane: a letra *t*, marca do gênero feminino na língua egípcia, era por demais recorrente para ser meramente uma coincidência.⁴⁰⁰ Deste modo, o nome que “ocasionalmente” era escrito com *t*, provavelmente, referia-se a uma mulher. Considerando o epíteto que o acompanhava, tratava-se de uma pessoa bastante próxima de Akhenaton, o que nos leva a crer que seja ninguém menos que sua esposa Nefertiti.⁴⁰¹

2.6.3 – O retorno da antiga tradição heliopolitana: a ascensão de Tuthankhamon

Van Dijk especula sobre as possíveis motivações que induziram Akhenaton a eleger, ainda em vida, um co-regente, alguém que pudesse compartilhar com ele difícil tarefa de governar o Egito sob fortes pressões vindas de Tebas naquele momento da reforma.⁴⁰² Se o autor estiver correto, a presença de um co-regente fora das cercanias de

³⁹⁷ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 281.

³⁹⁸ MURNANE, William. Op. cit., p. 10.

³⁹⁹ Ibid, idem.

⁴⁰⁰ Ibid, idem.

⁴⁰¹ Ibid, idem.

⁴⁰² VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 281.

Amarna era fundamental para conter a grande insatisfação que começava a assolar os egípcios. Era imprescindível instalar um faraó para manter a ordem tão almejada pelo faraó.

Um relevo de Tebas, datado do 3º. Ano de reinado de Neferneferuaton contém uma oração em honra ao deus Amon sugerindo que o próprio Akhenaton se curvou a tais pressões políticas restringindo sua religião a cidade de Amarna.⁴⁰³

Assim sendo, Nefer-neferu-Aton teria sido sucedido por Smenkhara, um jovem faraó pouco citado nas fontes egípcias, cujo reinado possui igualmente muitos pontos obscuros.⁴⁰⁴ Apesar das mínimas informações a respeito desta regência, o efêmero monarca estava claramente inclinado á restabelecer com certa rapidez o antigo panteão politeísta.

Após sua morte, o trono do Egito foi assumido por Tutankhaton, um dos mais jovens governantes que as “Duas Terras” haviam conhecido até então.⁴⁰⁵ O novo “Hórus Vivo” não tinha mais do que nove anos quando foi coroado com as coroas do Alto e Baixo Egito.⁴⁰⁶

Como já foi salientado, alguns estudiosos como Amelie Kuhrt, acreditam que Tutankhaton era irmão de Akhenaton e filho do grande Amenhotep III.⁴⁰⁷ Outros como Cyril Aldred preferem imaginar que o faraó menino era de fato filho de Akhenaton com a rainha Kiya, hipótese que consideramos mais plausível. Enfim, irmão ou filho de Akhenaton, o objetivo do novo rei do Egito era restabelecer completamente às antigas crenças tradicionais, as quais se baseavam em um rico universo mortuário e uma imensa variedade de divindades.

A cidade de Amarna foi então abandonada pela corte que partiu em retirada para Mênfis, antiga sede do poder egípcio ao longo da XVIII^a dinastia.⁴⁰⁸ Todavia, a desocupação efetiva de Akhetaten durou cerca de 20 anos para ser completado.

Em meio a tantas mudanças, o faraó Tuthankhaton casou-se com a herdeira de Akhenaton, Ankhsepaton e, ambos, optaram por alterar seus nomes para Tuthankamon e Ankhsunamon, enaltecendo assim a divindade tebana, Amon-Ra, outrora ofuscada pelo

⁴⁰³ ALLEN, James P. “The celestial realm”. In: Silverman, David. (org). *Ancient Egypt*. New York. 1997, pp. 128-129.

⁴⁰⁴ MURNANE, William J. Op. cit., p. 10.

⁴⁰⁵ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 247.

⁴⁰⁶ Ibid, idem.

⁴⁰⁷ KURTH, Amelie. Op. cit., p. 195.

⁴⁰⁸ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 169.

brilho intenso do Disco Solar de Amarna. ⁴⁰⁹Deste modo, a tradicional sucessão dinástica foi restaurada no país.

A Estela de Tutankhamon em Karnak (Estela da restauração) revela o temor que o período de Amarna evocava ao ser lembrado:

“Quando Sua Majestade apareceu como rei, os templos dos deuses e das deusas, de Elefantina até os pântanos do Delta, estavam tombados como ruínas. Suas capelas estavam devastadas, transformadas em lugares onde cresciam ervas. Seus santuários, era como se nunca tivessem existido: onde haviam sido suas paredes estava agora um caminho percorrido pelos pés. O país estava na angústia, pois os deuses o haviam abandonado. Se um exército fosse enviado à Fenícia para ampliar as fronteiras do Egito, não tinha absolutamente sucesso. Se rezasse a um deus para pedir-lhe algo, ele não vinha – de todo. Se rezasse a uma deusa para pedir-lhe algo, ela não vinha – de toda. O coração e o corpo dos deuses estavam aflitos e prejudicavam o que fora criado.”⁴¹⁰

O texto acima é um pequeno e imediato reflexo da grande repercussão que a reforma de Amarna proporcionaria às dinastias seguintes: o caos absoluto, a desordem total tão abominada pelos egípcios. A certeza de que o país jamais seria o mesmo após tal episódio. Akhenaton era o inimigo de Akhetaten, uma ameaça à ordenação pretendida.

Em virtude da pouca idade do faraó Tutankhamon, é bastante provável que as medidas em prol do retorno da ordem no Egito tenham sido supervisionadas por alguém mais velho e experiente como o conselheiro chefe do rei Ay. ⁴¹¹

Este era integrante do núcleo restrito de funcionários próximos ao faraó, a quem Donald Redford qualifica como “braço direito” de Akhenaton. ⁴¹²Ay era denominado “Chefe dos Carros de Guerra”, conselheiro real e pai de Nefertiti. ⁴¹³

⁴⁰⁹ ALDRED, Cyril. “The End of El Amarna Period”. *Journal of Egyptian Archeology*, 43:30-41, 1957, passim.

⁴¹⁰ Retirado de CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 73. “Estela da Restauração” pode ser encontrada na versão inglesa de Murnane. Cf. MURNANE, William. Op. cit., pp. 212-214.

⁴¹¹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1968, p. 249.

⁴¹² REDFORD, Donald B. Op. cit., p. 1984, passim. As fontes amarnianas insistem nesta designação, como será apresentado no capítulo IV.

⁴¹³ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, p. 130.

2.6.4 - O declínio da XVIII^a dinastia

A morte prematura de Tutankhamon trouxe ao Egito um grave problema de sucessão.⁴¹⁴ Tutankhamon faleceu muito jovem e, portanto não deixou herdeiros. Neste caso, quem deveria assumir o trono egípcio era o general Horemheb, figura que se destacou nas campanhas militares, sobretudo o que diz respeito às relações diplomáticas com outros países.⁴¹⁵

Todavia, a morte de Tutankhamon coincidiu com um momento delicado no qual o Egito realizava algumas investidas na Ásia em função de invasões hititas, cada vez mais poderosas, nos domínios entre o vale e o delta.⁴¹⁶

A ausência de Horemheb permitiu que Ay (1323-1319 a. C.) assumisse o poder no Egito tornando-se faraó das Duas Terras. Assim sendo, o novo regente teria se casado com a viúva de Tutankhamon em um episódio um tanto estranho: segundo Cyril Aldred, a rainha escrevera uma carta para o rei dos Hititas, - arqui-rivais do Egito no momento - pedindo que o mesmo enviasse um príncipe para se tornar rei do Egito.⁴¹⁷

O rei Hitita teria acatado o pedido urgente da então rainha Ankhsenamon, e enviou seu filho, Zanzana, como combinado. No entanto, este teria sido assassinado no caminho, impossibilitando a continuidade do plano da rainha.⁴¹⁸ Os motivos que levaram a esta solicitação extraordinária jamais foram bem explicados fazendo com que os egiptólogos tenham divergências sobre o ocorrido.⁴¹⁹

Como Ay já não era tão jovem, a idade não permitiu que este governasse o Egito por muito tempo. Seu reinado além de curto, cerca de quatro anos (apenas três completos), também foi mal documentado.⁴²⁰

⁴¹⁴ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 77.

⁴¹⁵ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 170.

⁴¹⁶ MUNANAE, William J. Op. cit., p. 11.

⁴¹⁷ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 252.

⁴¹⁸ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 170 Van Dijk atribui às forças leais a Horemheb que naquele momento lutavam na Síria a culpa pelo assassinato do príncipe Hitita. VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 284.

⁴¹⁹ ALDRED, Cyril. Loc.cit.

⁴²⁰ Ibid, idem, p. 254.

O falecimento do “Chefe dos Carros de Guerra” possibilitou a subida ao trono de Horemheb – “Hórus está em seu festival” (1319 – 1307 a C) um militar sem ligações com a família real.⁴²¹ O texto da coroação referente à sua entronização, no templo de Montu em Karnak, relata que alguns deuses egípcios o escolheram para governar o Egito.⁴²²

Durante seu reinado a cidade de Amarna, assim como seus templos, tudo relacionado ao culto de Aton foi destruído. O nome do rei obliterado, apagado de todas as inscrições possíveis. O mesmo ocorreu nos edifícios religiosos tebanos, pois qualquer menção a Akhenaton e seu deus eram um ato contra Maat, a ordem estabelecida pelos deuses.⁴²³ Horemheb optou por residir em Mênfis, como Amenhotep III e Tutmhés IV e casou-se com Mutnedjmet, irmã de Nefertiti, filha de Ay com sua primeira esposa Tii, portanto, herdeira do trono real por direito.⁴²⁴

Além de agir implacavelmente contra os rastros de Aton pelo Egito, Horemheb procurou fortalecer o exército e os sacerdotes de Amon em Tebas.⁴²⁵

O novo faraó, por sua vez, parece ter se esforçado para que seu nome não fosse associado aos últimos governantes do país. As listas reais posteriores, de fato, não incluem os nomes de Akhenaton e seus sucessores, saltando de Amenhotep III para Horemheb.⁴²⁶ Assim, o ato simbólico de apagar a memória de Akhenaton do imaginário egípcio perdurou e foi sendo perpetuado até o dia em que o reinado daquele que foi útil ao disco solar, era como se nunca tivesse existido.

A ascensão do novo rei marcou o fim do período de Amarna. Contudo, a reforma de Akhenaton provocou mudanças significativas na visão de mundo egípcia e estas se tornarão flagrantes, sobretudo, no reinado de Séty I (1294- 1279 a.C.), considerado como o faraó que realmente liquidou qualquer resquício da fase amarniana, restabelecendo finalmente a ordem no Egito.⁴²⁷

⁴²¹ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., pp. 282-284.

⁴²² CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, p. 131.

⁴²³ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 169.

⁴²⁴ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1957, passim.

⁴²⁵ Sobre Horemheb Cf. Nota 417.

⁴²⁶ KUHRT, Ameilie. Op. cit., p. 195.

⁴²⁷ HORNUNG, Erik. “The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion”. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 29: 43-49, 1992. O mesmo autor faz um balanço mais detalhado sobre a descoberta de Amarna e Akhenaton em HORNUNG, Eric. Op. cit., 1999, pp. 1-18, passim. Cf. ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, caps I, II e X.

Embora não seja nosso objetivo aqui nos ocupar com questões referentes ao momento pós reforma de Amarna, incluiremos na conclusão algumas considerações que acreditamos serem úteis para uma compreensão total do que foi e do que representou a *Reforma de Amarna* dentro da história egípcia faraônica.

III - ASPECTOS DA ANTIGA RELIGIÃO EGÍPCIA

3.1 - CARACTERÍSTICAS GERAIS

3.1.1 - Uma forma bastante própria de pensar

É comum, hoje em dia, encontrar indivíduos que buscam o sentido da vida fora da esfera religiosa, ou, em outros casos, que a vejam como tangencial, sem muito valor.⁴²⁸ Seguramente, esta é uma realidade muito longíqua daquela vivida pelos antigos, pois, a ligação entre as esferas religiosa e social no Egito foi muito mais íntima do que nos países onde predominam as religiões do mundo atual.⁴²⁹ A religião não apenas penetrava na vida de cada egípcio, mas também moldava praticamente todos os aspectos dela.⁴³⁰

O fato de pertencer exclusivamente a uma única sociedade garantiu à antiga religião egípcia características bastante singulares que estavam atreladas a uma forma muito própria de pensar e de perceber o universo.

Em termos gerais, essa religião não possuía um livro sagrado único, nem tampouco dependia de uma revelação, assumindo, assim, a forma de crenças de respaldo mítico que estavam atreladas a outros elementos, igualmente importantes e imprescindíveis para a ordenação do mundo: a magia e o ritual.⁴³¹

⁴²⁸ SHAFER, Byron. "Introdução". In: SHAFER, Byron. (org.) Op. cit., p. 17.

⁴²⁹ BAINES, John. Op. cit., 2002, p 151.

⁴³⁰ CLARK, Rundle. Op. cit., p. 22.

⁴³¹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1998 pp. 56-57.

No capítulo I, comentamos sobre algumas questões relativas à vida intelectual no Egito. Retomaremos o que foi abordado, adicionando alguns pontos significativos para o trabalho.

Segundo Ciro Cardoso, o caráter *mítico* do pensamento egípcio é uma de suas marcas registradas.⁴³² A forma como raciocinavam estava *baseada não em teorias gerais, mas sim na acumulação de exemplos concretos*, por meio de analogias ou homologias.⁴³³ Como a presença maciça de divindades no mundo era um pressuposto desse tipo de raciocínio, elas eram concebidas como “marcos referenciais” e serviam de base para estruturar e organizar todo um pensamento dominado por aspectos religiosos.⁴³⁴

Os deuses, em egípcio *nTr*, representado símbolo  eram seres que figuravam em *mitos* ou como objetos de *ritual, culto* ou *crença religiosa*, pareciam com os humanos de forma considerável (pensavam, falavam, comiam, sentiam e até se embebedavam), contudo, eram superiores a eles em *poder, inteligência e valor*.⁴³⁵ Essas criaturas sagradas foram extraídas da rica paisagem que cercava o “Duplo País”, cuja fauna, flora e, sobretudo os fenômenos naturais diversificados ajudaram a erguer um panteão “avassalador”, que perdurou no imaginário social por toda história faraônica.⁴³⁶

A chamada “multiplicidade de abordagens” era outro traço distintivo e possibilitava que elementos tão diferentes pudessem se associar simultaneamente.⁴³⁷

Uma vez que a *função* e não a forma era o que prevalecia, uma determinada divindade poderia, sem maiores problemas, desempenhar mais de um papel, sem que isso fosse contraditório ou ambíguo.⁴³⁸ Um exemplo notório é o céu: este era capaz de ser imaginado como uma abóbada sob a terra, uma vaca e até mesmo uma mulher.⁴³⁹

⁴³² Idem. Op. cit., 1984 p. 83.

⁴³³ Ibid, idem. É necessário esclarecer que, tal como o autor, nós não estamos considerando o pensamento egípcio como “pré-lógico” ou algo desse tipo, apenas afirmamos que as abstrações e jogos mentais não possuíam qualquer destaque dentro do mesmo.

⁴³⁴ Ibid, 1999, p. 37. Para maiores informações ver ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1989, pp. 25-27.

⁴³⁵ HINNELS, John R. “Op. cit., p. 82, 1995 (verbete: “Deuses”). O hieróglifo representa uma espécie de haste com bandeira acoplada.

⁴³⁶ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., pp. 27-29. O termo para designar “sagrado” em egípcio era *dejeser* e transmitia a idéia de isolar, separar, portanto era algo puro, propositalmente isolado para acolher uma divindade ou os mortos, os templos e tumbas, respectivamente. Ibid, idem, p. 44.

⁴³⁷ Ibid, idem, pp. 23-24.

⁴³⁸ Cf. monismo seção 1.6, cap I.

⁴³⁹ FRANKFORT, Henry. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: an essay on speculative thought in ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press, 1946, p 63.

Deste modo, não é conveniente fazer qualquer tipo de rotulação a respeito dessas divindades, pois elas não se contentavam em exercer apenas uma única função dentro do panteão, mas múltiplas.

Ao contrário da Mesopotâmia, no Egito a tradição não gerou narrativas míticas extensas, ou seja, histórias completas.⁴⁴⁰ Os textos, em sua grande maioria, eram curtos e pouco detalhados, fato que nos impede de falar em “mitologia egípcia”, que decerto não existiu.⁴⁴¹ Os mitos devem ser entendidos dentro de um contexto específico. Grande parte dos relatos tinha o objetivo de explicar a origem e o funcionamento do mundo em que os egípcios viviam e de que participavam como veremos a seguir.

3.2 - MITOS DE ORIGEM: DIVERSAS VERSÕES PARA A CRIAÇÃO DO UNIVERSO

A preocupação com a criação do mundo pode parecer uma questão exclusiva das mentes modernas, contudo, os povos da antiguidade, incessantemente, buscavam respostas sobre como o Universo surgiu. Particularmente na terra dos faraós, essas indagações obtiveram características bastante próprias.

Os egípcios possuíam diversos mitos de origem, aparentemente conflitantes, mas que estudos minuciosos revelaram ser, em alguns aspectos, mais complementares do que rivais. Os centros religiosos mais importantes tinham cada um a sua própria versão da criação do universo, todas caracterizadas por um deus primordial que gerou o mundo organizado.⁴⁴²

Os modelos de Heliópolis, Hermópolis e Mênfis, dos quais as data são desconhecidas, *serviram de base para inúmeras reflexões e troca de idéias em uma especulação teológica que perdurou milhares de anos.*⁴⁴³

⁴⁴⁰ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999 p. 33.

⁴⁴¹ QUIRKE, Stephen. Op. cit., 1992, p. 52

⁴⁴² CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999 p. 27.

⁴⁴³ Ibid, idem

Durante todo o período faraônico, esses mitos foram revisados, aperfeiçoados e adequados conforme as necessidades de seus idealizadores e beneficiados. Por isso, Rundle Clark os caracteriza como “elásticos”.⁴⁴⁴

3.2.1 - A cosmogonia heliopolitana: a origem solar do governante

Acima de tudo, grande parte desses relatos procurou fortalecer o maior de todos os mitos: o da realeza divina. *Tais mitos demonstram que o rei estava sempre relacionado aos muitos deuses, templos e religiões.*⁴⁴⁵

O mais conhecido e certamente o mais antigo dos mitos cosmológicos egípcio é a cosmogonia heliopolitana. A cidade de Iunu, mais famosa por seu nome grego Heliópolis, a “cidade do sol”, era o grande centro de culto ao deus solar no Egito.⁴⁴⁶ Este poderia ser designado por quatro termos distintos, cada um associado a uma divindade de acordo com sua posição do astro no percurso diário: Ra, o mais usual, referia-se à plenitude zenital do sol e representada por um homem com disco solar sobre a cabeça , Atum era sua manifestação vespertina, Khépri, o sol da manhã e Aton , o nome do disco luminoso que percorria o céu, simbolizado pelo hiróglifo luz.⁴⁴⁷ Assim sendo, a iconografia relativa ao deus solar era igualmente multiforme e ele poderia ser entre outras formas, representado como: um homem com cabeça de carneiro (sol “noturno”), homem com cabeça de falcão, Ra-Harakhty , totalmente humano, Atum, homem com cabeça de escaravelho Khépri (símbolo da renovação).⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ CLARK, Rundle. Op. cit., p. 24.

⁴⁴⁵ Leonard, Lesko. “Cosmogonias e cosmologia do Egito antigo”. In: SHAFER Byron (org.). Op. cit., p. 112.

⁴⁴⁶ QUIRKE, Stephan. Op. cit., 1992, p. 22.

⁴⁴⁷ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 95.

⁴⁴⁸ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 59. Sobre o deus Khépri, o nome deriva do verbo *kheper*, em egípcio “transformar”, e exprime exatamente as qualidades do escaravelho, símbolo da regeneração e do renascimento. As múltiplas formas do deus solar eram possíveis graças a uma faculdade de transformação divina, *kheperu*, constantemente em ação. 

Na enéada (grupo com nove deuses) o deus primordial Atum, o “ser do primeiro instante”, associado a Ra em uma das suas transformações na cosmogonia de Heliópolis, foi quem deu a forma ao mundo tal como os egípcios o conheciam.⁴⁴⁹

O criador surge do Nun (literalmente “inércia líquida”), oceano primordial, emergindo por si próprio, dando início à criação diversificada. Após realizar a autofecundação, Atum-Ra, antropomórfico potencialmente masculino e feminino, ejaculando dentro da própria boca, “cuspiu” o deus Shu, personificação do ar, e “expectorou” a deusa Tefnut, que é a umidade atmosférica. Ambas as divindades incorporaram conceitos de Tempo, vistos no capítulo I, as eternidades *neheh* (𓂏𓂏) e *djet* (𓂏𓂏), resultantes da polarização do estado inicial inerte em aspectos estáticos e dinâmicos.⁴⁵⁰

O casal Shu pólo ativo, e Tefnut pólo passivo, além de representar dois aspectos potenciais da androginia de Atum, gera outro, de natureza claramente cósmica: o deus Geb, a Terra, e a deusa Nut, o Céu.⁴⁵¹ Estes dão origem a dois casais: Osíris e Ísis, Seth e Neftis.⁴⁵²

O meio para se transcender o âmbito cósmico e atingir o humano se dava pelo mito de Osíris, *wsir* 𓂏𓂏. Após a retirada de Ra para o céu, o trono do Egito deveria ser ocupado por seu filho Osíris. Deus da vegetação e colheitas do Delta, Osíris era representado como um homem com corpo mumiforme usava a Coroa Branca em sua cabeça e era o marido-irmão de Ísis na enéada de Heliópolis.⁴⁵³

Seth, 𓂏 irmão mais novo de Osíris, também tinha a pretensão de assumir o poder no país e, por isso, assassinou seu irmão, desmembrando-o, espalhando as partes de seu corpo por todo o Egito.

⁴⁴⁹ Atum (“o todo”, o “completo”) era uma das designações usuais para o sol, mais precisamente sua posição crepuscular. A raiz que seu nome deriva também pode significar “o não ser”, uma dualidade etimológica que estava ligada à própria ambigüidade manifestada no deus no momento da criação. Ver TRAUNCKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Trad Emanuel Araújo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, capítulo 6, pp. 89-96.

⁴⁵⁰ ENGLUNG, Gertie. Op. cit., 1989, pp. 11-12. Cf. QUIRKE, Stephen. Op. cit., 1992, p 27.

⁴⁵¹ HORNUNG, Erik. Op. cit., 1983, cap V, pp. 143-196.

⁴⁵² O deus Shu ostentava no alto da cabeça algumas plumas semelhantes à de Maat. Demonstraremos no capítulo IV como a realeza amarniana manipulou a tradição solar heliopolitana na tentativa de enraizar a nova religião proposta por ele próprio. Cf. capítulo IV.

⁴⁵³ O assunto sobre a saída de Ra será visto adiante quando comentarmos sobre o mito da destruição da humanidade ainda neste capítulo.

Em se tratando de Seth, não há um consenso sobre quais animais o deus incorporava. Divindade da desorganização, Seth era representado como uma criatura fantástica, com características destoantes de vários animais, pois o intuito era exatamente expressar a *violação das leis da natureza*, o caos.⁴⁵⁴

No entanto, os pedaços do corpo de Osíris foram recolhidos e reunidos magicamente por sua irmã e esposa, Isis. Esta o reviveu por tempo suficiente para realizar uma “cópula mítica” que acabou gerando um filho vingador, Hórus.⁴⁵⁵ A partir de então, Osíris se retirou para o Mundo Inferior, o Duat (*dwAt*), superando o deus Anúbis, antigo regente do mundo inferior, responsável agora pelo embalsamamento dos mortos 📖 Desde então, todo rei morto passou a ser considerado um Osíris.⁴⁵⁶

Isis conseguiu manter Hórus 🔔📖 ” “ em um local protegido da fúria de seu tio Seth.⁴⁵⁷ Quando ele atingiu a idade necessária para enfrentar Seth, o fez, triunfou e o colocou na proa da barca da solar para proteger o deus solar em sua jornada diária contra as forças caóticas.⁴⁵⁸

Sendo assim, Hórus passou a desempenhar o papel de sucessor legítimo, a quem o faraó encarnava quando subia ao trono. A Enéada heliopolitana, ou a família de nove deuses que precederam Hórus deve ser vista como a genealogia do faraó.⁴⁵⁹ Interessante observar que os deuses relacionados aos elementos do cosmos e do ambiente eram quase sempre antropomórficos.⁴⁶⁰

3.2.2 – Hermópolis e Mênfis: a presença de Amon e a força de Ptah

Um segundo mito de criação originou-se no Médio Egito, em Hermópolis. Nesta tradição as forças criadoras eram representadas por quatro pares de divindades que

⁴⁵⁴ QUIRKE, Stephen. Op. cit.,

⁴⁵⁵ SILVERMANN, David. Op. cit., p. 61.

⁴⁵⁶ Ibid, idem.

⁴⁵⁷ Todas as formas apresentadas simbolizavam Hórus: falcão, falcão com açoite, sobre um estandarte ou barca, respectivamente. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 397.

⁴⁵⁸ FORMAN, Werner e QUIRKE, Stephen. *Hieroglyphs and the afterlife in ancient Egypt*. Norman: University of Oklahoma Press, 1996, p. 181 (Verbete: “Seth”)

⁴⁵⁹ LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, p. 114.

⁴⁶⁰ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 36.

formavam uma ogdóada.⁴⁶¹ Esses quatro casais (a escuridão, a ausência de forma, a eternidade móvel e a natureza daquilo que é oculto) eram “*não-presenças*” que compunham uma espécie de negativo do real.⁴⁶² A alusão a quatro pares pode ser em função dos quatro pontos cardeais, que, de certa forma, indicariam a infinidade de Nun. A questão central do mito é saber como, a partir da “inorganização”, surgiu um mundo tão diversificado.

Como foi visto no capítulo I, a partir da XVIII dinastia, um dos deuses que compunham a ogdóada hermopolitana, Amon, foi ganhando importância e atingiu um status de deus primordial na cidade de Tebas, tornando-se, posteriormente, em todo o Egito, um deus dinástico e extremamente poderoso.⁴⁶³ Segundo a cosmogonia tebana, Amon, sua consorte, a deusa Mut  (deusa abutre cujo hieróglifo significa “mãe”), e seu filho Khonsu (divindade lunar) formavam uma tríade divina bastante prestigiada pela XVIII^a dinastia.⁴⁶⁴

No referido período, Amon  era representado pela cor celeste que estava relacionada às águas primordiais da criação e ao céu azul que Ra cruzava todos os dias. A pele de cor lápis lázuli diferenciava Amon e exaltava sua condição de “Rei dos deuses” no Reino Novo.⁴⁶⁵

Por último, na cosmogonia menfita, nota-se uma preocupação teológica que se centrou numa alternativa à versão heliopolitana e comprovou que nem sempre o ato de criação seria uma emanção física do criador.⁴⁶⁶ Neste caso, o deus Ptah, de Mênfis, é o demiurgo e a versão insiste na criação pela palavra: Ptah, “o artesão divino”, ele engendrou deuses ao pronunciar o seu nome. Assim, um hino ritual saúda o deus como aquele que criou a si mesmo, identificando-o com a colina inicial que emergiu das águas primordiais, dando origem ao Egito e, em seguida, ao resto da criação com a boca e

⁴⁶¹ Ibid, idem. p. 58.

⁴⁶² TRAUNECKER, Claude. Op. cit., pp. 92-93.

⁴⁶³ DAVID, Rosalie. Op. cit., pp. 121-123.

⁴⁶⁴ LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, p. 128.

⁴⁶⁵ ROBINS, Gay. “Color symbolism”. In: REDFORD, Donald B. Op. cit., pp. 60-61.

⁴⁶⁶ LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, pp 117-118.

com as mãos.⁴⁶⁷ O deus é representado em forma de múmia com barrete justo na cabeça e segurando um cetro composto nas mãos , ambas as formas são possíveis.

Notemos que, embora a versão heliopolitana tenha sido a mais aceita sobre a criação, as demais, mesmo distintas umas das outras, tiveram igual importância para o “raciocínio teológico” egípcio. Este, por meio de processos sincréticos, assimilações e amálgamas, conseguiram reunir e conciliar as mais diversas tradições ao longo do período faraônico.⁴⁶⁸

O sincretismo supracitado é uma característica marcante da antiga religião egípcia, verificado desde o desenvolvimento das crenças religiosas ainda na era pré-dinástica.⁴⁶⁹ Essas crenças estavam intimamente relacionadas aos acontecimentos políticos do Egito e, à medida que os grupos iam sendo amalgamados em função das lutas entre as tribos do país, tornavam-se unidades políticas maiores e incorporavam as crenças e práticas culturais referentes às tribos vencedoras nestes conflitos.⁴⁷⁰ Divindades como Amon-Ra, Ra-Harakhty e Ptah-Sokar são alguns claros exemplos de sincretismo, pois a partir da fusão de dois deuses distintos, formou-se uma nova deidade que detinha características de ambos os seres que a compuseram.

3.2.3 - O nascimento da humanidade

Um fato curioso é o destaque, apenas modesto, que a cosmogonia relativa à origem dos homens ocupou nos relatos míticos egípcios.⁴⁷¹

A humanidade passou pelo mesmo processo de diferenciação no qual certos elementos previamente unidos foram separados, tornando-se múltiplos, diversificados. Após criar os deuses, o demiurgo solar deu forma aos seres humanos, a partir de seu olho, mais precisamente, por meio de suas lágrimas.

⁴⁶⁷ GÖRG, Manfred. “Deuses e Divindades”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., p. 434.

⁴⁶⁸ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 85. Cf. LESKO, Leonard. *Egyptian Religion: An Overview*. In: ELIADE, Mircea (org.). “The Encyclopedia of Religion”. New York: Macmillan, 1987. Vol 5, p. 52.

⁴⁶⁹ HINNELS, John R. Op. cit., pp. 26-27, (Verbete: “antiga religião egípcia”)

⁴⁷⁰ Ibid, idem.

⁴⁷¹ QUIRKE, Stephen. Op. cit., 2001, passim.

No chamado “monólogo do deus criador”, fica evidente que a humanidade era parte da mesma substância de Atum: “Quando eu chorei, surgiram os homens, das lágrimas que fluíam do meu olho”.⁴⁷²

É possível, nesta passagem, perceber um jogo de palavras, típico do pensamento egípcio, onde “humanidade” e “lágrimas” soam de maneira bastante parecida. Os *remetjet* palavra egípcia para humanidade, e *remyt*, lágrima, possuem certa aproximação que indica a natureza dos homens por meio do choro do demiurgo.⁴⁷³

Para John Baines, a relação com as lágrimas é uma forma indireta de dizer que os homens nasceram para sofrer.⁴⁷⁴ Em contrapartida, o fato de seres humanos possuírem a mesma substância do criador é um aspecto positivo do surgimento humano e, não deve ser interpretado de forma negativa.⁴⁷⁵ De maneira geral, o discurso da realeza egípcia sempre insistiu no compromisso com a ordem, o que para alguns autores pode ter sido a maneira encontrada pela elite dominante e minoritária para desestimular qualquer discussão envolvendo a questão da *teodicéia*.⁴⁷⁶ Essa última literalmente “justiça de Deus” em grego enfatizava que a presença do mal no mundo dos vivos poderia perfeitamente conviver com a benevolência divina. Em hipótese alguma, a culpa por esse “mal” recairia sobre o deus criador, a imperfeição era inerente à humanidade.⁴⁷⁷

A partir do que foi apresentado sobre as principais cosmogonias devemos destacar que: “*Voltar ao início, à origem do mundo, é essencial para quem deseja estabelecer a prioridade de um sistema religioso e, nesse caso, o sistema religioso era praticamente sinônimo da estrutura governamental.*”⁴⁷⁸

O que está sendo ressaltando nessa passagem é a importância da relação dos mitos de origem, sobretudo Heliópolis, com a organização político-social do Egito faraônico. Com base nessa cosmogonia tradicional, podemos vislumbrar como o

⁴⁷² HORNUNG, Erick. Op. cit., 1983, p. 149.

⁴⁷³ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 32. Os egípcios chamavam a si mesmos de *remetjet*, “seres humanos”, reservando a eles próprios a noção de humanidade cabal. Viam-se como superiores aos demais, pois, continha em seu país a sede da monarquia divina faraônica. Cf. TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 102.

⁴⁷⁴ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 201.

⁴⁷⁵ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 32.

⁴⁷⁶ BAINES, John. Loc.cit, p. 199.

⁴⁷⁷ Ibid, idem. O tema será retomado no capítulo IV.

⁴⁷⁸ LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, p. 111.

pensamento egípcio esteve envolvido na manutenção da estrutura supracitada em vigor no país, bem como na ordenação de todo o cosmos.⁴⁷⁹

Desse modo, fazendo uso das palavras de Rundle Clark sobre os egípcios: *quando escreviam mitos, sabiam o que estavam fazendo.*⁴⁸⁰

3.3 - INTERPELANDO O COSMOS

3.3.1 A magia como aliada

O mito dependia de outras formas de ação e, no Egito, isso se deu por meio da magia e do ritual. Dessa maneira, o passado se atualizava no presente com o objetivo de garantir um futuro próspero com o apoio divino. Iniciaremos com uma definição de magia do egiptólogo John Baines:

“A magia era um modo de se provocar acontecimentos por meio da observação de procedimentos apropriados. Na maior parte das vezes, as pessoas recorriam a ela quando os meios normais não produziam os efeitos desejados”.⁴⁸¹

Portanto, por meio da magia, era possível interpelar o cosmos, incluindo os deuses e coagi-los, fazendo com que atuassem em prol de interesses específicos. É válido alertar que o conceito de magia para os egípcios não possuía qualquer conotação negativa, nem tampouco era uma prática social marginalizada.⁴⁸²

No antigo Egito, a magia era entendida como uma força, Heka, *HqA*, mais velha do que todos os deuses, representada pela figura de um homem barbudo, que fora imprescindível no processo de criação do universo. Juntamente com “Sia”, o

⁴⁷⁹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1984, p. 83

⁴⁸⁰ CLARK, Rundle. Op. cit., p. 28.

⁴⁸¹ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 206.

⁴⁸² FORMAN, Werner e QUIRKE, Stephen. Op. cit., pp. 22-24.

conhecimento divino e “Hu”, a palavra divina (ambas abstrações divinizadas), formaram a energia necessária para que o mundo adquirisse sua forma primeva.⁴⁸³

A função criadora de *Heka* era repetida diariamente, acompanhando o deus solar Ra em sua jornada e protegendo o reino do mundo inferior osiriano, demonstrando que o papel da magia não ficou restrito às origens do universo.⁴⁸⁴

A crença em atos mágicos era crucial para a ordenação do mundo criado. Nas mãos dos deuses, servia como uma arma para destruir os elementos caóticos que tentassem desordenar a estrutura (organizada) pré-estabelecida. Isso está também expresso em um documento proveniente da cidade de Heracleópolis, a chamada *Instrução para Merikara*. Trata-se de um texto de caráter sapiencial, em que o rei Aktoy dá conselhos a seu filho e sucessor Merikara, enfatizando a importância do papel da monarquia na prosperidade social e enaltecendo a função ritual do monarca.⁴⁸⁵

Em determinada passagem, é dito que *ele (deus criador) fez a mágica para eles (humanidade), para ser uma arma para aquilo que pode acontecer*.⁴⁸⁶

Na terra, a figura real era responsável pelo controle do poder mágico e deveria utilizá-lo em nome de todo o Egito. Embora fosse uma força benéfica, o mau uso de Heka poderia transformar todo o universo, causando danos irreparáveis a ele.⁴⁸⁷

Através dos ritos de execração, os egípcios escreviam os nomes de seus inimigos em pratos de barro e depois os quebravam, acreditando que este ato cerimonial magicamente os enfraqueceria.⁴⁸⁸

3.3.2 O poder criador das palavras

Os egípcios possuíam inúmeros tipos de encantamentos mágicos para atender aos mais variados interesses. O poder de dar vida, de *Heka*, permitia prolongar a vida, mudar a sorte do indivíduo, e até mesmo auxiliar em romances mal resolvidos. Textos de ordem médica revelam que a magia estava totalmente envolvida com a

⁴⁸³ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 49.

⁴⁸⁴ RITNER, Robert. “Magic”. In: REDFORD, Donald B. Op. cit., p. 193.

⁴⁸⁵ Voltaremos a falar do texto futuramente.

⁴⁸⁶ LESKO, Leonard. Op. cit., 2002, p. 126.

⁴⁸⁷ HORNUNG, Erick. Op. cit., 1983, pp. 208-209.

⁴⁸⁸ HINNELS, John R. Op. it., p. 158 (“Verbete: Magia no antigo Egito”)

medicina e, por isso, fórmulas para combater doenças, físicas ou mentais, foram amplamente encontradas em tais relatos.⁴⁸⁹

Portanto, acreditar na eficácia de atos mágicos era fundamental para que os mitos tivessem sentido. E não apenas isso: outra faceta do pensamento egípcio era a crença no poder da palavra, ou seja, ao nomear algo, imediatamente, ele passaria a existir, ganharia vida.⁴⁹⁰ Portanto, a palavra era *performática*, tinha o poder criador. Segundo o professor Emanuel Araújo, o termo “performático”, de acordo com Vernus, possui duas acepções:

“Em um sentido estrito, ‘performático explícito’ aplica-se a certos enunciados particulares que têm, em virtude de sua estrutura gramatical e léxica, mas também em razão do contexto, a propriedade de realizar uma ação pelo simples fato de enunciá-la... Em um sentido amplo ‘performático’ designa a força ‘ilocutória’ dos enunciados, o fato de que podem conduzir à realização de uma ação”.⁴⁹¹

Aplicando este princípio às imagens, fórmulas ou gestos, a mera representação de um determinado objeto teria o mesmo efeito do objeto original.⁴⁹² A partir do momento em que se conhecia o nome, a realidade daquele que o carregava era revelada, conseqüentemente, o nome era um instrumento indispensável para o oficiante na prática ritual.⁴⁹³

⁴⁸⁹ LESKO, Leonard. Op. cit., 1987, p. 49.

⁴⁹⁰ CARDOSO, Ciro. 1984, p. 86.

⁴⁹¹ Apud in in ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 43.

⁴⁹² Ibid, idem.

⁴⁹³ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 45.

3.4 - A REALEZA DIVINA

3.4.1 - Aspectos gerais

A monarquia constituiu um dos pilares fundamentais da antiga civilização egípcia, cujas estruturas foram mantidas com poucas alterações perceptíveis ao longo do período faraônico.⁴⁹⁴ A força e a estabilidade que essa forma político-religiosa demonstrou, sobretudo no Reino Novo, refletiram-se na figura do faraó, base da realeza egípcia, ser engendrado pelos deuses para dar continuidade aos atos de criação na terra.⁴⁹⁵

No Egito, como a política e a religião eram aspectos de uma unidade indivisível, a monarquia jamais poderia ser entendida como uma instituição apenas política.⁴⁹⁶ Ao contrário, a realeza divina, como o próprio nome revela, estava tão entrelaçada com as crenças egípcias que a religião era o elemento primordial para legitimar o poder do rei no Egito. Nas palavras de Jan Assmann:

“O sistema político da realeza faraônica era um tipo de religião, quase do mesmo modo como a religião egípcia era uma forma de organização política. Ambos eram aspectos e dimensões de uma unidade teopolítica indivisível”.⁴⁹⁷

Ao se intitularem como *remetjet*, ou seja, seres humanos, os egípcios os elegiam como a única humanidade possível no universo.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ SCHNEIDER, Thomas. “A Monarquia Sagrada”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 323.

⁴⁹⁵ MENU, Bernadette. Op. cit., p. 26.

⁴⁹⁶ FRANKFORT, Henri. *Kinship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1948, p. 3.

⁴⁹⁷ ASSMANN, Jan. Op. cit., 1989, p. 56.

⁴⁹⁸ Cf. nota 20

Como não poderia deixar de ser, o Egito era visto como a sede de direito da realeza divina, onde o deus solar deixara seu filho, o faraó, para governar em seu lugar.⁴⁹⁹ Um homem de dupla natureza, um deus impregnado de autoridade, conhecimento e verdade na terra. Esses elementos caracterizam a monarquia egípcia como uma *teofania*. A transmissão do poder entre as gerações era o principal alvo dos mitos envolvendo a monarquia divina.⁵⁰⁰

A concepção de monarquia, portanto, referia-se ao rei como um tipo ideal de força e de inteligência, superior a qualquer mortal e dotado do apoio divino em tudo o que fosse fazer para auxiliar a ordenação do cosmos. Nesta ideologia, os atributos do rei são superexaltados, já que ele era um homem no papel de um deus: grande guerreiro, homem supremo, campeão, virtuoso, vitorioso e invencível.⁵⁰¹ Todas as terras do Egito, mesmo os países estrangeiros, pertenciam por direito ao faraó, homens e animais, tudo por onde “brilhava o sol”, era, por direito, do monarca.⁵⁰²

Várias inscrições relatam que o rei do Egito era escolhido para governar o país “ainda no ovo”.⁵⁰³ A partir do Reino Novo, o deus Amon pessoalmente, assumia o papel que, juntamente com a rainha, gerava o novo monarca. Amenhotep III, pai de Akhenaton, e Hatshepsut, foram os que melhor retrataram sua natureza divina (*teogamia*) nos relevos templários de Deir El Bahari e Lúxor. Entretanto, o rei adquiria seu caráter divino após a entronização, não em seu nascimento, pois segundo Hornung, essa forma de divindade *não era do rei como indivíduo, mas sim do cargo que ele ocupava*.⁵⁰⁴

Assim sendo, um governante era visto simultaneamente como humano e divino, era o ser mais apropriado para realizar as devidas mediações entre as múltiplas esferas do universo.⁵⁰⁵

⁴⁹⁹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 237.

⁵⁰⁰ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 83.

⁵⁰¹ CLARK, Rundle. Op. cit., p. 26.

⁵⁰² ALDRED, CYRIL. Op. cit., 1968, p. 24.

⁵⁰³ HORNUNG, Erick. Op. cit., 1994, p. 240.

⁵⁰⁴ Ibid, idem. p. 252.

⁵⁰⁵ SHAFER, Byron. Op. cit., p. 82

3.4.2 – A reunificação simbólica: o momento da coroação

Fairman em “*The Kingship Rituals of Egypt*”, fez uma breve distinção entre a *ascensão* e a *coroação* do monarca, revelando pontos interessantes dos rituais que cercavam o novo rei do Egito.⁵⁰⁶

A ascensão ocorria logo após o falecimento do rei anterior, já a coroação era uma cerimônia que exigia certos cuidados e, por isso, levava certo tempo para acontecer. Geralmente, a imponência da coroação exigia uma data igualmente significativa do calendário egípcio. Com alguma frequência, o quinto mês, no começo de uma das estações do ano, era o momento mais apropriado para o rei se tornar um deus.⁵⁰⁷

O primeiro ritual encarado pelo regente era a purificação, que, por sua vez, não estava restrita apenas a água, mas também incluía os símbolos da vida e do poder. O objetivo aqui era transferir o poderio divino para o faraó.⁵⁰⁸

Após o reconhecimento dos deuses, o novo monarca recebia as coroas e cetros do Egito, símbolos máximos do poder real. A paramentação do faraó fazia parte da ritualística que o colocava no patamar equivalente ao de deus encarnado.⁵⁰⁹ A coroa branca,  *hedjet* feita de couro e linho, que representava o Alto Egito e era utilizada desde o período protodinástico, tinha forma alongada e estreitava na parte superior, cuja ponta era esférica.⁵¹⁰ A coroa vermelha, *desheret*  que se relacionava com o norte do país, o Baixo Egito, possuía uma base em forma de cone e uma espiral enrolada para dentro na frente. A união de ambas na cabeça do faraó era denominada “dupla coroa” .

⁵⁰⁶ FAIRMAN, H.W. “The Kingship rituals of Egypt”. In: FRANKFORT, Henri. Op. cit., passim.

⁵⁰⁷ Os egípcios utilizavam o calendário luni-estelar para reger o ano litúrgico que poderia conter de 12 a 13 meses. Estes eram fixados nas portas dos templos informando as datas festivas anuais. Ver CARDOSO, Ciro, Op. cit., p. 3.

⁵⁰⁸ Idem, p. 79

⁵⁰⁹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1968, p. 28.

⁵¹⁰ ULLMANN, Martina. Op. cit., p. 513, (verbete: “Coroa branca”).

sekhemety utilizada por Atum-Ra, uma clara analogia à unificação do país no começo da era dinástica.⁵¹¹

No Reino Novo, a mentalidade guerreira dos governantes da XVIII^a dinastia fez surgir uma nova coroa azul, *kheperesh*, semelhante a um elmo,  cravejada com pequenos anéis amarelos e revestida em couro e metal, atributo exclusivo dos reis, que foi incorporada às vestes que pretendiam tornar o faraó um ser divino.⁵¹²

Freqüentemente, o regente segurava em suas mãos o cetro curvo semelhante a um cajado de pastor, *heka* , e o *nekhekh*, chicote , ambos componentes da representação do deus Osíris. O faraó ainda ostentava em sua cabeça uma serpente-*ureus*,  insígnia real que tinha fins apotropaicos, ou seja, repelia o mal.⁵¹³ O veneno fulminante da serpente mantinha os inimigos do rei permanentemente afastados.⁵¹⁴

A coroação estava dividida em duas cerimônias distintas. A primeira, como foi apresentada, ocorria dentro do palácio para um grupo bastante reduzido de pessoas que faziam parte da elite do Egito. A segunda parte do cerimonial de coroação tratava-se da aparição pública do rei perante sua corte.⁵¹⁵

Ao surgir, vestido e paramentado como um deus criador, os súditos enxergavam a condição divina do rei, caracterizando assim uma *epifania*, a manifestação visível de uma divindade.⁵¹⁶ Isso nos permite afirmar que os egípcios esperavam de seu governante ações equivalentes e eficazes como a de um deus na terra.⁵¹⁷

Uma vez coroado, o faraó se tornava o patrono do Egito, o representante do país cujas ações tinham como objetivo a constante renovação da criação e o

⁵¹¹ SEIDLMAYER, Stephan. “A Gênese do Estado até a II Dinastia”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 26. No momento da subida ao trono, o faraó realizava um ritual que simbolizava a unificação das “Duas Terras” em sua pessoa.

⁵¹² SCHNEIDER, Thomas. Op. cit., p. 324.. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., passim.

⁵¹³ Ibid, idem.

⁵¹⁴ A palavra latina é derivada do grego e está etimologicamente relacionado à cauda ou extremidade, mas que os egípcios traduziam por uma cobra que se identificava com a deusa Uadjyt do Baixo Egito, na região do Delta, Buto. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 426 (Verbetes: “uareus”)

⁵¹⁵ ALDRED, Cyril. Op. cit., pp. 28-29

⁵¹⁶ FRANKFORT, Henry. Op. Cit., 1948, p. 5.

⁵¹⁷ HORNUNG, Erick. Op. cit., 1994, p. 252.

*alargamento do que existe. Com a subida ao trono, o rei recriava o mundo e unificava simbolicamente o Egito.*⁵¹⁸

3.4.3 - Epítetos e nomenclaturas reais

Juntamente com a coroação, o faraó recebia uma relação com vários nomes e epítetos, sendo possível, a partir de uma análise dessas denominações, identificar o programa de governo de cada novo regente.⁵¹⁹

O primeiro deles relacionava a figura do rei com a de Hórus, *Hr*, “aquele que está longe”, deus falcão,  símbolo da realeza desde o Reino Antigo. Segundo o mito da monarquia divina, o faraó era o “Hórus Vivo” - a presença do deus na terra. Era comum a identificação do rei morto com Osíris, divindade ctônica que regia o mundo inferior do duat, pois de acordo com Lesko, o conflito entre os deuses simbolizava a disputa mítica pelo trono do Egito.⁵²⁰

O segundo título real referia-se às “Duas Senhoras”, *nbt*  No caso, ambas são deusas protetoras do Alto Egito, Nekhabit, divindade em forma de abutre, e Uadjit, deusa serpente do Baixo Egito.⁵²¹

O terceiro nome do monarca era “Hórus de Ouro”, de natureza um pouco mais obscura, o título possivelmente se relacionava ao mito de Osíris e à natureza do deus falcão, é representado pela ave.⁵²² Em seguida, a designação que acompanhava o nome de trono do governante, o “Rei do Alto e Baixo Egito”, *nsw bity*.⁵²³ Em egípcio, .

O quinto era seu nome de nascimento, precedido do famoso epíteto “filho de Ra”, *sA ra*, evidenciando uma clara influência da teogonia heliopolitana na

⁵¹⁸ SCHNEIDER, Thomas. Op. cit., p. 324.. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit.

⁵¹⁹ Sobre epítetos reais, cf. SCHNEIDER, Thomaz. Op. cit., pp. 322,-23 e HORNUNG, Erick. Op. cit., 1994, pp. 240-241.

⁵²⁰ Para os egípcios, o faraó era capaz de incorporar e reconciliar forças opostas como Hórus e Seth. Embora este também fosse identificado com o rei, a vitória de Hórus sobre ele impediu que o nome de Seth figurasse na nomenclatura real. Ver LESKO, Leonard. Op. cit., p. 114.

⁵²¹ SILVERMAN, David. Op. cit., pp 56-57.

⁵²² HORNUNG, Eick. Op. cit., 1994, p. 240.

⁵²³ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 85.

nomenclatura oficial do rei. Os nomes de trono e pessoal do monarca eram sempre escritos dentro de *cartouches*, cuja finalidade era proteger o governante de seus inimigos caóticos. Ao lado a forma hieroglífica do epíteto: .

Vejamos a recorrência de tais epítetos na nomenclatura de alguns governantes da XVIII^a dinastia:

Amenhotep III
nsw-bity (nb-mAat- ra) sA ra

Tutmhés IV
nsw-bity (mn-xprw-ra) As ra DHwty

Além dos epítetos, outros atributos serviam para enaltecer o prestígio do rei no Egito. Particularmente, uma destas designações nos interessa bastante. O “Senhor do Culto” ou “Senhor do Ritual”, *nb irt xT*, será analisado no contexto dos cultos divino e funerário, ainda neste capítulo.⁵²⁴ No carro de guerra de Thutmés IV, na terceira linha da inscrição principal, é dito que o faraó é “Senhor da força física” e “Senhor da ação (ritual).” Em egípcio, e, literalmente, pode ser traduzido como “Senhor, aquele que faz coisa (s)”.⁵²⁵

Portanto, o rei era o único na terra com status de *nTr* (*netjer*), palavra egípcia que significava deus.⁵²⁶ Como um *nTr nfr* “bom deus” ou “deus perfeito”, o monarca governava em parceria com Ra, consolidando a força da monarquia divina no mundo antigo. Posteriormente, o governante passou a ser identificado por outros termos como *tjt*, “imagem do deus” e *pr*, “a grande casa”.⁵²⁷

⁵²⁴ ENGLUND, Gertie. Verbete “Oferendas”. Op. cit., 2002, p 280.

⁵²⁵ A inscrição do carro de Guerra de Thutmés IV foi retirada de uma material referente às aulas de egípcio, cedido e traduzido pelo professor Ciro Cardoso, p. 95.

⁵²⁶ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 42.

⁵²⁷ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 85.

Diante de todos estes epítetos e títulos, os súditos deveriam se referir ao faraó sempre de maneira respeitosa. Desse modo, a palavra *Hm*,  majestade, era utilizada todas as vezes que uma pessoa comum mencionava o nome do rei.⁵²⁸

Erick Hornung ressalta a constatare alusão que os textos fazem à construção de monumentos, *mnw*. Estes compreendiam desde pequenas estelas a grandes estátuas reais.⁵²⁹ O objetivo era renovar a criação e “alargar o que existia”. A construção de tais monumentos estava associada à transmissão das tradições egípcias, pois, os monumentos deveriam “permanecer” (significado da palavra “menu”) por “*milhões de anos*” perpetuando assim a memória faraônica e enaltecendo os seus governantes.⁵³⁰

3.4.4. - A renovação da vida: o jubileu real

A partir do momento em que o rei começava a envelhecer, realizava-se uma cerimônia de renovação da monarquia, o chamado *heb sed* ou Festival *Sed*.⁵³¹ Documentado desde o Reino Antigo, o jubileu real era um exemplo riquíssimo da crença egípcia na regeneração de todas as formas de vida. Isso o não excluía, obviamente, o governante.⁵³²

Como um rito de passagem, o festival ocorria normalmente após trinta anos de reinado e, posteriormente, repetia-se a cada três anos. Uma estátua do faraó era enterrada na noite anterior ao ritual, simbolizando sua morte. De forma análoga ao sol, na manhã seguinte, o monarca se regenerava.⁵³³

Uma procissão em honra a todos os deuses do “Duplo País” abria o Festival *Sed*, incluindo o rei, a família real, a corte e os sacerdotes. Neste percurso, os santuários de cada divindade eram visitados e, após receber a aprovação de todos os

⁵²⁸ Ibid, idem.

⁵²⁹ HORNUNG, Erick. Op. cit., 1994, p. 256.

⁵³⁰ SCHNEIDER, Thomas. Op. cit., p. 328.

⁵³¹ GAHLIN, Lucia. Op. cit., pp. 90-91.

⁵³² O ponto sobre Festival *Sed* será retomado no capítulo IV, no contexto específico do reinado de Amenhotep IV.

⁵³³ SCHNEIDER, Thomas. Op. cit., p. 328.

deuses do Delta ao Vale, o monarca dava seqüência à cerimônia que se encaminhava para os arredores do templo principal, onde outros ritos específicos ocorreriam.⁵³⁴

Uma vez rejuvenescido, o soberano era novamente coroado. Esse era um dos momentos mais simbólicos, pois o faraó, após receber a aceitação divina, subia ao trono cuja forma era o hieróglifo, que significava jubileu, e era alternadamente coroado com a coroa branca do Alto Egito e a coroa vermelha do Baixo Egito.⁵³⁵

Como prova de sua vitalidade renovada, praticava uma corrida ritual perante os deuses. Em suas mãos o monarca segurava dois documentos denominados “O Segredo dos Dois Companheiros” e “O Desejo (ou A Vontade) do Meu Pai”.⁵³⁶ Essa celebração, acima de tudo, demonstrava que o faraó gozava das condições ideais para ocupar o trono do Egito.⁵³⁷

3.5 - MAAT E A ORDENAÇÃO DO UNIVERSO

Dentre as inúmeras funções desempenhadas pelo faraó, a mais importante é aquela que o relacionava com a ordenação do universo: a sustentação de *Maat*, *MAat*, o termo egípcio que designa verdade, justiça, ordem e equilíbrio. Entendida como a harmonia divina, a deusa *Maat* era representada por uma mulher sentada de cócoras, sobre um vaso ritual *Hb*, ostentando em sua cabeça uma pluma de avestruz,  *maa*, semelhante à pena do deus Shu de Heliópolis .⁵³⁸

Encarada como um conceito deificado, o entendimento de *maat* é imprescindível para compreender a visão de mundo egípcia, pois sobre ela todos os atos

⁵³⁴ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, pp. 125-126.

⁵³⁵ Ibid, idem.

⁵³⁶ Ibid, idem.

⁵³⁷ WILLEITNER, Joachim. “Festas dos Reis e dos Deuses”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit.p. 453.

⁵³⁸ FORMAN, Werner e QUIRKE, Stephen. Op. cit., p. 181 (verbete: “Maat”) Segundo Smith, a pluma muitas vezes, era o determinativo da palavra Maat. Ver SMITH, Harry. Op. cit., p. 68.

do faraó estavam baseados. “Viver em Maat”, expressão comum nos textos antigos, era uma necessidade para que homens, deuses e o próprio monarca pudessem subsistir.⁵³⁹

Segundo Jan Assmann, Maat pode ser definida como o próprio princípio de coesão social: *agia segundo Maat aquele que praticava justiça, dizia a verdade, atuava pelo bem da coletividade e desempenhava seu papel na cadeia social*⁵⁴⁰.

A ausência de Maat implicaria na inexistência de um mundo organizado, portanto, caberia ao monarca fazer sua manutenção. Os homens também deveriam respeitá-la ou estariam sujeitos a diversos castigos divinos, como o não nascimento do sol e a morte das colheitas, e o mundo, então, retornaria às águas primordiais iniciais.⁵⁴¹

Essa transgressão à ordem era chamada de *Isefet, isft*, ou seja, o oposto de *Maat*, a violação das normas estabelecidas pelos deuses. *Isefet*, além de não ser uma divindade como *Maat*, jamais era representada ou invocada pelos egípcios.

Em suma: a falta de Maat era sinônimo de caos e de desordem absolutos. A “anti-criação” era uma constante ameaça e as chuvas bem como as inundações do Nilo eram lembranças de que as águas caóticas primordiais do Nun poderiam retornar a qualquer momento.⁵⁴²

Dentro dessa lógica, os súditos deveriam sempre obedecer ao rei, pois, sua posição privilegiada de mediador do universo, sustentaria Maat e preservaria o mundo organizado. Qualquer ação contra o monarca acarretaria sérios abalos ao equilíbrio cósmico estabelecido.⁵⁴³

3.5.1 - A fúria de Ra e a retirada para o céu

O melhor exemplo deixado por textos egípcios sobre revoltas da humanidade contra a ordem estabelecida está relatado no mito da destruição da humanidade.

⁵³⁹ TETER, Emily. “Maat”. In: REDFORD, Donald B. Op. cit., p. 190-191.

⁵⁴⁰ Apud in TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 120.

⁵⁴¹ BREWER, Douglas. *Egypt and Egyptians*. London: Cambridge University Press, 1999, p. 86.

⁵⁴² TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 93.

⁵⁴³ TETER, Emily. “Maat”. Op. cit., p. 189.

No começo da criação, homens e deuses coabitaram o mesmo mundo e eram governados pelo soberano solar Ra. Entretanto, o envelhecimento do demiurgo ameaçava a ordem desejável e permitia que as forças caóticas invadissem o Egito, levando o mundo ao colapso.⁵⁴⁴

O Mito de Destruição da Humanidade presente do *Livro da Vaca do Céu* revela como os seres humanos estavam à mercê da vontade divina quando tentaram se rebelar contra o Sol em idade avançada.⁵⁴⁵

Assim, este decidiu massacrá-los e colocar um fim na humanidade. Logo na primeira passagem do texto, podemos notar a ira do criador para com os seres humanos:

“Depois a humanidade tramou alguma coisa na presença de Ra. Agora Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde) estava velho. Seus ossos eram de prata, sua carne de ouro, e seus cabelos de lápis-lazúli verdadeiro. Então Sua Majestade percebeu as coisas que estavam sendo tramadas contra ele pela humanidade”.⁵⁴⁶

Após esta constatação, Ra decidiu enviar seu olho, emblema do poder divino, visto como uma deusa para proteger a ordem divina desejada por ele. Coube a Sekhmet, uma das encarnações do olho de Ra, deusa guerreira com cabeça de leoa, a missão de realizar a matança dos seres humanos. Através do poder destrutivo que o olho “abrasador” de Ra poderia emanar, Sekhmet, “a poderosa”, tratou de ir cumprir o que lhe fora pedido.⁵⁴⁷

Entretanto, algumas divindades, com o auxílio de Thot, deus da sabedoria, transbordaram um lago com cerveja de coloração escura e avermelhada, parecida com

⁵⁴⁴ HORNUNG, Erick. Op. cit., 1994, p. 154.

⁵⁴⁵ Alguns egiptólogos acreditam que o *Livro da Vaca do Céu* seja uma composição do Reino Médio, por estar escrita em egípcio médio, outros sugerem que seja proveniente do período de Amarna. Independentemente de quando foi produzido é interessante notar que o texto começou a circular exatamente na fase pós amarniana, na volta à ortodoxia no reinado de Tutankhamon (1333-1323 a.C.) e destaca claramente o distanciamento entre o deus criador e a humanidade. Ver: LUFT, Ulrich. “Um Mundo Diferente - As Idéias Religiosas”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (org.). Op. coi., p. 425.

⁵⁴⁶ Cf. LESKO, Leonard. Op. cit., p. 134.

⁵⁴⁷ FORMAN, Werner e QUIRKE, Stephen. Op. cit., p. 181.

sangue, para confundir a deusa. Ao ingerir o conteúdo líquido, Sekhmet embebedou-se e não pode concluir seu plano. A fúria então foi apaziguada transformando-se em Hathor, deusa egípcia que poderia ser toda bovina ou uma mulher com orelhas de vaca, que representa o aspecto feminino da criação.⁵⁴⁸

O mito é finalizado sem a aniquilação dos seres humanos. Vejamos a passagem: *Seu rosto refletia-se ali, belíssimo. Ela bebeu e foi bom para seu coração, e ela voltou bêbada, sem perceber a humanidade.*⁵⁴⁹

Sendo assim, mesmo com um desfecho bem-aventurado, o sol optou por deixar a terra, elevando-se ao céu, separando homens e deuses, que passaram a habitar esferas distintas do Universo. Embora tenha sido poupada, a criação tornou-se imperfeita.⁵⁵⁰

Utilizamos esse exemplo para mostrar que não somente o rei, mas também os homens deveriam seguir rigidamente os preceitos de Maat, a ordem do universo. Durante o ritual diário, realizado ideologicamente sempre pelo faraó, a apresentação de Maat constituía o momento supremo da cerimônia.⁵⁵¹

A oferta de Maat aos deuses tinha um significado próprio, pois toda e qualquer oferenda poderia ser substituída pela estatueta da deusa.

Por este motivo, os textos freqüentemente fazem referência à recitação que o rei deveria pronunciar neste momento do culto. Enfaticamente, Maat é descrita como “*alimento dos deuses*”, ou seja, continha tudo o que era necessário para a subsistência divina.⁵⁵²

Embora fosse filha de Ra, a forte ligação com o deus solar não garantiu a Maat o envolvimento em qualquer mito de origem. Entretanto, a partir do Reino Novo, a deusa passou a ser fortemente associada às noções de justiça, como pode ser contemplado nas paredes templárias.⁵⁵³

⁵⁴⁸ No contexto da monarquia divina, a deusa Hathor ☉ era de suma importância, pois representava simbolicamente a mãe do próprio faraó. Em alguns relatos míticos era chamada de “castelo de Hórus”. VISCHAK, Deborah. “Hathor.” In: REDFORD, Donald. Op. cit., pp 159-161.

⁵⁴⁹ LESKO, Leonard. Op. cit., p. 135.

⁵⁵⁰ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 26.

⁵⁵¹ WILKINSON, Richard. Op. cit., p 88.

⁵⁵² SMITH, Harry. Op. cit., p. 79

⁵⁵³ Ibid, p. 78.

Durante o julgamento dos mortos, o defunto era convocado nominalmente e declarava diante de Osíris não ter cometido qualquer crime (nenhum ato contra maat) durante a vida. Para saber se a confissão era verdadeira, o coração do morto era pesado em uma balança cujo extremo oposto continha a pluma de Maat. Thot, deus freqüentemente associado à filha de Ra, era quem registrava o veredicto determinando o destino *post mortem* de cada um.⁵⁵⁴

3.6 - UMA DEFINIÇÃO EGÍPCIA DE RELIGIÃO

3.6.1 - O faraó como um “sacerdote solar”

No capítulo anterior, buscamos uma definição para o conceito de religião e, como pudemos observar a tarefa não é das mais fáceis, uma vez que o vocábulo pode alcançar os mais diversos significados segundo as formas que se consolidou.

Esse fato nos levou a tentar encontrar uma definição apropriada para o nosso objeto de estudo com base em textos egípcios. Após apresentar elementos e conceitos fundamentais que norteavam a visão de mundo dos mesmos, podemos retomar a passagem que acreditamos ser bastante próxima do que o povo do deserto entendia por Religião.

A língua não possui uma palavra para designar “religião”, e, muito embora os próprios egípcios encarassem religião, política e economia como dimensões de uma mesma realidade, ou indissociáveis, é perfeitamente possível distinguirmos o aspecto religioso dentro do que nos restou da antiga cultura do Egito faraônico.⁵⁵⁵

O egiptólogo Jan Assmann defende que somos capazes de nos aproximar do que os egípcios entendiam por “religião” a partir de uma passagem que Stephen Quirke enaltece como *uma das mais extraordinárias composições que sobreviveram do Egito faraônico*.⁵⁵⁶ Assmann a denominou “*O faraó como um sacerdote solar*”, um texto que indica a origem da realeza divina e explicita os motivos que levaram o deus

⁵⁵⁴ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 65.

⁵⁵⁵ ASSMANN, Jan. Op. cit., 2001, passim.

⁵⁵⁶ QUIRKE, Stephen. Op. cit., 1992, p. 37.

solar Ra a colocar na terra um governante, quando este se afastou da humanidade e passou a navegar no céu com sua barca divina.

Eis abaixo a passagem supracitada, na qual podemos identificar dois conceitos de religião: um mais abrangente e outro mais estrito, como sugere o referido autor:

“Ra estabeleceu o rei na terra dos vivos, eternamente e para sempre, para julgar a humanidade e para satisfazer os deuses, para fazer com que aconteça Maat e para aniquilar a Transgressão (Isefet). Ele dá oferendas divinas aos deuses e oferendas funerárias aos mortos bem aventurados.”⁵⁵⁷

O texto contém quarenta versos e está dividido em três estrofes. A primeira possui dez versos e descreve o surgimento do sol, a segunda estrofe, em vinte versos, legitima o rei a acompanhar o processo cósmico solar através de sua ação cúltica e recitação. A terceira e última estrofe autoriza o rei a realizar a função para a qual foi incumbido pelo deus solar.⁵⁵⁸

A passagem, proveniente do Reino Médio, explicita as funções que deveria exercer a monarquia divina egípcia que, por sua vez, era composta por deuses, por reis, pelos mortos bem aventurados e pela humanidade.⁵⁵⁹ Seres inanimados, animais, até povos estrangeiros não figuravam nesse esquema, cujos membros estavam unidos por suas obrigações morais: todos deveriam cumprir seu papel para repelir *isefet*, a tendência natural ao caos, e manter a ordem universal; tanto cósmica quanto social, constantemente

⁵⁵⁷ Idem. Op. cit., 2001, p. 20. Entenda-se nas duas eternidades *neheh* e *djet*. Cf.p. 36. Segue a transliteração feita por Jan Assmann, adaptada para o padrão francês o qual utilizamos.

iw rDi. n Raw nswt N

tp tA n a nxw

r HH Hn aDt

Hr wDa rmTw Hr sHtm nTrw

Hr sxpr mAat Hr sHtm isft

iw Di.f Htpwt n nTrw

pri-xrw n Axw

⁵⁵⁸ ASSMANN, Jan. “State and Religion”. In: SIMPSON, William Kelly (org). *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Yale University: Egyptological Studies 3, 1989, p. 57.

⁵⁵⁹ Ibid, 2002, p. 158.

salvaguardada.⁵⁶⁰ *Isefet*, a antítese de *Maat*, não foi criada pelo demiurgo, mas sim pelo *coração desobediente da humanidade*.⁵⁶¹

Assmann insiste para observarmos que a sentença supracitada possui duas ações que são nitidamente distintas uma da outra, em que o rei desempenha uma dupla função, atuando como objeto direto em uma e sujeito na outra.⁵⁶²

Seguindo o raciocínio do autor, o deus solar Ra ocasiona determinadas ações e o rei, um grupo de situações. Quanto à atuação do deus, podemos designá-la como inicializadora ou *causadora inicial* e a do monarca como *mantenedora*.⁵⁶³

Todavia, os atos do faraó estão subordinados a esta ação inicial de Ra, que implica em ação específica que se configura como cerne da sentença.⁵⁶⁴

A ação do deus também determina uma estrutura “espaço-temporal”, uma vez que o rei age na “terra dos vivos” (“eternamente” e “para sempre”).⁵⁶⁵ Ou seja, nas eternidades *neheh* e *djet*, atreladas às eternas repetição e duração dos eventos. A ênfase é na *preservação* e não na melhoria do mundo, o estado original, tal como foi concebido pelo demiurgo, é o almejado pelos egípcios, desse modo, o “progresso”, citado por Assmann, não se adequava à visão de mundo egípcia, conservadora, no que concerniam os seus aspectos mais tradicionais.⁵⁶⁶

Nas palavras do próprio autor, “a atuação política era concebida como um processo interativo de manutenção de uma condição especificada por quatro ações distintas explicitadas no texto supracitado: julgar os homens, satisfazer os deuses, realizar *Maat* e aniquilar *Isefet*”.⁵⁶⁷

Todas as incumbências mencionadas no “faraó como um sacerdote solar” estão dispostas duas a duas e todas possuem paralelismo umas com as outras, sendo a segunda dupla um resumo da primeira. “Julgar a humanidade” e “satisfazer os deuses” era a forma de manter a ordem universal intacta sem a presença de *Isefet*, a desordem, o

⁵⁶⁰ Ibid, idem.

⁵⁶¹ Ibid, idem, p. 61.

⁵⁶² Ibid, idem, p. 58.

⁵⁶³ ASSMANN, Jan. Op. cit., 1989, pp. 58-59.

⁵⁶⁴ Ibid, idem, p. 59.

⁵⁶⁵ Ibid, idem

⁵⁶⁶ Ibid, idem.

⁵⁶⁷ Ibid, idem.

caos.⁵⁶⁸ Para Assmann, esse ideal de organização universal estava totalmente entrelaçado com o que os egípcios entendiam por “justiça”, pois o drama cósmico que dominava sua visão de mundo dava grande ênfase às punições para aqueles que se colocassem contra a conservação da ordem almejada.⁵⁶⁹

Um exemplo é o aparecimento do tribunal divino que insistia em distinguir entre os “mortos bem aventurados”, ou seja, “justificados”, absolvidos diante de Osíris e os mortos *mut*, condenados neste julgamento ético, e assim expulsos da criação, fadados a penar por toda eternidade fora do cosmos, fato que explica sua ausência no “universo moral egípcio”, exibido no texto do *faraó como um sacerdote solar*.⁵⁷⁰

Os condenados eram vistos como inimigos de Ra e de Osíris, portanto, deveriam ser aniquilados sem piedade, quase sempre decapitados. Confrontar Ra ou Osíris, divindades extremamente poderosas no Reino Novo, era o mesmo que se opor a *Maat*, a norma justa que regia o universo.⁵⁷¹

Grande parte dos textos egípcios empregava *Maat* no sentido de “Justiça” ou “Verdade”, ambas associadas à ordenação do universo que também necessitava de atos dignos de toda a humanidade para auxiliar o faraó em sua árdua tarefa de conter os elementos não criados, afastados do Egito.⁵⁷²

Desse modo, o sacerdote solar, em última análise, tinha a obrigação de assegurar a justiça nas esferas cósmica e social. Para tal, era essencial prevalecer a igualdade entre os homens na Terra.⁵⁷³ Justiça nesse caso tem um sentido de *proteção*.⁵⁷⁴ Para que a justiça fosse feita, a ordem tinha que ser mantida e isso só era possível com a *presença* de um governante. Este, por sua vez, deveria agir em prol da coletividade, sustentando *Maat* e repelindo *Isefet*.⁵⁷⁵

Desde o Reino Antigo, pode-se dizer que o monarca, na maioria das vezes, foi bem sucedido em sua missão cósmica, visto que, salvo o longo episódio hicsó, poucas vezes a ordem foi seriamente abalada no Egito. No entanto, o discurso oficial insistia na

⁵⁶⁸ Ibid, idem.

⁵⁶⁹ Ibid, idem, p. 60. Assmann utiliza uma terminologia pouco comum na egiptologia, no entanto, preferimos manter estes termos para não comprometer ou distorcer as idéias do autor.

⁵⁷⁰ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 158.

⁵⁷¹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1994, p. 88.

⁵⁷² BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 152.

⁵⁷³ ASSMANN, Jan. Op. cit., 1989, p. 60.

⁵⁷⁴ Ibid, idem.

⁵⁷⁵ ASSMANN, Jan. Op. cit., 2001, p. 63

visão agônica, pois a ameaça constante do caos era o argumento perfeito para legitimar a posição do monarca no trono das “Duas Terras”.⁵⁷⁶

Esta afirmação nos permite concluir que o caos era *ideologicamente necessário* para validar as regalias e privilégios que o faraó desfrutava dentro de uma sociedade tão desigual como a egípcia.

Nesta, um grupo minoritário colhia os frutos da benevolência divina, enquanto a imensa maioria sobrevivia mediante condições mínimas de vida.⁵⁷⁷

Assim, o rei e a monarquia divina foram estabelecidos na terra para que *Isefet*, a inversão da ordem (a morte, a injustiça, os inimigos, o caos) fosse constantemente oprimida. O rei, na qualidade de “campeão” de *Maat*, realizava-a exercendo a justiça e oficiando no culto.⁵⁷⁸

Percebemos no texto uma ênfase marcante nas oferendas. Cabia ao faraó, simbolicamente, garanti-las, visto que elas eram trocadas reciprocamente com os deuses para que estes pudessem se sustentar e assegurar o sustento universal. O que está sendo destacado é exatamente a idéia do faraó como um “sacerdote solar”, por isso o epíteto “Senhor das Oferendas” aparece evidenciado nesta passagem.⁵⁷⁹

Assim sendo, fosse qual fosse a ação indicada pelo deus solar, cabia ao faraó, e a mais ninguém, sua execução. Isto levou Assmann a considerar que a noção de religião egípcia tinha como cerne, impreterivelmente, a figura do monarca. Num sentido mais amplo, ela estaria ligada ao conceito de *Maat*. Em contrapartida, uma concepção mais estrita colocaria o faraó como intermediário *imprescindível* entre homens, deuses e mortos, ponto de interseção entre todas as dimensões do Universo.⁵⁸⁰

Em suma: o conteúdo ideológico expresso no texto do “sacerdote solar” apresenta uma divisão oficial do cosmos e aborda idéias generalizadas acerca da ordem social. Esta, por sua vez, deveria refletir na terra a ordenação cósmica garantida pelo faraó, pois sem um governante não haveria o estabelecimento da ordenação pretendida.

⁵⁸¹ A ordem, por não se tratar de uma qualidade natural do mundo, precisava ser imposta

⁵⁷⁶ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 199.

⁵⁷⁷ Ibid, idem, p. 162.

⁵⁷⁸ Ibid, idem.

⁵⁷⁹ QUIRKE, Stephen. Op. cit. 1992, p. 20.

⁵⁸⁰ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2003, p. 20.

⁵⁸¹ ASSMAN, Jan. Op. cit., 1989, p. 61.

de fora para dentro e de cima para baixo, isso era suficiente para garantir ao rei seu “*status quo*” diferenciado no “Duplo País”.⁵⁸²

3.7 - CULTO *VERSUS* RITUAL

No antigo Egito, as modalidades de culto poderiam se dividir em dois grupos: o culto aos deuses e o funerário. O primeiro englobava o ritual diário, de que nos ocuparemos a seguir, e ainda as celebrações periódicas, os festivais religiosos.⁵⁸³ Em contrapartida, o culto funerário era realizado no momento imediatamente após a morte, para que cada indivíduo pudesse desfrutar uma nova vida no além.

Inicialmente, esclareceremos o que estamos denominando como “culto” no universo religioso egípcio utilizando uma definição antropológica:

“Culto é a soma total das crenças e ritos organizados, com referência a um ou vários espíritos, geralmente associado com objetos e lugares específicos, juntamente com a adoração ritualística e com os oficiantes.”⁵⁸⁴

Nesse caso, se substituirmos a palavra “espírito” por deus ou deuses, estamos lidando exatamente com o contexto egípcio. Sendo assim, é importante que não confundamos culto com ritual, pois, eventualmente, os egiptólogos o fazem sem maiores satisfações. Segundo Durkheim, no âmbito religioso, os ritos devem ser entendidos como *regras de conduta* que determinavam a maneira como os homens deveriam se portar diante daquilo que era considerado divino.⁵⁸⁵

Era o ritual que delimitava as fronteiras do mundo sagrado, o que lhe conferia “status” de elemento central na religião do antigo Egito.⁵⁸⁶ Os egípcios não

⁵⁸² Ibid, idem, p. 62.

⁵⁸³ Nos festivais religiosos as imagens divinas deixam os templos e visitavam outros santuários em suas respectivas barcas.

⁵⁸⁴ KOLB, William. Dicionário de Ciências Sociais. P.287.

⁵⁸⁵ Cf. cap. II

⁵⁸⁶ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 199

possuíam um termo para designá-lo. A expressão *irt xt*, “fazer coisas”, era o termo que mais se aproximava dessa noção.⁵⁸⁷ O epíteto *nb irt xt*, “*Senhor da Ação Ritual*”, era um título usado pela realeza desde a décima primeira dinastia e estava (inter)ligado às incumbências do faraó tanto no culto aos deuses, quanto no culto funerário.⁵⁸⁸ Todavia, Traunecker salienta que o rito estava constantemente relacionado à noção *nTr*, “status” que só seria alcançado mediante a ação ritual. Assim sendo, o autor acredita que o adjetivo “divino”, em egípcio *netjery*, significa “ritualizado”.⁵⁸⁹

Como veremos a seguir, o faraó não era somente o sumo sacerdote de cada deus no ritual diário, mas também o “Senhor do Sacrifício” no âmbito mortuário⁵⁹⁰.

Esta “ação ritual” comentada acima, era um ato simbólico de criação e recriação do passado mítico (pertencente a um tempo não específico) cujo intuito era trazê-lo para o momento atual.⁵⁹¹

Através do ritual o rei poderia invocar, sempre que fosse necessário, o retorno ao começo dos tempos, uma *reatualização no presente do passado primordial*.⁵⁹²

De acordo com Byron Shafer, os rituais jamais ficavam no campo do pensamento, eram ação ou prática, e geravam, entre seus participantes, muito mais consenso do que as próprias crenças religiosas.⁵⁹³ *Assim sendo, os ritos reforçavam a unidade e a solidariedade de um determinado grupo.*⁵⁹⁴

No começo do período faraônico, foi criada uma tradição cultural de corte, cujo cerne era a figura de um rei-deus na terra. A coerência foi tamanha que esta tradição se manteve bastante sólida por aproximadamente três mil anos.⁵⁹⁵ A ausência de grandes rupturas na esfera político-religiosa do Egito pode ser justificada, em parte, pela existência de um Estado baseado na *tradição*, transmitida para gerações e gerações através da memória.⁵⁹⁶

⁵⁸⁷ THOMPSON, Stephen. Op. cit., p. 63.

⁵⁸⁸ SHAFER, Byron. Op. cit., p. 3.

⁵⁸⁹ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 43. O assunto foi abordado no capítulo I. Cf. nota 75.

⁵⁹⁰ Ibid, idem.

⁵⁹¹ TOBIN, Vincent Arie. *Theological principles of Egyptian religion*. American University Studies, serie VII. Theology and Religion, vol. 59, New York, 1989, in *JJSEA* 17:4, passim.

⁵⁹² CARDOSO, Ciro. Op. cit. 1999, p. 37.

⁵⁹³ SHAFER, Byron E. Op. cit., p. 18

⁵⁹⁴ Cf. Durkhéim cap II.

⁵⁹⁵ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1998, p. 77.

⁵⁹⁶ Sobre memória e tradição discutiremos a questão utilizando como base Hallbwachs.

Ao realizar os rituais, o faraó estabelecia uma ponte com o passado e enaltecia as antigas tradições do país, que, em última análise, legitimavam-no como o soberano divino absoluto das “Duas Terras”.⁵⁹⁷ Segundo acreditavam, as fórmulas e regras que envolviam os rituais no país foram instituídas nos tempos primevos pelos deuses, supervisionadas de perto pelo próprio deus Thot.⁵⁹⁸

Portanto, os ritos permitiam que a tradição fosse renovada e perpetuada e a ordem social legitimada e justificada. Desde a coroação, passando pelos ritos diários e os festivais religiosos, todas as cerimônias eram, invariavelmente, comandadas pelo monarca. Se o mito era “elástico”, como denominou Clark, o rito era “fixo”, uma repetição contínua de um evento que ocorrera no começo dos tempos.⁵⁹⁹

Esperava-se, através do culto e das festividades periódicas, revigorar e rejuvenescer todas as formas de vida do universo, incluindo a comunidade (Egito) e cada indivíduo separadamente. Desta maneira, os rituais eram o melhor caminho para renovar a relação entre deuses, rei, vivos e mortos no Egito.⁶⁰⁰

3.7.1 - O culto aos deuses e a preservação do cosmos

Como foi observado anteriormente, o começo da criação possuía diversos mitos de origem que a explicavam. Uma vez criado o mundo organizado (onde o Egito era o núcleo), sua continuidade precisava ser garantida, pois o cosmo não era uma criação estática, mas *sim um conjunto de acontecimentos cíclicos que estavam inseridos em um processo em contínua repetição, cuja manifestação mais notável era o percurso do sol*.⁶⁰¹ O mundo deveria ser mantido para que o caos – empurrado para fímbria do universo no instante da criação – não voltasse a reinar.

Para que tal ciclo, constantemente ameaçado pelo caos, não fosse perturbado, era necessário que todas as forças caóticas fossem derrotadas diariamente.

⁵⁹⁷ A divindade do rei era adquirida e mantida por rituais específicos da realeza.

⁵⁹⁸ SHAFER, Byron E. Op. cit.,

⁵⁹⁹ CLARK, Rundle. Op. cit., pp. 23-24.

⁶⁰⁰ SHAFER, Byron. Op. cit., p. 21.

⁶⁰¹ BURKARD, Günter. Op. cit., p. 448-449.

Deste modo, era fundamental um enorme esforço para enfrentar o perigo que rondava o mundo ordenado. Por isso, todos os dias eram celebrados o culto divino no templo egípcio, que, em última instância, manteria o equilíbrio do universo, já que uma interrupção do ritual teria como consequência o fim do mundo.⁶⁰² Era incumbência do faraó impedir a vitória do caos, a transgressão *Isefet*.

O monarca era o único ser no universo habilitado para praticar as ações cultuais no Egito e essa restrição era notória nas paredes, pilastras e colunas do templo, onde apenas ele aparece realizando tais atos rituais. Na verdade, os relevos internos do santuário indicavam cada passo da cerimônia divina, em que o monarca ratificava sua imagem de “Senhor do Ritual” diante da estátua do deus.⁶⁰³

Da mesma forma, nenhum particular poderia erigir ampliar ou renovar os edifícios religiosos. Essa tarefa era desempenhada somente pelo soberano, como veremos um pouco mais adiante.

3.7.1.1 – As oferendas diárias e a reciprocidade divina

Comentamos a respeito dos relevos e das pinturas templários, e estes, além de exibirem exaustivamente as ações cúlticas do rei, também estavam abarrotados de representações de oferendas, o carro chefe dos cultos aos deuses e aos mortos.

Na língua egípcia, a palavra mais utilizada para designar oferenda era *Htp* (hetep) e este termo transmitia os sentidos de “pacificar”, “acalmar”, “satisfazer”. Ou seja, exatamente aquilo que o governante pretendia quando apresentava as oferendas às divindades. Portanto, o culto buscava manter os deuses *satisfeitos* para que a ordem do mundo pudesse ser *mantida* harmoniosamente.⁶⁰⁴

Gertie Englund caracteriza as oferendas templárias em dois tipos, que serão explicados abaixo.

⁶⁰² Ibid, idem.

⁶⁰³ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 2002, p. 280.

⁶⁰⁴ Ibid, idem, p. 282.

O primeiro está atrelado à preservação da vida e, freqüentemente, às coisas ditas como sendo “boas” e “puras” que os deuses deveriam receber.⁶⁰⁵

A expressão em egípcio era: *xt nbt nfrt wabt anxT nTr im*, “todas as coisas boas e puras das quais o deus vive”.⁶⁰⁶ A passagem abaixo pertence ao reinado do faraó Amenhotep II (1427 – 1401 a.C.), famoso por encarnar o protótipo do monarca idealizado pelos egípcios: era invencível nas batalhas, porte atlético, um grande campeão a quem todos deveriam reverenciar por todo Egito. A inscrição a seguir foi encontrada no templo de Amada na Núbia, e, entre outros assuntos, exhibe a noção na qual o faraó era aquele quem deveria sustentar os deuses.

Vejamos agora o que concerne o contexto templário, logo, divino, onde é ilustrado o papel do rei em relação à provisão de oferendas:

“Oferendas divinas foram estabelecidas de novo: pão, cerveja em quantidade, aves em grande abundância, como oferendas diárias, todos até a eternidade; touros e gado menor nas datas fixadas (lit. em suas datas), não havendo falta disto. Ele estabeleceu um domínio para seu senhor (divino), equipado com todo o necessário (lit. com todas as coisas): gado de chifres longos, gados de chifres curtos, novilhos, aves sem limite, (estando) este templo provido amplamente em pão, cerveja e vinho. Ele instituiu festivais de novo para os seus pais, os deuses, para que (os) visse a humanidade, para que todos os homens soubessem disto.”⁶⁰⁷

Tais oferendas consistiam em grandes quantidades de tudo que pudesse ser produzido, fabricado pelos homens. Posteriormente, estas eram listadas nas paredes do santuário e, geralmente, havia uma grande variedade de alimentos, como vários tipos de pão, inúmeras qualidades de cerveja, carne de antílope, de boi e de vaca, frutas diversas, vegetais, leite, vinho, mel, além de incenso, natrão, jóias, óleos, roupas e insígnias reais.

608

⁶⁰⁵ Ibid, idem, p. 280.

⁶⁰⁶ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1987, p. 64

⁶⁰⁷ HELCK, Wolfgang. Op. cit.

⁶⁰⁸ SHAFER, Byron E. Op. cit., p. 23.

Era estabelecido entre o rei e as divindades um processo de trocas recíprocas, baseadas no princípio do *ut dês* “dou para que você possa me dar”, denominado por Marcel Mauss como teoria do dom e contra-dom.⁶⁰⁹

Quando o faraó, em nome do Egito, fazia oferendas aos deuses, esperava receber em retorno, e em maiores quantidades, dádivas que somente as divindades poderiam conferir, como boas colheitas, cheias do Nilo, além de prosperidade, fartura, a ordem do universo e o afastamento do caos.⁶¹⁰

O que pôde ser verificado no sistema de oferendas egípcio era uma obrigatoriedade do receptor em devolver a dádiva ofertada, pois, caso não houvesse reciprocidade, o mundo entraria em colapso e se esgotaria.

Deste modo o *do ut des* era a lógica que imperava nas relações de troca com o mundo divino, na qual o faraó era considerado o “Senhor das Oferendas”, fato atestado nos próprios textos.⁶¹¹ Antes de efetuar a oferta aos deuses, o soberano pronunciava a expressão “para dar X ao deus Y”, *para que ele possa trazer a dádiva da vida.*⁶¹²

Como era esperada, a doação do faraó causava imediatamente uma resposta divina. Os deuses, então, tocavam as narinas do soberano com o signo da vida – *anx*, (*ankh*) que o dotava com tudo o que era necessário para o Egito sobreviver. Ou seja, em troca das oferendas, as divindades retribuía com grandes dádivas em prol de toda a sociedade, que poderia, então, desfrutar da benevolência divina.⁶¹³

Juntamente com o símbolo da vida, *et*, o rei recebia estabilidade, *dD*, prosperidade, *wAs*, saúde, *snb*, e alegria, *Awt-ib*, para reinar por “milhões de anos.” O monarca, a quem os deuses prometiam um governo “eterno como o céu”, *wmn pt sxrw.k*⁶¹⁴, também ratificava seu status divino durante o culto.

O segundo tipo de oferenda estava relacionado ao deus Seth e nada tinha de “bom” e “puro”, indicando que o que fosse ruim deveria ser eliminado. Imagens de animais associadas ao deus da confusão e da discórdia, crocodilos, gazelas e

⁶⁰⁹ MAUSS, Marcel. Op. cit., passim.

⁶¹⁰ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 31.

⁶¹¹ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1987, p. 61.

⁶¹² Ibid, idem.

⁶¹³ Idem, 2002, p. 286

⁶¹⁴ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1987, p. 61.

hipopótamos, eram simbolicamente queimadas, numa tentativa de eliminar todo o perigo que rondasse o Egito.⁶¹⁵

Ideologicamente, existiam dois conceitos associados à noção de oferenda e, eventualmente, poderiam substituir qualquer uma delas, evidenciando assim, o poder que possuíam no culto divino. Estas eram o olho de Hórus  e Maat. Ao longo deste capítulo, algumas vezes comentamos sobre estes conceitos, mas uma análise mais a fundo se faz necessária em se tratando do ritual diário.

O olho de Hórus, de acordo com o mito, foi perdido pelo deus falcão quando ele lutava contra seu eterno oponente, Seth, pelo trono do Egito.⁶¹⁶ Na batalha, Seth o feriu e capturou seu olho, que acabou se desfazendo. No entanto, o deus Thot conseguiu recriá-lo e torná-lo novamente saudável. Após este restabelecimento, o olho passou a ser chamado de *wedjat* e se tornou um símbolo da ordem restaurada perante um estado caótico.⁶¹⁷

A narrativa ainda nos revela que Hórus ofereceu esse olho curado a seu pai morto, Osíris, que o ingeriu e voltou a viver. Tal fato denotava que a oferta do olho de Hórus no ritual indicava que este possuía a mesma substância do deus, em suma, ambos eram *consustanciais*.⁶¹⁸

A outra oferenda que possuía atributos semelhantes ao olho *wedjat* era a apresentação de Maat. A filha de Ra, conseqüentemente, irmã do rei, é classificada por Richard Wilkinson como a mais abstrata de todas as oferendas divinas.⁶¹⁹

Maat possuía significados próprios de tipo mágico. Ao apresentá-la aos deuses como símbolo de seu apoio à ordem universal, o faraó esperava que as divindades proporcionassem ao Egito quantidades imensuráveis de Maat, ou seja, ordem, justiça, verdade e harmonia.

⁶¹⁵ No Reino Novo, verificou-se a prática de representar oferendas cercadas por chamas que Englund acredita ser uma maneira de indicar que aquela oferenda estava restrita aos deuses e não poderia ser compartilhada com ninguém. ENGLUND, Gertie. Op. cit., 2002, p. 284.

⁶¹⁶ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1987, p. 57.

⁶¹⁷ Idem, 2002, p. 279

⁶¹⁸ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1987, p. 57.

⁶¹⁹ WILKINSON, Richard. *The complete temples of ancient Egypt*. New York: Thames and Hudson, 2000, p. 89.

Tal como o olho de Hórus, Maat também era parte da substância divina e, freqüentemente, era chamada de “alimento” dos deuses e poderia substituir as demais oferendas, embora a recíproca não fosse verdadeira.

Para Erick Hornung, a estatueta da deusa Maat era a maior oferenda que os homens poderiam apresentar aos deuses e este momento da cerimônia caracterizava-se como o auge do culto divino: pelas mãos do faraó, Maat, que viera dos deuses na criação, retornava ao mundo dos *nTrw* durante o ritual matutino todos os dias.⁶²⁰

Byron Shafer salienta que uma pequena estátua do rei, prostrado, de joelhos, ou em posição de devoção, era colocada diante dos deuses em determinado momento do culto.⁶²¹ Esse ato simbólico era análogo à apresentação do olho de Hórus e Maat, pois o monarca ofertava uma parte de sua própria substância (que também era parte do deus), fato que demonstrava que o soberano faria o possível para salvaguardar a vida e manter o equilíbrio cósmico em harmonia.

Retomando Marcel Mauss, o autor acreditava que presentear alguma coisa a alguém era presentear algo de si próprio, uma vez que era necessário retribuir a outrem o que, na realidade, era uma parcela de sua natureza e substância.⁶²²

Devemos acrescentar que a colocação de estátuas do faraó dentro do santuário tinha a finalidade também de conservar o rei simbolicamente dentro do templo por toda a eternidade.⁶²³

Novamente, ressaltamos que as forças divinas não seriam mantidas apenas pela mera apresentação de oferendas diante do deus, eram necessários o rito e suas palavras eficazes para que tudo funcionasse perfeitamente.⁶²⁴

Abaixo temos um uma inscrição do reinado de Amenhotep III, período imediatamente anterior ao interlúdio amarnaiano. Trata-se de uma estátua do faraó como uma imagem sagrada. Segundo William J Murnane, Amenhotep III aparece identificado com Atum-Ra, demiurgo criador na cosmogonia heliopolitana.⁶²⁵ As partes da

⁶²⁰ HORNUNG, Erick. Op. cit., 1983, p 215. Além de tudo que foi dito sobre *Maat*, Englund acrescenta um quê ético intrínseco à apresentação da deusa perante os deuses.

⁶²¹ SHAFER, Byron. Op. cit., p. 25.

⁶²² MAUSS, Marcel. Op. cit., p. 56.

⁶²³ Idem, *ibid.*

⁶²⁴ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 57.

⁶²⁵ MURNANE, William J. Op. cit., pp. 19-20.

nomenclatura real que continham o nome do deus tebano Amon foram removidas na fase radical da reforma amarniana (após o ano 9 de governo de Akhenaton).

O autor chama atenção para o esforço feito pelo pai de Akhenaton para se identificar com o disco solar, comprovando a teoria de Aton já nesse momento ser uma divindade propriamente dita. Amenhotep III é “Aton Radiante ou Deslumbrante”.⁶²⁶

A inscrição inicia-se com a nomenclatura usual de Amenhotep III, como demonstraremos a seguir:

“Vida longa ao bom deus verdadeiramente, o soberano, o governante dos Nove Arcos, rei da Terra Negra, governante da Terra Vermelha que reúne as leis e estabelece a ordem nas Duas Margens; o Rei do Alto e Baixo Egito, NEBMAATRA, o Filho de Ra, Amenhotep III, concedendo vida e domínio como Ra para sempre.”⁶²⁷

O pilar da parte de trás apresenta o faraó ajoelhado segurando um bouquet ao deus entronizado. Do lado direito: Amon, Senhor do Trono das Duas Terras [Karnak], governante de Tebas, como ele garante toda vida e toda saúde. Abaixo dessa cena há quatro colunas com o texto que particularmente nos interessa:

“Ra-Harakhty, Touro Forte que aparece como Maat, Bom Deus verdadeiramente, o soberano, governante dos Nove Arcos, Aton Radiante de todas as terras, cuja serpente sagrada tem iluminado as Duas Margens; rei funcional, soberano em monumentos, mestre das leis, que estabeleceu a ordem nas Duas Margens; sendo aquele que torna útil às mansões dos deuses e tornam festivos seus templos; aquele que é sagrado e augusto monumentos- como jamais antes feitos! (Ele é) um rei atento para com aquele que o criou, que faz seu *Ka* se alegrar- Amon-Ra, Senhor do Trono das Duas Terras: é aquele que criou sua beleza, (a saber, aquela/e do)

⁶²⁶ Sobre a “divinização” do disco solar, organizamos no cap. IV uma seção relativamente extensa para discutir o assunto.

⁶²⁷ Ibid, idem. Note a presença da expressão “Nove Arcos”, para os egípcios, a determinação dos grandes inimigos do Duplo País. Embora estes não fossem sempre os mesmos, quase sempre incluíam estrangeiros. De certa forma, os Nove Arcos estão relacionados com a Enéda, grupo de Nove deuses primordiais responsáveis pela criação do Universo, ou seja, às diversas categorias de seres humanos. Cf. TOMIMURA, D. “À propos de l’origine du mot égyptien ‘Neuf – Arcs’”. *Oriente. Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan*. 24, 1981, pp. 114-124.

Rei do Alto e Baixo Egito, NEBMAATRA, que serve aquele que o criou, Amon-Ra, aquele que o distinguiu entre milhões e o conferiu valor e vitória, o filho de Ra, AMENHOTEP III, Senhor de todas as terras estrangeiras- aquele que age lealmente para os deuses de Tebas, aquele que garante suas oferendas diárias. O rei, o mestre do rejubilo, Senhor das Duas Terras, NEBMAATRA, o Filho de Ra, seu amado AMENHOTEP III, o primeiro de todos os Kas vivos, deve continuamente se manifestar no trono de seu pai, Amon-Ra, Senhor das Duas Terras, seu coração está exultante enquanto ele governa as Duas Terras para sempre e eternamente.”

3.7.1.2- *Imagens vivas de adoração cotidiana*

O aspecto diário do culto divino era centrado na estátua do deus principal de cada templo. As imagens eram cercadas de todo tipo de cuidado, desde o seu despertar pela manhã, até o encerramento em seu tabernáculo no fim do ritual.

De acordo com as crenças egípcias, a estátua divina era encarada como se fosse a “imagem viva”, uma encarnação parcial do deus.⁶²⁸ Como era o foco do ritual templário, existia uma enorme preocupação em torno de sua fabricação. Por esse motivo, a confecção das mesmas era realizada dentro dos templos, sob o máximo sigilo e supervisão.⁶²⁹ Como receptáculo para acolher o que “sagrado”, o contato deste com a realidade tangível, logo “profana” deveria ser constantemente vigiado, pois, como demonstrado em Durkheim:

Gáhlin destaca que os egípcios não construíam grandes estátuas para o culto regular: eram de tamanho pequeno, entronizado ou de pé.⁶³⁰ O material do qual eram produzidas poderia variar, madeira, pedra, mas, geralmente, eram repletas de metais preciosos.⁶³¹ Convém lembrar que as estátuas em si não eram o objeto de veneração real, apenas o objeto escolhido para abrigar a divindade durante os ritos cotidianos.⁶³²

⁶²⁸ SCHULZ, Regine. “Entre o céu e a terra - Os templos dos deuses no Império Médio”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 139.

⁶²⁹ GAHLIN, Lucia. *Gods, Myths and Religions*. London: Lorenz Books, 2001, capítulo III, p. 75.

⁶³⁰ Ibid, Idem.

⁶³¹ SCHULZ, Regine. Op. cit., p. 139. Segundo Schulz, a grande quantidade de materiais preciosos presentes nas imagens de culto foi a causa do roubo de grande parte das estátuas.

⁶³² THOMPSON, Stephen. Op. cit., p. 64.

Uma vez pronta, a imagem estava submetida a um rígido controle de segurança, pois não poderia ser tocada em hipótese alguma. Do verbo supracitado “fazer” em egípcio, derivou-se o termo *iru*, que se aplicava às imagens de culto produzidas pelos escultores templários, os únicos que possuíam o conhecimento das formas divinas.⁶³³

Para que pudesse servir como um corpo para acolher a divindade enquanto esta estivesse na terra, a estátua precisaria submeter-se a um rito mágico e especial que a transformaria em um *receptáculo de um dos baús da divindade*.⁶³⁴

Para tal, era feito o ritual da “abertura da boca”, cuja origem perdeu-se no pré-dinástico, mas sua importância foi notória ao longo de todo o período faraônico.⁶³⁵

Os termos egípcios para o ritual são *wpt-r* e *wn-r*, cujas traduções são literalmente “abrindo a boca”, embora os verbos *wpi* e *wn* não sejam sinônimos. Inicialmente, a abertura da boca era uma cerimônia exclusivamente templária, mas posteriormente, também foram adotados para as múmias reais e mortos enterrados segundo os preceitos da religião funerária egípcia.⁶³⁶ Seu objetivo era permitir que todas as formas de vida fossem animadas, ou reanimadas, no caso dos mortos, para desfrutar das refeições, verem, ouvir e sentir.

Logo após ser confeccionada, a imagem era colocada sobre um montículo de areia sagrada, para que o sacerdote, utilizando instrumentos especiais (principalmente o enxó), tocasse-a nos lábios e a animasse, permitindo que ela ganhasse vida potencial.⁶³⁷ Falamos a pouco sobre os “baús” da divindade, e estes, assim como outros elementos que compunham deuses e homens, são de fundamental importância para uma análise completa dos cultos no antigo Egito.

O egípcios acreditavam ser compostos de um corpo, *XAw*, coração, *ib*, nome, *rn* sombra, *Swyt*, o *ka* e o *ba*. Durante o culto divino, todos esses aspectos da personalidade eram reconstituídos um por um, tornando a imagem totalmente apta a receber as oferendas.⁶³⁸ Por enquanto, ficaremos restritos ao *ba* e ao *ka*.

⁶³³ TRAUNECKER, Claude. Op. cit., p. 59.

⁶³⁴ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 69.

⁶³⁵ Idem, 2003, p. 94.

⁶³⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., p. 94.

⁶³⁷ LESKO, Bárbara. “Funerary Cult”. Op. cit., p. 79.

⁶³⁸ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2003, passim.

O primeiro termo é representado por um pássaro com cabeça humana  e, com frequência, é incorretamente traduzido por “alma”.⁶³⁹ Entretanto, o *ba* deve ser entendido como um princípio de mobilidade que possibilitava a passagem entre as diferentes dimensões do universo.⁶⁴⁰ Outro aspecto da personalidade (humana e divina) era o *ka*, um termo de difícil tradução, mas com o sentido de força vital, o princípio de sustento que permite que deuses e mortos se alimentem com as oferendas rituais.⁶⁴¹ É representado por braços humanos erguidos  ou apenas um rosto com as mãos sobre a cabeça.

Desse modo, após ser animada no ritual da abertura da boca e receber vitalidade, a estátua do deus poderia ser finalmente acordada pelo oficiante e dar início ao culto. Teoricamente, o soberano era o “único e verdadeiro sacerdote”.⁶⁴² Na prática, o culto era levado a cabo por um pequeno número de serventes divinos, que não passavam de meros ajudantes do rei. Estes eram encarregados das atividades que envolvessem a estátua do deus ao longo do dia.

3.7.2.2 - Função sacerdotal: servindo os deuses

No Egito não podemos empregar a palavra “sacerdócio” para denominar o grupo que cuidava dos assuntos relacionados aos cultos divino e funerário, visto que não era necessário que estes, ao longo da vida, recebessem uma formação religiosa tal como concebemos atualmente.⁶⁴³ Era possível que uma pessoa comum exercesse a função sacerdotal, desde que fosse nomeada pelo faraó.⁶⁴⁴ Paralelamente, também poderiam desempenhar outras atividades que não fossem estritamente religiosas, já que os serviços prestados ao deus eram realizados por grupos que se revezavam em turnos.

⁶³⁹ LESKO, Leonard. Op. cit., 1987, p. 47.

⁶⁴⁰ Para todos os elementos que compõem a personalidade divina e humana, ver BELL, Lanny. “The New Kingdom divine temple”. pp. 130-132. Cf. TRAUNHECKER, Claude. Op. cit., pp. 47-50.

⁶⁴¹ FORMAN, Werner e QUIRKE, Stephen. Op. cit., p. 27-28.

⁶⁴² CLARK, Rundle. Op. cit., p. 26.

⁶⁴³ PERNIGOTTI, Sergio. Op. cit., p. 116.

⁶⁴⁴ Ibid, idem. p 115.

Recebiam o nome de *sAw wnw*t e se dividiam em quatro turmas, cada uma trabalhando três meses por ano.⁶⁴⁵

Havia numerosas categorias de sacerdotes, sendo que duas delas abarcavam um contingente maior de pessoas: os *Hmw-nTr*, “serventes do deus”, e os *wabw*, que em egípcio(uab) significava “puro”. Os primeiros faziam parte de um grupo antigo e de elevado status no Egito. Estavam envolvidos nos cuidados que cercavam a estátua divina, que iam desde o preparo das oferendas até o controle das entradas do templo.

Os segundos eram membros de uma classe de menor prestígio, cujas funções pretendiam auxiliar os “serventes do deus”, carregando a barca em divinas procissões periódicas e supervisionando escribas e artesãos em suas atividades templárias.

Segundo Emanuel Araújo, esses sacerdotes exerciam funções as quais não eram exatamente cultuais, todavia, deveriam ter algum conhecimento dos ritos realizados nos templos ou tumbas.⁶⁴⁶ Acima destes estava o “pai do deus”, *it-nTr*, e além deste, no vértice da pirâmide hierárquica, o sumo sacerdote de cada templo.⁶⁴⁷

A especialização proporcionou aos sacerdotes uma diversificação de suas funções e um grande destaque deve ser dado, nesse sentido, ao sacerdote-leitor *Xry-Hbt*. – literalmente, ‘o que está (ou porta) o livro do ritual’- Sempre representado com um rolo de papiro, era uma peça fundamental no culto divino e funerário (como veremos posteriormente) e atuava recitando encantamentos e hinos durante a liturgia, vitais para a prosperidade do Egito.⁶⁴⁸ Era imprescindível que a prática ritual fosse acompanhada de preces, de orações, de litanias e de hinos, *pois as coisas feitas e ditas eram complementares*.⁶⁴⁹

Embora houvesse uma rígida hierarquização dentro do corpo sacerdotal egípcio, todos tinham uma atividade obrigatória em comum: a purificação ritual.⁶⁵⁰ Eles deveriam raspar o corpo e a cabeça, aparar as unhas, mascar natrão e se vestir

⁶⁴⁵ THOMPSON, Stephen. Op. cit., pp. 63, 64.

⁶⁴⁶ ARAÚJO, Emanuel. Op.cit., p.417, (verbete: “sacerdote-uab”).

⁶⁴⁷ CARDOSO, Ciro. Op. cit, 1999, pp. 76-77. Richard Wilkinson afirma que a categoria “pai divino” foi perdendo força ao longo do tempo, decaindo para uma posição intermediária entre os “serventes do deus” e os sacerdotes uab. WILKINSON, Richard. Op. cit., p. 91.

⁶⁴⁸ LESKO, Bárbara. Op. cit., p. 77

⁶⁴⁹ CLARK, Rundle. Op. cit., p. 23.

⁶⁵⁰ PERNIGOTTI, Sergio. Op. cit., pp. 126-127.

exclusivamente em trajes de linho, além de se privar de determinados alimentos.⁶⁵¹ Eram ainda obrigadas a se lavar nas águas de um lago, considerado sagrado, inúmeras vezes ao longo do dia. Após as abluções necessárias, o sacerdote estava apto a realizar suas atribuições no ritual.⁶⁵²

3.7.3 - O culto diário

O culto diário era constituído por uma série de ritos cotidianos que envolviam a estátua do deus nos templos egípcios: despertar, lavar, alimentar, adorar.⁶⁵³ As etapas que cercavam o ritual matutino eram praticamente as mesmas em todos os templos egípcios. As diferenças poderiam ser notadas apenas no grau de ostentação da cerimônia (número de oficiantes e oferendas).⁶⁵⁴

Apesar da intensa representação em diversos relevos e pinturas templárias dos passos do culto, os egiptólogos ainda não chegaram a um consenso sobre a ordem exata das ações em prol da divindade.⁶⁵⁵

Antes de raiar o dia, alguns sacerdotes enchiam vasos e recipientes para as libações, enquanto outros se ocupavam nas cozinhas dos templos com o preparo das oferendas divinas.⁶⁵⁶ Quando o sol despontava no horizonte, o sacerdote responsável pelo deus seguia em direção ao santuário.

As oferendas já estavam dispostas sobre os altares e devidamente purificadas quando a porta do santo dos santos era aberta.⁶⁵⁷ Este era o local que guardava o tabernáculo da estátua, o abrigo onde esta ficava encerrada até o momento do culto. Como apenas o faraó poderia confrontar o deus, o sacerdote deveria declarar em voz alta que fora enviado pelo monarca para adorá-lo.⁶⁵⁸ Além de fórmulas para acalmar a divindade, o sacerdote “beijava o chão” num ato de devoção total.⁶⁵⁹ Todo o local era

⁶⁵¹ WILKINSON, Richard. Op. cit., pp. 90-91.

⁶⁵² DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 136.

⁶⁵³ LESKO, Leonard. Op. cit., p. 52.

⁶⁵⁴ PERNIGOTTI, Sergio. Op. cit., p. 127.

⁶⁵⁵ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 2002, p. 280.

⁶⁵⁶ THOMPSON, Stephen. “Cult: na overview”. In: REDFORD, Donald B. Op. cit., p. 65.

⁶⁵⁷ PERNIGOTTI, Sergio. Op. cit., p. 127.

⁶⁵⁸ Ibid, idem. Passim.

⁶⁵⁹ TETER, Emily. Op. cit., 2002, p. 84.

purificado com água e incenso antes do oficiante retirar a estátua divina de seu tabernáculo.

No momento da abertura do santo dos santos, o recinto estava em total escuridão e era necessário que o sacerdote iluminasse o local com uma vela para enxergar a estátua do deus e finalmente retirá-la de seu abrigo terreno. O sacerdote, então, tocava-a, um gesto que passava parte da sua vitalidade para a estátua.⁶⁶⁰

Assim como o *ba*, os demais componentes da personalidade divina eram reconstituídos na estátua, permitindo que o deus se alimentasse das oferendas.⁶⁶¹

Tal fato é importante, pois, caso os deuses não fossem alimentados, não poderiam exercer a atividade criadora constante para renovar o universo. Por isso mesmo, a refeição divina era bastante rica e variada, incluindo carnes, frutas e vários tipos de pão. As refeições eram dispostas em um altar em frente ao tabernáculo ou na sala das oferendas.⁶⁶² Também eram acompanhadas de longas listas que incluíam a relação de todas as coisas “boas” e “puras” que satisfaziam as divindades e que deveriam ser recitadas em voz alta para funcionar como um substituto em caso de omissão das oferendas verdadeiras.⁶⁶³

A imagem divina retirada do tabernáculo era colocada sob um montículo de areia que aludia à colina primordial.⁶⁶⁴ A partir de então, *a estátua era tratada como se fosse um ser vivo*.⁶⁶⁵ Era ofertado incenso para purificação e *Maat*: uma pequena figura da deusa era ofertada como símbolo de seu apoio à ordem estabelecida pelos deuses, uma vez que *Maat* era o princípio regulador da ordem, da justiça, da verdade e do equilíbrio e esperava-se que as divindades a proporcionassem ao mundo em grandes quantidades.⁶⁶⁶ Em seguida, eram apresentados diversas cores de linho, cada uma com um propósito distinto. O branco e o vermelho protegiam o deus contra seus inimigos, a azul mantinha

⁶⁶⁰ CARDOSO, Ciro. Op. cit., pp. 7 0-71

⁶⁶¹ Ibid, idem.

⁶⁶² WILKINSON, Richard. Op. cit., pp. 87-89.

⁶⁶³ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 2002, pp. 284 e 289.

⁶⁶⁴ TETER, Emily. Op. cit., 2002, p. 84.

⁶⁶⁵ PERNIGOTTI, Sergio. Op. cit. p. 128.

⁶⁶⁶ WILKINSON, Richard. Op. cit., p. 88.

sua face oculta e o verde, sua saúde em perfeitas condições.⁶⁶⁷ Todos eram devidamente purificados com natrão antes de serem ofertados ao deus.⁶⁶⁸

Para finalizar o ritual matutino, o sacerdote ungia a estátua com óleos e lhe apresentava sal e resina.⁶⁶⁹ Após a purificação completa do santo dos santos, o deus retornava ao tabernáculo, então o sacerdote se retirava apagando as pegadas na areia que cobriam o chão.⁶⁷⁰

A egiptóloga Bernadete Menu afirma que esse sistema de trocas egípcias estava longe de ser uma *troca contratual de reciprocidade*.⁶⁷¹ Todavia, discordamos inteiramente da autora, sobretudo quando esta enfatiza que a relação estabelecida entre o rei e as divindades *ultrapassa largamente as noções de troca e reciprocidade*.⁶⁷²

Como pode ser observado, acreditamos que, nas relações do oficiante (ideologicamente o faraó) com as divindades no ritual diário, há uma troca constante, o chamado princípio *do ut des*, no qual alimentos, bebidas, roupas e paramentos são trocados por estabilidade, prosperidade e vitória na guerra. Em última análise, os deuses e os homens dependiam uns dos outros para seu sustento.⁶⁷³

3.7.4 - A morada divina na terra

Regine Schulz foi muito feliz ao definir desta forma os templos egípcios do Reino Novo:

“No antigo Egito, os templos eram os locais de encontro entre deuses e homens e simbolizavam e garantiam a permanência da ordem e da vida no Universo. Tal garantia era assegurada, por um lado pelo culto divino e por outro, através do poder mágico

⁶⁶⁷ THOMPSON, Stephen. Op. cit., p. 65.

⁶⁶⁸ O natrão era um tipo de sal higroscópico, ou seja, que retinha água, usado tanto na veneração divina quanto nos rituais funerários de embalsamamento.

⁶⁶⁹ PERNIGOTTI, Sergio. Op. cit., p. 128.

⁶⁷⁰ MORENZ, Siegfried. *La religion égyptienne: Essa d'interprétation*. Trad. L. Jospin. Paris: Payot, 1977, pp. 123-5.

⁶⁷¹ MENU, Bernadete. Op. cit., p. 58.

⁶⁷² Idem, p. 59.

⁶⁷³ BAINES, John. Op. cit., p. 156.

evocado na concepção do templo, com seu projeto integrado de construção, textos e imagens”.⁶⁷⁴

Ao contrário das igrejas e mesquitas onde o crente tem livre acesso às áreas de culto, os edifícios religiosos egípcios eram extremamente restritos à maioria da população, permitidos apenas aos sacerdotes de alto nível hierárquico ou ao faraó.⁶⁷⁵

Os templos eram enfaticamente chamados de *Hwt-ntr*, ou seja, a “casa” ou “mansão divina” onde os deuses poderiam diariamente reafirmar, através do culto, sua relação com os homens, por intermédio do rei.⁶⁷⁶

Os templos estavam associados à noção de “horizonte”, em egípcio *AxT* (*akhet*), imaginado como um “local radiante” onde as divindades apareceriam na terra, portanto um lugar dotado de uma comunicação privilegiada entre os mundos divino e terrestre.⁶⁷⁷ Nas palavras de Jan Assmann, o templo egípcio, visto de fora, era a área mais protegida possível, um *enclave do sagrado no mundo profano*.⁶⁷⁸ Em suma, o local perfeito para acolher as divindades e estabelecer contato com elas. Por outro lado, estes edifícios religiosos egípcios estavam intimamente relacionados às divindades das cidades que os veneravam.⁶⁷⁹

Apresentaremos este ponto mais detalhadamente no capítulo seguinte, mas podemos adiantar que, de certa maneira, cada cidade, *niwt*, era dominada por alguma divindade. Assim sendo, pertencer a um determinado local era o mesmo que estar sob a jurisdição de um deus específico (*nTr-niwt*).⁶⁸⁰

A prática de construir um lugar específico para o culto é bem antiga no Egito, mas foi somente no Reino Novo que ela atingiu sua forma mais complexa. Um tipo especial de templo era chamado pelos egípcios de “mansões de milhões de anos” (*Hwt n HH m rnpwt*) modalidade de santuário, até muito pouco tempo, classificado, de acordo com uma expressão inventada por egiptólogos do século XIX, inexistente na língua

⁶⁷⁴ SHULTZ, Regine. “Entre o Céu e a Terra – Os Templos dos Deuses no Império Médio”. In: SCHULTZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., p. 133.

⁶⁷⁵ GAHLIN, Lucia. Op. cit., p. 70

⁶⁷⁶ THOMPSON, Stephen. Op. cit., p. 63.

⁶⁷⁷ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 64.

⁶⁷⁸ ASSMANN, Jan. Op. cit., 2001, p. 35.

⁶⁷⁹ Idem, p. 27.

⁶⁸⁰ Ibid, idem,

egípcia, “templo funerário”, por entender-se que sua função básica fosse o culto do faraó que o construía, depois de morto.⁶⁸¹ Entretanto, Gerhard Haeny demonstrou que no Reino Novo havia “templos de milhões de anos” que não estavam incluídos na órbita funerária, dedicados totalmente ao culto real mesmo em vida.⁶⁸²

Os templos egípcios jamais foram projetados como uma estrutura acabada, o que permitia que fossem constantemente ampliados.⁶⁸³ Cada faraó que ascendia ao trono preocupava-se em manter partes antigas do santuário construídas por seus antecessores para dar ao culto *uma forte noção de continuidade*.⁶⁸⁴ Segundo Pernigotti, havia pouca possibilidade de variação na estrutura desses edifícios religiosos.⁶⁸⁵ Eram retangulares, feitos de pedra e continham elementos básicos que poderiam se multiplicar de acordo com o desejo de cada monarca: o pílono, ou grande portão, pátio aberto, sala hipóstila, sala de oferendas, santuário da barca divina e o “santo dos santos”, santuário onde reside o deus.⁶⁸⁶

A construção de todos os edifícios religiosos do Egito começava com uma cerimônia de fundação bastante antiga que durava em torno de sete a quinze dias, compreendendo cerca de dez ritos distintos, todos chefiados pelo faraó.⁶⁸⁷ Com o auxílio de um sacerdote leitor, cuja função era recitar fórmulas apropriadas representando a deusa Seshat, a personificação da escrita (freqüentemente invocada quando se tratava de edificação templária), o faraó unia os laços de uma corda sob o local escolhido para construir o templo.⁶⁸⁸ A chamada cerimônia *pedj-she*, “estiramento da corda”, posteriormente passou a designar todos os rituais envolvidos na fundação e na edificação templárias.⁶⁸⁹

Após a construção, o templo era submetido ao ritual da abertura da boca para ganhar vida e finalmente permitir que a imagem de culto do deus fosse colocada no

⁶⁸¹ CARDOSO, Ciro. Festivais divinos e banquetes funerários no antigo Egito. pp. 5-6

⁶⁸² HAENY, Gerhard. “New Kingdom mortuary temples and mansions of millions of years.” In: SHAFER, Byron. Op. cit., pp. 86-126.

⁶⁸³ HORNUNG, Erick. Op. cit., o rei, p. 258.

⁶⁸⁴ CARDOSO, Ciro. Op. cit., p. 68.

⁶⁸⁵ PERNIGOTTI, Sergio. Op. cit., p. 120.

⁶⁸⁶ Idem. Op. cit., 1999, pp. 64-65. Eventualmente nos referiremos ao “santo dos santos” como santuário e vice-versa.

⁶⁸⁷ SHAFER, Byron. Op. cit., 1997, p. 7.

⁶⁸⁸ Ibid, idem.

⁶⁸⁹ WILKINSON, Richard. Op. cit., p. 38.

santuário.⁶⁹⁰ Desde a sua fundação, passando por toda arquitetura interna e externa, tudo deveria estar em comunhão e perfeitamente ordenado, pois os templos representavam em escala reduzida a concepção egípcia de mundo, reproduzindo em miniatura seu cosmo organizado⁶⁹¹.

Os muros que cercavam o edifício eram ondulados aludindo às águas primordiais, os grandes pilones de entrada que davam acesso ao templo, com seus obeliscos, eram os horizontes akhet e se espelhavam na forma do hieróglifo ● para simbolizar as colinas entre as quais o sol nasce e se põe.⁶⁹² O solo templário, tal como a superfície terrestre, permitia o acesso às tumbas subterrâneas e se relacionava com o mundo inferior do duat.⁶⁹³ Da mesma forma, o próprio templo encontrava-se erigido sobre uma elevação, certas vezes criada artificialmente com terra, para remontar a colina primitiva que surgiu das águas do Nun. Rosalie David destaca a grande insistência na idéia de “Primeira Vez” (no ato de criação), na composição dos edifícios religiosos do Egito⁶⁹⁴. Na sala hipóstila, as grandes colunas, com seus capitéis variados (latiforme, papiroforme), emergiam como que do pântano primitivo, sustentando o teto do templo que simbolizava o céu.⁶⁹⁵

A decoração externa era dominada por motivos apotropaicos, com o objetivo de afastar os inimigos da ordem, por isso o rei aparecia sempre derrotando os adversários, tal como os raios solares afugentando a escuridão.⁶⁹⁶ Na medida em que se adentrava pelo templo, o teto ia baixando progressivamente e o chão se elevava ligeiramente.⁶⁹⁷ A partir de então, a iconografia nas paredes internas revelava cenas relativas ao culto. Inovações nessa arquitetura templária, além de desnecessárias, eram indesejadas pelos antigos egípcios.

⁶⁹⁰ loc.cit

⁶⁹¹ WILKINSON, Richard H. *The complete temples of ancient Egypt*. New York: Thames and Hudson, 2000, capítulo IV, pp. 82-99.

⁶⁹² WILKINSON, Richard. Op. cit., pp. 76-77.

⁶⁹³ BURKHARD, Günter. “Concepções do Cosmo - O edifício de mundo.” In: SCHULZ, Regine e SEIDEL Matthias (orgs). Op. cit., p. 449.

⁶⁹⁴ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 129.

⁶⁹⁵ Loc.cit

⁶⁹⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., p. 65.

⁶⁹⁷ Ibid, idem.

O simbolismo cuidadosamente ordenado da arquitetura templária tornava os edifícios religiosos do Egito, locais apropriados para o faraó exercer sua função ritual e preservar o mundo ordenado, promovendo o afastando do caos.

3.7.4.1 - *Função econômica templária*

Os complexos templários do Reino Novo não estavam envolvidos apenas com os rituais que envolviam o culto divino. Ao contrário, os templos se integravam com as estruturas política, econômica e social do Egito, de modo que se tornavam um dos principais organizadores do Estado faraônico.⁶⁹⁸

Os edifícios religiosos, além de toda a estrutura destinada ao deus principal, eram compostos por cozinhas e oficinas, envolvendo um grande número de sacerdotes e outros funcionários incumbidos de manter o funcionamento completo do templo.⁶⁹⁹

Particularmente importantes eram as chamadas “Casas da Vida”, presentes em todos os templos: eram locais cuja finalidade era a cópia de textos, não apenas religiosos, diga-se de passagem, mas que também incluíam manuscritos sobre mumificação e coroação, ou seja, o recinto responsável por armazenar um pouco da cultura e tradição faraônica.⁷⁰⁰

No Reino Novo, o poder econômico dos templos se refletia no enorme número de propriedades que os eles possuíam.⁷⁰¹ A quantidade de produtos trazidos de domínios templários ou de estatais direcionadas ao culto diário e aos festivais religiosos era bastante significativa e deveria servir tanto aos deuses quanto aos vivos.⁷⁰² Durante as festividades periódicas, as oferendas divinas alimentavam boa parte da população do país.⁷⁰³

⁶⁹⁸ SHAFER, Byron. Op. cit., p. 3.

⁶⁹⁹ TETER, Emily. Op. cit., 2002, p. 83.

⁷⁰⁰ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., passim.

⁷⁰¹ SCHULZ, Regine e SOUROUZIAN, Hourig. “Deuses reais e reis divinos.” Op. cit., p. 153.

⁷⁰² ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1987, p. 66.

⁷⁰³ SHAFER, Byron. Op. cit., p. 9.

Além disso, durante o Reino Novo, uma parte considerável dos espólios de guerra era revertida em oferendas divinas e, segundo Wilkinson, isso revela que quanto mais os deuses favoreciam o Egito, sobretudo em suas campanhas militares expansionistas, mais abundantes se tornavam as suas oferendas diárias.⁷⁰⁴

As terras doadas pelo faraó custeavam possíveis gastos do rei, como a construção da tumba do monarca.⁷⁰⁵ E, como será demonstrado, no culto funerário, as estátuas privadas instaladas dentro dos templos divinos ocorriam mediante doações e contratos feitos entre estes e particulares, deixando evidente a importância sócio-econômica que a religião templária adquiriu no Reino Novo.⁷⁰⁶

3.8 - O CULTO FUNERÁRIO

3.8.1- Como os egípcios encaravam a morte?

Além de venerar os deuses, os antigos egípcios apresentavam uma modalidade ritual voltada para o bem estar dos mortos, o culto funerário. Este era realizado para cada defunto individualmente, a fim de que ele pudesse “viver novamente” no além túmulo.

Ao contrário do homem moderno, os antigos egípcios encaravam a morte de maneira bastante distinta, considerando-a não uma inimiga, mas como uma *porta de entrada para outra existência*.⁷⁰⁷ Tal afirmação nos indica que ao morrer os egípcios pretendiam alcançar outra vida que, para os abençoados, era muito melhor do que a terrena.⁷⁰⁸

A morte, assim como a humanidade, era proveniente dos atos de criação do demiurgo, portanto, parte integrante do universo ordenado e não do caos indiferenciado.⁷⁰⁹ Dentre todos os estágios da vivência humana, era o mais intensamente

⁷⁰⁴ WILKINSON, Richard. Op. cit., p. 50.

⁷⁰⁵ Ibid, idem.

⁷⁰⁶ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1987, p. 66.

⁷⁰⁷ QUIRKE, Stephen. 1994, p. 141.

⁷⁰⁸ DONADONI, Sergio. “O Morto”. p. 218.

⁷⁰⁹ CARDOSO, Ciro. 1994, p. 103.

ritualizado.⁷¹⁰ O cuidado que os egípcios tinham para com suas tumbas, os temores que eles possuíam em relação à depredação de suas moradas eternas deixavam claro o quanto o universo mortuário era indispensável na composição das crenças e práticas religiosas do antigo Egito.⁷¹¹

Assim sendo, embora encarada como uma “passagem”, esta, de forma alguma, passaria despercebidamente, pois havia uma série de rituais envolvendo o chamado culto funerários, tão característicos que se tornaram a marca registrada do Egito faraônico: múmias, pirâmides e sarcófagos são alguns dos exemplos mais famosos.

Os egípcios, mais que qualquer outra sociedade antiga, direcionavam grande parte de suas economias para que pudessem ser enterrados de acordo com o ritual exigido, o que reforça a importância que a morte assumia dentro do universo religioso do antigo Egito.⁷¹² Contudo, a maioria da população não tinha condições de bancar o funeral adequado, nem tampouco de mantê-lo por “toda a eternidade”.

Deste modo, as pessoas encontraram soluções mais simples, como o enterro dos corpos no deserto próximo às tumbas de particulares ou de reais, visto que, o corpo não enterrado, não atingia a imortalidade.⁷¹³

Mortos e vivos faziam parte de uma mesma comunidade em que uns poderiam interferir positiva ou negativamente na vida dos outros.⁷¹⁴ Quando citada, a morte aparece nos textos encoberta por metáforas e eufemismos como o “sono absoluto”, “o caçador do deserto”, os defuntos eram “os inertes”, termos que evidenciam certo temor pela chegada do momento derradeiro.⁷¹⁵

Ciro Cardoso acrescenta que os mortos também poderiam ser designados como “os ocidentais”, pois as necrópoles estavam localizadas na margem ocidental do Nilo - o “belo oeste”, onde o sol se punha todos os dias no horizonte, uma oposição ao horizonte oriental, onde nascia o sol.⁷¹⁶

De acordo com os textos religiosos, todos os seres ativos faziam parte de uma tipologia. Eis a relação: deus, deusa, espírito, *akh*, morto, *mut* e vivo. Após ser

⁷¹⁰ BAINES, John. 2002, p. 178.

⁷¹¹ referência

⁷¹² MULLER, Maia. Verbete “Afterlife”. In: REDFORD, Donald B. Op. cit., p. 1.

⁷¹³ OLSON, Stacie L. Verbete “Burial Practices”. Ibid, idem, p. 41.

⁷¹⁴ BAINES, John. 2002, p. 181.

⁷¹⁵ CARDOSO, Ciro. 1994, p. 106.

⁷¹⁶ Ibid, idem.

enterrado, o defunto tornava-se um *akh*, “luminoso”, fruto da união entre o *ka* e o *ba* após o falecimento.⁷¹⁷

Comentamos anteriormente sobre o “horizonte”, *akhet*, lugar radiante de comunicação com os deuses, é o feminino de *Ax*. Além de sugerir o contato com as divindades, o local supracitado era considerado uma terra dos abençoados para onde o morto se encaminhava após falecer.⁷¹⁸ Caso não fosse enterrado conforme o ritual prescrito, o defunto se tornava apenas um morto, *mut*, era colocado para fora da criação e sofreria por toda a eternidade.⁷¹⁹

O que determinava a qualidade do morto era um julgamento ético que, segundo as crenças egípcias, era realizado diante de Osíris. O coração de quem aguardava a sentença era pesado em uma balança que continha no extremo oposto a pluma da deusa Maat, símbolo máximo da ordenação, harmonia, justiça e verdade.⁷²⁰

O coração representava, na íntegra, a existência terrena de cada indivíduo, portanto, ele deveria ser mais leve do que a pena para que o morto se tornasse “justificado” ou “bem aventurado” e assim atingisse a imortalidade.⁷²¹ Voltaremos a falar sobre o julgamento futuramente. Por ora nos concentraremos nos rituais funerários.

3.8.2- Ritos mortuários: conservando o corpo para vida além-túmulo

3.8.2.1- A respeito do processo de mumificação

Segundo Stacie Olson, as práticas mortuárias egípcias estavam centradas basicamente em três atividades: a construção da tumba, o enterro do corpo e a desempenho dos rituais que permitiam ao morto alcançar seu destino no além.⁷²²

⁷¹⁷ Ibid, idem, p. 104.

⁷¹⁸ ASSMANN, Jan. “Death and Initiation in ancient Egypt”. pp. 136-137.

⁷¹⁹ BAINES, John. 2002, p. 158.

⁷²⁰ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 65

⁷²¹ Ibid, idem.

⁷²² OLSON, Stacie. Op. cit., pp. 34-35.

Embora estejamos de acordo com a autora, iniciaremos a exposição sobre as crenças e as práticas funerárias pelas questões que envolvem o corpo.

As concepções funerárias egípcias davam grande destaque ao cadáver que deveria ser conservado para que o indivíduo pudesse alcançar a vida além túmulo. Assim sendo, a mumificação se tornou um dos aspectos mais importantes do ritual mortuário egípcio, pois impedia que o corpo entrasse em decomposição na sua forma terrena.⁷²³ Um corpo depredado não poderia conter o *ka* e o *ba* e, conseqüentemente, o morto não comeria, não beberia nem se deslocaria dentro da sua tumba.

Para assegurar a conservação dos corpos satisfatoriamente, havia um grupo de funcionários especializados os que exerciam funções relacionadas aos cuidados com o corpo, *khet*. Cabia aos embalsamadores essa incumbência.⁷²⁴ Estes trabalhavam às margens do Nilo ou próximo aos canais de irrigação, visto que necessitavam de grande quantidade de água para lavar os corpos.⁷²⁵ Estes, por sua vez, eram embalsamados na “*Casa do embalsamamento*”, *wabt*, e supervisionados pelo deus Anúbis, responsável por assuntos relacionados ao culto funerário.⁷²⁶

Com base nos escritos de Heródoto, autor que melhor relatou o processo de mumificação no Egito, o professor Ciro Cardoso estabeleceu os passos envolvidos nesse ritual.⁷²⁷

Inicialmente, os órgãos internos do defunto eram retirados e, em seguida, ele era coberto com natrão, sal higroscópico que retirava água contida no corpo, desidratando-o. Deve-se ressaltar que, ao remover as vísceras, os embalsamadores tinham o cuidado de deixar o coração, sede do intelecto e dos sentimentos para os antigos egípcios.⁷²⁸ O natrão ressecava a pele e ela deveria ser tratada para ficar devidamente elástica para que então, o corpo fosse cheio com materiais diversos e envolvido com tiras de linho, deixando o morto completamente mumificado.⁷²⁹ Entre as faixas de linho, os embalsamadores adornavam as múmias com amuletos apotropaicos, cujo objetivo era

⁷²³ EL SADDIK, Wafaa. “O Enterro”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs). Op. cit., p. 471.

⁷²⁴ Ibid, idem.

⁷²⁵ GERMER, Renate. “A Mumificação”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Mathias (orgs). Op. cit., p.

⁷²⁶ EL SADDIK, Wafaa. Op. cit., p. 471.

⁷²⁷ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, passim.

⁷²⁸ Loc.cit., p. 462.

⁷²⁹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1994, pp. 117-118.

proteger o corpo contra o mal e garantir que cada morto individualmente se regenerasse no além.⁷³⁰

Dentre os diversos amuletos utilizados para incrementar o defunto, o escaravelho, correspondente ao coração, colocado na altura do peito era o mais importante.⁷³¹

Todo o processo de mumificação durava cerca de setenta dias e, ao chegar ao fim, o corpo mumificado era colocado dentro de um sarcófago retangular ou antropomórfico, cuja finalidade era mantê-lo o mais protegido possível dos avanços do tempo.⁷³² Era comum decorar esses sarcófagos com pares de olhos que permitiam ao morto observar as oferendas, também retratavam portas e mapas do chamado Mundo Inferior, localidade celeste reservada aos mortos. Tudo era feito para que o morto chegasse sem maiores problemas ao outro lado da vida.⁷³³

Esperava-se que, após ser embalsamado e animado na cerimônia de abertura da boca (da qual falaremos novamente a seguir), o morto mumificado se tornaria um Osíris no além-túmulo: todos aqueles enterrados, conforme os rituais prescritos eram identificados com o “Chefe dos Ocidentais”, deus mumiforme que regia o Duat, uma das localidades do Mundo Inferior.⁷³⁴ E era adicionado ao nome do morto(N), o de Osíris, pois, de acordo com o mito, ele foi a primeira múmia do Egito.

Tanto a urna funerária quanto o sarcófago decorado estavam inseridos em uma visão de mundo monista, que concebia um todo indissociado e permeava as mentes dos antigos egípcios. Embora ambos protegessem fisicamente o corpo mumificado, era necessário um local apropriado para guardá-los por toda a eternidade.

Deste modo, os egípcios construía, ainda em vida, suas tumbas - casas da eternidade - ideais para acolher as múmias ou estátuas dos mortos caso estes fossem danificados por algum motivo qualquer. Segundo John Baines, *as tumbas resistiam por muitas gerações e ofereciam um foco cultural contínuo, independentemente da sobrevivência da memória de pessoas específicas.*⁷³⁵

⁷³⁰ Ibid, idem.

⁷³¹ EL SADDIK, Wafaa. Op. cit., p. 463.

⁷³² OLSON, Stacie. Op. cit., p. 38.

⁷³³ EL SADDIK, Wafaa. Op. cit., p. 474.

⁷³⁴ DONADONI, Sergio. Op. cit., p. 231.

⁷³⁵ BAINES, John. 2002, p. 181.

Grande parte das necrópoles estava situada na margem ocidental do Nilo. Desde a pré-história, temos notícia de objetos e alimentos que eram colocados nos túmulos para salvaguardar a subsistência dos mortos.⁷³⁶ Já na primeira dinastia há evidências de que o túmulo era considerado a casa do defunto, local onde sua vida continuaria. Essa idéia da múmia como pessoa que habitava o túmulo fazia com que os egípcios lá depositassem também uma série de utensílios como mobílias e jarros de cerâmica, além, é claro, da grande quantidade de comida e de objetos para adornar o corpo.⁷³⁷

3.8.3 – “Uma oferenda que o rei dá”

Já no Reino Antigo era possível encontrar a chamada “falsa-porta”, local onde os sacerdotes deveriam depositar oferendas aos mortos e, segundo Ciro Cardoso, ideal para a comunicação dos vivos com os falecidos.⁷³⁸ Costumavam ser erigidas ao lado esquerdo, junto do poço da sala transversal.

O poço associado à Estela, falsa porta, confirma a hipótese supracitada que enfatiza o local como ponto de transição e de contato entre o âmbito terreno com o além.⁷³⁹

Para conduzir a múmia até sua morada eterna, era realizada uma espécie de procissão ou cortejo fúnebre. Ocorria uma peregrinação simbólica até determinadas cidades, como Abidos, associadas à Osíris, e Sais e Buto. O transporte era feito via marítima através de embarcações pelo Nilo.⁷⁴⁰

Juntamente com a múmia, eram levadas a mobília funerária bem como oferendas, seguidas pelos familiares e pelas carpideiras.⁷⁴¹ Tal como as estátuas divinas, as múmias também deveriam ser submetidas ao ritual de abertura da boca para que o morto transfigurado se transformasse em uma espécie de “larva”, contendo uma vida em

⁷³⁶ VERHOOVEN, Ursula. “O Culto dos Mortos”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL Matthias. Op. cit., p. 481.

⁷³⁷ Ibid, idem.

⁷³⁸ CARDOSO, Ciro. 1994, p. 126. No Reino Novo, os monarcas optaram por rochas cavadas nas pedras, o hipogeu.

⁷³⁹ KAMP-SEYFRIED, Friederike. “Triunfo sobre a Morte – Os Túmulos Privados de Tebas”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 253.

⁷⁴⁰ Para Sais e Buto ver ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 384 e pp. 417-418.

⁷⁴¹ Loc.cit.

potencial. A cerimônia era o ponto alto do culto funerário, pois a partir de então, era possível alimentar o morto com as oferendas para que ele se sustentasse em sua nova vida.

Era incumbência do filho mais velho cuidar do enterro e de cerimônias de oferendas posteriores. Em tempos mais remotos, havia o cargo de sacerdote dedicado ao culto funerário os quais poderiam ou não ser delegados por estes primogênitos. Os chamados “servidores do *ka*”, *Hm-ka*, tinham como tarefa garantir ao defunto oferendas fúnebres, bem como todas as celebrações referentes à sobrevivência do morto no além.⁷⁴² A renovação constante de alimentos e de água fresca, assim como a recordação do nome do falecido, eram algumas das obrigações que os vivos deveriam ter para com os mortos, quase sempre lideradas por um sacerdote apropriado.⁷⁴³

No Reino Novo, era o sacerdote, *sem*, juntamente com o sacerdote leitor, *Xry-Hb*, os principais encarregados de todo o ritual envolvendo a morte. Sendo o último incumbido de recitar encantamentos ao longo da cerimônia de abertura da boca. Por meio de um enxó - instrumento metálico o oficiante “abria” a múmia para que ela se tornasse apta a receber vitalidade e assim ficar animada.⁷⁴⁴

Os sacerdotes supracitados deveriam invocar o morto para que suas forças fossem revigoradas através da oferta de alimentos, denominadas *pri-xrw*, “atendendo ao chamado”.⁷⁴⁵

Assim como as oferendas aos deuses, as mortuárias tinham o intuito de regenerar as energias do morto e mantê-lo vivo no além. As fórmulas eram sempre iniciadas pela expressão “uma oferenda que o rei dá”, *Htp di nsw* , cujo objetivo era “satisfazer” ou “contentar” os mortos em sua nova vida, pois o nome do rei na fórmula indicava que ele desejava que o falecido tivesse muita fartura e prosperidade.⁷⁴⁶ Isso demonstrava não apenas o papel simbólico do rei como um *sacerdote solar* dentro do universo funerário, mas também comprovava que o monarca como fonte de “todas as coisas boas e puras” do Egito, era o único capaz de exercer uma função tão expressiva.⁷⁴⁷

⁷⁴² VERHOOVEN, Ursula. Op. cit., p. 481.

⁷⁴³ Ibid, idem.

⁷⁴⁴ LESKO, Bárbara. Op. cit., p. 77.

⁷⁴⁵ VERHOOVEN, Ursula. Op. cit., p. 482.

⁷⁴⁶ ENGLUND, Gertie. Op. cit., 1978, p. 287.

⁷⁴⁷ Ibid, idem.

(A) O texto abaixo apresenta o rei como responsável (teórico) pelas oferendas aos mortos. Segue uma lista de oferendas relativa ao ritual de Abertura da Boca.

“Que o rei purifique todas as coisas preparadas para N! Que estejam puras! Que o rei purifique todas as coisas preparadas para teu *ka*! Que estejam puras, que estejam puras para teu *ka*, para teu *ka*! A oferenda de pães, a oferenda de cerveja, a oferenda de água fresca, faz-se com que cheguem a ti, tal como os pernis cortados, trazidos como pedaços escolhidos da mesa de oferendas, destinados a teu *ka*, ó N! (...) *Oferenda que o rei dá a Ra, oferenda que o rei dá à Enéada* em favor de N! (...)”

Ó N! Eu te dou um milhar de pães, um milhar de jarros de cerveja, um milhar de touros, um milhar de aves, um milhar de panos de linho, um milhar de roupas, um milhar de gazelas, um milhar de gansos, um milhar de gansos-*tjerep*, um milhar de cabeças de patos, um milhar de gansos cinzentos, um milhar de pombos, um milhar de pedaços de carne cortados no matadouro divino, um milhar de pães cozidos no pátio (do templo), um milhar de grãos de incenso, um milhar de potes de azeite, um milhar (de recipientes) de água fresca, um milhar de oferendas divinas, um milhar de pedaços escolhidos da mesa de oferendas, um milhar de alimentos, um milhar de todas as coisas boas e puras, um milhar de todas as coisas boas, deliciosas e duas vezes puras, destinadas a teu *ka*, ó N!”⁷⁴⁸

A passagem acima talvez seja o relato mais emblemático o qual ilustra o faraó como um “sacerdote solar”, ou seja, além das oferendas divinas, o monarca egípcio também era encarregado de prover os mortos bem aventurados, ou seja, os “justificados”, considerados inocentes no julgamento de Osíris.

A letra N é um substituto para o nome do defunto para quem todo ritual funerário, incluindo as oferendas era destinado. Notemos que a expressão “uma oferenda que o rei dá” aparece seguidamente, primeiramente em nome de Ra e, posteriormente, invocando a enéada inteira. Entre o que seria ofertado ao morto em sua nova vida, temos todas as coisas boas do Egito, como pão, cerveja, carnes, diferentes tipos de aves, além de

⁷⁴⁸ GOYON, Jean Claude. *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*. Paris: Cerf, 1972, pp. 167-168.172. A tradução foi feita pelo professor Ciro Flamarion Cardoso.

incenso para purificação e linho para compor o vestuário da divindade. O ritual funerário envolvia a purificação das oferendas, a consagração das mesmas, a recitação de determinadas frases, libações, um *menu* explicitando tudo que era ofertado e uma fórmula (uma oferenda que o rei dá).

A passagem abaixo foi retirada do “Grande Hino a Osíris”. Utilizamos a tradução feita por Miriam Lichteim e pelo professor Emanuel Araújo. Segundo este, os egiptólogos levaram certo tempo para reunir todos os relatos a cerca do ciclo osiriano, visto que o mesmo não aparecia de forma completa e, algumas passagens, como o assassinato de Osíris, eram apenas subentendidas, pois o “poder criador” que a palavra e a escrita evocavam impediam que os escribas as eternizassem em relevos ou papiros.⁷⁴⁹

A versão utilizada por Emanuel Araújo e Miriam Lichteim é proveniente da décima oitava dinastia, está atualmente no museu do Louvre C 286. É possível observarmos duas cenas de oferendas onde aparecem o proprietário da Estela, Amememés e sua esposa Nefertári, bem como outra mulher designada como Baket. Além destes, os filhos do casal também compõem a cena.⁷⁵⁰

(B) Amenemose era irmão mais velho de Hatshepsut, portanto, filho de Tutmés I e da rainha Ahmose-Nefertari. Seleccionamos o trecho final onde a fórmula de oferendas *hetep di nesu* se encontra logo na primeira linha:

“Uma oferenda que o rei dá a Osíris, o Primeiro dos Ocidentais, senhor de Abidos. Que ele ofereça um repasto funerário de pão e cerveja, bois, ganso [s], incenso, unguento, trajes e plantas de toda espécie, e (que tenha o poder) de realizar as transformações, de ser potente como o Nilo, aparecer como *ba* vivente, contemplar o disco solar do amanhecer!

(Que ele) entre e saia do Rosetau, que (seu) *ba* não seja repelido da necrópole, que seja aceito entre os espíritos bem-aventurados ante Onófris, que receba as oferendas no altar do grande deus aspirando o doce vento do norte, bebendo água das lagoas.

⁷⁴⁹ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 338. Segundo o autor: Desde o Reino Antigo, os egípcios “jamais narraram essa história de modo contínuo e coerente.” A respeito do poder criador das palavras, Cf. cap. III.

⁷⁵⁰ Ibid, idem.

Para o Ka do supervisor dos bois de [Amon], [Amen]-mês, o justo de voz, nascido da senhora Henut, a justa de voz, e (para) sua amada esposa, [a senhora Nefertári, a justa de voz].”⁷⁵¹

No fragmento supracitado, podemos notar a forma “clássica” da expressão “*uma oferenda que o rei dá*” invocando o deus que rege o Duat, Osíris. Embora sejam bem anteriores à *Reforma de Amarna*, as selecionamos exatamente pelo tradicionalismo da fórmula.

Na prática, o rei não estava incumbido de manter as oferendas aos mortos, pois, como foi dito, esta tarefa era destinada à própria família de cada falecido.

Entretanto, fazendo-se valer dos seus direitos que determinavam ser ele, o faraó, o dono da totalidade do cosmos, ele aparecia destacado nas fórmulas de oferendas como se fosse o responsável pelas oferendas mortuárias.⁷⁵² A inclusão do nome do morto na fórmula garantia que ele fosse perpetuado na memória para a posteridade.

No que concerne às oferendas mortuárias, estas incluíam incensos, óleos, natrão, frutas, carnes, pães, água, artigos semelhantes aos que eram ofertados aos deuses. De forma análoga ao contexto templário, no culto funerário era comum encontrar listas em que todos os benefícios eram descritos próximo à Estela, falsa porta. A lista deveria ser lida em voz alta, pois o poder criador da palavra ativava magicamente tudo aquilo que era pronunciado. Os textos e as imagens eternizados nas paredes templárias ou das tumbas serviam como substitutos no caso da omissão das oferendas verdadeiras.⁷⁵³

Era exatamente o que os egípcios esperavam com o chamado “apelo aos vivos” (‘ó vós, que passais por esta tumba’), no qual os proprietários das tumbas pediam aos passantes que recitassem sua lista de oferendas e assim garantissem sua provisão eterna de alimentos, bebidas, etc.⁷⁵⁴ O curioso é a maioria dos egípcios não saberem ler

⁷⁵¹ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 245. Algumas considerações devem ser feitas: Onófris, designação que aparece no segundo parágrafo é definido pelo autor como sendo o nome grego da antonomásia de Osíris, Unen-nefer “Aquele que é bom (ou belo)”. Emanuel Araújo acrescenta que, para Jéquier, o adjetivo *nefer*, “belo” teria uma aplicação ritual e, deste modo, estaria relacionado à regeneração osiriana “O que se regenera”, portanto, seria a melhor tradução. Cf. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 411. Ver tb: JÉQUIER, Gustave. *Considérations sur les religions égyptiennes*. Neuchâtel: La Baconnière, pp. 51-54.

⁷⁵² CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2003, p. 93.

⁷⁵³ KAMP-SEYFRIED, Friederike. “Triunfo sobre a Morte – Os Túmulos Privados de Tebas”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 253.

⁷⁵⁴ Ibid, idem.

ou escrever, reduzindo drasticamente o número de possíveis transeuntes capacitados a proferir tais palavras.

Durante o Reino Novo a solarização da religião egípcia propiciou o aparecimento da então divindade dinástica Amon-Rá quando da invocação das fórmulas funerárias: selecionamos inscrições da tumba de Paheri em El-Kab, funcionário real cuja carreira teve início durante o reinado de Tutmhés I e, segundo Miriam Lichteim, provavelmente atravessou o governo pessoal da rainha cuja múmia foi recentemente identificada, Hatshepsut.⁷⁵⁵

(C) O funcionário supracitado tornou-se escriba do tesouro e “prefeito” das cidades de Nekheb e Iunyt (El Kab e Esna). O texto mortuário está dividido em 4 partes. Optamos por utilizar o trecho relativo à tradicional expressão *hetep di nesu* “uma oferenda que o rei dá”. Eis a oração para oferendas:

“Uma oferenda dada pelo rei para Amon, Senhor do Trono das Duas Terras. Senhor da Eternidade, Senhor da Eternidade, Governante, senhor das duas grandes plumas, único, primordial, primogênito, Primevo, sem [equivalente]

[Criador] dos homens e deuses, chama viva que veio do Nun, [Maker] de luz para humanidade; (e) Nekhebet, o Branco de Nekhen (Hierakonpolis), Senhora celestial, Dama das Duas Terras (e) Osíris Khentementiu, Senhor de Thinis, grande em Abidos; e Hathor, senhora do deserto, forte de coração, entre os deuses; (e) Ptah-Sokar, Senhor de Shtyt, Anúbis, Senhor do Rosetau (e) a Enéada, grande e pequeno.

Que eles possam conceder um milhar de pães, cerveja, carne bovina e aves. Um milhar de oferendas de comida, um milhar de oferendas de bebida, todas as plantas que germinam na terra, um milhar de todas as coisas boas e puras, as quais são oferecidas ao senhor eterno; para receber o pão que vem a (ele), o leite que vem sob o altar, para beber a água que flui do Yebu,

Nas festividades mensais, o sexto dia de festejo, o banquete de metade do mês, a grande procissão, o surgimento de Sothis, o festival-*wag*, o festival de Thot, o festival do primeiro nascimento, o nascimento de Isis, a procissão de Min, a procissão do sacerdote-

⁷⁵⁵ LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., pp. 15-17. Para sermos mais exatos, na última semana de junho de 2007 egiptólogos e arqueólogos confirmaram ser Hatshepsut uma múmia não identificada até então, encontrada em uma tumba não real, possivelmente para proteger seu corpo de prováveis depredações.

sem, a refeição noturna, o leito do rio- de acordo com costumes diários (...) o escriba Paheri, o justificado, o fiel leal de seu senhor.
„⁷⁵⁶

A oração acima é uma versão alongada da invocação de oferendas funerárias. Tal como as demais, é iniciada com a expressão “*uma oferenda que o rei dá*”, neste caso, “*dada pelo rei*”. Além Osíris e Anúbis, divindades tipicamente mortuárias, também figuram Amon, Nun, Hathor, Ptah-Sokar e, em determinado verso, até a Enéada heliopolitana é citada.⁷⁵⁷

Por último deixamos uma passagem onde que, aparece é o deus Min de Coptos, presente na tumba de Kamose:

(D) Portador do Estandarte Kamose

“*Uma oferenda que o rei dá*” a Min de Coptos e Ísis, mãe do deus, que eles possam conceder oferendas mortuárias de pão, cerveja, boi, aves, alabastro, incenso, óleo e todas as coisas boas e puras das quais um deus vive e que são recebidas em Min’s Progress. Para o *Ka* do seguidor do rei na água, na terra e todos os países estrangeiros, Porta-Estandarte em companhia de NEBMAATRA, O Aton Radiante, Kamose.⁷⁵⁸

Notemos que na passagem supracitada nem o deus Osíris ou Anúbis figuram na fórmula de oferendas funerárias, fato que nos permite afirmar que os egípcios eram favoráveis a diversidade divina, inclusive, no contexto funerário. Assim sendo, não apenas os deuses da Enéada ou as divindades solares eram invocados durante a celebração dos ritos funerários: todo rico panteão politeísta poderia ser perfeitamente convocado de acordo com a vontade de cada proprietário. Esta informação é importante, sobretudo quando confrontarmos às situações pré e pós reforma de Amarna.

⁷⁵⁶ LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., pp. 16-17. Algumas considerações: Shetyt é o nome do santuário de Ptah-Sokar, Rosetau, nome específico de uma necrópole em Giza, Yebu= Elefantina, Sobre Festival *Wag* cf. nota abaixo.

⁷⁵⁷ Ibid, idem. O Festival *Wag* era uma celebração em honra ao deus Osíris que ocorria durante o primeiro mês da estação da inundação e, apesar do conhecimento escasso sobre o tema, tudo indica que se relacionava aos mortos. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 426, (Verbete: “Uag”).

⁷⁵⁸ MURNANE, William J. Op. cit., pp. 20-21.

Sergio Donadoni ressalta que o medo da violação dos túmulos fazia com que os egípcios esculpissem fórmulas maldizendo os transgressores, como “torcerei o pescoço como o de um ganso” ou “que o crocodilo venha ao seu encontro na água e a serpente na terra”.⁷⁵⁹

3.8.4 - Um breve resumo acerca das composições literárias funerárias egípcias

Muito se falou a respeito das práticas funerárias, mas e as crenças e os textos religiosos? Sem dúvida, tal como na esfera divina onde os mitos são fundamentais para a lógica do ritual, no âmbito mortuário não poderia ser diferente: a proximidade com a maior parte da população tornou as crenças mortuárias egípcias o aspecto mais bem documentado de sua religião.⁷⁶⁰

A crença na vida após a morte era um dos pilares de sustentação da cultura egípcia antiga e as fontes supracitadas são extremamente ricas e repletas de imagens e textos produzidos nas paredes das próprias tumbas ou em papiros.⁷⁶¹

Desde o Reino Antigo a literatura mortuária do Egito foi sendo amplamente utilizada pelos especialistas para estudar o culto funerário. O primeiro de que se tem notícia é o chamado “*Textos das Pirâmides*” (V e VI dinastias), encontrado em Saqqara, próximo a Mênfis, no Baixo Egito.⁷⁶² O conteúdo desta composição incluía informações preciosas acerca dos conceitos de divindade do período referido.⁷⁶³ Não obstante, tais escritos eram destinados apenas ao faraó e, eventualmente, à família real.

Ao longo do Reino Médio essa coleção sofreu modificações até atingir uma nova forma sob o desígnio de “*Textos dos Sarcófagos*”, inscritos dentro dos ataúdes (sarcófagos) que continham os corpos mumificados.⁷⁶⁴ Em torno das dinastias XI e XII as composições continuaram a descrever o Mundo Inferior com riqueza de detalhes e

⁷⁵⁹ DONADONI, Sergio. Op. cit., p. 230.

⁷⁶⁰ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 178.

⁷⁶¹ MULLER, Maia. Op. cit., p. 1.

⁷⁶² SILVERMAN, David. Op. cit., p. 22.

⁷⁶³ Ibid, idem.

⁷⁶⁴ Ibid, idem.

iconografia, contudo, o rei e o séquito real não eram os únicos contemplados: uma parte da elite também tinha acesso aos *Textos dos Sarcófagos*.⁷⁶⁵

A partir do Reino Novo, uma parcela maior da população passou a ter contato com essa literatura religiosa fúnebre que, novamente, foi editada, complementada e recebeu o nome de Livro dos Mortos e, basicamente, pretendia ser útil a cada morto em sua jornada até a próxima vida.⁷⁶⁶ Erroneamente, a composição recebeu a condição de “livro”, porém, o termo é um tanto infeliz, visto que não era um livro no sentido exato da palavra, mas um repertório variado de encantamentos derivados dos *Textos dos Sarcófagos*. Eram escritos em rolos de papiro, amuletos, paredes das tumbas, estátuas, enfim, todos os objetos relacionados diretamente ao culto funerário.⁷⁶⁷

A grande novidade contida no *Livro dos Mortos* era o aparecimento da noção, que para John Baines é mais antiga, de defuntos serem julgados no outro mundo após atravessar perigos diversos antes de, finalmente, atingir seu destino solar ou osiriano.⁷⁶⁸ O capítulo 125 do Livro dos Mortos não é anterior à XVIII dinastias, mas as idéias contidas nele eram sim recorrentes em outros textos religiosos precedentes.⁷⁶⁹ Como foi dito, o tribunal era presidido por Osíris, regente do Duat, que atuava como um juiz.⁷⁷⁰ Abaixo, temos a reprodução do encantamento 125, documento que será imprescindível para a nossa análise no que concerne às noções de ordem e desordem.⁷⁷¹

A declaração de inocência ou a “confissão negativa” era iniciada assim: “O que dizer ao chegar à larga ‘Sala das Duas Verdades’”, assim separando N(nome do morto) de todas as coisas proibidas que cometeu, e vendo as faces de todos os deuses:

Adoração a ti, grande deus,
Senhor das Duas Verdades!
Eu venho a ti, meu senhor,

⁷⁶⁵ Ibid, idem.

⁷⁶⁶ SILVERMAN, David. Op. cit., pp. 64-65.

⁷⁶⁷ Ibid, idem, p. 65.

⁷⁶⁸ BAINES, John..Op. cit., 2002, p. 186.

⁷⁶⁹ Ibid, idem..

⁷⁷⁰ CARDOSO, Ciro. 1994, p. 114.

⁷⁷¹ Utilizamos a tradução de Miriam Lichteim. Eventualmente faremos algumas considerações, todas às vezes necessárias. LICHEIM, Miriam. Op. cit., pp. 124-126.

Eu fui trazido para apreciar tua beleza,
 Eu te conheço,
 Eu conheço o nome dos quarenta e dois deuses,
 Os quais estão contigo na Sala das Duas Verdades,
 Que vives desviando de malfeitores,
 Que bebes de seus sangues,
 No dia do julgamento de caráter diante de Osíris.

Eu venho diante de ti,
 Trazendo Maat para ti,
 Tendo repelido o mal para ti.

Eu não cometi nenhum crime contras pessoas,
 Eu não maltratei o gado,
 Eu não conheci o que não deveria ser conhecido,
 Eu não transgredi no Lugar da Verdade.⁷⁷²

Eu não cometi mal algum
 Eu não comecei um dia exigindo mais do que devia
 O meu nome não alcançou a barca do poderoso soberano
 Eu não blasfemei Deus algum
 Eu não roubei dos pobres
 Eu não aborreci os Deuses

Eu não caluniei um criado a seu senhor
 Eu não causei sofrimento
 Eu não fiz com que corressem lágrimas
 Eu não matei
 Eu não ordenei que matassem
 Eu não fiz ninguém sofrer

Eu não danifiquei as oferendas nos templos
 Eu não esgotei os pães dos deuses
 Eu não roubei os bolos dos mortos
 Eu não copulei ou maculei a mim mesmo
 Eu não aumentei ou reduzi a medida
 Eu não diminuí a *arura*

Eu não enganei nos campos
 Eu não adicionei ao peso da balança
 Eu não falsifiquei a escala de peso
 Eu não tomei o leite da boca das crianças
 Eu não privei o gado de seu pasto
 Eu não cacei pássaros com dos deuses

⁷⁷² Lichteim explica que a expressão “Lugar da Verdade” está associada ao templo e à necrópole.

Eu não pesquei em suas lagoas

Eu não contive água durante sua estação
 Eu não represei correntezas
 Eu não extingui uma chama da qual se necessitava
 Eu não negligenciei os dias de ofertar carne
 Eu não detive gado pertencente aos deuses
 Eu não interrompi um deus em sua procissão

Eu sou puro, eu sou puro, eu sou puro, eu sou puro
 Eu sou puro como a grande garça em *Hnes*
 Eu sou verdadeiramente o nariz do “Senhor do Alento”
 Que sustenta todas as pessoas
 No dia de concluir o Olho em On
 No segundo mês de inverno, último dia,
 Na presença do senhor de sua terra
 Eu testemunhei a conclusão do Olho em On
 Nenhum mal há de se abater sobre mim nessa terra
 Nesse Salão das Duas Verdades
 Porque eu sei o nome dos deuses nele
 Os seguidores do grande Deus.

O deus Thot, da sabedoria, tomava nota do veredicto e o anunciava para todos os presentes no recinto.⁷⁷³ Se o coração fosse mais pesado que a pluma uma figura bizarra, misto de hipopótamo, jacaré e leão, estava a postos para devorar os que não foram justos na terra e praticaram a transgressão, *Isefet*.⁷⁷⁴

Podemos notar no fragmento supracitado a grande ênfase dada às questões relativas à ordem em justiça. Esta observação é importante visto que esse elemento será retomado no capítulo IV e está diretamente relacionado com nossas hipóteses de trabalho.

A partir de então, o condenado era considerado morto, *mut*, a morte dentro da morte, a expulsão para fora da criação. O temor absoluto que dominava os egípcios a respeito desse assunto criou meios de contornar a situação desagradável de ser engolido por um ser fantástico e, assim, havia encantamentos mágicos que garantiam o resultado sempre positivo do julgamento. Uma vez colocados junto ao defunto em sua tumba, ele assegurava sua passagem para uma vida imortal.⁷⁷⁵

⁷⁷³ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 65.

⁷⁷⁴ Loc.cit.

⁷⁷⁵ Ibid, idem.

Durante o Reino Novo, surgiram novas composições funerárias que passaram a decorar, excepcionalmente, as tumbas reais. Estas eram conhecidas como Livros do Mundo Inferior e eram os seguintes: *Livro do Amduat*, *Livro dos Portais*, *Livro das Cavernas* e *Livro da Terra*.⁷⁷⁶ De maneira geral, os *Livros do Mundo Inferior* se caracterizavam por um predomínio da iconografia sobre os textos e, em termos de conteúdo, destinavam-se a mapear o trajeto noturno de Ra pelo Mundo do Duat, a identificação do deus solar com Osíris e a regeneração de ambas as divindades.⁷⁷⁷

Como foi dito, a XVIII^a dinastia foi marcada pela forte aproximação entre seus governantes e o sol, sobretudo, a cosmogonia heliopolitana, solar por excelência, mas que também continha elementos caóticos, como o deus Seth, e ctônicos, Osíris. Este referencial celeste-ctônico foi o que norteou a realeza egípcia durante milênios e, como será apresentado no capítulo seguinte, solenemente negado pelo reformador Akhenaton.⁷⁷⁸

3.8.5- Crenças e mitos do universo funerário egípcio

Comentamos sobre as práticas funerárias e algumas composições religiosas, mas qual era o conteúdo desse material? Quais eram as crenças que povoavam o imaginário egípcio daquela época?

A riqueza da esfera mortuária refletiu-se na criação de inúmeras concepções *post mortem*, que possibilitavam o defunto estar entre as estrelas, habitar dentro de sua própria casa da eternidade, unir-se a Osíris ou no Campo das Oferendas ou, até mesmo integrar a comitiva solar que acompanhava Ra em seu percurso diário pelos céus.⁷⁷⁹ Muito embora para nós possa parecer contraditória, a sobreposição de todas as

⁷⁷⁶ Informações retiradas de um material cedido pelo professor Ciro Cardoso “Visões do Outro Mundo no Antigo Egito” e de HORNUNG, Erick. *The ancient Egyptian books of the afterlife*. Trad. David Lorton. Ithaca-London: Cornell University Press, 1999, passim.

⁷⁷⁷ Informações retiradas do material cedido pelo professor Ciro Cardoso.

⁷⁷⁸ O assunto será devidamente abordado no capítulo IV referente exclusivamente à Reforma de Amarna.

⁷⁷⁹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, pp. 110-113.

concepções era perfeitamente possível e coexistia em determinados momentos sem qualquer tipo de problema para os egípcios.⁷⁸⁰

No Reino Novo notamos uma tendência para o destino solar-osiriano, o que constituiu a idéia de um deus solar que à noite iluminava o mundo dos mortos, dando vida a cada hora noturna, acordando os “inertes” que lá descansavam. O eterno retorno do deus solar Ra pela manhã era o que motivava as atividades do universo.⁷⁸¹ Assim sendo, podemos afirmar que também ocorreu uma “solarização” do mundo dos mortos e esta passou a contar com elementos dentro das tumbas, que refletiam a ênfase solar no mundo inferior, por exemplo, o surgimento da pirâmide na superestrutura das tumbas.⁷⁸²

Os chamados “*Livros do Mundo Inferior*” enfatizaram ainda mais o viés ético, claramente perceptível na “confissão negativa”. Segundo Ciro Cardoso, a insistência em punir aqueles que se opusessem à ordem, *Maat*, era feita com bastante crueldade, sem nenhuma clemência.⁷⁸³

Voltaremos a discutir esse tema no capítulo IV, quando o associarmos à *Reforma de Amarna* e à drástica redução que Akhenaton operou contra o rico universo religioso egípcio divino e, sobretudo, funerário.

Levando em consideração tudo o que foi dito sobre os mortos e o culto funerário, concentrar-nos-emos na questão da memória. Segundo Donadoni:

“A consciência de um passado concretamente representado por aqueles que nele viveram cria uma solidariedade entre os que existem e os que existiram; e, à medida que esta solidariedade vai se alargando e espraiando no tempo, mais nítido é o sentimento da dívida que o presente tem em relação ao passado - isto é, o sentimento de que a tradição é um ponto de apoio válido e vital para a atividade humana.”⁷⁸⁴

⁷⁸⁰ Cf. multiplicidade de abordagens, cap. I

⁷⁸¹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 238.

⁷⁸² Ibid, idem.

⁷⁸³ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2003, “Visões do outro mundo no antigo Egito”. Material cedido pelo autor, p. 16.

⁷⁸⁴ DONADONI, Sergio. Op. cit., p. 218.

A citação acima reflete, novamente, a força que a tradição possuía dentro da sociedade egípcia, que apreciava nitidamente *a continuidade do tempo, bem como da representação daquilo que aparentemente não mais existia*.⁷⁸⁵ Em torno de tais continuidades e, sobretudo, no tradicionalismo inerente ao seu pensamento é que devemos tentar solucionar ou ao menos compreender melhor a *Reforma de Amarna*.

⁷⁸⁵ Ibid, idem.

IV - AMARNA: A ORDENAÇÃO “CAÓTICA” DE AKHENATON

4.1 - ANTECEDENTES DA REFORMA DE AMARNA

4.1.1- De volta ao reinado de Amenhotep III

No segundo capítulo desta dissertação traçamos um panorama geral acerca do contexto histórico no qual a VXIII^a dinastia esteve inserida. Apresentamos cada reinado, desde o faraó Amhés (1550-1525 a.C.), responsável pela reunificação do Egito, até o governo de Akhenaton (1353-1335 a.C.), o qual foi feito apenas um pequeno resumo, visto que os assuntos relativos à sua regência, bem como os momentos seguintes serão contemplados neste capítulo IV.

Começaremos resgatando alguns pontos significativos envolvendo Amenhotep III e seus antecessores. Em seguida, iniciaremos a explanação a respeito do reinado de Amenhotep IV/Akhenaton e a Reforma de Amarna. Convém alertar que o faraó será designado por nós, ao longo do texto, como Amenhotep IV até efetuar a mudança de seu nome para Akhenaton, fato este que ocorreu, possivelmente, no sexto ano de reinado.⁷⁸⁶

⁷⁸⁶ BAINES, John. Op. cit., 1998, p. 272.

Como pôde ser percebido na contextualização feita no capítulo II, a XVIII^a dinastia foi marcada, desde o começo, por faraós guerreiros atuando pessoalmente à frente dos seus exércitos em inúmeras batalhas, quase sempre vitoriosas, e que proporcionaram ao Egito uma redefinição de suas fronteiras e o “status” de um grande Império.⁷⁸⁷

O próprio exército era uma novidade, já que os períodos anteriores não o possuíam em caráter permanente, nem tampouco um “militarismo” incorporado à ideologia monárquica.⁷⁸⁸ Portanto, iniciava-se uma fase totalmente diferente de qualquer outra vivida até aquele momento nas “Duas Terras”.

O poderio militar possibilitou sucessivas campanhas de norte a sul do Egito, enriquecendo o país e tornando a imagem do monarca cada vez mais associada de um grande campeão, invencível.⁷⁸⁹ A ascensão da linhagem tutmésida ao poder consolidou a força egípcia na Ásia, e confirmou a supremacia de Amon-Ra como deus dinástico, imbatível, responsável pelo sucesso do “Duplo País” em todas as suas conquistas.⁷⁹⁰

Ao longo dos governos de Thutmés IV (1401-1391 a.C.) e, Amenhotep III (1391-1353 a.C.) o Império egípcio desfrutou, externamente, de uma confortável posição de hegemonia dentro do mundo antigo, e, internamente, de grande paz, prosperidade e estabilidade político-econômica. Os chefes dos grandes reinos se curvavam diante da realeza divina egípcia enquanto os cofres do país eram abarrotados de riquezas, as quais os faraós não hesitaram em empregar na construção de numerosos e imponentes templos e palácios por todo império.⁷⁹¹ Amenhotep III foi um dos faraós que mais investiu em monumentos para preservar seu nome na história faraônica, respaldado na abundância do tesouro real que ele próprio ajudou a acumular em seu governo.⁷⁹²

O monarca, portanto, proporcionou um ambiente confortável e favorável para que seu filho Amenhotep IV pudesse crescer e ser educado no chamado “apogeu” da XVIII^a dinastia.⁷⁹³

⁷⁸⁷ Este tema foi apresentado no capítulo II.

⁷⁸⁸ Cf. p. 45.

⁷⁸⁹ O assunto foi abordado no capítulo II.

⁷⁹⁰ LESKO, Leonard. Op. cit., p. 130.

⁷⁹¹ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 274.

⁷⁹² BAINES, John. Op. cit., 1998, prefacio.

⁷⁹³ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 93.

Desde o reinado de Tutmés I (1504-1492 a.C.) a cidade de Mênfis, no Baixo Egito, primeira capital do país, voltou a ganhar projeção no cenário político do Egito e se tornou a sede do poder da XVIII^a dinastia.⁷⁹⁴ Embora o prestígio de Amon exaltasse cada vez mais a força religiosa da cidade de Tebas no Alto Egito, era em Mênfis que os príncipes herdeiros costumavam receber instrução militar e educação.⁷⁹⁵

O próprio Amenhotep III desempenhou o cargo de sumo sacerdote de Ptah, divindade menfita mumiforme, para qual era reservado um importante papel de demiurgo no mito cosmogônico proveniente desta cidade.

As fontes não nos permitem precisar se Amenhotep IV viveu maior parte do seu tempo em Tebas ou Mênfis. Dificilmente o jovem príncipe era representado na iconografia real concernente ao reinado de seu pai.⁷⁹⁶ Redford atribuiu esta lacuna a um problema congênito de Amenhotep IV. Contudo, os especialistas não chegaram ainda a um acordo a respeito do tema.⁷⁹⁷ O cânone artístico vigente no Egito bem como não permitia que eventuais defeitos físicos do monarca fossem exibidos publicamente, visto que denunciariam a natureza humana do rei, quando o objetivo era exatamente exaltar sua procedência divina.⁷⁹⁸

Para alguns estudiosos o trono deveria ser ocupado pelo primogênito após o falecimento de Amenhotep III, no caso o príncipe Tutmés V, outros pensam que, ter sido sumo sacerdote de Ptah eliminava Tutmés V como herdeiro.⁷⁹⁹ Entretanto, a morte prematura de Tutmés fez com que Amenhotep IV fosse o próximo monarca a desfrutar o título de “Hórus vivo” no Egito.⁸⁰⁰

Especular a respeito das possíveis influências que Amenhotep IV teria sofrido ao longo de sua formação como príncipe herdeiro não é muito útil. A ênfase dada aos aspectos solares da religião ao longo da XVIII^a dinastia devia-se à força da cosmogonia de Heliópolis, a mais antiga e difundida na tradição faraônica, utilizada para legitimar a função e posição da monarquia no Egito.

⁷⁹⁴ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 237.

⁷⁹⁵ KESSLER, Dieter. Op. cit., p. 144. Tebas foi favorecida com inúmeras e gigantescas construções erigidas por Amenhotep III, aproveitando a próspera situação econômica do Egito durante seu governo.

⁷⁹⁶ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 58. Falaremos sobre o assunto posteriormente.

⁷⁹⁷ Ibid, idem.

⁷⁹⁸ Sobre a arte canônica egípcia, há uma seção especialmente para esta num momento futuro.

⁷⁹⁹ Ibid, idem, p. 57.

⁸⁰⁰ Sobre os epítetos reais, ver capítulo III.

O faraó como “filho de Ra” era praticamente uma unanimidade em todo país.⁸⁰¹ Desta forma, onde quer que Amenhotep IV tenha sido educado, dificilmente não seria atingido por tais concepções solares heliopolitanas, especialmente favorecidas nos reinados de seu pai, Amenhotep III e de seu avô Tutmés IV (1401-1391 a.C.).⁸⁰²

Em contrapartida, era visível a força que a cidade de Tebas - “Heliópolis do Sul” - adquiria desde o começo da dinastia e, junto com ela, os sacerdotes de Amon, figuras cada vez mais proeminentes nos cenários político, religioso e econômico do Egito.⁸⁰³

Por muitos anos, foi atribuído aos sacerdotes de Amon-Ra em Tebas o principal (e às vezes único), motivo para a *Reforma de Amarna*. Embora ainda não seja possível afirmar exatamente quais motivações propiciaram a reforma de Akhenaton, imaginar que ela tenha sido causada *exclusivamente* em função deste grupo religioso específico, como uma tentativa de diminuir sua força, decerto já não é mais pertinente.⁸⁰⁴ Pesquisas atuais revelam um caráter ideológico extremamente forte junto à reforma e, talvez considerá-lo concomitantemente com os aspectos político-religiosos seja mais proveitoso para analisar o período e, quem sabe, identificar os reais fatores que estimularam Akhenaton a praticar suas corajosas mudanças.⁸⁰⁵ Considerando a base monista do pensamento egípcio, é provável que todos estes elementos de forma integrada tenham impulsionado as atitudes do rei.

Não obstante, desconsiderar totalmente a posição privilegiada que os sacerdotes de Amon alcançaram no Reino Novo não seria adequado. Silverman sugere que a popularidade de Amenhotep III e seus longos e prósperos anos de governo podem ter disfarçado um possível *conflito* com estes sacerdotes denominados “superintendentes dos sacerdotes de todos os deuses”, fato que teria sido atenuado também pela presença do irmão da rainha Tii, esposa de Amenhotep III, Anen, dentro do grupo sacerdotal.⁸⁰⁶

Sendo assim, é aceitável pensarmos que os faraós se sentiram ameaçados de alguma maneira por este grupo e a proeminência dada às divindades solares, notória desde

⁸⁰¹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 237.

⁸⁰² REDFORD, Donal B. Loc.cit

⁸⁰³ Ibid, idem, p. 158-160.

⁸⁰⁴ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2003, p. 130. Professor Ciro Cardoso fala exatamente sobre a “resistência dos sacerdotes de Amon” em relação à reforma amarniana.

⁸⁰⁵ BAINES, John. Op. cit, 1998, p. 307.

⁸⁰⁶ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 93. A linhagem real será discutida neste capítulo.

o reinado de Tutmés I, pretendia ao menos diminuir o entusiasmo dos sacerdotes supracitados, bem como o prestígio do próprio deus tebano dentro do panteão.⁸⁰⁷

A força de Amon-Ra era tamanha, que o faraó passou a ser designado como “filho de Amon”, tornando cada vez mais íntima a relação entre o monarca e a divindade guerreira de Tebas, neste momento considerado um deus dinástico, ou seja, a principal divindade venerada no país, eleita pela dinastia reinante.⁸⁰⁸ Este novo epíteto indicava que o poder de Amon já havia atingido os fundamentos da legitimidade real.⁸⁰⁹ Era o auge do processo chamado *henoteísmo*, ou seja, nas palavras de Ciro Cardoso: *a concentração da atenção em um único deus em um contexto de politeísmo não - negado, havendo muitos deuses admitidos na crença e no mito.*⁸¹⁰

Voltaremos a tratar deste assunto na seção concernente ao conteúdo religioso da Reforma de Amarna. Por enquanto, analisaremos algumas tendências em voga no reinado de Amenhotep III que, de alguma maneira, interferiram na reforma de Akhenaton.

4.1.2- A “nova religião solar”

Um observador moderno poderia supor que as modificações pretendidas por Akhenaton ao longo de duas décadas foram feitas de maneira abrupta e impensada. No entanto, o rei agiu progressivamente, cuidadosamente e suas “inovações” estavam quase todas baseadas em *precedentes históricos.*⁸¹¹

Alguns autores como John Baines e Jan Assmann chamam atenção para a importância da relação entre a “nova religião solar” e a religião amarniana moldada por Akhenaton durante seus 17 anos de governo.⁸¹² De uma maneira geral, estes estudiosos concordam sobre o assunto, mas enfatizam aspectos distintos do fenômeno. Enquanto Assmann elege o reinado de Amenhotep III como o momento da “verdadeira ruptura

⁸⁰⁷ CARDOSO, Ciro. Op. cit, 2001, p .119.

⁸⁰⁸ MURNANE, William J. Op. cit., p. 3.

⁸⁰⁹ Ibid, idem.

⁸¹⁰ CARDOSO, Ciro. Op. .cit., 1999, p. 63.

⁸¹¹ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 94.

⁸¹² Nossa opinião a respeito da “nova religião solar” está baseada nas propostas de John Baines e Jan Assmann. Todavia, deixamos aqui nossos sinceros agradecimentos ao professor Ciro Cardoso pela sua boa vontade em nos ceder uma riquíssima explicação sobre o tema. Alguns de seus muitos comentários foram incluídos no texto e foram imprescindíveis para compreensão total acerca do tema.

cognitiva” na religião egípcia, realçando a *desmitologização* do deus solar, configurando um “corte epistemológico radical” com a religião tradicional, Baines, por sua vez, aponta a reforma de Amarna como o momento de “ruptura” abrupta e “radical”, beirando a “intolerância” religiosa.⁸¹³

Assmann foi o precursor desta discussão afirmando que muitos dos conteúdos introduzidos nos hinos em honra ao Aton tiveram como base composições surgidas em um período imediatamente anterior à Amarna, mais exatamente durante o reinado de Amenhotep III.⁸¹⁴

Os hinos da “nova religião solar” têm como principal característica não incluir qualquer outro deus ou ser no processo de criação do universo, apenas o demiurgo, geralmente uma divindade solar, responsável por toda criação.⁸¹⁵

Para Baines, a nova religião solar está diretamente relacionada a uma versão “alternativa” da criação do universo que existiu, provavelmente, desde o Reino Antigo, com a visão tradicional egípcia na qual o demiurgo moldou o universo com o auxílio de outros deuses e deusas e cuja ordem precisa ser afirmada todos os dias para manter o caos afastado do Egito.⁸¹⁶

A versão alternativa que o referido autor qualifica como “ensolarada”, além de não considerar o “problema do *mal*” e nem do *caos*, confia ao deus solar um papel infinitamente superior e responsável por seres que geralmente não eram contemplados pela benevolência divina.⁸¹⁷ Um bom exemplo é o “Hino do Cairo a Amon” cujo caráter universalista da narrativa engloba até mesmo os insetos e enfatiza os aspectos solares do deus, resultado de sua identificação com Ra.⁸¹⁸ Os estrangeiros - possíveis agentes caóticos e perturbadores da ordem na visão tradicional - passam a ser incluídos nesta visão “alternativa” como “criaturas de deus”.⁸¹⁹ O universalismo bem como a presença de um

⁸¹³ Os termos entre aspas foram utilizados pelo professor Ciro Cardoso na explicação cedida à autora desta dissertação, de forma que não há como mencionar páginas ou outras informações adicionais.

⁸¹⁴ BAINES, John. Op. cit, 2002, p. 229. O assunto sera retomado em uma seção mais a frente.

⁸¹⁵ Ibid, idem.

⁸¹⁶ BAINES, John. Op. cit, 2002, p. 228. As fontes atestam para o Reino Médio, mas Baines sugere que sejam bem mais antigas.

⁸¹⁷ Ibid, idem.

⁸¹⁸ Ibid, idem.

⁸¹⁹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 243.

deus solar dominando todo o cosmos também serão observados nos Hinos a Aton, uma das poucas fontes que nos restaram para estabelecer o “dogma” de Amarna.⁸²⁰

O melhor exemplo para identificarmos as características da “nova religião solar” - embora Baines acredite que esta tem origens mais remotas-, é a Estela dos irmãos e construtores reais, Hor e Suti, do reinado de Amenhotep III, responsáveis pelo templo de Lúxor e membros da realeza egípcia.⁸²¹ A novidade presente no texto é a tal ausência de outros seres, representantes ou não da desordem, ou mesmo qualquer alusão a qualquer aspecto mítico como ocorria tradicionalmente.⁸²²

Aqui, tal como na versão “alternativa” comentada anteriormente, o deus Amon aparece identificado com as múltiplas formas do deus solar, Atum, Harakhty e Khepri, e também com seu formato visível, a nova manifestação do próprio deus sol, Aton, o disco solar.⁸²³ O primeiro hino começa aproximando Amon com o deus falcão Harakhty e, em determinado momento, chama o criador de “único”, “quando cruza os céus todos os olhos o vêem”. Passagens semelhantes serão encontradas no hino a Aton, o que confirma uma reforma apoiada em precedentes e não em inovações.⁸²⁴ Outro trecho, evoca o “Aton do dia”, um deus que criou a si próprio e deu vida ao cosmo completo. No verso seguinte, enaltece o falcão, símbolo da realeza faraônica, e o escaravelho, uma das formas entre as quais o deus solar poderia se manifestar.⁸²⁵ Ao longo da inscrição, além de Ra, Aton, e Amon, são citados os nomes de Hórus, Nut, Khnum, Khepri,⁸²⁶ É importante considerarmos esta informação acerca dos deuses que figuravam no hino.

Para encerrarmos a discussão sobre a nova religião solar, devemos ter em mente que esta forneceu elementos para o que ocorreu posteriormente em Amarna, mas não pode ser considerada uma *forma anterior* da “religião amarniana”. Akhenaton aprofundou

⁸²⁰ Segundo John Baines, além dos hinos ao Aton, os nomes “didáticos” do deus de Amarna bem como fragmentos de outros textos nos permitem estabelecer o conteúdo religioso da crença de Akhenaton, ou seja, seu dogma. BAINES, John. Op. cit., 1998, p. 276.

⁸²¹ Ibid, idem, p. 282.

⁸²² Ibid, idem.

⁸²³ LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., p. 86.

⁸²⁴ Ibid, idem.

⁸²⁵ Além de Miriam Lichteim, William Murnane também apresenta uma tradução confiável dos hinos. MURNANE, William J. Op. cit., pp. 27-28. Comparamos estes dois materiais escritos em língua inglesa com o texto original em egípcio para que nossa análise seja o mais fiel possível ao conteúdo da Estela de Hor e Suti.

⁸²⁶ Ibid, idem.

determinados pontos, sobretudo aqueles relacionados ao sol, à luz solar e seu movimento.⁸²⁷

O monarca reformulou este postulado e a inseriu em um contexto esvaziado de significados mitológicos, promovendo o que Assmann chama de uma “desmitologização” completa do curso solar, ou seja, o sol figura sozinho em seu itinerário, e qualquer ser participa do processo cósmico além do criador.⁸²⁸ Embora na nova religião solar isto também tenha ocorrido, a pluralidade e a diversidade do panteão foram mantidas.⁸²⁹ Na Estela de Hor e Suti, a desmitologização assinalada por Assmann não ocorreu por completo, pois o deus sol ainda estava dotado de suas múltiplas formas e manifestações e outros deuses, como Nut, também desempenham funções cósmicas.⁸³⁰

Durante o governo de Amenhotep III nenhuma divindade foi suprimida ou mesmo perseguida. Podem até não participar efetivamente do curso solar, mas existem. Esta talvez seja a grande diferença para o episódio de Amarna, altamente exclusivo, quando no seu momento mais crítico, proibiu que o nome de Amon fosse escrito, inclusive em nomes pessoais, enquanto paralelamente, super exaltou o disco solar em detrimento das demais divindades.⁸³¹

Portanto, as impressões de Amehotep IV a respeito da sua posição dentro das hierarquias social e cósmica poderiam sim ter sido moldadas ao longo de sua infância e juventude, enquanto o mesmo ainda era um mero príncipe com pouca notoriedade.⁸³²

Voltaremos a comentar sobre a nova religião solar quando o tema for sobre as modificações religiosas no período de Amarna.

⁸²⁷ ASSMANN, Jan. Op. cit., 2001, p. 201. Ciro Cardoso utiliza o termo “radicalizou”, contudo, nós optamos por não acompanhá-lo visto que tal terminologia seria incoerente com a nossa proposta a respeito da reforma de Amarna. CARDOSO, Ciro. 2003, p.

⁸²⁸ Ibid, idem, p. 207.

⁸²⁹ Ibid, idem, p. 208

⁸³⁰ MURNANE, William J. Op. cit., p. 28.

⁸³¹ REDFORD, Donald. Op. cit., passim.

⁸³² SILVERMAN, David. Op. cit., p. 94.

4.2 - A IMPLANTAÇÃO DE UMA NOVA ORDEM: O REINADO DE TEBAS

4.2.1- Primeiros contatos

Amenhotep IV foi coroado oficialmente na cidade de Tebas, sob a égide da antiga tradição, vestindo a coroa azul *keperesh* (elmo de guerra) e carregando os cetros do poder real os quais o identificavam como Rei do Egito.⁸³³ Entretanto, a incômoda posição de “escolhido de Amon” não foi prolongada por muito tempo. Ao que tudo indica, antes de completar um ano de regência Amenhotep IV iniciou importantes modificações religiosas, juntamente com um enorme programa de construções em Karnak, aliado a um novo estilo de arte inédito no antigo Egito.⁸³⁴ Começaremos pelo aspecto religioso.

Uma vez entronizado, Amenhotep IV enviou à região de Gebel El Silsila uma expedição com o intuito de angariar material da pedreira local para colocar em prática o plano de construção referido acima.⁸³⁵ Uma Estela comemorativa deixada em Gebel El Silsila apresenta cenas de adoração a Amon-Ra por parte do rei, mas, em contrapartida, indicam no final da inscrição quem verdadeiramente Amenhotep IV pretendia homenagear em suas novas edificações: “*Harakhty em sua manifestação enquanto Luz que está no Aton*”.⁸³⁶ Assim sendo, uma nova divindade aparece destacada entre as demais já na fase tebana do reinado. Todavia, neste primeiro momento ainda era perfeitamente possível encontrar outros deuses do panteão interagindo com o monarca, como Anúbis, Osíris, Háthor, e o próprio Amon, descrito nesta mesma Estela como “Rei dos deuses”.⁸³⁷

Relevos da tumba de Kheruef (administrador das propriedades da rainha) apresentam Amenhotep IV junto de sua mãe, a rainha Tii, adorando deus Atum-Ra de um lado e do outro, venerando Ra-Harakhty- “Hórus do Horizonte” – a tradicional divindade

⁸³³ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 260.

⁸³⁴ BAINES, John. Op. cit., 1998, p. 272.

⁸³⁵ MURNANE, William J. Op. cit., p. 4. A pedreira de Gebel El Silsila localizada ao sul de Amarna, próxima a Elefantina, era a principal fornecedora de arenito para construção de templos e estátuas em todo Egito.

⁸³⁶ Ibid, idem, pp 29-30

⁸³⁷ Ibid, idem Sobre a iconografia de Aton ver: REDFORD, Donald B. “The Sun-disc in Akhenaten’s Program: Its Worship and Antecedents.” JARCE - *Journal of the American Research Center in Egypt*. v.13, pp. 47-61, 1976.

heliopolitana supracitada, representada por um homem com cabeça de falcão e um disco solar sobre a mesma, circundado por uma *serpente uraeus*.⁸³⁸ As cenas parecem remeter à fase bem inicial do reinado, visto que o nome de Ra-Harakhty não aparece envolto em *cartouches* ou acompanhado de quaisquer epítetos.⁸³⁹

Aqui temos uma pequena inscrição encontrada em Ambas as estelas estão situadas na margem oriental do Nilo, aproximadamente a 4 quilômetros do sul de Esna. As inscrições são da fase inicial do reinado de Amenhotep IV e pertencem a um tipo de memória privada, freqüentemente encontrada no Reino Novo.

Na cena na base da na parte inferior da estela, uma figura de Amon-Ra, “Rei dos Deuses”, “Senhor dos Céus”, sentando diante de uma pilha de oferendas, com a seguinte inscrição: *Uma oferenda das coisas boas e puras- (a saber) pão, cerveja, gado e aves; água gelada, vinho e leite; linho, alabastro e incenso.*⁸⁴⁰

O mesmo é perceptível na tumba do vizir Paranefer e, à medida que a “morada eterna” deste alto funcionário real foi sendo construída, tornou-se possível vislumbrar, gradativamente, as mudanças realizadas na iconografia divina até atingir sua forma final.⁸⁴¹ O nome do novo deus Ra-Harakhty, “*que se alegra no horizonte dotado de vida eternamente e para sempre, em sua manifestação, enquanto Luz que está no Aton*”, poderia simplesmente ser reduzido para disco solar ou Aton.⁸⁴² Este, portanto, constitui o que os egiptólogos denominam *primeiro nome didático* de Aton que acompanhou a divindade amarniana até o oitavo ano de governo de Amenhotep IV.⁸⁴³

Contudo, antes de atingir sua forma final o nome do deus de Amarna passou a ser escrito entre *cartouches*, algo que tradicionalmente sempre esteve reservado aos reis e

⁸³⁸ ALDRED, Cyril. “The Begining of El Amarna Period”. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 45, 1959, pp. 19-23.

⁸³⁹ Ibid, idem.

⁸⁴⁰ MURNANE, William J. Op. cit., pp. 69-70.

⁸⁴¹ Ibid, idem, p. 24. O vizir era o funcionário mais alto do Estado faraônico, uma espécie de primeiro ministro. No Reino Novo havia dois homens desempenhando esta função, um em Tebas, outro em Mênfis. São identificados na iconografia por seus trajes característicos: avental que vai do peito até a perna preso em volta do pescoço por uma alça. Ver: PARDEY, Eva. “A Organização da Administração Real”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 357.

⁸⁴² REDFORD, Donald. “The Sun-disc in Akhenaten’s Program: Its Worship and Antecedents.” *Journal of the American Research Center in Egypt*. v.13, pp. 47-61, 1976.

⁸⁴³ CARDOSO, Ciro. Op. cit., p. 116.

Em um momento seguinte, entre o segundo e o terceiro ano de reinado, a iconografia relativa à divindade amarniana sofreu uma alteração drástica.⁸⁵⁰

O deus falcão, representação mais comum do deus solar, foi abandonado e em seu lugar ficou apenas o disco solar luminoso circundado por um *uraeus*, cujos raios terminavam em mãos, as quais seguravam o símbolo da vida, *ankh*.⁸⁵¹ Eventualmente encontramos cenas onde o disco solar carregava, além do *ankh*, o cetro, *was*, uma das insígnias mais representativas do poder divino, sempre estendidos às narinas do casal Akhenaton e Nefertiti e, alguns casos, de suas filhas, conferindo a todos o alento da vida, poder e prosperidade.⁸⁵²

Para Redford as mãos são a grande inovação da nova iconografia divina e, além de ser o único vestígio antropomórfico de Aton, tornavam a relação rei-deus mais íntima, uma vez que os raios afagavam e protegiam os oficiantes reais como se fossem seus próprios filhos.⁸⁵³ Entretanto, a cena mais típica relacionada às oferendas divinas mostra o rei e a rainha em gestos característicos de adoração, enquanto o disco solar e suas inúmeras mãos se apoderam das oferendas divinas dispostas em muitos altares nos templos em honra a Aton, devorando com voracidade tudo o que era oferecido.⁸⁵⁴

Donald Redford acrescenta que as inovações na representação de Aton indicam mudanças no pensamento de Akhenaton que, a partir de então, passou a exaltar cada vez mais sua divindade, eleita em detrimento do rico panteão politeísta. Os demais deuses não haviam sido reprimidos ou substituídos, apenas ofuscados pelo “brilho intenso do disco solar”.⁸⁵⁵

4.2.2 - Jubileu “divino” em Karnak

Todas as modificações na iconografia divina ocorreram até o terceiro ano de reinado.⁸⁵⁶ É possível que isto tenha coincidido com o primeiro jubileu real, o festival Sed,

⁸⁵⁰ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 173.

⁸⁵¹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1959, p. 24

⁸⁵² Ibid, idem.

⁸⁵³ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1976, p. 56.

⁸⁵⁴ Ibid, idem.

⁸⁵⁵ Ibid, Op. cit., 1984, pp. 174-175.

⁸⁵⁶ Loc.cit., p. 54

que trataremos logo a seguir.⁸⁵⁷ Este, para Barry J Kemp, é considerado o clímax do reinado em Tebas.⁸⁵⁸

Embora esta celebração fosse realizada a cada 30 anos, a necessidade de legitimar o novo deus fazia-se necessária naquele momento.⁸⁵⁹ Os estudiosos, como Donald Redford e Jocelyn Gohary, parecem concordar que esta cerimônia de renovação não pretendia revigorar apenas as forças de Amenhotep IV, mas, sobretudo fortalecer a posição de Aton.⁸⁶⁰ Em suma: o festival *Sed* foi realizado para o rei e para sua divindade, simultaneamente.⁸⁶¹ O deus figura em todas as cenas relativas ao jubileu real em Karnak e, mesmo que não se tenha a seqüência completa de cada passo deste ritual, é possível reconstituí-lo com base em cenas de outros períodos.⁸⁶²

O jubileu real ou festival *Sed* compreendia uma série de ritos envolvendo “regeneração”, como o renascimento do monarca após um enterro fictício de sua estatueta, uma procissão real, uma coroação simbólica e, por fim, uma corrida cerimonial.⁸⁶³

O monarca carregava em suas mãos o cetro curvo e o chicote em alguns momentos, e, em outros, dois vasos rituais, trajando uma roupa tipicamente mais curta, característica deste festejo periódico. No topo da cabeça, ostentava alternadamente, as coroas branca e vermelha, do Alto e Baixo Egito, respectivamente.⁸⁶⁴

O festival *Sed* ao tempo de Amenhotep IV é particularmente interessante por apresentar algumas novidades em sua realização: observamos que, além do rei, a esposa real Nefertiti também era carregada durante a procissão, que tinha como ponto final o templo principal de Aton em Karnak.⁸⁶⁵ Embora a rainha, na prática, não pudesse tirar proveito dos benefícios regenerativos do jubileu, a sua simples presença é um indicativo da

⁸⁵⁷ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1976, p. 55.

⁸⁵⁸ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 266.

⁸⁵⁹ GRALHA, Julio. Op. cit., p. 131.

⁸⁶⁰ REDFORD, Donald. Op. cit., 1984, passim. Cf. GOHARY, Jocelyn. *Akhenaten's Sed-Festival at Karnak*. London: Kegan Paul International, 1992.

⁸⁶¹ O festival *Sed* foi apresentado no capítulo III, portanto nos restringiremos à cerimônia realizada para Aton e Amenhotep IV. Cf. pp. 79-80.

⁸⁶² REDFORD, Donald B. Op. cit., p. 125-126.

⁸⁶³ Como dito na nota 81, o festival *Sed* foi apresentado com detalhes no capítulo III, um bom resumo em língua portuguesa está em WILLEITNER, Joachim. “Festas dos Reis e dos Deuses”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias.

⁸⁶⁴ ALDRED, Cyril. Op. cit., p. 266.

⁸⁶⁵ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 264.

proeminência que a esposa principal de Akhenaton terá dentro da composição da religião amarniana, especialmente na fase de supressão dos deuses.⁸⁶⁶

Texto referente ao momento do jubileu real foi reconstruído, provavelmente mostrava o rei realizando um dos ritos típicos do jubileu, o festival Sed:⁸⁶⁷

“O Bom Deus, embrião de Aton, AKHENATON, ele diz: [Você] brilha [belamente no horizonte celestial, Ó Aton vivo], cujo nome é grandioso, cuja titulação é sagrada, como [teus] raios brilham [sobre teu filho, quem tu colocaste] no trono. Ó Aton que criou [a si mesmo..., que possas conceder a ele] valor e virtude, todos os seus braços [sendo rejuvenescidos pelo deus(?)], que brilha para ele, o abraça e o envolve [em sua luz (?), como feito para um filho(?) do Aton vivo que concede [... para] todos, enquanto as pessoas não são privilegiadas com a sua visão.

[Sua Pessoa] havia surgido da abóbada celeste como uma estrela cadente, [como seu pai], grande Aton vivo que está em seu [jubileu]. Um sacrifício abundante [é apresentado, consistindo em] gados de chifres longos e curtos, bois, aves e incenso, tanto quanto gado pequeno [e. sem] seu limite. O próprio rei [de mãos puras] e respeitoso, é quem apresenta as oferendas ao [Aton].”

No fragmento acima podemos observar que o rei continua sendo retratado como o responsável por manter as oferendas divinas, diárias ou periódicas, tal como ocorria em fases precedentes na qualidade de um “sacerdote solar”.

Não obstante, notemos outro ponto significativo na inscrição: a ênfase dada ao papel de Akhenaton como sumo-sacerdote de seu pai divino Aton. Com certa frequência as fontes exprimem a exclusividade supracitada realçando o rei como único sacerdote de Aton. Vejamos abaixo um fragmento que comprova essa afirmação:

Akhenaton primeiro sacerdote de Aton:

“Maior dos Superintendentes de HOR-ATEN na Casa do Aton na Heliópolis do Sul [Karnak]

⁸⁶⁶ REDFORD, Donal B. Op. cit., 1984, p. 79.

⁸⁶⁷ MURNANE, William J. Op. cit., pp. 39-40.

Camareiro e primeiro servente do deus de NEFERKHEPRURA-UAENRA.
 Primeiro Pai Divino de HOR-ATEN na Casa do Aton [na Heliópolis do Sul].
 Pai do deus of HOR-ATEN na Casa do Aton [na Heliópolis do Sul]”⁸⁶⁸.

Outro fator importante, e que deve ser salientado, foi a aparição de somente um deus, Ra-Harakhty na forma visível de disco solar como representante de todos os deuses dos nomos do Egito, fato que promoveu a primeira quebra com o panteão tradicional.⁸⁶⁹ O jubileu pode ser encarado como uma espécie de “coroação” de Aton, que, a partir de então, começou a ser a divindade dinástica de Amenhotep IV, uma espécie de “rei celestial”.⁸⁷⁰ Aton era tratado como se fosse um verdadeiro faraó com nomes adornados em *cartouches*, precedido por epítetos, utilização de paramentos tipicamente reais (*uraeus*) e a celebração de cerimônias tradicionalmente reservadas à monarquia.⁸⁷¹

Por outro lado, a divindade do rei parecia estar sendo exacerbada, sobretudo pela forte ligação entre Amenhotep IV e Aton, Ambos eram como pai e filho, co-regentes celeste e terreno.⁸⁷² Portanto, os fatos nos levam a concluir que Amehotep IV, enquanto elevava seu “status” divino, diminuía o da divindade, numa tentativa de equiparação destas figuras em um patamar quase idêntico.⁸⁷³

A simbiose entre rei e deus dinástico não era algo incomum no Egito. Muito pelo contrário. Comentamos no capítulo II a respeito de duas tendências religiosas do Reino Novo, verificadas nos reinos anteriores e posteriores ao de Amenhotep IV.

A primeira se refere à exaltação do deus dinástico Amon Ra por quase todos os governantes da XVIII^a dinastia. A segunda está relacionada com a crescente divinização em vida do faraó reinante.⁸⁷⁴

⁸⁶⁸ MURNANE, William. Op. cit., p. 32. Note a ocorrência da expressão “primeiro servente” do deus e “pai divino” de Hor-Aten.

⁸⁶⁹ GRALHA, Julio. Op. cit., p. 133.

⁸⁷⁰ ALDRED, Cyril. 1988, p. 240.

⁸⁷¹ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 120.

⁸⁷² VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 276. Voltaremos a falar sobre a relação rei/deus em Amarna.

⁸⁷³ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 102.

⁸⁷⁴ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, p. 119.

Demonstramos como Amenhotep III lidou com estas tendências. *Mas, e Amenhotep IV?* A julgar pelo desenrolar do interlúdio de Amarna, o faraó o fez de maneira bastante peculiar, sendo possível observar a colisão das tendências supracitadas.⁸⁷⁵

4.2.3 - A solarização dos edifícios de culto a Aton

Uma vez que os egípcios concebiam o mundo de uma maneira integrada (monismo cósmico), podemos supor que todas as mudanças empreendidas pelo faraó (política, artística, religiosa, arquitetônica) devam ser compreendidas de forma articulada, ou seja, intimamente relacionadas umas com as outras.⁸⁷⁶

Dentro desta lógica, paralelamente, Amenhotep IV deu início a um amplo programa de construções em todo Egito, incluindo Karnak, berço do deus Amon, erigindo edifícios religiosos um tanto distintos dos templos axiais do Reino Novo, apresentados com detalhes no capítulo III.⁸⁷⁷ Entretanto, não se trata de uma inovação arquitetônica. Novamente Amenhotep IV buscou inspiração na teologia solar heliopolitana para compor sua nova religião. Os complexos templários de Karnak e, posteriormente, de Amarna, refletiam claramente as idéias religiosas do faraó.⁸⁷⁸ Infelizmente quase tudo foi destruído durante o reinado do faraó Horemheb (1319-1307 a.C.) alguns anos depois, restando apenas alguns blocos que por sua vez, foram reutilizados para erigir novos monumentos da dinastia seguinte.⁸⁷⁹

O principal templo de Aton em Karnak era denominado “Gem-pa-Aton” que pode ser traduzido como “Encontrar Aton”, uma alusão ao encontro matinal do rei, o oficiante, e o sol.⁸⁸⁰ Além deste edifício religioso, o complexo templário tebano compreendia recintos menores como a Mansão de Benben, Rudi Menu, e Teni Menu.⁸⁸¹

Um das inovações nas construções deste período foi a utilização em larga escala de blocos reduzidos de pedra calcária, os chamados *talatats*.⁸⁸² Estes permitiram que

⁸⁷⁵ Sobre Amenhotep III Cf. pp. 58-59.

⁸⁷⁶ O monismo foi trabalhado no capítulo I.

⁸⁷⁷ Ibid, idem, p. 95.

⁸⁷⁸ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 282.

⁸⁷⁹ SCHULZ, Regine e SOUROUZIAN, Hourig. Op. cit., p. 165.

⁸⁸⁰ Ibid, idem.

⁸⁸¹ REDFORD, Donald B. 1984, p. 63

⁸⁸² DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 158.

os santuários de Aton fossem completados em um curto espaço de tempo, pois além de menores (cerca de 60x25), eram igualmente mais leves.⁸⁸³

O “Gem-pa-Aton” manteve a forma retangular dos templos do Reino Novo, cujas medidas aproximavam-se de 130 m x 200m e uma orientação a leste.⁸⁸⁴ A diferença deste para os santuários dos reinados imediatamente anteriores estava na arquitetura. Os templos de Aton possuíam um amplo pátio a céu aberto para que o deus pudesse enviar, ao longo do dia, seus raios vivificantes à humanidade⁸⁸⁵. No centro havia inúmeros altares sobre os quais eram empilhadas dezenas de oferendas, cuja predominância eram de alimentos e flores, estas em quantidades maiores que nos períodos precedentes.⁸⁸⁶

A necessidade do tornar o Aton visível a todos os fiéis fez com que Amenhotep IV tivesse o cuidado de remover qualquer elemento passível de produzir sombra na área de culto ao deus.⁸⁸⁷ Nota-se aqui um elemento novo: ao contrário da religião tradicional, na qual a estátua do deus desempenhava uma função crucial durante o culto divino - servindo de receptáculo para abrigar uma parcela da divindade - em Amarna, as “imagens vivas” foram solenemente rejeitadas, não eram fabricadas. Aton só poderia ser representado em relevos bidimensionais.⁸⁸⁸

Não obstante, o culto solar a céu aberto não era uma inovação. No Reino Antigo os templos solares possuíam esta mesma disposição, embora a profusão de altares, uma para cada dia do ano, parece ser uma novidade e um exagero proposital.⁸⁸⁹

O edifício era cercado por gigantescas estátuas de Amenhotep IV, com os braços cruzados sobre o peito, trajando uma roupa cerimonial além de peruca, coroas e insígnias reais.⁸⁹⁰ É interessante observar, em primeiro lugar, o novo estilo adotado pelo rei para representá-lo (assunto que será contemplado a seguir) e, em segundo, a ênfase do faraó em identificar-se com Shu, elemento primordial da criação do Universo segundo a cosmogonia de Heliópolis. Mais uma vez a divindade solar heliopolitana aparece figurando

⁸⁸³ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 282.

⁸⁸⁴ ALDRED, Cyril. 1988, p. 263.

⁸⁸⁵ SCHULZ, Regine e SOUROUZIAN, Hourig. Op. cit., p. 165. Sobre o culto ao Aton mais detalhes serão dados na exposição sobre a cidade de Amarna.

⁸⁸⁶ KEMP, Barry J. Op. cit., pp. 262-263.

⁸⁸⁷ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. , 283.

⁸⁸⁸ ASSMANN, Jan. Op. cit., 2001, p. 209.

⁸⁸⁹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, p. 123.

⁸⁹⁰ SCHULZ, Regine e SOUROUZIAN, Hourig. Op. cit., p. 166.

entre os assuntos relativos ao conteúdo religioso de Amarna.⁸⁹¹ E sua participação não foi restrita ao “Gem-pa-Aton”.

O “Gem-pa-Aton”, porém, apresentava em sua estrutura um novo componente para adoração divina, a “Janela das Aparições”, local onde o casal real, junto de suas filhas, aparecia para seus súditos, conferindo aos mesmos favores e presentes.⁸⁹² A primeira alusão a esta estrutura ocorreu na tumba de Ramose- alto funcionário real desde Amenhotep III- onde o faraó, a rainha e a primogênita Meritaton foram retratados lançando jóias e ouro para os que o admiravam, uma cena típica da fase amarniana.⁸⁹³

Os templos menores do complexo de Karnak, o “Rudi-Menu” e o “Teni-Menu” parecem não deixar claro quais eram suas verdadeiras funções dentro de Tebas.⁸⁹⁴ Em contrapartida, a Mansão Benben trouxe informações significativas para o estudo do culto ao Aton em Tebas. Este santuário parece ter sido erguido especialmente para a grande esposa real Nefertiti, que aparecia nos relevos de Karnak praticando atos cultuais reservados quase sempre ao monarca.⁸⁹⁵

É possível observar na Mansão Benben mais uma apropriação do culto solar de Heliópolis, uma vez que a pedra benben tinha fortes ligações com o astro rei. Segundo a cosmogonia heliopolitana, a pedra Benebn era considerada a colina primordial na qual o demiurgo solar apoiou-se ao sair das águas caóticas do Nun, dando início à criação do universo.⁸⁹⁶ Na maioria das vezes, esta pedra era representada em forma do que se tornou um poderoso símbolo solar, o obelisco.⁸⁹⁷

Este era um alto pilar de pedra (granito vermelho) que chegou a atingir 30 m de altura, (cuja forma vai se estreitando à medida que se eleva) dotado de um *pyramidion* no topo e, quase sempre colocado dois a dois nas portas dos templos.⁸⁹⁸ Curiosamente, na “Mansão Benben” de Nefertiti só havia um obelisco solitário e a mesma é frequentemente retratada realizando atos rituais exclusivos ao rei.

⁸⁹¹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 264.

⁸⁹² Ibid, idem, p. 262.

⁸⁹³ Ibid, idem, p. 265.

⁸⁹⁴ Ibid, idem.

⁸⁹⁵ Ibid, idem.

⁸⁹⁶ REDFORD, Donald B. 1984, p. 72.

⁸⁹⁷ PERNIGOTTI, Sergio. Op. cit., p. 122.

⁸⁹⁸ ULLMANN, Martina. O *pyramidion* era o nome grego para designar o cume das pirâmides e obeliscos egípcios. Op. cit., p. 518 (Verbetes: “Obelisco”).

Considerando o que acabamos de expor, a respeito das edificações tebanas, se comparadas aos tradicionais templos axiais da XVIII^a dinastia, com seus antigos tabernáculos e o sombrio do “santo dos santos”, Amenhotep IV optou pela claridade e visibilidade de um culto muito mais simplificado do disco solar.⁸⁹⁹ Aton deveria iluminar tudo que fosse possível. O mistério e o temor que envolviam o ritual diário diluíram-se em uma versão ensolarada e abrangente do deus e que, por sua vez, estava em total comunhão com a arquitetura de seus templos abertos.

Diferentemente do que ocorrera na tradição faraônica, o deus de Amenhotep IV não era objeto de especulação teológica que durante centenas de anos, respaldado em um rico universo iconográfico, moldou as formas divinas do panteão egípcio.⁹⁰⁰

No caso de Aton, dizia-se que este não poderia ser confeccionado por mãos humanas, não possuía um protótipo, fato que impedia os artesãos de realizar este trabalho desempenhado sempre com muita cautela e sigilo dentro dos templos.⁹⁰¹ Um discurso real inscrito em um pilone (coluna) em Karnak comprova esta afirmação, no qual Amenhotep IV explicita que Aton é “aquele que criou a si mesmo” “ninguém conhece seus mistérios” “nenhum artesão conhece suas formas”.⁹⁰² Assim sendo, o faraó já antecipava algumas de suas tendências em relação à exclusividade da sua divindade.

Uma relação de objetos rituais encontrados no templo de Karnak, composta por cinco altares, possui entre outras inscrições, as de um vaso usado para libações que contém o seguinte texto em sua borda:

“Fazendo uma libação ao Aton, Hor-Aten, quando este se levanta no horizonte oriental do céu pelo rei que vive em Maat, NEFERKHEPRURA-UAENRA, O Filho de Ra, Akhenaton, de longa existência e grande na vitória; (e) ele faz libações em seu lugar no Horizonte ocidental do céu”.⁹⁰³

⁸⁹⁹ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 283. Aprofundaremos o assunto em breve.

⁹⁰⁰ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 262. Sobre especulação teológica ver: CARDOSO, Ciro. 1994, p. 27.

⁹⁰¹ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 175

⁹⁰² MURNANE, William J. Op. cit., p. 31.

⁹⁰³ Ibid., p. 100.

A passagem acima evidencia que era o rei, e somente ele, quem deveria prezar pelo bom funcionamento do sistema de oferendas divinas, visto que o mesmo era o motor da máquina universal: sem as oferendas o deus Aton não poderia exercer sua atividade criadora e contínua, que mantinha viva todos os seres, animados e inanimados, egípcios e estrangeiros, vivos e mortos.

4.2.4 - “A bela retornou”

Quanto à grande esposa real, a presença maciça da rainha nos relevos referentes à adoração divina e sua participação no jubileu real são fortes indícios que Nefertiti não era apenas a consorte do rei, mas alguém que possuía uma função bastante significativa dentro da religião amarniana.⁹⁰⁴

Nefertiti, “a bela que retornou” em egípcio, entrou para a História graças à sua extrema beleza, inúmeras vezes ressaltada nas inscrições da época e visível no busto exposto no Museu de Berlin, inegavelmente, exuberante.⁹⁰⁵ Entretanto, não foram apenas seus atributos físicos que a tornaram uma mulher notável dentro e fora do Egito.

Além de um papel destacado da nova religião, acredita-se que a rainha tenha governado o Egito como um faraó, em co-regência com Akhenaton nos últimos anos de sua vida em Amarna.⁹⁰⁶ Sob o título de Neferneferuatén- nome recebido até o quinto ano de reinado- a rainha assumiu as prerrogativas masculinas da realeza egípcia e liderou o país na volta à ortodoxia almejada.⁹⁰⁷

Os primeiros estudos sobre o período de Amarna classificavam como “obscura” a procedência da rainha, e era comum atribuir à mesma uma origem estrangeira.⁹⁰⁸

⁹⁰⁴ Farei um breve apanhado sobre a vida de Nefertiti, mas seu papel dentro da religião de Amarna será apresentado após os aspectos artísticos da reforma.

⁹⁰⁵ SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 203. Nefertiti ostenta seu toucado tradicional ornamentado por uma serpente *uraeus* sobre a testa. O busto foi encontrado em 1911 em escavações feitas pela Sociedade Alemã do Oriente.

⁹⁰⁶ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 281.

⁹⁰⁷ Sobre o nome de trono ver: REDFORD, Donald B. 1984, p. 79. A respeito da regência pessoal de Nefertiti falaremos no pós Amarna.

⁹⁰⁸ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 156. Vide Petrie e outros estudiosos que a identificaram com a rainha Tadukhipa, de Mitani. Apun in ALDRED, Cyril. Op. cit., 1957, p. 38.

Contudo, é provável que Nefertiti fizesse parte da família da rainha Tii, esposa real de Amenhotep III.⁹⁰⁹ Sabemos que a mãe do faraó Amenhotep IV, Tii, era membro da elite egípcia, pois seu pai Yuia exerceu a função de “Pai Divino” e “Chefe dos Carros de Guerra” durante o reinado de Amenhotep III, cargos que indicam proximidade entre Yuia e o monarca.⁹¹⁰

Apesar de os egípcios não possuírem um vocabulário detalhado sobre parentesco, alguns termos nos auxiliam nesta investigação. Sabe-se que o pai de Tii, Yuia era da mesma família do alto funcionário, “braço direito” de Amenhotep IV, Ay.⁹¹¹ Este desempenhava o mesmo cargo do anterior e, por ser uma função hereditária, explicaria a proximidade entre Ay e Yuia.⁹¹² Ambos eram “Chefe dos Carros de Guerra e Pai Divino”, titulação que nenhum outro membro da corte possuía. Além disso, a semelhança dos nomes é outro elemento que reforça este possível parentesco.⁹¹³

No entanto, o aspecto mais sólido para embasar esta teoria recai novamente na tradição. Como foi dito, a família de Yuia, desde seus antecessores, já prestava serviços à monarquia divina, desempenhando funções militares de grande importância.⁹¹⁴ O próprio Yuia, irmão da rainha Mutemia, serviu Amenhotep II, Tutmés IV e Amenhotep III, e, portanto, tal fato nos leva a crer na existência de um herdeiro para dar continuidade ao honrado trabalho da família de Yuia junto à realeza egípcia.⁹¹⁵

Assim sendo, Ay aparece como o mais provável candidato e, tudo indica que o mesmo era o pai de Nefertiti.⁹¹⁶ Embora isto jamais tenha sido explicitamente expresso nos textos, “pai da rainha”, a afirmação se torna pertinente quando analisamos o epíteto que acompanhava sua nomenclatura: “pai divino”. Este termo, como apresentado no capítulo anterior, era uma das categorias entre as quais se enquadravam os sacerdotes egípcios.⁹¹⁷ O título possuía algumas variações, mas indicava que o seu portador era um homem de honra no governo.⁹¹⁸

⁹⁰⁹ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 260.

⁹¹⁰ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1957, p. 31.

⁹¹¹ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, pp. 150-151

⁹¹² ALDRED, Cyril. Loc.cit

⁹¹³ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 221. Compare: Yey, antecessor de Yuia, Ay. A semelhança é visível.

⁹¹⁴ Cf. p. 55

⁹¹⁵ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 221.

⁹¹⁶ Ibid, idem.

⁹¹⁷ Cf. pp. 95-97.

⁹¹⁸ ALDRED, Cyril. 1957, p. 36.

Um estudo apurado realizado por Cyril Aldred levou-o a concluir que, em determinados contextos, o “pai divino” poderia ser entendido como “sogro”.⁹¹⁹ Excluindo as possibilidades de Nefertiti ser a princesa Tadukhepa de Mitani como havia pensado Petrie, ou a filha de algum governante estrangeiro, era plausível supor que a nova esposa real pertencia à família de alguém com grande prestígio junto à realeza.⁹²⁰

Novamente, ninguém parece mais qualificado que seu “braço direito”, Ay, portanto, pai da consorte real Nefertiti.⁹²¹ Tal como Yuia, Ay era o único homem da elite que fazia uso de tal epíteto, que por sua vez, aparecia sozinho junto ao nome pessoal de cada um, denotando claramente a posição privilegiada que ambos desfrutaram, em momentos distintos, juntos aos faraós reinantes.⁹²²

O aparecimento do termo “herdeira” associado ao nome de Nefertiti em uma das “estelas de fronteira” de Amarna nos indica que a esposa real de Amenhotep IV era descendente da rainha Ahmés - Nefartari, morta e divinizada no começo da dinastia, portanto não era totalmente uma estranha no seio da realeza faraônica.⁹²³

Deve-se destacar que a morte prematura do faraó Tutankhamon, já no período pós amarniano, possibilitou o reaparecimento de Ay na cena política do Egito, desta vez ocupando uma posição ainda mais importante.⁹²⁴

Interessante notar que no governo de Amenhotep III, embora o faraó possuísse uma esposa secundária e tivesse realizado alguns casamentos diplomáticos, a proeminência da rainha Tii foi visível. Entretanto, nada parecido com o destaque dado por seu filho a Nefertiti alguns anos depois. Antes de entrarmos nesta questão, é preciso apresentar alguns dados acerca do novo estilo “artístico” introduzido por Amenhotep IV ainda em Karnak.

O elemento artístico foi igualmente significativo para compor as novas crenças introduzidas por Akhenaton e nos revelam alguns pontos correlacionados com o conteúdo religioso, bem como, com nossas hipóteses de trabalho.

⁹¹⁹ Ibid, idem, p. 37

⁹²⁰ Ibid, idem.

⁹²¹ Ibid, idem, p. 39.

⁹²² Ibid, idem.

⁹²³ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 22.

⁹²⁴ Sobre Ay, comentaremos no momento imediatamente posterior a morte de Akhenaton.

4.3 - EXPRESSÃO E EXAGERO: O ESTILO AMARNIANO EM KARNAK

4.3.1 - Arte egípcia canônica- caracterização geral

Assim como a arquitetura, a arte referente ao período de Amarna é inconfundível.⁹²⁵ Ao que parece, logo após a entronização, o monarca iniciou uma série de modificações nos padrões artísticos tradicionais, cujos desdobramentos serão notados no reinado de Ramsés II, na XIX^a dinastia.⁹²⁶ Somente as primeiras representações de Amehotep IV seguiram o cânone artístico vigente, no qual o faraó aparecia sempre em escala maior que os demais, musculoso, jovem, ora exibindo suas proezas atléticas, ora massacrando os inimigos do Egito ou em típicos gestos de adoração divina.⁹²⁷

A rigidez e longevidade deste sistema canônico de representação (constante, com modificações esporádicas) tornavam possível identificar que determinado objeto (relevos, pinturas, estátuas) era egípcio, sem suscitar qualquer tipo de dúvida, pois estes eram facilmente reconhecidos.⁹²⁸

O objetivo deste cânone artístico era transmitir a coisa tal como ela era sem nenhuma ambigüidade ou imprecisão. Assim sendo, uma de suas características principais era a ausência, ou melhor, a *não utilização* de perspectiva, pois os objetos eram mostrados sem distorção.⁹²⁹ Tudo deveria ser visível na cena, que, por sua vez, nos dá uma sensação de rigidez e imobilidade.

Isto não era casual. Eles, de fato, pretendiam *eternizar* com sua pintura.⁹³⁰ Acima de tudo, era uma forma de representar o particular, cujo aspecto conceitual

⁹²⁵ SILVERMAN, David. Op. cit., passim.

⁹²⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, p. 127.

⁹²⁷ Os egípcios possuíam um sistema canônico de arte caracterizado por um rígido padrão normativo dotado de regras estritas para realização de figuras e inscrições bem estabelecidas e com poucas variações ao longo da história faraônica. Ver: CARDOSO, Ciro. “A relação entre textos e imagens no antigo Oriente Próximo”. Material cedido pelo autor, p. 4.

⁹²⁸ CARDOSO, Ciro. “Arte e ofícios no antigo Egito”. Material cedido pelo autor, p. 4.

⁹²⁹ Procuramos estabelecer aqui apenas algumas características da arte egípcia. Para isto, utilizaremos novamente os trabalhos do professor Ciro Cardoso. Neste caso “A arte canônica egípcia: regras básicas para os desenhos e relevos”. Material cedido pelo autor.

⁹³⁰ Ibid, idem, p. 1.

sobrepujava os demais.⁹³¹ Outra característica notável, comentada rapidamente acima, refere-se aos tamanhos atribuídos a cada figura na cena.

Obviamente, o faraó era destacado dos demais, pois sua procedência divina deveria ser enaltecida perante seus súditos, incluindo a própria rainha.⁹³² Deste modo, as dimensões traduziam a posição social.⁹³³

A arte egípcia era, sobretudo, *utilitária*. Tinha um propósito, uma finalidade específica, e poderia, inclusive, evocar a realidade. Uma vez pintados, magicamente, os relevos eram capazes de proteger, purificar ou até mesmo alimentar. Tal como as estátuas tornavam-se aptas para receber uma parcela da divindade após o ritual de abertura da boca, os relevos também poderiam ser “animados”, perpetuando por toda eternidade a ação pretendida.⁹³⁴ Nas palavras de Francastel, *os egípcios não pintavam para ornar, mas para prover*.⁹³⁵

Em suma: a pintura egípcia não era feita para contemplação, para ser admirada, mas para que as coisas representadas existissem, se tornassem reais.⁹³⁶ Devido a esta constatação, pode-se afirmar que as representações iconográficas *eram elementos úteis, necessários e funcionais*.⁹³⁷

Embora a pintura em relevos fosse amplamente difundida desde os primórdios da era dinástica, os faraós, especialmente os da XVIII^a dinastia fizeram uso, com maior frequência, das esculturas e da arquitetura para realçar o aspecto imponente da realeza faraônica dentro do Egito, bem como diante de seus Reinos rivais ou vizinhos. Exemplos marcantes são os templos de Abu-Simbel, erguidos na Núbia durante o reinado de Ramsés II, cujas dimensões assustam como o Grande Templo, pelas duas enormes estátuas sentadas uma ao lado da outra, onde o próprio faraó figura como um grande deus do panteão egípcio.⁹³⁸

⁹³¹ CARDOSO, Ciro. Op. cit., p. 4.

⁹³² Ibid, idem, p. 3.

⁹³³ FREED, Rita. “Beleza e Perfeição – A Arte Faraônica”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 333.

⁹³⁴ Ibid, idem.

⁹³⁵ FRANCASTEL, Pierre. *Realidade Figurativa - visão, símbolo e figuração a propósito da arte egípcia*. São Paulo: Perspectiva, 1965, p. 168.

⁹³⁶ Ibid, idem.

⁹³⁷ CARDOSO, Ciro. “Arte e Ofício no Antigo Egito”. Material cedido pelo autor, p. 4.

⁹³⁸ WOHLFARTH, Susanne. “Lista de Lugares Históricos”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 524. Abu Simbel compreende dois templos escavados na rocha, um para Amon-Rá e Ra-Harakhty e Ramsés II divinizado, outro edifício menor dedicado a deusa Háthor e a sua esposa real Nefertari.

Todavia, as representações bidimensionais (estelas e relevos) foram enfaticamente adotadas por Amenhotep IV, constituindo assim um componente importantíssimo para fundamentar o conteúdo religioso amarniano.

É possível identificar dois momentos distintos no que tange ao desenvolvimento do novo estilo artístico deste período: a primeira fase foi marcada por um exagero, especialmente, na representação do faraó.⁹³⁹ Este era retratado com olhos pequenos e oblíquos, nariz comprido e fino, lábios carnudos, protuberantes, sobre um queixo redondo e proeminente e um crânio alongado.⁹⁴⁰ Os sulcos profundos no pescoço, bem como as rugas em torno da boca, refletiam imperfeições jamais exibidas em se tratando da imagem régia, na qual os faraós eram jovens e robustos, quase perfeitos.⁹⁴¹

O exagero dos traços não se limitou à fisionomia do rei. As gigantescas estátuas que compunham o “Gem-pa-Aton” causavam impacto pelas formas tipicamente femininas dos corpos esculpidos: ombros estreitos, barriga disforme, quadril arredondado, coxas e cintura bem marcadas.⁹⁴² Todas estas características davam um quê de caricatura à imagem do monarca, mas de nenhuma maneira se pode pensar que retratavam a realidade.⁹⁴³ Como será demonstrado, o efeito pretendido era nitidamente intencional.⁹⁴⁴

Posteriormente, não apenas Amenhotep IV, mas também a rainha Nefertiti, suas filhas, corte e súditos passaram a ser representados nos relevos seguindo esta tendência, acentuada na fase inicial do reinado em Tebas.⁹⁴⁵

Um aspecto que deve ser ressaltado a respeito da representação pictórica dos cônjuges reais, repousa no fato de que Amenhotep IV e Nefertiti eram tão semelhantes a ponto de serem confundidos! A ênfase neste elemento andrógino, sem dúvida, não foi feita ao acaso.⁹⁴⁶

⁹³⁹ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 97.

⁹⁴⁰ SCHULZ, Regine. Op. cit., p. 165.

⁹⁴¹ FREED, Rita. Op. cit., p. 340.

⁹⁴² VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 281.

⁹⁴³ FRED, Rita. Loc.cit.

⁹⁴⁴ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 97.

⁹⁴⁵ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 265.

⁹⁴⁶ Sobre este ponto, maiores esclarecimentos serão feitos na fase amarniana do reinado.

Em um momento seguinte, as distorções e os exageros foram sendo amenizados e, gradativamente, novos elementos foram incorporados ao estilo em Amarna, entre estes a paridade entre rei e rainha nas cenas envolvendo o casal.⁹⁴⁷

Nas imagens faraônicas desta segunda fase, geralmente o deus Aton aparece centralizado, entre o rei e a rainha, quase sempre carregando suas filhas, sendo perceptível a simetria entre o casal real. Estes recebem a dádiva da vida das mãos do criador, que as recebem em nome de todo Egito. Alguns relevos, inclusive, retratam a rainha com os atributos formais da realeza, incluindo a coroa azul, o elmo de guerra do império egípcio.⁹⁴⁸

Todavia, faz-se necessária a pergunta: *o que pretendia Amenhotep IV com estas modificações esdrúxulas, se comparadas ao período anterior?*

Estas inovações na forma habitual de representação egípcia devem ser compreendidas como parte de um programa mais amplo, cujo objetivo era solidificar os alicerces da nova religião, cuja forma definitiva seria tomada na cidade de Amarna, alguns anos mais tarde. Faremos uma prévia de como isto foi feito na prática, sem, contudo, esgotar o assunto nesta seção.

Foi dito que a rainha obteve, particularmente neste reinado, um destaque sem precedentes na história faraônica. De fato, é incontestável a forte presença de Nefertiti atuando diante de Aton em gestos característicos de adoração divina, tradicionalmente restritos, ao menos iconograficamente, à figura do faraó.⁹⁴⁹

Apenas o “Rei do Alto e Baixo Egito” preenchia os requisitos necessários para representar todo o país em sua ação cúltrica diária, na qual o mesmo aparecia ofertando alimentos, fazendo libações, ritos de purificação, entre outras coisas.

Entretanto, no reinado de Amenhotep IV, sobretudo na fase seguinte em Amarna, o serviço divino se constituiu em um ato recíproco entre o deus Aton e o casal real Amenhotep IV e Nefertiti.⁹⁵⁰ Perante o deus solar, o rei e rainha eram igualmente importantes.⁹⁵¹

⁹⁴⁷ Loc.cit., p. 340.

⁹⁴⁸ Algumas das afirmações feitas aqui estão baseadas em notas de aula da disciplina “História e Fontes Visuais” ministrada pelo prof Marcelo Rede.

⁹⁴⁹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 233.

⁹⁵⁰ Ibid, idem.

⁹⁵¹ MURNANE, William J. Op. cit., p. 9.

Os estudos dos *talatats* de Karnak revelaram quão essencial era a esposa real Nefertiti dentro da nova religião, em virtude da enorme quantidade de cenas nas quais a rainha, muitas vezes segurando o sistro sagrado, venerava o disco solar, Aton, sem a presença do rei.⁹⁵² Em Amarna, ao menos em termos imagéticos e textuais, foi introduzido o elemento feminino intermediador na relação com o deus. Na prática é provável que isto não tenha acontecido, mas esta é apenas uma especulação baseada em inscrições que insistem que “apenas o faraó conhecia o deus”, “o único ser a conhecê-lo plenamente”.⁹⁵³

Dentro deste contexto, é possível compreender porque o casal real insistiu identificar-se com as divindades primordiais de Heliópolis, Shu e Tefnut - como foi salientado ao longo da explanação. Ao que parece, o objetivo de Akhenaton era formar uma nova tríade divina junto com o deus Aton.⁹⁵⁴ Assim sendo, juntos, rei e rainha eram capazes de garantir a dádiva da vida ao povo egípcio como um todo, sendo venerados como deuses terrenos.⁹⁵⁵

As tríades eram comuns na religião tradicional, mas não incluíam figuras humanas, como o casal real. Ao longo da XVIII^a dinastia, a cosmogonia tebana foi ganhando evidência em função do prestígio de um dos seus vértices, Amon-Ra. Juntamente com este, a deusa Mut e o deus Khonsu completavam o trio divino da cidade de Tebas no Alto Egito.⁹⁵⁶

No caso de Amenhotep IV, este foi buscar na tradição solar heliopolitana o respaldo mítico para legitimar seu caráter de “filho do Aton”, “status” que conferia ao rei um papel diferenciado entre os demais no Egito. Porém, este não é um dado novo, visto que, tradicionalmente, o faraó era intitulado “filho de Ra”. Akhenaton foi além e classificou-se como “filho único de Ra” - “Uaenra” - prerrogativa que não foi negada pelo monarca, ao menos até efetuar a alteração do seu nome de nascimento, como veremos em breve.⁹⁵⁷

⁹⁵² DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 158. Em muitas das cenas a rainha aparece com a herdeira real Meritaton, como será demonstrado.

⁹⁵³ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, p. 121.

⁹⁵⁴ ASSMANN, Jan. Op. cit., 2001, p. 216.

⁹⁵⁵ MURNANE, William. Op. cit., p. 9.

⁹⁵⁶ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 240.

⁹⁵⁷ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, pp. 116-117.

Quando comparados ao casal primordial Shu e Tefnut, o rei e a rainha, respectivamente, evocavam as mais antigas tradições solares, uma vez que ambos representavam aspectos potenciais da androginia de Atum-Ra, demiurgo criador na cosmogonia de Heliópolis.⁹⁵⁸ Isto confirma, mais uma vez, a teoria de que as mudanças empreendidas pelo faraó reformador foram feitas com base em precedentes, com poucas inovações.⁹⁵⁹

O rei era Shu, deus do ar e da luz. A rainha, Tefnut, simbolizava a ordem correta das coisas. O casal, incessantemente, foi retratado na iconografia contemporânea utilizando vestes e paramentos, os quais, nitidamente, o identificavam com os deuses da enéada heliopolitana.⁹⁶⁰ Ambos eram filhos do criador do Universo, Aton, e conjuntamente, deram vida ao mundo organizado.⁹⁶¹ Era por intermédio deste casal divino, Amenhotep IV e Nefertiti que se tinha acesso ao disco solar, sobretudo o faraó, pois, como representante do deus na terra, era o único conhecedor dos ensinamentos de seu pai Aton, Esta relação paternal com Aton conferia ao rei uma posição honrosa e privilegiada de imagem do deus na terra.⁹⁶² Amenhotep IV era “*a bela criança do disco solar*” cujo “status” de filho único o capacitava para interpretar os ensinamentos supracitados de seu pai e repassá-los da forma que desejasse a toda humanidade.⁹⁶³

Vejamos uma passagem onde o rei é designado como tal:

“O grande intendente do Aton na Casa do Aton em Akhetaten, o abanador de leque à direita do rei, prezado pelo Senhor das Duas Terras, Meryra. Ele diz: “Saúde [para Uaenra], a bela criança do Aton. Conceda a ele a tua(?) longevidade, que ele seja contínuo e eterno.”⁹⁶⁴

⁹⁵⁸ Cf. pp. 69-70.

⁹⁵⁹ REDFORD, Donald B. Op. cit., 1984, p. 138.

⁹⁶⁰ ALDRED, Cyril. 1988, p. 225.

⁹⁶¹ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 123.

⁹⁶² Ibid, idem, p. 118.

⁹⁶³ REDFORD, Donald B. 1984, p. 178.

⁹⁶⁴ MURNANE, William J. Op. cit., p. 154. Há outras passagens onde esta expressão aparece, selecionamos uma para exemplificar o a afirmação supracitada.

No que tange ao conteúdo religioso da reforma de Amarna, reservaremos uma seção especialmente para investigá-lo. O mesmo será feito com alguns pontos da arte egípcia que não foram apresentados anteriormente, sobretudo aqueles diretamente relacionados com os propósitos de Amenhotep IV.

Por ora voltaremos aos fatos históricos e destacaremos os acontecimentos que se desenrolaram nos momentos que precedem a saída para uma cidade do Médio Egito, que se tornaria a nova sede do poder religioso das “Duas Terras”.

4.4- EL AMARNA: O HORIZONTE DO DISCO SOLAR

4.4.1 - Em busca do solo sagrado

Em torno do quinto ano de reinado do faraó Amenhotep IV, alguns dos elementos introduzidos pelo monarca já estavam bem estabelecidos. A iconografia divina atingira sua forma mais acabada, os grandes templos ao Aton estavam erguidos e o novo estilo artístico já era amplamente utilizado, e, possivelmente, não causava tanta estranheza como no princípio.

Concomitantemente, o deus Aton havia sido elevado à categoria de divindade dinástica, enquanto, gradativamente, as demais deidades iam sendo evitadas. No começo, somente o deus Amon foi alvo da perseguição real, mas de forma branda. Segundo Redford, por volta do período referido, o deus tebano, outrora dinástico e poderoso, não era mais mencionado em inscrições reais ou em qualquer tipo de representação imagética.⁹⁶⁵ O mesmo fenômeno aplica-se às divindades tradicionalmente associadas ao universo mortuário egípcio, Osíris e Anúbis, bem como ao grande inimigo do deus solar em seu itinerário cotidiano pelos céus e pelo Duat, a serpente Apófis.⁹⁶⁶

⁹⁶⁵ Ibid, idem., p. 175.

⁹⁶⁶ Ibid, idem, p. 176.

As divindades solares Ra, Khepri, Atum e Harakhty, - toleradas em um primeiro momento - sendo, inclusive retratadas com certa frequência em Tebas, em breve não serão mais aceitas como manifestações do sol, direito reservado somente ao disco solar Aton.⁹⁶⁷

Apesar de todas estas modificações bem sucedidas feitas por Amenhotep IV, este não parecia à vontade vivendo na cidade natal de sua divindade preterida, Amon – Ra. A partir de então, todos os esforços do monarca voltaram-se para construção de uma nova sede real que deveria, acima de tudo, sagrar-se como berço do seu disco solar.

Deste modo, o faraó empreendeu expedições pelo deserto em busca do local que funcionaria, dentro da religião amarniana, como a colina primordial do Aton, um lugar simbólico e, sobretudo, que não tivesse qualquer tipo de ligação com o antigo panteão politeísta. Ou seja, um solo virgem, jamais consagrado a nenhuma divindade egípcia.⁹⁶⁸ Esta informação é particularmente importante, pois é uma indicação de que o faraó reformador pretendia promover uma quebra com a tradição anterior. Aqui não estamos corroborando as fontes oficiais, mas salientando este traço com a ausência de ligação com a religião anterior, com a fase que antecedeu à reforma.

Todavia, deve-se reconhecer que tal tarefa era praticamente inviável, uma vez que, tradicionalmente, todas as cidades egípcias estavam, de alguma forma, relacionadas à determinadas divindades, desde os períodos que antecederam fase a dinástica.⁹⁶⁹ Assim sendo, a nova sede real e berço da nova religião deveriam ser erguidos sob as areias caóticas do deserto para que uma nova ordem fosse estabelecida ao longo do “Duplo País”. O local escolhido para ser a nova capital do Egito localizava-se entre as cidades de Mênfis e Tebas, uma área montanhosa, distante destes centros religiosos influentes.⁹⁷⁰

De acordo com Rosalie David, teria sido o próprio deus Aton quem guiou o faraó Amenhotep IV até a região hoje conhecida pelo nome de Tell El Amarna, denominada Akhetaten pelos contemporâneos do faraó reformador.⁹⁷¹

⁹⁶⁷ SCHLÖGL, Herman. “Aton”. In: REDFORD, Doanld B. Op. cit., p. 23.

⁹⁶⁸ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 267.

⁹⁶⁹ Assmann faz uma boa discussão sobre o assunto Ver: ASSMANN, Jan. 2001, pp. 17-29.

⁹⁷⁰ Ibid, idem.

⁹⁷¹ DAVID, Rosalie. Op. cit., pp. 159-160.

Em egípcio, *akhet*, como já foi visto, significa “horizonte”, termo freqüentemente associado aos templos axiais do Reino Novo e, cuja forma ● servia como modelo simbólico para construir os edifícios religiosos do Egito.⁹⁷²

O horizonte era o “lugar radiante” onde se esperava que a divindade surgisse para comunicar-se com a humanidade, através do faraó. O tema foi abordado no capítulo III e, como indicado na ocasião, seria retomado neste momento da dissertação.

Portanto, “Akhet Aton” era o “Horizonte do Disco Solar”, sua nova morada terrena, o local apropriado para divindade se manifestar totalmente pela primeira vez.⁹⁷³

Cyril Aldred sugere que a escolha do local, bem como o nome da cidade, entre outros fatores, considerou a geografia da região, a qual se assemelhava a um gigantesco hieróglifo *akhet* quando o sol despontava no horizonte.⁹⁷⁴

Deste modo, é plausível supor que, tal como os templos do Reino Novo, carregados de simbolismo, eram uma representação em escala reduzida do cosmos organizado, a cidade de Amarna também seria projetada como um microcosmo do mundo ordenado, tal como os egípcios o concebiam, ou melhor, como o monarca pretendia a partir de então.⁹⁷⁵

Em termos geográficos, a nova capital estava situada em uma planície retangular, cercada por montanhas rochosas, próximas à margem oriental do rio Nilo, configurando-se como uma região desértica e não cultivável no Médio Egito, perto de Hermópolis.⁹⁷⁶

Obviamente, a instalação na nova cidade não foi feita imediatamente, afinal, era preciso construí-la, antes de qualquer coisa. Os egiptólogos concordam que isto teve início no quinto ano de reinado, quando o monarca ainda atendia pelo nome de Amenhotep IV.⁹⁷⁷ Quando exatamente aconteceu a migração final para Amarna, não se sabe ao certo, mas algumas fontes indicam uma data a partir do sétimo ano de governo, preferencialmente

⁹⁷² Cf. p. 100.

⁹⁷³ MURNANE, William J. Op. cit., p. 7.

⁹⁷⁴ ALDRED, Cyril. 1988, p. 169.

⁹⁷⁵ Cf. p. 102.

⁹⁷⁶ CARDOSO, Ciro. “Akhetaten”, p. 96. Material cedido pelo autor.

⁹⁷⁷ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 277.

no oitavo.⁹⁷⁸ Tais fontes são conhecidas pelo nome de “estelas de fronteira”, e tinham o objetivo de delimitar as cercanias da cidade de Amarna.⁹⁷⁹ As “estelas limite” rodeavam toda área da cidade, e, com base na distância entre as mesmas, estima-se que Amarna possuía uma área entre 13 a 16 km de extensão⁹⁸⁰.

Pesquisas relativamente recentes afirmam que havia 15 estelas de fronteira em todo território de Aketaten.⁹⁸¹ Três destas estelas localizavam-se na margem ocidental do Nilo, mas a maioria concentrava-se no lado ocidental do rio.⁹⁸² As estelas foram organizadas em dois grupos principais, os quais tinham como base os discursos proferidos pelo faraó Amenhotep IV ao longo dos anos de construção e ocupação de Amarna.

Deste modo, a “Primeira Proclamação” compreende as estelas K, M, X, ao passo que a “Proclamação Tardia” (posterior) englobava as estelas A, B, C, J, N, P, Q, R, S, U, V.⁹⁸³ Assim sendo, estes decretos reais revelam que, já no primeiro pronunciamento de Amenhotep IV, este enumera todas as construções que pretendia erguer em honra a seu pai Aton dentro do seu horizonte, Amarna.⁹⁸⁴ Tal fato nos leva a considerar a possibilidade legítima de o faraó ter participado da elaboração do projeto envolvendo o complexo templário para Aton, como sugere Van Dijk, baseando-se na grande conexão entre as edificações e as idéias religiosas do filho de Amenhotep III.⁹⁸⁵

Além das edificações almeçadas, o monarca expressou seu desejo em ser enterrado no Horizonte do Disco solar, e sua tumba, como a de toda família real, deveria ser construída na margem oriental do Nilo, voltada para o nascente do sol.⁹⁸⁶

Seguramente, os decretos reais não poderiam deixar de conter alusões ao culto de Aton. O faraó encerra seu discurso oficial destacando pontos significativos a

⁹⁷⁸ Ibid, idem. Baines sugere o oitavo ano para o estabelecimento completo em Amarna. Ver: BAINES, John. 1998 p. Já Kemp aponta um momento entre o oitavo e nono ano de governo. Ver: KEMP, Barry, J. Op. cit., p. 267.

⁹⁷⁹ REDFORD, Donald B. 1984, p. 142.

⁹⁸⁰ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 269. O autor acredita que cerca de 45000 pessoas possam ter vivido em Amarna.

⁹⁸¹ VAN SICLEN, Charles e MURNANE, William J. *The Boundary Stelae of Akhenaten*. London: Kegan Paul International, 1993.

⁹⁸² Ibid, idem, p. 1.

⁹⁸³ Ibid, idem.

⁹⁸⁴ ALDRED, Cyril. 1988, p. 270.

⁹⁸⁵ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 282.

⁹⁸⁶ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 160. Anteriormente as tumbas eram sempre voltadas para o ocidente em função de sua identificação com o mundo dos mortos.

respeito da adoração ao Disco Solar como a provisão de oferendas e as festividades periódicas que incluíam a realização de jubileus.⁹⁸⁷

O trecho abaixo se refere à primeira proclamação do faraó e este aparece como o responsável por prover oferendas ao novo deus:

“Uma grande oferenda foi apresentada ao pai, Hor-Aten, consistindo em pão, cerveja, gado de chifres curtos e longos, bezerros, vinho, frutas e incenso, todo tipo de novas plantas verdes e tudo de bom em frente à montanha de Akhetaten (Amarna); [e também a] oferenda de uma boa e pura libação em nome da vida, prosperidade e saúde do Senhor das Duas Terras, NEFERKHEPRURA-UAENRA. Após isso, ele realiza o ritual de Aton, que fica satisfeito com o que é feito por ele. Ele se rejubila e seu coração alegra-se, Akhetaten exulta como se ele pairasse sobre [seu] lugar, então ele se satisfaz e eleva sua beleza [no seu curso diário]. Sua Pessoa [levanta-se] na presença de seu pai, Hor-Aten, como os raios de Aton estão sobre ele, com vida, estabilidade, [domínio, saúde, alegria] para todo o sempre”.⁹⁸⁸

Notemos na passagem deixa claro que em relação à provisão de oferendas, era o rei quem as garantia aos deuses no ritual diário, embora na prática isto se fizesse mais freqüentemente, não de forma direta, mas doando propriedades a cada templo, contudo, isto não é explicitado no fragmento.

As estelas de fronteira indicam que o faraó retornou a Amarna no ano seguinte (ano seis) provavelmente com o intuito de observar de perto a evolução das construções templárias em honra ao Aton, bem como de todo o traçado urbano da cidade.⁹⁸⁹

Um longo decreto real contém um extenso parágrafo onde é clara a ênfase na figura do rei como *único* oficiante por direito no culto divino. No trecho abaixo, é o próprio Akhenaton quem o faz. Vejamos:

⁹⁸⁷ ALDRED, Cyril. 1988, p. 270. Murnane traduziu o texto na íntegra: MURNANE, William J. Op. cit., pp. 73-81.

⁹⁸⁸ MURNANE, William J. Op. cit., p. 74.

⁹⁸⁹ Ibid, idem.

“Agora eu faço a Estela [para as] oferendas (?) as quais eu dedico ao Aton, meu pai, em Akhetaten. Eu mesmo sou aquele que deve fazer as oferendas ao Aton, meu pai, na Casa de Aton em Akhetaten. Oferendas não são feitas para ele lá... quando eu estou em qualquer (outra) cidade... seu horizonte, a montanha de Aton, meu pai, na Casa de Aton em Akhetaten, sendo [feliz] diariamente (?) continuamente... festivo para sempre. (...) eu [forneci] para o Aton, meu pai, em Akhetaten.”⁹⁹⁰

Ressalta-se a exclusividade do rei para com seu pai divino, o Aton. O texto insiste na ação individual do monarca: “eu mesmo sou aquele que deve fazer oferendas ao meu pai”.⁹⁹¹ Assim sendo, ao menos no contexto templário, Akhenaton manteve a postura do sacerdote solar, a qual determinava que o faraó fora instalado na terra para, entre outras coisas, satisfazer os deuses, ou seja no caso de Amarna, satisfazer o deus Aton e ele próprio, Akhenaton seu co-regente terreno.

A posição de mantenedor das oferendas divinas foi ratificada no ano seguinte como indica outra “Estela de fronteira”, esta referente a uma proclamação tardia.⁹⁹²

Nesta inscrição datada do sexto ano de reinado, o faraó Akhenaton aparece junto de sua esposa real Nefertiti e de suas duas filhas mais novas adorando o Aton. Abaixo temos a transcrição da Estela de fronteira, começando pela titulatura real:

“Ano 6, quarto mês do inverno, dia 13, O Bom Deus, que está satisfeito com Maat, Senhor celestial, Senhor da terra, o grande Aton vivo que ilumina as Duas Terras, vivo, meu pai: Ra-Harakhty que se rejubila em seu nome de Shu que está no Aton, que dá vida para sempre. O grande Aton vivo que está em seu jubileu, que habita a Casa do Aton em Akhetaten.

O Hórus Vivo: Touro Forte amado de Aton; Duas Senhoras: Grande da realeza em Akhetaten; Hórus de Ouro: Aquele que exalta o nome do Aton; Rei do Alto e Baixo Egito que vive por Maat, Senhor das Duas Terras: Neferkheprura, único de Ra, Filho de Ra, que vive em Maat, o Senhor das coroas: Akhenaton, de grande existência, dotado de vida eternamente, para sempre. (...)

Fazendo uma grande oferenda de pão e cerveja, gado pequeno e grande, aves, vinho, frutas, incenso e todas as boas ervas, no dia

⁹⁹⁰ MURNANE, William J. Op. cit., p. 79.

⁹⁹¹ Ibid, idem.

⁹⁹² LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., pp. 48-49. Ver MURNANE, William. Op. cit., pp. 82-83.

fundação de Akhetaten para o Aton vivo, que aceita as preces e ama para o bem da vida-estabilidade-saúde do Rei do Alto e Baixo Egito que vive em Maat, Senhor das Duas Terras, Neferkheprura, único de Ra; Filho de Ra, que vive em Maat, Senhor das Coroas Akhenaton de longa existência, dotado de vida eternamente, para sempre.”⁹⁹³

Novamente, selecionamos uma das estelas de fronteira que contém, em determinada passagem, uma relação de oferendas as quais deveriam ser apresentadas ao Aton em Akhetaten. Segue uma resposta dos cortesãos, ou seja, dos súditos de Akhenaton enaltecendo a singularidade não apenas do faraó como provedor de oferendas divinas, mas também como aquele para quem o Aton brilha diariamente no céu.⁹⁹⁴

“Que seu pai, Hor-Aten, aja como seu pai, cujos nomes são (constantemente) invocados, como decretados, e você será rei continuamente, permanecendo para sempre nos limites de Aton. Não há nenhum rei em [seu tempo que tenha feito the like providing benefits para seu pai, consistindo em todas [...], todas [...], (e) [...] com todos [...], monumento [sob] monumento para o Aton. [Ele tem provido] orientação [para] amar você, para que você aja de acordo com tudo que ele decretou. Você é o governante que conduz coisas efetivas, aquele que conhece os limites da eternidade, enquanto ele é aquele que estabelece (coisas) em seu coração em qualquer lugar que ele deseje. He did not raise up nenhum outro rei exceto para sua Pessoa: ele não ordenou tudo que ele deu para outro, mas [ele agiu para você porque você fez] para ele a Casa do Aton [em] Akhetaten- (...) o palácio do Aton, repleto [com] todo [tipo de] provisões- para o bem of making um monumento para o Aton, em [the sseing Whom] tudo que respira vive, desde que ele se tornou aquele que guia os vivos para sempre.”⁹⁹⁵

⁹⁹³ Ibid, idem.

⁹⁹⁴ MURNANE, William. Op. cit., pp. 75-76.

⁹⁹⁵ Ibid, idem.

Certamente, uma ruptura desta envergadura com a tradição tebana - o abandono da cidade, substituição de Amon, sua posterior exclusão do panteão - exigia mudanças igualmente expressivas no que concerne à nova religião. Deste modo, durante o processo de ocupação de Amarna, algo em torno do quinto e sexto ano de reinado, o faraó fez um gesto sem precedentes na história faraônica: alterou completamente seu nome de nascimento.⁹⁹⁶

Eis a nova nomenclatura real: Rei do Alto e Baixo Egito Neferkheperu-Ra (Perfeitas são as transformações de Ra), único filho de Ra Akhenaton (*Aquele que é útil ao disco solar*).⁹⁹⁷

Notemos a forma hieroglífica como estava disposta:



nsw-bity (nfr-xprw-ra wa-n-ra) sA ra (Ax-n-itn)

Outros monarcas já haviam feito acréscimos, cortes, reduções em seus nomes, mas não de forma tão drástica e integralmente.⁹⁹⁸

A mudança do nome assinala um ponto importante: a negação a Amon, que a partir de então, foi solenemente perseguido em todo Egito. A alcunha do antigo deus dinástico, além de evitada, era impiedosamente obliterada onde quer que fosse encontrado pelo país.⁹⁹⁹ Nem mesmo nomes de pessoas comuns escaparam da mira de Akhenaton. Quem possuísse referência a Amon na grafia de suas denominações pessoais deveria efetuar a troca ou omiti-la.¹⁰⁰⁰ Monumentos, estelas, relevos, nem mesmo cartas em cuneiforme poderiam conter o nome do deus de Tebas, considerado anátema.¹⁰⁰¹

Paralelamente, os templos em Karnak foram fechados e nenhum tipo de atividade litúrgica foi realizado no berço de Amon.¹⁰⁰² Nas palavras de Assmann: *Amarna era uma nova realidade e Amon era seu maior oponente*.¹⁰⁰³

⁹⁹⁶ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 100.

⁹⁹⁷ CARDOSO, Ciro, 2001, p. 116.

⁹⁹⁸ Ibid, idem.

⁹⁹⁹ REDFORD, Doanld B. 1984, p. 141.

¹⁰⁰⁰ Ibid, idem.

¹⁰⁰¹ HORNUNG, Eric. 1983, p. 249.

¹⁰⁰² Ibid, idem, p. 142.

Por volta do ano oito de governo, a cidade de Akhetaten estava praticamente pronta para receber os súditos de Akhenaton e Aton. O faraó havia retornado ao Médio Egito naquele mesmo ano para renovar tudo àquilo que prometera no momento de fundação de Amarna.¹⁰⁰⁴ Assim sendo, é presumível que até o final deste mesmo ano a ocupação completa da cidade tenha finalmente acontecido.

Segundo Murnane, a instalação definitiva de Akhenaton e sua comitiva real foi o estopim para iniciar a fase radical de sua reforma.¹⁰⁰⁵ Como foi visto anteriormente, o primeiro passo foi a alteração do seu nome de nascimento, ato que certamente deixou Amon “nada satisfeito”.

No que tange à construção da cidade Amarna, Barry J Kemp realizou um estudo bastante proveitoso sobre a urbanística da cidade, cujo título “*Egito em microcosmo: a cidade de El Amarna*” é bem adequado às pretensões do faraó Akhenaton para com o local.¹⁰⁰⁶

Foi dito que a cidade estava situada em uma região desértica, fato que evidencia um problema de abastecimento de água. Os bairros próximos ao Nilo não necessitaram cavar poços para manter o suprimento de água, ao contrário dos bairros mais afastados, que o fizeram.¹⁰⁰⁷ O solo não cultivável exigia um local para armazenar provisões agrícolas, estas localizadas no lado oposto do Nilo.¹⁰⁰⁸

A cidade era espacialmente dividida em centro, norte e sul. Estes últimos denominados “subúrbios” ou “cidade do norte”, “cidade do sul” respectivamente, e a primeira cidade central ou “ilha”.

A “espinha dorsal” de Tell El Amarna era o chamado “circuito real” uma longa avenida que ligava o centro da cidade até o setor setentrional da mesma. Nesta localidade encontrava-se a principal residência privada da família real, visivelmente separada das demais edificações em Akhetaten.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰³ ASSMANN, Jan. 2001, p. 201.

¹⁰⁰⁴ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 277.

¹⁰⁰⁵ MURNANE, William J. Op. cit., p. 8.

¹⁰⁰⁶ KEMP, Barry J. Ancient Egypt. *Anatomy of a civilization*. London/New York: Routledge, 1991, cap 7.

¹⁰⁰⁷ CARDOSO, Ciro. “Akhetaten”. Material cedido pelo autor, p. 96.

¹⁰⁰⁸ Ibid, idem.

¹⁰⁰⁹ KEMP, Barry, J. Op. cit., p. 276.

Além disso, a região norte era auto-suficiente, pois abrangia em suas proximidades locais específicos para o armazenamento de cereais e outros víveres.¹⁰¹⁰

No lado oriental da cidade foi erigido o “Grande Palácio”, uma espécie de recinto feito especialmente para realizar eventos que envolvessem os assuntos “oficiais” da monarquia egípcia, como uma recepção de chefes de Reinos estrangeiros, por exemplo.¹⁰¹¹

Barry J. Kemp chama atenção para um ponto significativo referente à espacialidade de Amarna: a vida privada e particular da família real era isolada do restante da população ao norte, mas, a visita freqüente aos edifícios estatais, administrativos, ou para adorar Aton em seu santuário central, obrigava a realeza, quase que diariamente, a deslocar-se de um lado para outro da cidade, algo que parece ter um propósito definido.¹⁰¹² Este trajeto era feito ritualisticamente por Akhenaton e Nefertiti, certas vezes acompanhados de suas filhas, com a presença de grandes carros puxados por cavalos. Assim, a família real exibia-se perante seus súditos em um movimento semelhante às estátuas divinas, quando dos festivais religiosos tradicionais.

Nestas ocasiões, o deus era retirado do seu sombrio tabernáculo e saía à luz do sol para que todos pudessem vê-lo e adorá-lo sem a interferência de um sacerdote.¹⁰¹³ Como “imagens vivas”, a família real deveria ser saudada, adorada e venerada por todos os habitantes de Akhetaten.

Segundo Traunecker, ao substituir as antigas estátuas de culto por sua própria pessoa, o monarca *pretendeu dar uma realidade tangível, terrestre e real a sua nova religião.*¹⁰¹⁴

Era este o propósito da “*Janela das Aparições*”, também presente em Amarna, onde o rei e a família real são retratados geralmente recompensando aqueles que foram leais aos ideais do faraó. Isto era feito, tal como em Tebas, através do lançamento de jóias e artigos valiosos sobre os súditos, que por sua vez poderiam admirar a família divina.¹⁰¹⁵

¹⁰¹⁰ *ibid*, *idem*.

¹⁰¹¹ *Ibid*, *idem*, p. 279.

¹⁰¹² *Ibid*, *idem*, p. 287.

¹⁰¹³ VAN DIJK, Jacobus. *Op. cit.*, p. 283.

¹⁰¹⁴ TRAUNECKER, Claude. *Op. cit.*, p. 114.

¹⁰¹⁵ *Ibid*, *idem*.

A inexistência das tradicionais estátuas de culto na religião amarniana permitiu que o faraó utilizasse a sua própria imagem, bem como a de sua família, como objeto de culto e veneração. Deste modo, a carência seria suprimida com a adulação pública de Akhenaton e seu séqüito feminino.¹⁰¹⁶ Todavia, os esforços para superexaltar a condição divina da realeza não se encerraram por aqui.

4.4.2 - Erguendo a “casa do deus”

No “Horizonte do Aton”, Akhenaton fez o possível para honrar o seu novo nome (Aquele que é útil ao disco solar) e mandou erigir gigantescas edificações templárias em honra ao seu pai divino Aton.¹⁰¹⁷

Curiosamente, alguns recintos do novo complexo sagrado de Akhetaten mantiveram as designações dos edifícios religiosos de Tebas bem como sua arquitetura a céu aberto, e com a representação da fartura de oferendas.

Na margem oriental do Nilo, bem no coração da cidade de Amarna, surgia construção principal, o Grande Templo denominado “Per Itn” - “*Casa do Aton*”. Esta gigantesca estrutura continha outros santuários separados, os quais eram denominados: Gem-Aton – “*Encontrar Aton*”, como em Karnak, “*A Casa do Regozijo*” e outro *Castelo do Benben*.¹⁰¹⁸

Havia um edifício de culto menor, também região central de Akhetaten, conhecido por “*Mansão do Aton*” o qual os estudiosos acreditam ser a “mansão de milhões de anos” de Akhenaton.¹⁰¹⁹ Em termos gerais, este santuário, uma versão reduzida do Grande Templo, era muito utilizado para adoração pública pela família real.¹⁰²⁰

Em todos os casos, a grande preocupação dos arquitetos régios recaía sobre o curso solar. Assim sendo, o faraó manteve a estrutura dos antigos templos da V^a dinastia (Reino Antigo), onde o deus era cultuado livremente no céu, sem necessitar de estátuas de culto ou de recintos fechados para se manter ocultado.

¹⁰¹⁶ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 279.

¹⁰¹⁷ GRANDET, Pierre. *Hymnes de la religion d’Aton*.

¹⁰¹⁸ REDFORD, Donald B. pp. 146-148.

¹⁰¹⁹ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 283.

¹⁰²⁰ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 283.

Ao contrário, na religião amarniana o objeto de veneração deveria ser totalmente visível por todos os seus fiéis, diariamente, por isso os edifícios religiosos não eram cobertos, nem tampouco possuíam em sua arquitetura ângulos que gerassem sombra na área sagrada.¹⁰²¹

A “Casa do Aton” era uma construção que impressionava (pelas dimensões: cerca de 760 X 290 m; fazia frente aos majestosos templos tebanos de seu arqui-rival Amon-Ra.¹⁰²² O grande templo era composto por um santuário principal e dois recintos, um deles contendo a pedra Benben e múltiplos alteares repletos de oferendas.

O “Gem-Aton” abrangia uma área de 210 x32 m de extensão, abrigando em seu interior um total de seis salas hipóstila (sala ampla repleta de colunas ou pilares), nas quais raios solares incidiam diretamente, com todo seu brilho e vivacidade, para usufruir as oferendas dispostas em 365 mesas de cada lado.¹⁰²³ A iconografia nos permite constatar a voracidade com que o deus Aton, ele próprio, se apossava, com suas inúmeras mãos, dos alimentos e bebidas apresentados em seu culto.¹⁰²⁴

Seguramente, a profusão de altares presentes em todos os santuários em Amarna é um elemento que o diferenciava dos antigos edifícios de culto da XVIII^a dinastia, conferindo ao culto de Aton singular particularidade.¹⁰²⁵

A onipresença dos raios solares da divindade amarniana necessitava de mais e mais áreas contendo oferendas para que o mesmo pudesse ser sustentado todos os dias. Isto é perceptível também em outro ambiente do Grande templo “*A Casa do Rejúbilo*”. Este recinto possuía um longo corredor de colunas que dava acesso a uma série de pátios abertos, abarrotados de mesas de oferendas feitas em pedra.¹⁰²⁶

¹⁰²¹ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 160.

¹⁰²² REDFORD, Donald B. Op.cit., 1984, p. 146.

¹⁰²³ ibid, idem. De acordo com Aldred, duas mesas de oferenda para dia do ano. ALDRED, Cyril. Op. cit., p. 273.

¹⁰²⁴ CARDOSO, Ciro. 2003, p. 54. Embora não seja nosso tema, é interessante comentar que esta cena típica de oferendas, com Aton se apropriando de tudo ferozmente com várias mãos, foi repudiada pela dinastia seguinte, sobretudo no reinado de Seti I (1294-1279 a.C.). Na iconografia relativa às oferendas divinas de Abydos, inexistiu qualquer representação pictórica do deus associada à alimentos, numa tentativa de espiritualizar o culto e afastar-se o quanto fosse possível do período de Amarna. Sobre as cenas do ritual em Abydos ver: DAVID, Rosalie. *A guide to religious art at Abydos*. Warminster: Aris & Philips, 1981. Ver tb: CARDOSO, Ciro. “*O culto diário aos deuses nos templos egípcios do Reino Novo: uma análise a partir da iconografia das capelas do templo funerário de Seti I em Abydos.*”

¹⁰²⁵ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 281.

¹⁰²⁶ Ibid, idem.

Tal como o “*Gem-Aton*”, o “*Castelo do Benben*” manteve sua nomenclatura em Akhetaten, todavia, sem conter o obelisco em sua estrutura como em Karnak.¹⁰²⁷ Segundo Aldred era o “santo dos santos” da divindade amarniana, Aton.¹⁰²⁸

4.4.3 - Adorando o Aton

Tawfik Sayed afirma que pouco se sabe a respeito da liturgia envolvendo Aton.¹⁰²⁹ Há uma grande escassez de textos e iconografia referentes aos reinados em Tebas e Amarna, sobretudo, inexistente uma seqüência completa de atos ritualísticos referentes à adoração diária do deus.¹⁰³⁰ Ao que tudo indica, o culto sofreu algumas modificações em relação às cerimônias divinas dos reinados que precederam o de Akhenaton. A prática tradicional ficou limitada à apresentação de oferendas, gesto este que se configurou como a cena mais recorrente nos relevos amarnianos.¹⁰³¹ Contudo, as fontes para o estudo do ritual diário, antes da reforma de Amarna, são poucas, dificultando uma possível comparação mais conclusiva.¹⁰³²

O que sem dúvida impressionava era o excesso de oferendas alimentares colocadas diante do deus em seus vários pátios abertos, com múltiplas fileiras, abarrotadas de todas as “coisas boas e puras” que Aton necessitava para realizar, cotidianamente, seu papel de demiurgo: diferentes tipos de carne, vegetais, frutas, diversas qualidades de pão, vinho, cerveja, bem como incenso e muitas guirlandas e flores.¹⁰³³ Para Kemp, este exagero demonstrava uma devoção excessiva, quase fanática, de Akhenaton para com seu pai divino.¹⁰³⁴

As poucas inscrições que restaram, enfatizam que, no que concerne à provisão de oferendas, era o rei quem as continuava garantindo ao deus no ritual diário.

¹⁰²⁷ REDFORD, Donald B. Op. cit., pp. 146-147.

¹⁰²⁸ ALDRED, Cyril. 1988, p. 275.

¹⁰²⁹ TAWFIK, Sayed. “Did any daily cult exist in Aton temples at Thebes? An attempt to trace it”. MDAIK. Mains, 44, 1988, p. 275.

¹⁰³⁰ Ibid, idem.

¹⁰³¹ REDFORD, Donald B. 1984, p. 180.

¹⁰³² CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2003, p. 54.

¹⁰³³ ALDRED, Cyril. Loc.cit.

¹⁰³⁴ Loc.cit.

Este por sua vez, incluía centralmente sua alimentação, e, tradicionalmente, era realizado para sustentar o universo, mantendo o caos afastado do Egito.

Através da troca recíproca entre homens, (*do ut des*) representados pelo faraó, e deuses, era possível a ordem imperar sobre a desorganização e a criação se manter intacta.¹⁰³⁵ Todavia, em Amarna verificaremos uma sensível, porém significativa, alteração no que tange à recepção da benevolência divina.

Temos aqui uma lista de oferendas proveniente da cidade de Karnak¹⁰³⁶.

“Sua Pessoa decreta a doação de sacrifícios para seu pai], Hor-Aten, sobre uma mesa de oferendas da Ra, começando de Hikuptah e terminando em Sambehdet. [Oferendas divinas] dedicadas pelo Rei do Alto e Baixo Egito, NEFERKHEPRURA-UAENRA, para seu pai Ra, como as oferendas diárias em Hikuptah:

Pães- <i>bit</i> :	proporções 60:	240 (pães)
Pães- <i>Pesen</i> :	idem 40:	87
Pão branco:	idem 5:	12
Oferendas de pães:	idem 20:	12
Pão- <i>Neferhat</i> :	idem 16:	12
Pão doce de fruta:	Idem 80:	14
Jarros de cerveja:	idem 12:	12 (jarros)
Idem:	Idem 20:	22
Pedaços de bolo- <i>shat</i> :	Idem 20:	4 (pães)
Total de tipos de pão oferecidos:		379
Jarros de cerveja		34
Incenso		12
Leite (Jarros)		2 <i>hin</i>
Frutas		12
Vegetais		4
Cestas de vegetais		1
Vários tipos de aves		2
Estande de oferendas		12
Tigela de bronze		1
Pia de bronze		1

¹⁰³⁵ O assunto foi exaustivamente discutido no capítulo III. Cf. pp. 88-99.

¹⁰³⁶ MURNANE, William J. Op. cit., pp. 33-34. A cidade de Hikuptah refere-se ao templo do deus Ptah, sua “Mansão do Ka” e que se estende à própria cidade de Mênfis.

Stand de bronze	1
Turíbulo de bronze	1
Jarro <i>nemset</i> de bronze	1

Sacrifícios que o Senhor dedicou no ano novo: dois estandes de oferendas. O que havia sobre eles: Pão branco, uma cesta: quantidade – 2,5: 2 cestas: uma cesta que continha pão branco. Oferendas de pão, 2 cestas: quantidade – 25: 10 oferendas de pães.

Pão <i>neferhat</i> :	Proporções 10:	2 pães
Pão doce de fruta:	idem 20	2 pães
Jarro grande de cerveja:	5:	2 jarros
Incenso:		2 cestas
Frutas:		2 cestas
Vinho:		2 ânforas
Diversos tipos de aves:		2

Oferendas divinas as quais sua Pessoa (Rei) dedicou ao seu pai Hor-Aten como as oferendas diárias [na sombra de Ra que está em Hikuptah]:

Pão <i>bit</i> :	60:	240 pães
Pães <i>Pesen</i> :	Idem 40	87 pães
Jarro de cerveja:	20	30 jarros
Fruta doce [pão]:	[...] [quatro linhas perdidas]	
Diversos tipos de aves:	[...]	
Vinho:	[...] [o resto se perdeu]	

A presença constante da rainha Nefertiti nos *talatats* tebanos, segurando um sistro - instrumento musical de percussão antigo formado por uma lâmina curvada, presa a um cabo e atravessada por varetas móveis, as quais emitiam som quando o instrumento era agitado -, é um indício de que havia música na liturgia de Aton.¹⁰³⁷

¹⁰³⁷ BRATTON, Gladstone. *A History of Egyptian Archaeology*. London: Robert Hale.

O som agudo emitido pelo sistro era utilizado para marcar o ritmo nas cerimônias litúrgicas templárias. Assim sendo, sabemos que ao menos a música foi mantida na cerimônia de veneração diária ao Aton.¹⁰³⁸

Juntamente com Meritaton, a filha mais velha do casal real, Nefertiti figurou freqüentemente na iconografia de Amarna, portando este instrumento, em meio a um grupo de músicos e cantores que faziam parte do corpo de funcionários do “Grande Templo”.¹⁰³⁹

Tanto o coro, quanto os músicos ficavam estabelecidos em recintos próximos ao local de culto, entoando cantos e hinos de adoração ao disco solar durante várias horas, do nascer ao por do sol. No momento da consagração das oferendas, um grupo especial de mulheres cantarolava durante este ritual de purificação que precedia a oferta divina.¹⁰⁴⁰

A modificação supracitada refletiu-se também na organização hierárquica do grupo sacerdotal, os tradicionais sacerdotes. Existia um número relativamente grande de “serventes do deus”, mas poucos desempenhavam funções significativas no culto.¹⁰⁴¹ Ninguém, exceto o próprio monarca, poderia desfrutar do título de sumo sacerdote de Aton. Inscrições o elegem como “primeiro profeta do deus, Neferkheprure-Uaenra”, ou seja, Akhenaton, sempre representado oficiando pessoalmente no culto.¹⁰⁴²

Isto nos relembra que a função sacerdotal era, antes de tudo, uma prerrogativa real e os sacerdotes eram meros auxiliares do governante.¹⁰⁴³

Até mesmo o sacerdote leitor, figura outrora imprescindível nos cultos divino e funerário, não deve ter sido requisitado pelo faraó nas celebrações oficiais, pois a aversão de Akhenaton ao que era tradicional estava latente neste momento da reforma.¹⁰⁴⁴

¹⁰³⁸ Sobre a música envolvida na liturgia, esta parece se confirmar quando nos deparamos com um relevo da tumba de Paranefer. MURNANE, William. Op. cit., p. 178.

¹⁰³⁹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1984, p. 225.

¹⁰⁴⁰ BRATTON, Gladstone. Op. cit., passim.

¹⁰⁴¹ MURNANE, William J. Op. cit., p. 5.

¹⁰⁴² Ibid, idem, p. 36.

¹⁰⁴³ PERNIGOTI, Sergio. Op. cit., p. 122.

¹⁰⁴⁴ A afirmação é de Redford que sugere, inclusive, que já no festival *Sed* o sacerdote leitor não participou da cerimônia como de costume. REDFORD, Donald B. 1984, p. 179.

4.4.4 - Os relevos amarnianos e a radicalização das cenas familiares

Fizemos alguns comentários a respeito das características apresentadas na arte egípcia ao longo dos primeiros anos de reinado do faraó Amenhotep IV, sem, contudo, (e propositalmente) desenvolver alguns pontos significativos.

Vimos que Amenhotep IV não mediu esforços para se identificar, juntamente com sua esposa real Nefertiti, com o casal primordial de Heliópolis, Shu e Tefnut. Estes, ao lado de Aton, formavam a nova tríade divina amarniana.

Isto nos permite afirmar que ambos tornaram-se objeto de veneração, pois eram concebidos como deuses na terra, “imagens vivas” de culto.

Todavia, qual foi a decisiva relação entre Arte e Religião na reforma de Amarna? Ou melhor, de forma mais específica, qual a ligação entre o novo estilo de representação amarniano e os propósitos político-religiosos do reformador Akhenaton? Segundo o ponto de vista que apresentaremos a seguir, a relação era recíproca e fundamental para legitimar o “status” divino do faraó reinante.

O estudo do material iconográfico encontrado em Amarna revelou algo inédito na arte canônica egípcia de até então. Além das feições estilizadas e dos corpos disformes, existem outros elementos igualmente expressivos nas pinturas e relevos deste período. A decoração das tumbas de particulares, ao invés de conter cenas típicas das composições funerárias, como o *Livro dos Mortos*, passou a retratar a família real em cenas bastante informais, como nunca se tinha visto antes.¹⁰⁴⁵ Tal ato sem precedentes representou uma quebra na tradição artística egípcia.¹⁰⁴⁶

As cenas, quase sempre, procuravam exaltar o amor entre Akhenaton, Nefertiti, e as seis filhas do casal: Meritaton, a herdeira do trono egípcio, Mekataton que morreu prematuramente, Ankhsepaton futura esposa de Tutankhamon, Neferneferuaton, que possui o mesmo nome de trono da rainha e a caçula Setenpra.¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴⁵ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 105.

¹⁰⁴⁶ DAVID, Rosalie. Op. cit., p. 161. David Silverman pondera esta opinião ressaltando que o “conceito de proximidade” entre as esferas divina e real não era de fato uma inovação no âmbito funerário, contudo a ampliação deste conceito a todo qualquer material escrito ou iconográfico, de fato, era inédito. SILVERMAN, David. Op. cit., p. 105.

¹⁰⁴⁷ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 266. Na antiguidade não havia um padrão para representar crianças, estas quase sempre aparecem como pequenos adultos. Isto pode ser notado na arte amarniana.

Nos relevos, as incumbências reais são substituídas pela função paternal de Akhenaton, representado muito à vontade, beijando ou acariciando suas descendentes e, até mesmo, lamentando a perda de sua segunda filha Mekataton.¹⁰⁴⁸ Este tipo de emoção e demonstração de afeto espontânea não era típico nem tampouco perdurou na arte egípcia após a morte do faraó reformador.¹⁰⁴⁹

Segundo Van Dijk era o rei, pessoalmente, quem instruía seus artesãos. Ele mesmo elegeu dois como seus preferidos, ambos escultores. Bak “o assistente que sua Majestade pensou chefe dos escultores nos grandes monumentos do rei” e Thotemés.¹⁰⁵⁰ Este último desfrutava de regalias e prestígio dentro de Amarna.¹⁰⁵¹

Eventualmente, os gestos de intimidade da família real incluíam outros membros mais próximos, como o falecido Amenhotep III e sua esposa, a rainha Tii, mãe de Akhenaton.¹⁰⁵² Contudo, a maioria dos relevos e pinturas destacava o rei a rainha e as seis filhas, ênfase que levou Kemp a acreditar que tenha sido proposital, sobretudo pelo realce marcante no elemento feminino, visto pelo autor como *mais uma faceta da ideologia de Akhenaton*.¹⁰⁵³

O objetivo dessas imagens era *antropomorfizar* o poder supremo, concebido como uma forma geométrica e abstrata, desprovido de qualquer identificação com o panteão tradicional.¹⁰⁵⁴ Deste modo, observou-se em Amarna uma *radicalização* dos motivos familiares com a intenção de reforçar a relação deste grupo “perfeito” com o deus Aton.¹⁰⁵⁵

Freqüentemente o rei e as demais mulheres apareciam junto à divindade, em gestos típicos de adoração, os quais evidenciavam a proximidade que ele e sua família desfrutavam dentro da sociedade egípcia, bem como enfatizavam a idéia de que a comunicação entre um indivíduo e o deus só ocorreria mediante o intermédio real.¹⁰⁵⁶ Era preciso venerar o faraó como uma divindade, para que o mesmo, por sua vez, intercedesse

¹⁰⁴⁸ FREED, Rita E. Op.cit., p. 340.

¹⁰⁴⁹ Ibid, idem.

¹⁰⁵⁰ Ibid, idem.

¹⁰⁵¹ CARDOSO, Ciro. “Arte e ofícios no antigo Egito.” Material cedido pelo autor, p. 8.

¹⁰⁵² MURNANE, William J. Op. cit., p. 9.

¹⁰⁵³ KEMP, Barry J. Loc.cit.

¹⁰⁵⁴ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 105.

¹⁰⁵⁵ Loc.cit.

¹⁰⁵⁶ Ibid, idem.

junto ao seu pai divino de quem era a imagem e o representante na terra.¹⁰⁵⁷ Assim sendo, outros egípcios não tinham mais acesso direto ao deus supremo.¹⁰⁵⁸

Por tal motivo, os estudiosos costumam ressaltar a relação de exclusividade entre ambos, onde Aton era o “pai divino” que governava o Egito como um co-regente celestial da sua encarnação terrestre, seu único filho, o faraó Akhenaton.¹⁰⁵⁹

A ausência de elementos míticos na nova religião foi preenchida com assuntos referentes à família real, suas histórias, dramas, alegrias, foco da veneração diária pelos súditos em Amarna.¹⁰⁶⁰ Este tipo de arte decorativa não se restringiu aos túmulos privados, mas também adornou o ambiente templário amarniano, edifícios públicos e até mesmo altares domésticos, os quais enalteciam a família real como um conjunto sagrado passível de culto como uma divindade tradicional.¹⁰⁶¹

A forma “fria” pela qual Aton era retratado - uma esfera luminosa dotada de raios cujas extremidades eram mãos que estendiam o símbolo da vida às narinas do faraó - era uma versão em larga escala do hieróglifo que indica o brilho do sol.¹⁰⁶² Isto, aliado à inexistência de qualquer texto indicando sua origem, impedindo-o assim de participar de qualquer narrativa mítica - tornava esta divindade extremamente impessoal. Outra zoomórfica antropomórfica ou híbrida, a representação do deus em Amarna era, acima de tudo, monótona, repetitiva e muito pouco variada.¹⁰⁶³

Através da família real, o disco solar ganhava forma humana, tal como os antigos deuses com fisionomia humana do panteão politeísta, a exemplo de Amon-Ra.¹⁰⁶⁴ O Aton esférico, retratado exatamente na parte central das cenas, bem no topo, imediatamente tornavam o faraó e a família real o foco de todos os olhares e veneração.¹⁰⁶⁵ Portanto, uma nova tríade composta por Aton, Akhenaton e Nefertiti -análoga a Atum, Shu e Tefnut da enéada heliopolitana- era marcada por características andróginas. Como o deus Aton possuía elementos femininos e masculinos, as representações da família real,

¹⁰⁵⁷ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 122.

¹⁰⁵⁸ *ibid*, *idem*.

¹⁰⁵⁹ VAN DIJK, Jacobus. *Op. cit.*, p. 276.

¹⁰⁶⁰ Verbete Aten p. 24.

¹⁰⁶¹ KEMP, Barry J. *Op. cit.*, p. 285. Era comum encontrar nas residências privadas de Amarna imagens da família real, confirmando a adoração doméstica dos últimos.

¹⁰⁶² CARDOSO, Ciro. 2001, p. 121.

¹⁰⁶³ *Ibid*, 1999, p. 63.

¹⁰⁶⁴ GÖRG, Manfred. *Op. cit.*, p. 435.

¹⁰⁶⁵ REDFORD, Donald B. 1988, p. 174

sobretudo o casal divino Akhenaton e Nefertiti, refletia visivelmente esta androginia, sendo, em certos casos, difícil distinguir quem era quem.¹⁰⁶⁶

Deste modo, o exagero dos traços amarnianos não podem ser atribuídos a possíveis deformações físicas do faraó, nem tampouco a uma disfunção endócrina cujos efeitos teriam tornado o corpo do monarca excessivamente feminino.¹⁰⁶⁷ A forma dúbia do faraó propositalmente buscava enaltecer o Aton como demiurgo, “pai e mãe da humanidade”.¹⁰⁶⁸ Como foi dito, o ar caricatural das imagens reais foi, de fato, intencional: Akhenaton, junto com sua família, era hipóstase do criador.

Não obstante, devem-se fazer algumas considerações a propósito do estilo amarniano neste período. Ao contrário do que era pensado, o cânone artístico jamais foi abandonado durante a reforma de Amarna.¹⁰⁶⁹ As regras básicas em que este princípio normativo se fundamentava continuaram existindo: apenas foram atenuadas em seu rigor, e modificadas pontualmente.¹⁰⁷⁰ A partir deste “relaxamento” na norma vigente, foi possível apreciar o uso da perspectiva em alguns relevos e pinturas, bem como o estabelecimento de um espaço circular na cena com a finalidade de estreitar o elo entre as pessoas nela retratadas, uma inovação na arte egípcia.¹⁰⁷¹

Outra novidade é a ausência do típico panteão divino, como vimos substituídos pela família real, em cenas altamente sinuosas, com curvas e formas arredondas que garantiam às pinturas e relevos senso de movimento e velocidade.¹⁰⁷²

A visão de mundo fortemente ancorada no mito, na magia e no ritual da sociedade egípcia impedia a Akhenaton mudanças drásticas a ponto de provocar uma ruptura completa com a tradição anterior. Apesar disso, a reforma amarniana exigia modificações artísticas inovadoras, apropriadas às pretensões do faraó Akhenaton. Contudo, a manutenção de certos padrões estéticos era necessária para a ancoragem de seus ideais. A novidade tinha limitações. Embora caricaturais, as figuras do rei e da rainha buscaram na tradição solar heliopolitana elementos míticos para legitimar o status cada vez

¹⁰⁶⁶Ibid, 2001, p. 129.

¹⁰⁶⁷ ALDRED, Cyril. 1988, p. 232. O autor comenta sobre a Síndrome de Frölich no capítulo II0.

¹⁰⁶⁸ Ibid, idem, p. 235. O fragmento supracitado foi retirado do Pequeno Hino a Aton o qual comentaremos futuramente.

¹⁰⁶⁹ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 128.

¹⁰⁷⁰ ibid, idem.

¹⁰⁷¹ Ibid, idem, p. 129.

¹⁰⁷² VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 282.

mais divino da realeza egípcia. Esta foi a maneira encontrada por Akhenaton para interiorizar para o seio da família real a esfera política da monarquia egípcia.¹⁰⁷³

Todo elemento artístico aqui apresentado serve para sustentar a visão de mundo egípcia, na qual o faraó, como filho único do deus solar, era, exclusivamente, o responsável por manter homens, deuses e mortos nesta e na próxima vida além-túmulo.

4.5 - O REINADO SOLITÁRIO DO DISCO SOLAR

4.5.1 - Uma retrospectiva da reforma até o ano 9

A perseguição ao deus Amon por todo Egito foi apenas a ante-sala do que o faraó Akhenaton de fato pretendia com sua nova religião. A partir do nono ano de reinado, finalmente veio à tona o momento mais radical da reforma de Amarna. Modificações drásticas e aceleradas - fossem estas artísticas, políticas ou religiosas- não eram bem recebidas no mundo antigo como um todo, regra na qual o Egito não foi uma exceção.¹⁰⁷⁴ Particularmente, como foi dito nos capítulos II e III, o estado faraônico baseou-se, desde a sua fundação, em uma forte tradição cultural de corte, extremamente coerente e fundamentada na imagem do faraó como um deus vivo na terra.¹⁰⁷⁵ Esta coesão refletiu-se no âmbito religioso, permitindo que a antiga religião egípcia se conservasse essencialmente *reconhecível* ao longo de milênios.¹⁰⁷⁶ Era possível identificar inúmeras continuidades consideráveis, que perduraram por quase toda a história faraônica.

Exatamente por ser o componente que não apenas moldava, mas também *definia* a sociedade egípcia, a religião foi o aspecto mais profundamente sentido dentre todas as modificações realizadas por Akhenaton na *Reforma de Amarna*.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷³ Cf. nota 147

¹⁰⁷⁴ BAINES, John. 1998, p. 134.

¹⁰⁷⁵ Cf. capítulo II, p. 44.

¹⁰⁷⁶ SILVERMAN, David. "Ritual Gestures". *Ancient Egypt*. Op.cit., p. 157.

¹⁰⁷⁷ SHAFER, Byron. "Introdução". In: "SHAFER, Byron (org.). Op. cit., p. 18. Relembramos que os egípcios não realizavam recortes entre setores da estrutura social total tal como nós o fazemos. Portanto a Religião não era vista como uma esfera circunscrita da realidade e da vida social.

Faremos agora uma breve exposição dos eventos ocorridos até o nono ano de governo do filho de Amenhotep III:

1. Amenhotep IV/Akhenaton foi coroado em Tebas, berço do até então deus dinástico Amon-Ra.
2. Logo no primeiro ano de reinado, Amenhotep IV mandou erigir um imponente complexo templário para uma divindade específica.
3. O escolhido foi “Ra-Harakhty, que se alegra no horizonte dotado de vida eternamente e para sempre, em sua manifestação, enquanto Luz que está no Aton”, ou simplesmente Aton, disco solar.
4. O deus era representado por um homem com cabeça de falcão, a qual sustentava um disco solar, ornamento que identificava as divindades solares no Egito.
5. Concomitantemente, era possível visualizar um novo estilo artístico carregado de elementos andróginos nas figuras retratadas nos relevos, pinturas e monumentos reais.
6. Construção de uma nova sede real, Akhetaten, no quinto ano de reinado e cerca de 3 anos após a fundação do “Horizonte do Disco Solar”, em torno do ano 8, o faraó e toda comitiva real mudaram-se definitivamente para a cidade no Médio Egito.
7. Neste ínterim, o monarca alterou seu nome de trono para Akhenaton, “Aquele que é útil ao disco solar”, ato que inaugurou a perseguição ao deus tebano Amon por todo país.
8. Tal como em Karnak, a cidade de Akhetaten comportava um gigantesco complexo templário para venerar Aton a céu aberto, como os antigos templos solares da V^a dinastia.
9. Uma das marcas registradas destes edifícios de culto era a grande quantidade de mesas de oferendas abarrotadas de alimentos e bebidas para o deus Aton.
10. Os relevos e pinturas também apresentavam novos elementos da arte egípcia. Ao invés dos tradicionais deuses do panteão politeísta, as cenas retratavam a família real informalmente, expressando sentimentos de forma jamais vista no Egito.

Ao mesmo tempo, os antigos funcionários, que outrora se responsabilizaram em obliterar o nome do deus Amon onde fosse possível, agora tinham uma tarefa ainda maior: eliminar todo e qualquer vestígio do panteão “constelativo” para que Aton finalmente reinasse absoluto em um cosmos esvaziado.¹⁰⁸²

Para Jan Assmann, esta atitude caracteriza a nova religião amarniana como algo *não natural*, imposto por Akhenaton mediante uma revelação que pretendia banir e proibir antigas crenças e práticas tradicionais, dando início a um monoteísmo, ou seja, o credo em um único ser divino, dentro do Egito.¹⁰⁸³ Posteriormente veremos até onde concordamos com a afirmativa do autor.

Júlio Gralha alerta para um ponto significativo a respeito do segundo nome didático do Aton: o deus solar Ra (o pai divino) está *manifestado* ou *regressou como* disco solar, símbolo do poder real ao longo da XVIII^a dinastia, ganhando força nos reinados de Tutmés IV e, sobretudo Amenhotep III, neste momento já é uma divindade suprema Aton.¹⁰⁸⁴

Deste modo, a palavra deuses *nTrw*, foi expugnada de todos os monumentos, inscrições, pinturas e, a partir de então, o termo para designar a deidade figurava na sua forma singular, *nTr*, sem a letra *w*, marca do plural na língua egípcia. Este ato sem precedentes na história faraônica é o principal ponto de apoio para os estudiosos que defendem o surgimento do supracitado monoteísmo durante o governo de Akhenaton, no qual Aton não possuía qualquer rival ou ameaça.¹⁰⁸⁵

Segundo os especialistas, Akhenaton teria resolvido o antigo problema da unidade/diversidade, sempre presente na religião egípcia, abolindo o segundo, tornando o que era tradicional e “ortodoxo” em uma “heresia”.¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸² SILVERMAN, David. Op. cit., p. 100. O termo “constelativo” é utilizado por Assmann para designar o rico panteão divino politeísta do Egito. ASSMANN, Jan. 2001,

¹⁰⁸³ ASSMANN, Jan. 2001, p. 199.

¹⁰⁸⁴ GRALHA, Júlio. Op. cit., p. 137. Reservamos uma seção especialmente para discutir a respeito das origens e “divinização” do disco solar.

¹⁰⁸⁵ LESKO, Leonard. 2002, p. 132.

¹⁰⁸⁶ ASSMANN, Jan. Op. cit., 2001, p. 200. Estamos evitando o termo “heresia”, pois o mesmo talvez seja pouco adequado no que diz respeito ao estudo da religião egípcia. Entretanto, para contrapor com a ortodoxia, tal terminologia nos pareceu a mais apropriada.

4.5.2 - O conteúdo religioso de Amarna: os hinos a Aton

Uma discussão minuciosa acerca desta questão demandaria um estudo bem mais aprofundado. Como este não é nosso objetivo, nos restringiremos até certo ponto. Todavia, a alegação de um possível monoteísmo não pode de forma alguma deixar de ser abordada nesta dissertação.

No que diz respeito ao conteúdo religioso de Amarna, os hinos em honra a Aton são inegavelmente as fontes que melhor sistematizam a nova religião de Akhenaton.¹⁰⁸⁷

Analisaremos ambas as composições na íntegra e, à medida que os trechos forem sendo apresentados, entre outros assuntos, o polêmico debate sobre o monoteísmo será contemplado. Por ora, alertamos que, em termos gerais, a religião de Amarna girava em torno de dois elementos centrais: a luz e o rei.¹⁰⁸⁸ Ambos foram igualmente indispensáveis para composição da nova ideologia real proposta pelo reformador Akhenaton. Por isso mesmo, o destaque dado a estes dois elementos é perceptível tanto na inscrição mais longa, quanto na mais curta, em honra a Aton.

O Grande Hino foi descoberto na tumba de Ay - conselheiro de confiança, mentor da família real e, possivelmente pai de Nefertiti - em Amarna e só possui esta versão do texto.¹⁰⁸⁹ Já o Pequeno Hino, dispõe de cinco variantes com certas diferenças entre as composições.¹⁰⁹⁰ Estas estão presentes nas tumbas de Meryra, Mahu, chefe de polícia, Tutu, Apy e o escriba real Any.¹⁰⁹¹ A respeito do Pequeno, as versões de Any e Meryra são recitadas pelos próprios dignitários.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁷ BAINES, John. 1998, p. 276. O autor ainda destaca o nome “dogmático” do Aton, bem como possíveis passagens do que se acredita ser uma “instrução real” como fontes alternativas para estudar o conteúdo religioso da reforma de Amarna.

¹⁰⁸⁸ SCHLÖGL, Hermann. Op. cit., p. 25.

¹⁰⁸⁹ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 331.

¹⁰⁹⁰ LICHTHEIM, Mirian. Op. cit., pp. 96-100. Tradução completa do Grande Hino utilizada por nós.

¹⁰⁹¹ Ibid, idem, p. 90.

¹⁰⁹² ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 331.

Os egiptólogos acreditam que o próprio Akhenaton seja o autor dos hinos dedicados ao seu pai divino Aton, fato destacado logo no começo das inscrições.¹⁰⁹³ Assim sendo, nas tumbas de Apy, Mahu e Tutu a recitação é do próprio faraó.¹⁰⁹⁴

O Grande Hino contém 120 versos organizados em dez estrofes, reunidas em três quadras, e o Pequeno Hino possuía a metade dos versos da composição anterior.¹⁰⁹⁵ Ambos são igualmente singulares dentro da literatura egípcia, sobretudo pela linguagem requintada e contemplativa dos versos.¹⁰⁹⁶ A respeito do linguajar corrente, não apenas nos hinos, como também nas demais inscrições amarnianas, verificou-se a aparição de um novo estilo, carregado de expressões derivadas da língua falada.¹⁰⁹⁷ O curioso é observar que, ao contrário do se pensou anteriormente, Akhenaton não pretendia popularizar a linguagem escrita: o exclusivismo latente em sua reforma tentava tornar a mesma ainda menos acessível para grande parte da sociedade.¹⁰⁹⁸

Segundo Emanuel Araújo, Akhenaton, introduziu um novo estilo de expressão textual, no qual era possível observarmos o emprego de elementos informais da linguagem oral, *sob uma gramática que misturava habilmente o vernáculo clássico e do cotidiano.*¹⁰⁹⁹

A tradução do Pequeno Hino foi inteiramente retirada do artigo “*De Amarna aos Ramsés*”, do professor Ciro Cardoso, muito embora também tenham sido consideradas as versões de Miriam Lichteim e William J Murnane, ambas em língua inglesa, bem como o texto original em egípcio traduzido por Pierre Grandet.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹³ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 116. As versões encontradas nas tumbas de Any e Meryra são recitadas pelos próprios oficiantes, as demais atribuem esta função ao rei pessoalmente. LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., p. 90.

¹⁰⁹⁴ Loc.cit..

¹⁰⁹⁵ GRALHA, Júlio. Op. cit., p. 151.

¹⁰⁹⁶ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 130.

¹⁰⁹⁷ Ibid, idem, p. 98.

¹⁰⁹⁸ Ibid, idem, p. 99. Silverman fornece uma boa explicação acerca do assunto.

¹⁰⁹⁹ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 330.

¹¹⁰⁰ Ver as obras: CARDOSO, Ciro. 2001, pp. 115-141., LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., pp. 89-96, MURNANE, William J. Op. cit., pp. 126-128 e 187-198., GRANDET, Pierre. *Hymnes de la religion d’Aton*. Paris: Seuil, 1995, pp. 122-133 e 153-160.

Segue abaixo o Pequeno Hino a Aton retirado da tumba de Apy, completada na parte final pela versão da tumba de Tutu, ambos servidores de Aton em Akhetaten.¹¹⁰¹

“Adoração de Ra-Harakhty,
 Que se rejubila no horizonte,
 Em seu nome de Shu que está no Disco (Solar),
 Dotado de vida eternamente, para sempre.
 (Dito) pelo rei que vive por meio de verdade,
 Senhor das Duas Terras, Neferkheperura-Uaenra,
 Filho de Ra que vive por meio da Verdade,
 Senhor das Coroas Akhenaton,
 De longa existência, dotado de vida,
 Eternamente, para sempre.

(Quando) te levantas belamente,
 Ó Aton vivo, senhor da eternidade,
 És resplandecente, formoso e forte;
 O amor por ti é grande, é amplo.
 Os teus raios [acariciam?] cada rosto.
 Ó nobre deus que deu forma a si mesmo,
 Que criou toda a terra,
 Que deu forma a tudo que nela está –
 Os seres humanos, o gado grande e pequeno de toda espécie (bem como) as plantas que crescem no solo.
 Eles vivem (quando) brilhas para eles,
 (pois) tu és o pai e a mãe daquilo criado por ti.
 Os seus olhos, (quando) tu brilhas,
 Contempla por meio de ti (ao) iluminarem teus raios a terra inteira.

Todos os corações exultam ao ver-te
 (quando) apareces como seu senhor.
 Quando repousas no horizonte ocidental do céu,
 Eles jazem á maneira daquele que está morto:
 Suas cabeças estão cobertas e suas narinas estão bloqueadas,
 Até que aconteça que brilhes de madrugada no horizonte oriental do céu (e) seus braços saúdam teu *ka*.
 Ao reanimares os corações com tua beleza, vive-se.

¹¹⁰¹ Estas informações foram retiradas de um material referente ao curso de língua egípcia ministrado pelo professor Ciro Cardoso durante o curso de mestrado.

(Quando) proporcionas teus raios,
 Cada terra festeja: cantores e músicos gritam de alegria na larga
 (esplanada) do Castelo do Benben, teu templo em Akhetaton, o
 lugar da verdade onde gostas de estar.
 Alimentos e provisões estão depositados em seu interior.
 Teu filho, purificado, realiza aquilo que louvas.
 Ó Aton, vivo em tuas aparições, tudo aquilo que criaste dança
 diante de ti (e) teu nobre filho exulta, seu coração alegre.
 Ó Aton vivo, que se compraz no céu diariamente (e)
 Gera seu nobre filho, o único (filho) de Ra,
 À sua imagem, incessantemente, o Filho de Ra,
 Que sua perfeição exalta,

Neferkheperura Uaenra. Eu sou teu filho, útil a ti,
 Aquele que exalta o teu nome.
 Tua força (e) teu poder permanecem em meu coração.
 Tu és o Aton vivo,
 A eternidade é tua imagem.
 Tu criaste o céu distante para nele brilhares
 E para contemplares tudo o que criaste sozinho.
 Em ti (está) a vida aos milhões para fazer os seres:
 O sopro da vida dirige-se às narinas.
 Contemplar teus raios (é) existir.
 Cada flor vive aquilo que cresce na terra é revigorado porque
 brilha.
 (Como que) embriagados diante de tua face,
 Todos os animais saltam sobre suas patas;
 “Os pássaros, que estavam no ninho, levantam vôo (como que)
 devido à alegria (e) suas asas, que estavam fechadas, abrem-se
 (como que) em adoração ao Aton vivo que o criou.”

Grande Hino a Aton.¹¹⁰²

“Adoração de Ra-Harakhty

Que se rejubila no horizonte
 Em seu nome de Shu, que está no Aton,
 Dotado de vida eternamente, para sempre.¹¹⁰³
 O grande Aton vive em seu jubileu,
 Senhor de tudo que o Disco circunda,
 Senhor do Céu, Senhor da Terra, Senhor da Casa do Aton em
 Akhetaton; (pelo) Rei do Alto e Baixo Egito, que vive na verdade
 (Maat),
 O Senhor das Duas Terras, Neferkheperura-Uaenra,
 O Filho Único de Ra que vive na verdade,
 O Senhor das Coroas Akhenaton, de longa existência (e pela) a
 grande rainha, amada por ele, Senhora das Duas Terras,
 Nefer-neferu-Aton, Nefertiti,
 Que vive na saúde e juventude eternamente.

O Vizir, Ay, ele diz:

O esplendor universal de Aton¹¹⁰⁴

Tu surges belamente no horizonte.
 Ó Aton vivo, criador da vida!
 Quando te levantas no horizonte oriental,
 Preenche toda terra com tua beleza.
 Tu és belo, grande e radiante,
 Elevado sobre toda Terra;
 Teus raios abraçam as terras
 Até o limite de tudo criado por ti.
 Sendo Ra, tu atinges as fímbrias,
 Tu os subjugas para teu amado filho;
 Embora tu estejas afastado,
 Teus raios incidem sobre a terra,
 Embora tu estejas nas faces,
 Teu percurso é desconhecido.

¹¹⁰² LICHTHEIM, Miriam. Op. cit., pp. 96-100. Com base na referida autora, comparamos sua versão com as traduções, (em alguns casos, apenas fragmentos) feitas por Leonard Lesko, Ciro Cardoso, Júlio Galha e William Murnane. Posteriormente, a versão do professor Emanuel Araújo também foi considerada, após a leitura de sua obra sobre literatura egípcia.

¹¹⁰³ Entenda-se aqui, nas eternidades *djet* e *neheh*. O assunto foi abordado no capítulo II.

¹¹⁰⁴ Organização feita pelo professor Emanuel Araújo. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 332.

A noite

Quando te pões no horizonte ocidental,
 A Terra escurece como na morte;
 Os que dormem em quartos cobrem as cabeças,
 Um olho não enxerga o outro.
 Os pertences que estão sob suas cabeças,
 Poderiam ser roubados,
 Estas pessoas não perceberiam.
 Todas as feras (bestas?) saiam de suas tocas,
 Todas as serpentes dão o bote;
 Escuridão é túmulo, Terra é silêncio,
 Como se o criador repousasse no horizonte.

Aton e os homens

A Terra se erradia quando tu surges no horizonte,
 Quando tu brilhas como Aton do dia;
 Afugentas a escuridão e concede teus raios.
 As Duas Terras festejam,
 Eles (súditos) despertam e erguem-se sobre teus pés, pois
 Tu os ergueste;
 Os corpos estão limpos e vestidos,
 Seus braços estão erguidos adorando sua aparição.
 Toda terra cumpre seu trabalho,

Aton e os animais

Todo gado se satisfaz em seus pastos;
 Todas as árvores e plantas florescem,
 Todos os pássaros voam de seus ninhos,
 Suas asas saúdam teu *Ka*.
 Todos os animais saltam sobre suas patas,
 Todos os que voam e pousam vivem,
 Quando tu te levantas por eles.

Aton e as águas

Barcos velejam rio abaixo e acima,
 Todo caminho se abre quando surges;
 Os peixes do rio saltam de diante de ti,
 Teus raios estão no meio do mar.

A criação do homem

É quem fez a semente desenvolver-se nas mulheres,
 És quem cria a humanidade do esperma,
 És quem alimenta o filho no ventre materno,
 És quem o acalma secando suas lágrimas.
 És quem concede o alento para nutrir toda criação.
 Quando (a criança) sai do ventre,
 Para respirar no dia do seu nascimento,
 Tu abres completamente sua boca e a provê com suas necessidades.
 Quando o pintinho no ovo fala dentro da casca,
 Tu lhe concedes o alento para trazê-lo à vida;

A criação no ovo

Quando tu o completas
 Para quebrar a casca do ovo,
 Ele emerge do mesmo,
 Para anunciar que está completo,
 Andando com suas patas quando sai do ovo.

Variedade da criação

Quão numerosos são os seus atos!
 Contudo estás escondido dos sinais,
 Ó Deus único ao lado de quem não há nenhum outro!
 Tu criaste a Terra, segundo teu desejo, enquanto estavas sozinho,
 A humanidade, os rebanhos e as criaturas,;
 Tudo que está sob a Terra,
 Que caminha com suas pernas,
 Aqueles do ar, que voam com suas asas,
 A Síria, a Núbia e a terra do Egito.¹¹⁰⁵
 Tu estabelececes cada um em seu local,
 Tu provês suas necessidades;
 Todos têm seus alimentos garantidos,
 Seu tempo de vida determinado.
 Suas línguas têm falas diferentes,
 Assim como suas características;
 As cores de suas peles são distintas, pois tu distinguiste os povos estrangeiros.

¹¹⁰⁵ No texto original, Síria e Núbia são designadas por Khor e Kush, respectivamente.

Fecundação do solo

Tu provocas uma inundação,¹¹⁰⁶
 Trazendo-a tua vontade,
 Para manter a humanidade viva,
 Pois tu a criaste para ti, seu Senhor universal,
 Que se ocupa delas, Senhor de toda a terra,
 Que brilha para eles, Disco Diurno, grandioso em majestade!¹¹⁰⁷
 Quanto aos países distantes, tu permites que todos vivam,
 Tendo feito com que uma inundação celeste desça para eles,
 Tal como o mar golpeando as montanhas com ondas,
 Para inundar seus campos ao cair.
 Quão eficientes são teus planos, ó Senhor da eternidade!
 Uma inundação vem do céu para os povos estrangeiros e os
 Animais selvagens que caminham sobre suas patas;
 Outra surge, para o Egito, do mundo inferior.

As estações

Teus raios aleitam todos os campos,
 Quando tu brilhas eles vivem, progridem para ti.
 Tu fizeste as estações para aumentar toda criação.
 O inverno para refrescá-los, o calor para que possam senti-lo.
 Tu fizeste o céu distante para que de lá pudesse brilhar,
 E assim contemplar tudo aquilo que criaste.

A glória de Aton

Tu és único quando te ergues
 Em todas as manifestações como Aton vivo.
 Radiante e deslumbrante,
 Afastando-se e te aproximando,
 Tu fizeste milhões de formas de ti mesmo sozinho,
 Cidades, vilas, campos, curso dos rios.
 Todos os olhos o admiram,
 Quando tu estás sobre a terra como Disco diurno.
 Quando tu partes, nada resta para teu olho,
 O qual tu criaste para teus movimentos,

¹¹⁰⁶ Em Lichteim: “Tu fizeste Hapy no Duat”. O primeiro equivale-se ao deus da fertilidade que personificava a inundação do Nilo, representado por um homem corpulento, com seios femininos e uma coroa de papiros. SCHULZ, Seidel. Op. cit., p. 522. “Duat”, o mundo inferior, apesar da nomenclatura, localizava-se próximo ao horizonte oriental celestial.

¹¹⁰⁷ A expressão “Aton do dia” seguiu a sugestão de Ciro Cardoso, “Disco diurno”, mais adequado ao sentido da expressão.

Para que tu não estejas seguro de ti mesmo.

Revelação ao rei

Tu estás no meu coração,
 Não há outro que conheça a ti,
 Somente teu filho, Neferkheperu-Ra, Uaenra,
 Pois tu o fizeste sábio com tua natureza e poder.¹¹⁰⁸
 A humanidade foi criada através de suas próprias mãos,
 Quando te levantas, eles vivem;
 Quando tu te pões, eles morrem.
 Tu és tempo de vida.
 Todos os olhos fitam tua beleza até o poente,
 Todo trabalho se encerra quando repousas no Ocidente.
 Quando te ergues, lanças teus braços para o rei,
 E rápido em tua caminhada.
 Desde que a Terra foi fundada por ti, tu erigiste para eles
 E para teu filho, aquele saído do teu corpo.
 O Rei do Alto e Baixo Egito, aquele que vive em Maat,
 O Senhor das Duas Terras, Nefer-Kheperu-Ra Uaenra,
 Filho de Ra, que vive na verdade, o Senhor das Duas Coroas,
 Akhenaton, de longa existência,
 (e) a grande Rainha amada por ele, a Senhora das Duas Terras,
 Nefer-Neferu-Aton Nefertiti,
 Dotado de vida eternamente, para sempre.¹¹⁰⁹

Considerando o que foi apresentado nas composições anteriormente expostas, podemos enfim estabelecer um panorama completo a respeito do conteúdo religioso da reforma de Amarna.

Os hinos pertenciam a uma categoria literária onde freqüentemente os deuses eram bajulados enaltecendo seus atributos mais característicos e seu prestígio dentro do panteão. Aton se enquadrou nesta premissa, contudo, em tais composições amarnianas as referências às batalhas ou conflitos foram sobrepujadas pelo excesso de expressões altamente positivas e inclusivas.¹¹¹⁰

¹¹⁰⁸ GRALHA, Júlio. Op. cit., p. 158.

¹¹⁰⁹ Utilizamos todas as designações do professor Emanuel Araújo para facilitar a compreensão de todo conteúdo religioso de que se falará a seguir.

¹¹¹⁰ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 103.

Muito embora alguns autores enfatizem a beleza da linguagem adotada nos hinos a Aton - poucas vezes atingida em outros textos egípcios, sem dúvida - esta fraseologia, contudo, não era original nem tampouco uma novidade.¹¹¹¹ Como foi demonstrado, existiam hinos cujas datas remetem ao começo da XVIII^a dinastia, onde o deus Amon-Ra era exaltado como demiurgo criador, “solitário e único sem par”, “deus único ao lado de quem não há nenhum outro”, “uno que se tornou em milhões”.¹¹¹² Nestas composições, o deus tebano, adotado pela “dinastia guerreira”, apropriou-se dos hinos rituais do Sol de Heliópolis e identificou-se com Atum-Ra, manifestação solar vespertina, demiurgo incumbido da criação nesta cosmogonia do Baixo Egito.¹¹¹³

Não obstante, este tipo de concentração da adoração em uma determinada divindade, (no caso o deus dinástico Amon-Ra), não caracterizava monoteísmo explícito, mas uma *monolatria*, chamado por alguns de *henoteísmo*.¹¹¹⁴ Este processo, porém, estava baseado em um contexto politeísta não negado, ou seja, havia uma ênfase notável em uma determinada deidade, mas esta não era a única, havia um panteão “constelativo” considerável.¹¹¹⁵

Segundo Hornung, os egípcios davam grande importância à individualidade de cada divindade, apesar de todo sincretismo, amálgamas e assimilações, típicas de sua tradição religiosa.¹¹¹⁶ Todo deus, a seu modo, era único, pois não havia outro que possuísse características iguais às suas.¹¹¹⁷

Em templos dedicados a mais de uma deidade, durante o ritual diário, a concentração do zelo absoluto do oficiante para com uma delas era denominada *kathenoteísmo* e, ao longo da liturgia, o mesmo era venerado como se fosse o único deus existente.¹¹¹⁸ Ciro Cardoso ressalta que ambos, henoteísmo e *kathenoteísmo* eram formas de *monolatria* e estavam longe de ser classificadas como monoteístas.¹¹¹⁹

¹¹¹¹ LESKO, Leonard. 2002, p. 130.

¹¹¹² Ibid, idem, p. 132.

¹¹¹³ Dinastia guerreira, décima oitava dinastia. O tema foi desenvolvido no capítulo II.

¹¹¹⁴ Cf. nota 25.

¹¹¹⁵ BREWER, Douglas. Op. cit., p. 91.

¹¹¹⁶ HORNUNG, Erick. Op. cit., 1983, passim.

¹¹¹⁷ Ibid, idem.

¹¹¹⁸ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 1999, p. 63.

¹¹¹⁹ Ibid, idem.

Uma das inscrições a qual podemos observar a superexaltação do deus tebano é o Hino do Cairo a Amon. Este apresenta nitidamente um caráter *universalista*, onde um único deus era responsável por todos os aspectos da criação, incluindo seres geralmente excluídos do “universo moral” egípcio.¹¹²⁰ Este texto, como descrito na passagem do “Faraó como um sacerdote solar” – explicita as funções da monarquia divina, proveniente do Reino Médio - era tradicionalmente composto por deuses, reis, mortos bem aventurados e a humanidade.¹¹²¹ Seres inanimados, animais, até povos estrangeiros não figuravam neste esquema, cujos membros estavam unidos por suas obrigações morais: todos deveriam cumprir seu papel para repelir *isefet*, a tendência natural ao caos, e manter a ordem universal, tanto cósmica quanto social, constantemente salvaguardada.¹¹²² Se por um lado a ordem era determinada, por outro, a desordem era indeterminada, praticamente indestrutível, eternamente ameaçadora.¹¹²³

No Hino do Cairo, todo o universo “moral” se expande a ponto de incluir seres sem vida como “criaturas de deus”, sob a égide de uma ordem “essencialmente boa e perfeita”.¹¹²⁴ O mal, bem como a desordem, noções que se confundiam certas vezes na tradição egípcia, não eram considerados, nesta visão de mundo classificada como “alternativa” por John Baines.¹¹²⁵ O autor assim a designa, em oposição ao ponto de vista “clássico” ou “tradicional”, no qual o deus solar deveria, diariamente, vencer as forças caóticas da anti-criação, *isefet*, personificada no mundo dos deuses pela serpente Apófis que, junto com uma série de demônios e elementos desordenados, incessantemente tentavam sabotar a barca solar em sua trajetória noturna pelo mundo inferior.¹¹²⁶ Notamos que outras divindades participam do processo cósmico, fazem parte do curso solar. Portanto, embora o rico panteão não fosse exaltado de forma equivalente, o mesmo continuou existindo.¹¹²⁷

¹¹²⁰ BAINES, John. 1998, p. 279.

¹¹²¹ Ibid, 2002, p. 158.

¹¹²² Ibid, idem.

¹¹²³ BAINES, John. 2002, p. 152

¹¹²⁴ Ibid, 1998, p. 279.

¹¹²⁵ Ibid, 2002, p. 228.

¹¹²⁶ ASSMANN, Jan. 1989, p. 63.

¹¹²⁷ Ibid, idem, p. 229.

O autor acrescenta que este exemplo representativo da visão “alternativa” acerca da criação do universo, o Hino do Cairo a Amon, estava intimamente relacionado com o fenômeno verificado no final do reinado de Amenhotep III, denominado por Jan Assmann, a “nova religião solar”.¹¹²⁸ Particularmente neste período, percebemos algumas alterações na religião tradicional, especialmente uma ênfase nas divindades ligadas ao sol, incluindo Aton.¹¹²⁹

Os hinos desta “nova religião solar” são igualmente marcados pelo universalismo da composição anterior. Todavia, o que nos chama mais atenção é a presença *solitária* de um demiurgo solar dentro de um cosmos desprovido de outros seres ou alusões mitológicas: o sol estava sozinho no céu, distante da humanidade, alcançada apenas por seus raios vivificantes, diariamente.¹¹³⁰

Assim sendo, o deus solar passou a reinar absoluto em um cosmo *desmitologizado*, no qual o mesmo participava de uma criação contínua, recriando-se todos os dias.¹¹³¹ Entretanto, a desmitologização não foi completa, pois como já demonstramos o deus solar ainda era concebido em sua multiplicidade de formas características. Ocorreu o que Assmann denominou *heliomorfismo* do conceito divino, onde os aspectos solares sobrepujavam quaisquer características dos demais deuses; eram visivelmente supremas.¹¹³²

Comentamos anteriormente a respeito da Estela de Hor e Suti, irmãos membros da elite de Amenhotep III. Esta Estela é tomada como a melhor fonte para observar as características da “nova religião solar”, sendo possível notar, inclusive, o destaque dado ao disco solar Aton em uma das passagens.¹¹³³

Nos Hinos a Aton, também conseguimos identificar determinadas características, correntes nos textos outrora exibidos, sobretudo, o que diz respeito a esta desmitologização- exacerbada por Akhenaton- bem como um grande universalismo e uma visão de mundo altamente “positivo-otimista”.¹¹³⁴

¹¹²⁸ Ibid, idem. Assmann utiliza o termo “nova teologia solar”. Optamos pela versão de John Baines que prefere religião à teologia.

¹¹²⁹ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 93.

¹¹³⁰ ASSMANN, Jan. 2001, p. 202.

¹¹³¹ Ibid, idem, p. 205.

¹¹³² Ibid, idem, p. 207

¹¹³³ BAINES, John. 1998, p. 282.

¹¹³⁴ O termo “positivo-otimista” foi elaborado conjuntamente com o orientador.

Em Amarna, tudo que era latente na “nova religião solar” tornou-se excessivamente exagerado, e, em certos casos, *intolerante*.¹¹³⁵

O universalismo não era inédito em composições egípcias precedentes, muito embora o surgimento dessa característica específica coincida com a formação e expansão do império egípcio no Oriente Próximo, a partir do Reino Novo.¹¹³⁶ Neste caso, Assmann parece estar correto ao relacionar o “espírito” conquistador e guerreiro dos monarcas da XVIII^a dinastia com um conceito de cosmos ampliado, que pudesse abarcar todas as terras as quais o disco solar circundava.¹¹³⁷

A expressão é recorrente nas inscrições de reinados anteriores ao de Akhenaton e, durante Amarna, o universalismo supracitado pode ser compreendido como parte de um processo de uma ruptura com a religião tradicional, o qual vinha ocorrendo ao longo do Reino Novo, cujo ápice foi no governo de Amenhotep III.¹¹³⁸ Deste modo, a época amarniana deve ser encarada mais como uma *continuidade* do que propriamente uma *ruptura*.¹¹³⁹

Convém lembrar que, durante o reinado do pai de Akhenaton, a ênfase nas divindades solares não implicou repressão dos demais deuses do panteão politeísta. O faraó promoveu uma enorme variedade de empreendimentos religiosos, alimentando assim várias tendências alternativas que coexistiam com a orientação tradicional, sem nenhuma contradição.¹¹⁴⁰ Tampouco Amon-Ra sofreu qualquer tipo de proibição ou perseguição.¹¹⁴¹

Deste modo, a situação que as divindades clássicas desfrutavam no reinado de Amenhotep III era muito distinta da que veremos durante a regência de seu sucessor, Akhenaton, especialmente Amon, outrora poderoso e dinástico, mas que acabou sendo banido do panteão antes mesmo da reforma atingir o auge de radicalização.

¹¹³⁵ O professor Ciro Cardoso apoia esta intrasigência de Akhenaton, a qual se refletiu como uma intolerância, sobretudo após o ano nove de reinado.

¹¹³⁶ ASSMANN, Jan. 2001, p. 205.

¹¹³⁷ Ibid, idem. Assmann fala de um “Zeitgeist”(espírito do povo) atrelado á realeza fundadora do Reino Novo.

¹¹³⁸ Ibid, idem.

¹¹³⁹ Ibid, idem. Esta é a opinião de Jan Assmann, não necessariamente a nossa. Voltaremos a falar sobre o tema.

¹¹⁴⁰ Alguns dos termos são do professor Ciro Cardoso. A idéia está em: BAINES, John. 1998, p. 277.

¹¹⁴¹ Cf. p. 8. O assunto foi comentado no começo do capítulo.

Porém, os hinos da “nova religião solar” também fazem pouca referência às crenças tradicionais e o deus criador aparece como um ser de *imensa benevolência*, dentro de uma ordem universal *extremamente otimista* e abrangente, ao contrário do habitual *pessimismo* que dominava as concepções religiosas do Egito.¹¹⁴²

Além disso, o deus solar passou a ser considerado sob uma ótica “naturalista”, totalmente voltada para questões relativas à energia do sol e seus atributos criadores, que lhes eram intrínsecos.¹¹⁴³

De acordo com a religião amarniana, Aton era a fonte única da vida, recriava-se continuamente todos os dias pela manhã.¹¹⁴⁴ Particularmente em Amarna, a idéia da criação como algo permanentemente renovável todas as vezes que o Sol nascia pela manhã foi muito enfatizada. Os hinos o aclamam como demiurgo criador de tudo e de todos, dentro e fora do Egito.¹¹⁴⁵ Como pôde ser observado no Grande Hino, o deus solar Ra, imanente no Aton, seu disco visível, confeccionou o Universo sem o auxílio de qualquer outro ser, pois este era dotado de grande beneficência e universalidade.¹¹⁴⁶ Tal composição está repleta de descrições da natureza, enaltecendo o brilho e radiância do Aton vivo, em contrapartida, eliminou todo e qualquer jogo de palavras, característico dos relatos envolvendo deidades, que se tornaram irrelevantes no contexto amarniano.¹¹⁴⁷ A simplificação da qual se falou anteriormente reaparece no contexto literário, apresentando hinos inclinados a uma tendência ao naturalismo, cuja ênfase era basicamente na força solar criativa.¹¹⁴⁸

¹¹⁴² BAINES, John. 2002, pp. 229-230. O termo adequado seria teratologia, ou seja, uma visão de mundo constantemente ameaçada pela chegada do caos, um prenúncio do fim do mundo.

¹¹⁴³ ASSMANN, Jan. 2001, pp 202-203.

¹¹⁴⁴ Ibid, idem, p. 205.

¹¹⁴⁵ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 263.

¹¹⁴⁶ ALDRED, Cyrel. 1988, p. 241.

¹¹⁴⁷ Ibid, idem.

¹¹⁴⁸ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 120. O autor sugere uma “fenomenologia expressada em linguagem poética de fundo naturalista”. Todavia, optamos apenas pelo termo “naturalista”, entendido aqui como algo exclusivamente relacionado à natureza.

4.5.2.1 - O alegado monoteísmo

A partir do nono ano de governo, todos os deuses foram proibidos, o monarca dedicou inteiramente sua devoção a um único aspecto do deus solar, seu disco visível, o Aton.¹¹⁴⁹ Isto se aproximou bastante do monoteísmo, e, de fato, poderia ter sido assim denominado, caso outra divindade não fosse tão amplamente cultuada e venerada em Amarna quanto o disco solar.

Talvez esta seja a maior discussão envolvendo o período amarniano. Dentre os vários pontos discordantes entre os especialistas, o conflito monoteísmo X henoteísmo é o mais polêmico e está longe de se encerrar.

Do lado monoteísta, os estudiosos se apegam ao esforço excessivo de Akhenaton em expurgar o plural “deuses” onde quer que este fosse encontrado nos domínios egípcios. Entre os especialistas, figuram nomes que apóiam esta versão como Jan Assmann, Cyril Aldred, Donald Redford e Erick Hornung, este último o criador da famosa expressão baseada na crença islâmica: “Aton era o único deus, e Akhenaton seu profeta”.¹¹⁵⁰ Assim sendo, segundo estes renomados estudiosos, o único e o múltiplo, aspectos que se complementavam na tradição religiosa egípcia, foram momentaneamente reduzidos a um mísero disco solar.¹¹⁵¹ O henoteísmo, de que se falou anteriormente, enfim virou monoteísmo.¹¹⁵²

Atualmente, Jan Assmann, superou Erick Hornung e, sem dúvida, é o maior defensor desta teoria monoteísta, e consegue enxergar o fenômeno além das fronteiras do Egito e, mais precisamente, sugere que a “revolução religiosa” de Akhenaton foi de suma importância para o desenvolvimento do monoteísmo judaico-cristão com Moisés.¹¹⁵³

A negação da tradição anterior, bem como o estabelecimento da crença em um único deus, imposto pelo faraó, fundamentado em uma revelação, para Assmann, era

¹¹⁴⁹ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 130.

¹¹⁵⁰ HORNUNG, Erick. 1983, p. 246.

¹¹⁵¹ Ibid, idem.

¹¹⁵² Ibid, idem.

¹¹⁵³ ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian: the Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge: Havard University Press, 1998. É bem possível que o hino a Aton tenha influenciado a tradição bíblica israelense, um exemplo é o Salmo 104. Ver: LESKO, Leonard. 2002, p. 132.

algo muito próximo ao que ocorreu, posteriormente, nas ditas “religiões reveladas”, ou seja, islamismo, judaísmo e cristianismo.

Stephen Quirke admite semelhança entre a linguagem corrente nos hinos a Aton e os salmos bíblicos. Não obstante, o autor realça uma significativa distinção entre o disco solar amarniano e o deus único judaico-cristão.¹¹⁵⁴ O assunto será discutido na seção destinada às “ausências” da religião de Amarna. Contudo, podemos antecipar que o *descomprometimento* de Aton para com a humanidade foi considerado por Quirke como o fiel da balança, ou seja, o diferencial entre a religião amarniana e a tradição judaico-cristã.¹¹⁵⁵

Assim sendo, tal como a maioria dos egiptólogos da atualidade, discordamos da tese monoteísta, visto que, na religião amarniana, declaradamente, há duas divindades supremas: Aton e Akhenaton. Em nenhum momento o faraó negou sua condição divina, ao contrário, fez o possível para exacerbar seu “*status*” de deus vivo no Egito.¹¹⁵⁶ Tal como Aton, Akhenaton era um demiurgo criador, que renascia todos os dias, fazendo, inclusive, parte do cosmos.¹¹⁵⁷

Deste modo, configurou-se uma dualidade divina (bilatria): deus celeste e outro terrestre, hipóstase do criador, seu único filho, imagem terrena, “útil ao disco solar”, Akhenaton.¹¹⁵⁸ Aqui não se trata de um monoteísmo, mas um henoteísmo extremado.¹¹⁵⁹

Para reforçar nossa posição, muito embora a questão seja duvidosa, citamos John Baines, o qual ressalta que existe a possibilidade da crença nos deuses tradicionais não ter sido abolida por completo; apenas seus nomes deixaram de ser mencionados.¹¹⁶⁰ Contudo, neste caso, estaríamos entrando no campo da especulação, embora a arqueologia tenha feito descobertas as quais corroboram com a teoria supracitada.¹¹⁶¹

¹¹⁵⁴ QUIRKE, Stephen. Op. cit., 1992, pp. 42-43.

¹¹⁵⁵ Ibid, idem, p. 43.

¹¹⁵⁶ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 124.

¹¹⁵⁷ Loc.cit. p. 105.

¹¹⁵⁸ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 125. Esta posição é defendida por Stephen Quirke. Ver: QUIRKE, Stephen. Loc.cit.

¹¹⁵⁹ Ibid, idem,.

¹¹⁶⁰ BAINES, John. 2002, p. 230.

¹¹⁶¹ LESKO, Leonard. 2002, p. 132.

4.5.2.2- Omissão do passado: as “ausências” da religião amarniana

Durante muito tempo, os especialistas enxergavam na reforma de Amarna uma “revolução religiosa”, uma ruptura total com a tradição milenarmente estabelecida pelo legado faraônico, ao longo de dinastias e dinastias.¹¹⁶²

Contudo, um estudo mais apurado acerca do período em questão nos permitiu visualizar outras nuances do interlúdio amarniano, mais condizentes com a realidade egípcia.

Como foi dito, Akhenaton não promoveu uma *quebra total* com o passado, sua reforma fundamentou-se em *precedentes*, quase todos *solares*, alguns apontados ao longo da dissertação, particularmente neste capítulo.

Para Ciro Cardoso, a *originalidade* da reforma reside exatamente em seu *radicalismo intolerante*, latente após o nono ano de reinado, bem como nas “ausências” que a nova religião amarniana apresentava em seu conteúdo.¹¹⁶³ Tais lacunas e não “inovações”, repetimos, tornaram a antiga religião tradicional *irreconhecível* em determinados aspectos, especialmente a sua vertente funerária, drasticamente reduzida pelo faraó reformador.

Vimos que a solarização da religião egípcia nada tinha de novo: a cosmogonia heliopolitana, solar por excelência, predominou ao longo do período faraônico como a versão preferida acerca da criação do universo, na qual o faraó era filho do deus solar Ra, desde o Reino Antigo.¹¹⁶⁴ Deste modo, a invocação de uma tradição solar estava totalmente sintonizada com crenças bastante antigas e enraizada no imaginário egípcio corrente.

O próprio disco solar não era uma inovação. Muito embora os egiptólogos ainda não tenham chegado a um acordo para determinar o momento exato em que o Aton deixou de ser um símbolo para figurar no panteão egípcio, os mesmos são unânimes em

¹¹⁶² Procurar esta referência.

¹¹⁶³ Ibid, idem, p. 120.

¹¹⁶⁴ Ibid, idem, p. 119. A solarização ocorreu entre 2.700 e 1800 a.C.

afirmar que o reinado de Amenhotep III foi crucial para sua ascensão dentro do universo “constelativo” do Egito faraônico.¹¹⁶⁵

Assim sendo, um breve relato a respeito da origem e, da posterior elevação à categoria de divindade dinástica de Aton, nos fornece mais elementos para sustentar a idéia de uma reforma repleta de componentes recorrentes na tradição religiosa antecedente.

Segundo Cyril Aldred, a promoção do disco solar como uma divindade independente deu-se em função do crescimento significativo das crenças solares ao longo da XVIII^a dinastia, especialmente favorecidas no governo de Amenhotep III.¹¹⁶⁶ Esta tendência foi determinante para o Aton abandonar definitivamente sua qualidade de símbolo da realeza e se tornar uma divindade suprema no reinado seguinte de seu filho Akhenaton.

Todavia, o processo de “divinização” do disco remonta a fases bem anteriores da cronologia. Mais especificamente, sua primeira aparição nos textos egípcios ocorreu nos chamados *Textos dos Sarcófagos*, composições funerárias surgidas no Reino Médio e contempladas por nós no capítulo III desta dissertação.¹¹⁶⁷ Muito embora Aton tenha figurado na literatura religiosa anterior, as funções desempenhadas pelo mesmo são pouco claras nas inscrições.¹¹⁶⁸

De acordo com Leonard Lesko, a forma visível do sol era concebida pelos egípcios não como um “disco”, mas uma “esfera”, que necessitava de asas ou elementos que permitissem sua propulsão em direção aos céus.¹¹⁶⁹

O termo para designar “disco”, em egípcio *itn*, na maioria das vezes, apesar de ser um nome, não era traduzido e, ao que tudo indica, era a palavra utilizada para nomear o sol físico, ou seja, seu disco celestial visível.¹¹⁷⁰

Nos *Textos dos Sarcófagos*, o disco solar é mencionado em vários momentos distintos e Donald Redford observou três situações nas quais o disco solar desempenhava uma alguma função:

¹¹⁶⁵ Redford realizou um bom estudo a respeito das origens do disco solar, estudo este que será utilizado como base para analisar a ascensão do disco solar desde o Reino Antigo até o seu reinado solitário em Amarna como divindade suprema. REDFORD, Donald B. 1976, pp. 47-61.

¹¹⁶⁶ ALDRED, Cyril. 1988, p. 239.

¹¹⁶⁷ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 119.

¹¹⁶⁸ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 93.

¹¹⁶⁹ LESKO, Leonard. 2002, p. 144.

¹¹⁷⁰ REDFORD, Donald B. 1984, p. 170.

1. Como veículo ou manifestação para que uma divindade (quase sempre Ra) pudesse residir ou se manifestar.
2. O disco tangível que ornamentava a cabeça de determinadas divindades.
3. O disco apresentado como um poder individualizado, uma *hierofania* (manifestação do sagrado).¹¹⁷¹

Como se vê, de fato não é clara a incumbência que o disco solar possuía nas inscrições religiosas, e, muitas vezes esse papel era ambíguo, o que dificulta nossa tarefa de tentar estabelecer, com precisão, o período em que a palavra *aton* foi usada pela primeira vez no sentido de *divindade*.

Contudo, é plausível acreditarmos que, neste momento, o disco solar estava dando os primeiros passos rumo à “divinização”. Para corroborar esta hipótese, novamente invocamos os *Textos dos Sarcófagos*, onde claramente o disco solar e Ra são concebidos como duas entidades *distintas*, não se confundiam.¹¹⁷² Além disso, *itn*, embora fosse um símbolo potente, também era aparentemente *inanimado*.¹¹⁷³ O disco solar poderia ser uma barca ou contê-la, conduzindo Ra em sua jornada diária pelos domínios celestes.¹¹⁷⁴

Deste modo, até o começo do Reino Novo, embora o disco solar fosse ganhando destaque dentro da literatura religiosa egípcia, o mesmo ainda não era concebido como uma divindade propriamente dita, mas como um *veículo* ou *manifestação* do deus solar Ra.¹¹⁷⁵ Da mesma maneira, enquanto adornou cabeças de divindades (como Háthor, por ou esteve subordinado à outros deuses, o disco era visto simplesmente como um disco, corpo físico do Sol.¹¹⁷⁶

¹¹⁷¹ As idéias enumeradas foram feitas com base em um estudo específico de Donald Redford, apresentado de forma reduzida em outra obra citada na nota imediatamente acima. Para um entendimento maior ver: REDFORD, Donald B. 1976, p. 48.

¹¹⁷² Ibid, idem, p.

¹¹⁷³ Ibid, idem. Para Redford, já é possível notar traços os quais capacitavam o disco solar a se tornar uma divindade independente.

¹¹⁷⁴ LESKO, Leonard. 2002, p. 144. Junto com Ra, representado antropomórfico, outras divindades o auxiliavam a combater as forças caóticas da desordem diariamente.

¹¹⁷⁵ GESTOSO, Graciela N. “El culto a Aton em el Egipto de la dynastia XVIII: Sus antecedentes”. In: *Revista de Estudios de Egiptologia. Buenos Aires*, v.2, 1992, p. 46.

¹¹⁷⁶ REDFORD, Donald B. 1976, p. 48.

Convém destacar que algumas poucas passagens chegaram a associar *itn* com o “brilho do sol” ou com “raios solares”, seguramente, ambos identificados com Ra.¹¹⁷⁷

A partir do final do Reino Médio, mas, sobretudo, no Reino Novo, o disco solar entrou em ascensão, num processo gradativo que culminou com o domínio completo do cosmo e panteão egípcios no período de Amarna.¹¹⁷⁸

Foi dito algumas vezes que os monarcas da XVIII^a dinastia estreitaram bastante a relação da realeza com o Sol. Assim sendo, surgiu neste período um novo conceito de disco solar, notável a partir de Thutmés I (1504 – 1492 a.C.), baseado em uma perspectiva universalista, totalmente condizente com a expansão do novo império que se erguia no Oriente Próximo.¹¹⁷⁹

Notamos que de símbolo solar potente, aton se tornou um símbolo imperial, emblemático, freqüentemente invocado pelos faraós guerreiros que ocuparam o trono egípcio na primeira dinastia do Reino Novo. Eis uma expressão bastante difundida a respeito do disco solar, na qual denotamos a ênfase na universalidade supracitada: “o rei era dono de tudo aquilo envolvido pelo disco solar”.¹¹⁸⁰ Outras expressões enalteciam a luminosidade do disco, determinando que “as jóias e coroas reais eram mais brilhantes que o disco solar”, bem como o próprio faraó, mencionado como “disco solar de todas as terras”.¹¹⁸¹

É possível, desde o reinado de Hatshepsut (1473 – 1458 a.C.), afirmar que o disco solar desempenhava funções típicas de uma divindade, sem, no entanto, estar ainda

¹¹⁷⁷ Ibid, idem, p. 49.

¹¹⁷⁸ Aldred, bem como outros estudiosos, constantemente utilizam o Conto de Sanehet - obra de ficção mais difundida na literatura egípcia, conhecida desde o século XII- para explicitar a presença do disco solar associado ao faraó desde o Reino Médio. Neste conto, é dito que o rei: “voou para o céu e uniu-se ao disco solar”, ou seja, após a morte, o monarca encontrou-se com aton. Esta e outras passagens aludindo ao disco solar fizeram Tawfik Sayed sugerir que, já no Reino Médio, Aton era uma divindade, venerado como tal, todavia, não concordamos com este autor, pois, o disco, tal como no *Texto dos Sarcófagos*, ainda é inanimado e impessoal. ALDRED, Cyril. 1988, p. 239. A tradução do conto de Sanehet pode ser encontrada em: CARDOSO, Ciro. 1994, pp. 128-141. (a citação está na p. 128). Ver tb SAYED, Tawfik. *Aton studies I: “Aton before the reign of Akhenaton”*. In: MDAIK, Mainz, 29, 1973, p. 77.

¹¹⁷⁹ GESTOSO, Graciela. Op. cit., p. 47.

¹¹⁸⁰ REDFORD, Donald B. 1976, p. 49.

¹¹⁸¹ REDFORD, Donald B. 1984, p. 170. Sayed apresenta uma análise mais completa da língua egípcia em tais expressões. SAYED, Tawfik. Op. cit.

no patamar de deidades solares consagradas como Ra, Khépri ou Atum, visto que, ainda era um *poder individualizado*.¹¹⁸²

O governo de Thutmés IV (1401 – 1391 a.C.) abriu espaço para o disco entrar rapidamente em ascensão, pois o faraó, além de identificar-se com aton e outras divindades solares, atribuiu ao disco solar suas vitórias na batalhas de expansão imperial.¹¹⁸³ Finalmente a esfera visível do sol, estava abandonando seu “status” de manifestação solar para transformar-se em uma divindade independente.¹¹⁸⁴

Todavia, foi no reinado de Amenhotep III que se configurou o momento no qual a aproximação de Aton com a realeza se consolidou definitivamente: era possível visualizar na grafia de seu nome, além do determinativo solar aquele que caracterizava as divindades egípcias como um *nTr*.¹¹⁸⁵

O pai de Akhenaton, particularmente, concedeu atenção especial ao disco solar, utilizando amplamente seu nome para designar, entre outras coisas, sua barca real, uma parte do nome de seu palácio, escaravinhos comemorativos e, inclusive, sua própria alcunha.¹¹⁸⁶ Donald Redford afirma que Amenhotep III era “*Neb-Maat-Ra, o Disco Solar Radiante*”, em egípcio: *Nb-MAat- Ra Im THn*.¹¹⁸⁷

Tal como foi apresentado na Estela de Hor e Suty, o Aton estava em evidência, especialmente no fim da regência de Amehotep III, não obstante, descartamos a possibilidade de ter sido erguido um templo para venerar o disco solar antes de Akhenaton ascender ao trono.¹¹⁸⁸

Resumindo, além de símbolo do poder real e da dominação egípcia que se alastrava pelo mundo antigo, Aton era também uma divindade. Todavia, o status adquirido ao longo dos extensos anos de governo de Amenhotep III, não foi nada parecido com superexaltação feita por seu filho alguns anos depois em Amarna.

¹¹⁸² Ibid, idem, p. 50. Alexander Badawy, no entanto, acredita que desde o reinado de Hatshepsut aton já era venerado como uma divindade independente, não apenas como disco solar. BADAWY, Alexander. “The Symbolism of the Temple at Amarna”. In: ZÄS. Berlin, 87, 1961, p. 79.

¹¹⁸³ REDFORD, Donald B. 1976, p. 51. Ra-Harakhty, deus solar com cabeça de falcão foi bastante favorecido durante o governo de Tutmhés IV.

¹¹⁸⁴ Ibid, 1988, p. 170.

¹¹⁸⁵ GESTOSO, Graciela. Op. cit., p. 50.

¹¹⁸⁶ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 93.

¹¹⁸⁷ REDFORD, Donald B. 1976, p. 51. Cyrel Aldred não concorda abertamente com Redford, porém, não exclui esta possibilidade. Ver: ALDRED, Cyril. 1988, p. 239.

¹¹⁸⁸ Ibid, idem,. Redford não acredita que isso tenha ocorrido, em contrapartida, Badawy sugere que este templo, de fato tenha sido construído. Ver: BADAWY, Alexander. Op. cit., p. 79.

Após os devidos esclarecimentos a respeito da origem do disco, bem como sua meteórica ascensão ao longo do Reino Novo quando se tornou, não apenas uma divindade, mas também deus dinástico retomaremos as questões relacionadas às lacunas deixadas por Akhenaton em sua nova religião, ou seja, as “ausências” religiosas amarnianas.¹¹⁸⁹

Começaremos por um dos três elementos nos quais a antiga religião egípcia estava fundamentada: o mito. Como vimos ao longo do capítulo III, os relatos míticos eram quase todos de fundo cosmogônico ou cosmológico e pretendiam, através de textos curtos e pouco detalhados, *preservar a estrutura político-social vigente e a ordem cósmica, através de uma ética e de observâncias rituais adequadas; ou em fornecer, pragmaticamente, regras ou receitas funcionais às diversas atividades.*¹¹⁹⁰

Não obstante, durante a reforma de Amarna, este componente tão tradicional das religiões antigas em geral foi totalmente omitido por Akhenaton: Aton não era personagem de mitos, inexistiam quaisquer textos indicando sua procedência, bem como sua ligação com a humanidade.¹¹⁹¹

Deste modo, o monarca tentou preencher esta imensa lacuna com imagens dele próprio junto à família real, sobretudo a rainha Nefertiti, todos bastante à vontade, em cenas que pretendiam *antropomorfizar* o poder divino, altamente abstrato na forma geométrica de Aton. Assim, ambos compunham uma nova tríade religiosa amarniana: Aton, Akhenaton e Nefertiti, tal como Atum, Shu e Tefnut de Heliópolis.¹¹⁹²

Os hinos a Aton, composições que deveriam conter algum tipo de alusão ao “constelativo” universo mítico egípcio, não o faziam. Os versos sequer apresentam os típicos jogos de palavras, amplamente empregados em narrativas tradicionais, como no *Monólogo do deus criador*, onde as palavras “humanidade” e “lágrimas” em egípcio “*remetjet*”, “*remyt*”, respectivamente, possuíam pronúncias semelhantes, fato que nos permite concluir que os homens foram criados a partir das lágrimas do demiurgo.¹¹⁹³ Este

¹¹⁸⁹ O termo “ausências” foi utilizado pelo professor Ciro Cardoso para agrupar todas as lacunas religiosas deixadas por Akhenaton ao longo de sua reforma, considerando esta terminologia bastante adequada, optamos por aplicá-la também nesta dissertação.

¹¹⁹⁰ CARDOSO, Ciro. 1984, p. 83.

¹¹⁹¹ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 102.

¹¹⁹² VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 276. Alguns pontos já foram anteriormente trabalhados, por tanto, não carecem de maiores explicações.

¹¹⁹³ KEMP, Barry J. Op. cit., p. 264.

tipo de trocadilho, tão peculiar à linguagem mítica tradicional, tornou-se totalmente irrelevante em Amarna.

Junto com os deuses e seus mitos, não sobrou espaço para a especulação teológica, característica bastante própria dos intelectuais do antigo Egito, solenemente *descartada em prol de uma nova religião que se esgotava em uma interpretação teológica da luz do sol.*¹¹⁹⁴

De fato, Assmann tem razão ao afirmar que a natureza do Aton, ao contrário de Atum ou Ptah, – demiurgos criadores nas cosmogonias heliopolitana e menfita- era manifestada não através de genealogias, *mas na própria luz.*¹¹⁹⁵ Esta, a julgar pela iconografia amarniana, parece ter sido uma peculiaridade na concepção da divindade controversa de Akhenaton.¹¹⁹⁶ A luz irradiada pelo Disco Solar tornou-se mais significativa do que o último. Aton era, portanto, um deus de luz que emergia do disco solar e mantinha viva toda a criação.¹¹⁹⁷ Vejamos estas passagens do Pequeno Hino a Aton:

“Os teus raios acariciam cada rosto” ou “Quando proporciona teus raios, cada terra festeja: cantores e músicos gritam de alegria”, “Contemplar teus raios é existir”

Considerando toda esta ênfase na luz do sol, James Allen sugeriu o termo “filosofia natural” para defini-la, onde a única fonte de vida possível era emanada pelo Disco Solar.¹¹⁹⁸ Para Allen, apenas o deus Amon foi de fato perseguido e proibido durante Amarna, os demais deuses, embora seus cultos não fossem encorajados, poderiam ser venerados normalmente, visto que o objetivo de Aton não era usurpar suas funções religiosas, mas dominar todo o cosmos.¹¹⁹⁹ Entre outras considerações, o autor sugere que Aton não era uma divindade tal como os egípcios tradicionalmente concebiam o termo, mas sim um “princípio natural” manifestado pela luz.¹²⁰⁰

¹¹⁹⁴ ASSMANN, Jan. 2001, p. 211.

¹¹⁹⁵ Ibid, idem.

¹¹⁹⁶ Ibid, idem, p. 210.

¹¹⁹⁷ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 283.

¹¹⁹⁸ ALLEN, James P. “The Natural Philosophy of Akhenaten”. In: SIMPSON, William Kelly (ed.) *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Yale Egyptological Studies 3. New Haven, CT: Yale Egyptological Seminar, 1989, pp. 89-101.

¹¹⁹⁹ Ibid, idem, p. 91.

¹²⁰⁰ Ibid, idem, p. 92.

Contudo, imaginar que Aton não fosse realmente uma divindade talvez seja um pouco exagerado. William Murnane refuta esta proposta, alegando que a presença do determinativo no nome do Aton é um argumento suficientemente sólido para desbancar a tal “filosofia natural” de James Allen, uma vez que tal particularidade da língua indica que Aton, embora distante e abstrato, era também uma deidade propriamente dita.¹²⁰¹ Todavia, o autor nos fornece um ângulo distinto para o estudo da religião amarniana, segundo ele próprio um “movimento intelectual” onde o único deus era o faraó Akhenaton.¹²⁰²

Deste modo, se anteriormente, segundo a proposta de Jan Assmann, concebia a presença divina sob 3 dimensões distintas (cúltica, cósmica e mítica), em Amarna esta foi reduzida apenas ao âmbito cósmico.¹²⁰³ Deste modo, sem o respaldo mítico, a pretensão de *reatualizar* no presente os tempos primordiais, e, conseqüentemente, a renovação da tradição, não eram mais possíveis!¹²⁰⁴

Acreditamos que esta ausência já seria suficiente para balançar os alicerces da religião amarniana, visto que na antiguidade, sobretudo na sociedade egípcia, tamanha *desmitificação* proporcionaria um desconforto generalizado e, dificilmente uma religião sustentar-se-ia sem elementos míticos apropriados.¹²⁰⁵

A segunda “ausência” pontuada por Ciro Cardoso remete a um elemento outrora tão significativo: a magia. Particularmente, esta omissão nos parece por demais contraditória: como desprover o mundo de magia sendo a mesma necessária para concebê-lo? Nem textos ou tampouco a iconografia: nenhuma fonte amarniana faz alusão a encantamentos mágicos.¹²⁰⁶ Outrossim, a ausência de dois dos três elementos aos quais a tradição religiosa estava firmemente ancorada, certamente contribuiu expressivamente para o malogro da religião amarniana.

Dando seqüência à enumeração dos elementos tradicionais que Amarna não continha, nos deparamos com a carência de sofrimentos e dificuldades.¹²⁰⁷ Segundo John Baines, os hinos determinam que, quando o deus está ausente, à noite, o mundo está

¹²⁰¹ MURNANE, William J. Op. cit., p. 14.

¹²⁰² Ibid, idem, p. 100. Murnane não aceita esta teoria e defende que a introdução de um conceito tão atípico não seja proveitoso para o estudo do conteúdo religioso amarniano. MURNANE, William J. Op. cit., p. 14.

¹²⁰³ Ibid, idem.

¹²⁰⁴ Cf. p. 94.

¹²⁰⁵ CARDOSO, Ciro. 1999, p. 63.

¹²⁰⁶ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 121.

¹²⁰⁷ Ibid, idem.

como morto: “*Quando te pões no horizonte ocidental, a Terra escurece como na morte... escuridão é túmulo, Terra é silêncio*”. Em outra passagem do Grande Hino esta idéia é reforçada: “*Quando te levantas, eles vivem, quando tu te pões, eles morrem.*” O autor afirma que, a presença do Aton, exuberante, radiante no céu era “milagrosa”, capaz de cessar, inclusive, o choro dos bebês.¹²⁰⁸

Os mitos e símbolos tradicionais, acima de tudo, procuravam amenizar os medos e incertezas da vida mundana, mas Akhenaton optou por não abordar esta questão, propondo aos súditos que acreditassem num mundo altamente “positivo-otimista”.¹²⁰⁹

A noite era o momento mais ameaçador que a humanidade poderia se confrontar, repleto de “*(feras) bestas que saem das tocas*”, “*as serpentes dão o bote*”, ao contrário do dia, resplandecente, ansioso por Aton nas primeiras horas da manhã: “*quando te levantas no horizonte oriental, preenches toda terra com tua beleza*”. “*A Terra se irradia quando tu surges no horizonte, quando tu brilhas como Disco diurno; afugentas a escuridão e concede teus raios.*”

Segundo Ciro Cardoso, a religião amarniana não oferecia qualquer recurso religioso para transpor os possíveis obstáculos inerentes à condição humana, os quais todos certamente enfrentariam ao longo da vida.¹²¹⁰ Os fiéis apenas deveriam aguardar o retorno do Disco Solar pela manhã.¹²¹¹

Assim sendo, a inexistência do mal e da desordem implicavam uma visão de mundo exageradamente positiva, no que tangia ao funcionamento universal, este era encarado da forma mais otimista possível, excluindo toda preocupação ética que outrora esteve no centro das atenções dos intelectuais egípcios, como na premissa do sacerdote solar.¹²¹²

Ao ignorar o mal e o infortúnio, bem como todas as respostas que anteriormente eram dadas aos mesmos, a religião amarniana criava mais uma brecha na tradição, ou seja, mais uma considerável ausência, que tornava seu conteúdo incompleto.¹²¹³

¹²⁰⁸ BAINES, John. 2002, p. 230.

¹²⁰⁹ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 106.

¹²¹⁰ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 121.

¹²¹¹ Ibid, idem.

¹²¹² Ibid, idem.

¹²¹³ BAINES, John. 2002, p. 231.

Cabia a Aton simplesmente prover a humanidade com seus raios vivificantes, indispensáveis para sobrevivência de toda a criação, que, por sua vez, não estava mais limitada ao “universo moral” exposto no texto do *Faraó Como um Sacerdote Solar*.¹²¹⁴ Destituído de qualquer compaixão pelos homens, o Grande Hino ressalta que: (sobre Aton) “*És quem concede o alento para nutrir toda criação*” e “*Eles despertam e erguem-se sobre teus pés, pois tu os ergueste*”.

No texto supracitado do sacerdote solar, humanidade, rei, deuses e mortos justificados eram os quatro grupos que compunham o “universo moral” egípcio. Como já foi salientado, Akhenaton ampliou este universo a ponto de incluir plantas e outros elementos inanimados, bem como povos estrangeiros - tradicionalmente encarados como agentes do caos, contemplados em Amarna com a benevolência divina.¹²¹⁵ Eis a passagem onde isto se verifica:

“A Síria, a Núbia e a terra do Egito, tu estabeleces cada um em seu local, tu provês suas necessidades, todos têm seus alimentos garantidos, seu tempo de vida determinado, suas línguas têm falas diferentes, assim como suas características, as cores de suas peles são distintas, pois tu diferenciaste os povos estrangeiros”.

Para Cyril Aldred este universalismo está intimamente relacionado ao momento expansionista imperial do Egito, opinião que o mesmo compartilha com Jan Assmann, apresentada em outra ocasião.¹²¹⁶ O Hino do Cairo já exibia este aspecto com nitidez, mas em Amarna o sentimento imperial “universalista” aflora definitivamente nos textos oficiais.

É interessante adicionar a questão da *teodicéia* neste momento. Uma vez que, ao admitirmos que a religião amarniana ignorava o sofrimento das pessoas, pode-se dizer que a mesma estava desprovida de moralidade.¹²¹⁷ Assim sendo, Akhenaton insistia que o “errado” simplesmente não existia!¹²¹⁸ Baines destaca que a antítese sobre o dia

¹²¹⁴ REDFORD, Donald B. 1984, p. 178.

¹²¹⁵ Loc.cit., p. 233.

¹²¹⁶ ALDRED, Cyril. 1988, p. 243.

¹²¹⁷ BAINES, John. 2002, p. 233.

¹²¹⁸ BAINES, John. 2002, p. 233.

“positivo” *versus* a noite “negativa” foi desenvolvida nos hinos possivelmente para desembocar numa teodicéia, que, contudo, não chegou a ocorrer.¹²¹⁹

Outra lacuna amarniana refere-se à comunicação entre o deus Aton - intangível, impessoal, longínquo - e os fiéis: a excessiva exclusividade que recaía sobre o faraó, no que concerne ao acesso divino, decerto proporcionou um desligamento dos súditos para com a divindade de Amarna.¹²²⁰ Apenas Akhenaton tinha contato direto com o deus Aton, seu pai celestial, fato que necessariamente levava a veneração obrigatória do monarca para que este, diante de toda sua bondade, pudesse interceder pela humanidade junto ao âmbito divino.¹²²¹ Deste modo, a piedade individual, em ascensão no Reino Novo, sofreu um duro golpe durante a reforma de Amarna, pois os fiéis foram impedidos de interagir com suas divindades pessoalmente.¹²²² Esta exclusividade excessiva que fazia de Aton praticamente objeto de adoração unicamente da família real, é um paradoxo comparado ao universalismo e a benevolência descomunal realçados nos hinos a Aton.

Jan Assmann observou uma alteração significativa no que concerne à relação deus-rei-humanidade: ao contrário do que fora verificado na tradição anterior, não era para a humanidade que o Aton diariamente despontava no horizonte, mas para o próprio faraó.¹²²³ Isto caracterizava um *antropocentrismo*, pois o deus realizava seu curso para dar vida ao seu filho Akhenaton. Assim sendo, a humanidade dependia do seu governante para lhes conceder o alento necessário para subsistir: *o Aton era o senhor da vida e da morte*.¹²²⁴

Esta era a ordem almejada pelo faraó: na sua qualidade de “filho de Aton”, Akhenaton era o único a se relacionar tanto com o deus no céu quanto com os indivíduos no plano terreno.¹²²⁵ Esta “via de mão dupla” era o que o faraó reformador considerava ser Maat, a norma justa do universo.¹²²⁶ Sobre a filha de Ra, Maat, retomaremos este ponto, uma vez que a mesma está diretamente relacionada com nossas hipóteses de trabalho e com o corpus documental selecionado para comprová-las.

¹²¹⁹ Ibid, idem.

¹²²⁰ Ibid, idem, pp. 231-232.

¹²²¹ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 121.

¹²²² Ibid, idem.

¹²²³ ASSMANN, Jan. 2001, p. 215.

¹²²⁴ Ibid, idem.

¹²²⁵ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 106.

¹²²⁶ Ibid, idem, p. 102. O termo entre aspas foi utilizado pelo professor Ciro Cardoso no artigo o qual estamos baseando a análise das ausências supracitadas.

Todavia, podemos adiantar que houve uma modificação, ou melhor, uma ênfase em uma das noções a que o conceito de *Maat* estava atrelado tradicionalmente: ao invés da Justiça, no sentido de salvaguardar a ordem cósmico-social, o entendimento de *Maat* parece ter sido esvaziado de tal forma que, basicamente, restringiu-se à noção de Verdade.¹²²⁷ Assim sendo, Akhenaton usurpou uma prerrogativa, anteriormente aplicada unicamente aos deuses: “*Viver em Maat*” em egípcio *anx m MAat*.¹²²⁸

O monarca passou a utilizar indiscriminadamente este epíteto entre os muitos que adornavam sua nomenclatura real: Akhenaton era o *Senhor das Duas Terras, Neferkheperura-Uaenra, Filho único de Ra que vive em Maat*.¹²²⁹

Embora David Silverman insista que *Maat* foi *tolerada* durante todo período de Amarna, deve-se fazer algumas ponderações acerca desta afirmação.¹²³⁰ *Maat*, além de um conceito, também era uma divindade. Esta dualidade nos obriga a fazer uma leitura menos reducionista, abrangendo, simultaneamente, seus aspectos cósmico e mítico, e assim faremos posteriormente.

Maat bem como a deusa abutre *Mut* foram destituídas do elemento que as caracterizavam como deusas, ou seja, o determinativo foi suprimido da grafia de ambos os nomes.¹²³¹ O assunto será mais bem compreendido após apresentação de uma “ausência” extremamente sentida durante o reinado de Akhenaton: a religião funerária.

4.5.2.3 – A nova versão do mundo post-mortem

Propositadamente, deixamos para analisar este ponto por último, uma vez que será o elo de ligação com as questões relativas à ordem e ao caos que pretendemos priorizar a partir de agora.

Há quem atribua a omissão do contexto funerário como fator determinante para o malogro da reforma amarniana. Considerando o peso que as crenças mortuárias tinham dentro do vasto universo religioso egípcio, ao menos em parte, esta afirmação

¹²²⁷ ASSMANN, Jan. 1989, pp. 66-67.

¹²²⁸ SMITH, Harry. Op. cit., p. 80.

¹²²⁹ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 103.

¹²³⁰ Ibid, idem, p. 100.

¹²³¹ ALLEN, James. Op. cit., p. 91.

procede pelo seguinte fato: com exceção do rei e o grupo governante minoritário, a maioria esmagadora da população tinha acesso restrito ao culto oficial, mas, em contrapartida, estava muito mais próxima aos mortos, pois o culto funerário não era um privilégio real, mas uma exigência para todos aqueles que pretendiam desfrutar uma boa vida além-túmulo.¹²³²

Ainda na fase tebana do governo de Akhenaton, foi possível perceber a ínfima atenção que o monarca dispensou para as divindades ligadas ao âmbito funerário, como Osíris e Anúbis.¹²³³

A ênfase exacerbada nos aspectos solares praticamente empurrava os deuses ctônicos do mundo inferior para fora do panteão: como uma religião de luz tal que se pretendia a amarniana, estes representantes do Duat definitivamente não se encaixavam no esquema e, tornavam-se, portanto, dispensáveis.¹²³⁴

É difícil acreditar que os egípcios, mesmo aqueles próximos ao poder central, tenham ficado de alguma forma satisfeitos com a exclusão do tradicional e rico universo mortuário egípcio. John Baines cogita esta possibilidade, sugerindo que, apesar de todo universalismo e benevolência divinos, estes tiveram um impacto bastante restrito em termos sociais.¹²³⁵

Ao que tudo indica a religião amarnaiana, ao omitir a preocupação com o sofrimento humano, tornava-se bastante exclusiva, abarcando um contingente pouco em Amarna.¹²³⁶ Isto parece se confirmar quando, nos momentos que sucederam à “heresia” amarnaiana, imediatamente após a morte de Akhenaton, os grupos dominantes aderiram ao antigo tradicionalismo rapidamente, denunciando uma grande superficialidade no que tangia à devoção ao Disco Solar.¹²³⁷ A “simplificação” do culto ao Aton e os benefícios oferecidos à humanidade parecem ter afetado a sociedade egípcia de maneira pouco

¹²³² BAINES, John. 1998, p. 157.

¹²³³ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 284.

¹²³⁴ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 102.

¹²³⁵ BAINES, John. 2002, p. 232. Não obstante, estamos aqui falando em relação à maioria da população e o alcance que a religião amarnaiana, altamente exclusiva, próxima ao rei e seu séquito, teve para com a sociedade egípcia como um todo.

¹²³⁶ Ibid, idem, pp. 232-233.

¹²³⁷ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 124.

expressiva no que concernia o número de fiéis envolvidos. Não obstante, como quase todas as fontes originaram-se no seio da realeza, esta questão merece um estudo mais apurado.

Cyril Aldred acredita que dentro do grupo governante, provavelmente, havia um séquito que realmente identificava-se com as idéias propostas pelo rei. Contudo, a maior parte conformou-se com os novos preceitos religiosos apenas para garantir as regalias e recompensas conferidas por Akhenaton.¹²³⁸

Habitualmente caracterizado por conter uma extensa e rica série de composições literárias acerca do além-túmulo, cujo objetivo primordial era auxiliar a chegada do defunto no seu destino *post-mortem* (vide *Livro dos Mortos*) ou, no caso das tumbas reais, vencer diariamente os opositores da ordem (vide *Livros do Mundo Inferior*), durante o período de Amarna, qualquer material contendo alusões ao outro mundo foi reproduzido.¹²³⁹

Foi dito que as tumbas privadas passaram a ser adornadas com relevos, os quais exibiam cenas pitorescas e pouco comuns da família real junto ao Aton, adorando-o, realçando assim a intimidade deste grupo sagrado e o criador. O proprietário do recinto mortuário era um mero coadjuvante dentro de sua própria morada eterna, onde o mesmo aparecia retratado a serviço de Akhenaton.¹²⁴⁰ Até a localização do que era o “*belo ocidente*” foi modificada: as tumbas amarnianas foram construídas com a orientação a leste, voltadas para o nascente do sol, ao invés do horizonte ocidental local onde o sol se punha.¹²⁴¹

Cyril Aldred, assim como outros especialistas, ressalta que, embora tenha ocorrido toda esta “desmistificação” do mundo inferior, as antigas práticas funerárias, como o processo de mumificação, apresentação de oferendas aos mortos, preparação dos enterros, utilização dos sarcófagos e vasos canópicos foram mantidos mesmo após o aprofundamento da reforma.¹²⁴² Todavia, novamente, destacamos a contradição de afirmações como a de Aldred: como efetuar, por exemplo, o ritual de abertura da boca sem utilizar a magia? Ou mesmo a apresentação de oferendas? Um exemplo desta incongruência é o *shabti*: esta estatueta do defunto, que poderia desempenhar funções em nome do mesmo no além

¹²³⁸ ALDRED, Cyril. 1988, p. 248.

¹²³⁹ O assunto foi abordado no capítulo III.

¹²⁴⁰ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 103.

¹²⁴¹ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 284.

¹²⁴² ALDRED, Cyril. 1988, p. 246.

continuou sendo utilizada em Amarna. Contudo, as fórmulas e encantamentos, que deveriam ser pronunciados para ativar a pequena estátua foram proibidos, retirando assim do *shabiti* qualquer teor mágico possível e, conseqüentemente, sua eficácia.¹²⁴³

Tal como a noite, a morte também deveria ser ignorada, pois a ênfase na luz não permitia que esta fosse, de forma alguma, ofuscada. A XVIII^a dinastia consolidou a presença do sol no mundo de Osíris, onde este deus era concebido como uma espécie de “complemento” do deus solar Ra, fundamental para as duas concepções de tempo, as eternidades *neheh* (fases da lua, percurso do sol, estações do ano) e *djet* (a temporalidade contínua, eventos que se completaram).¹²⁴⁴

Os egípcios associavam *neheh*  a Ra e *djet* a  Osíris: as duas deidades compunham uma das oposições típicas da visão de mundo egípcia tradicional.

Foi somente no Reino Novo que se desenvolveu a idéia, segundo a qual Ra e Osíris, o celeste e o ctônico, se coadunavam a cada meia noite, tornando-se, momentaneamente, uma única divindade. Tal integração, para Ciro Cardoso, tinha como finalidade transmitir a noção de uma monarquia divina permanente, eterna à preservação do universo organizado, através da realização, sem interrupção, dos rituais solares. Esta era a função do *Livro do Amduat*, um dos *Livros do Mundo Inferior*, seguramente o mais expressivo dos mencionados.¹²⁴⁵

E, se, anteriormente, o deus solar iluminava cada hora noturna com sua barca celestial, vencendo diariamente os inimigos do Sol, em Amarna não está claro qual o destino de Aton durante a noite.¹²⁴⁶

Assim sendo, o morto não passava de um adormecido que aguardava, ansiosamente, o retorno do Aton pela manhã para renascerem em suas tumbas, cuja única utilidade era preservar o descanso do proprietário.¹²⁴⁷ Além da já mencionada iconografia enaltecendo a família real, havia também relevos do lado ocidental nas moradas eternas

¹²⁴³ Ibid, idem.

¹²⁴⁴ A questão será trabalhada em breve.

¹²⁴⁵ Esta afirmação do professor Ciro Cardoso entre outras indagações estão em um material cedido pelo autor, tema de uma palestra ministrada pelo mesmo cujo título é “Visões do Outro Mundo no Antigo Egito”, p. 14. Em Amarna ocorre uma inversão do que era o local associado ao nascimento e morte.

¹²⁴⁶ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 284.

¹²⁴⁷ Ibid, idem.

retratando o nascimento do sol e do lado oriental, o sol se pondo no horizonte.¹²⁴⁸ Todos - rei, deus, vivo e morto -, harmonicamente, conviviam nos templos e palácios de Amarna os quais se configuraram como o mais novo destino *post mortem* oferecido por Akhenaton.

Para Van Dijk, tal confluência explicaria a enorme quantidade de oferendas apresentadas diariamente ao Aton: além do deus supremo, o monarca pretendia alimentar o morto, tal como na reversão das oferendas.¹²⁴⁹

Deste modo, todas as categorias contempladas anteriormente, no que Baines intitulou “universo moral” egípcio, presente no texto do *faraó como um sacerdote solar*, acompanhariam e adorariam Aton radiante no céu e, este, do alto de sua enorme benevolência, permitiria que seus súditos vivos e mortos compartilhassem de sua alimentação sagrada.¹²⁵⁰ Era o fim da morada nas tumbas e o início da convivência cotidiana contínua, junto aos vivos na Terra.

Os adoradores do Disco Solar encontrariam no além uma extensão do que havia sido suas vidas na terra. Para ter acesso a este “mundo” o fiel só precisava ser leal aos ensinamentos do faraó Akhenaton, a sua “verdade”, enquanto estivesse vivo.¹²⁵¹ A proximidade do súdito junto ao seu governante e o criador por toda eternidade era o ideal a ser atingido, segundo a ótica amarniana.¹²⁵²

Portanto, o julgamento de Osíris desapareceu do contexto funerário, visto que era o próprio faraó quem decidia e assegurava o futuro do defunto.¹²⁵³ Alimentação, libação e purificação: todas estas ações eram incumbências do faraó, o “*Senhor do Funeral, Doador de longevidade*”.¹²⁵⁴ A passagem abaixo, retirada da tumba do Primeiro Profeta de Aton confirma essa posição privilegiada do rei, aquele responsável não apenas em manter a vida, mas, a morte no além:

¹²⁴⁸ ALDRED, Cyril. 1988, p. 247.

¹²⁴⁹ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 284.

¹²⁵⁰ ALDRED, Cyril. 1988, p. 247.

¹²⁵¹ MURNANE, William J. Op. cit., p. 14.

¹²⁵² ALDRED, Cyril. 1988, p. 248.

¹²⁵³ Ibid, idem, p. 246.

¹²⁵⁴ Ibid, idem, p. 247.

“UAENRE, vida dada, que rege o destino e traz fortuna ao ser – ‘Senhor do Funeral’, que concede longevidade; ‘Mestre da vida’, no dia de quem se torna próspero. É ante a sua visão que se ganha a vida e se torna saudável, e no despertar, sua bela face é adorada.”

O epíteto “justificado” ou “justo de voz” - fundamental para que fossem distinguidos os mortos “bem aventurados” -inocentes, no julgamento de Osíris- daqueles os quais o veredicto foi negativo - continuou a ser mencionado.

Contudo, não qualificava o defunto como um bem aventurado ou algo do tipo, mas aqueles que realmente foram leais ao rei durante a vida.¹²⁵⁵ Deste modo, se por um lado o fiel só teria acesso ao deus Aton por intermédio do monarca, por outro, o ingresso na outra vida também deveria ser consentido por Akhenaton.¹²⁵⁶

Vejamos alguns fragmentos retirados da tumba de Ay onde é possível visualizar a ênfase nesta “lealdade” régia:

“O abanador de leques à direita do rei, o confidente por toda terra; o verdadeiro escriba do rei, seu amado, o “Pai Divino” Ay – que ele viva novamente. Ele diz: ‘ Ó cada um que vive na terra, todas as gerações que venham a existir, deixe-me contar a você o modo de viver e testemunhar para ti o que diz respeito às (minhas) recompensas, e então você poderá ler em voz alta meu nome e as minhas ações. Eu fui correto na terra. Fazendo adoração ao Aton vivo e você deverá perdurar na vida. Fale para ele: “Faça o governante saudável’! e ele irá recompensá-lo duplamente.”¹²⁵⁷

A inscrição imediatamente após a esta acima, repete a anterior no que diz respeito à lealdade ao rei. No último parágrafo ambos os fragmentos realçam suas atitudes corretas:

¹²⁵⁵ Loc.cit.

¹²⁵⁶ MURNANE, William J. Op. cit., p. 14.

¹²⁵⁷ Ibid, idem.

“O abanador de leques à direita do rei, o confidente do rei por toda terra; o verdadeiro escriba do rei, seu amado, o “Pai Divino” Ay – que ele viva novamente. Ele diz: “ Ó cada um que vive na terra, todas as gerações que venham a existir, deixe-me contar a você o modo de viver e testemunhar para ti o que diz respeito às (minhas) recompensas, e então você poderá ler em voz alta meu nome e as minhas ações. Eu fui correto na terra. Fazendo adoração ao Aton vivo e você deverá perdurar na vida. Fale para ele: “Faça o governante saudável’!; e ele irá recompensa-lo duplamente.”¹²⁵⁸

Ainda com base na tumba de Ay, local riquíssimo para o estudo do conteúdo religioso amarniano, observemos o esforço dos funcionários reais em ser efetivos e úteis para seu governante, o filho do Aton:

“O abanador de leque à direita do rei, o confidente do rei por toda terra; o verdadeiro escriba do rei, seu amado, o ‘Pai Divino’ Ay – que ele viva novamente. Ele diz: “ Ó cada um que vive na terra, todas as gerações que venham a existir, deixe-me contar a você o modo de viver e testemunhar para ti o que diz respeito às (minhas) recompensas, e então você poderá ler em voz alta meu nome e as minhas ações. Eu fui correto na terra. Fazendo adoração ao Aton vivo e você deverá perdurar na vida. Fale para ele: ‘Faça o governante saudável’! e ele irá recompensa-lo duplamente.”¹²⁵⁹

Ciro Cardoso destaca que inscrições de um *shabiti*, cujo proprietário era Hat, ajudante de ordens dos carros de guerra, citam o “belo Amenti”, um dos termos egípcios para designar o Ocidente.¹²⁶⁰ O “oeste” (Imenti ou Amenti) era a região associada aos mortos. Os *imentyu* eram governados por Khentiimentyu - “O Primeiro entre os Ocidentais”, deus venerado em Abydos, incorporado por Osíris.¹²⁶¹ Assim como Duat, localizava-se no lado oeste do céu, apesar da aparente associação entre “mundo inferior”

¹²⁵⁸ Ibid, idem.

¹²⁵⁹ Ibid, idem.

¹²⁶⁰ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 122.

¹²⁶¹ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 409. Verbete: “Ocidente”. Segundo o autor, a partir da quinta dinastia Osíris passou a ser venerado na cidade de Abídos que, gradativamente, foi se tornando um importante local de peregrinação mortuária.

como algo subterrâneo.¹²⁶² No texto supracitado, Hat só “repete a vida” porque Akhenaton faz oferendas ao Aton vivo seu pai, na qualidade de sacerdote solar.¹²⁶³

Retomando neste ponto a antiga fórmula *Htp di nsw* “uma oferenda que o rei dá” - expressão que precedia a relação de oferendas, as quais seriam apresentadas aos mortos para garantir o seu sustento no além.¹²⁶⁴ Tal fórmula foi mantida durante a reforma de Amarna, porém com algumas modificações. Anteriormente era comum encontrar nas inscrições funerárias, além das tradicionais divindades ctônicas, como Osíris, rei do Duat ou Anúbis, responsável pelo embalsamamento dos mortos, outros deuses do panteão quando da invocação das fórmulas supracitadas.

O primeiro exemplo refere-se ao reinado de Amenothep IV em Tebas, onde é possível notar que as oferendas ainda não são feitas em honra a Aton, mas ao deus Anúbis, substituição comum em períodos anteriores a Amarna. A inscrição é da tumba de Parennefer. Vejamos a passagem que se encontra no umbral esquerdo da porta:

“Uma oferenda que o rei dá a Anúbis [que está] na casa de embalsamamento, que ele possa permitir que o corpo esteja firme na necrópole enquanto o *Ba* descansa em sua mansão todos os dias; para o *Ka* do príncipe hereditário e que conta o guardião dos passos do Senhor das Duas Terras em todos os lugares que ele tenha passado, o copeiro do rei, cujas mãos são puras [...], Parennefer, justificado.¹²⁶⁵

Selecionamos outras recorrências da fórmula “uma oferenda que o rei dá”, todas provenientes da cidade de Tebas, portanto, referentes à uma fase um pouco mais branda da reforma, na qual o panteão ainda era passível de culto.

Eis aqui a estela funerária de Panehsy, funcionário real enterrado em Tebas.

Se notarmos abaixo, os nomes de Harakhty e Atum aparecem junto à fórmula “*hetep di nesu*.”¹²⁶⁶

¹²⁶² LESKO, Leonard. 2002, pp. 145-146.

¹²⁶³ O texto foi retirado da apostila de língua egípcia de autoria do professor Ciro Cardoso e pode ser encontrado também em CARDOSO, Ciro. 2001, p. 122.

¹²⁶⁴ O assunto foi abordado no capítulo III.

¹²⁶⁵ MURNANE, William J. Op. cit., p. 66.

¹²⁶⁶ Ibid, idem, pp. 55-56.

No topo da falsa porta, hoje no Louvre, um homem e sua mulher são mostrados no batente, adorando o disco do Aton e suas extremidades atingem a mesa de oferendas: dois grupos de cartouches cujos nomes divinos foram apagados permaneceram em ambos os lados do disco.

Entre os escritos, encontramos a fórmula “*uma oferenda que o rei dá*” a *Harakhty, o grande deus, Senhor da eternidade, não há nenhum deus como ele: Quão próspero é o favorito [...]*.

Novamente, agora do lado esquerdo, temos a expressão “*uma oferenda que o rei dá*” a *Atum, Senhor de Heliópolis, o deus augusto, amado [...]*.

Para finalizar as fontes de procedência não amarniana (ou seja, fora dos arredores de Akhetaten), temos as estátuas de um marido e sua esposa encontradas em Balansura.¹²⁶⁷

Ambas estão inseridas na esfera funerária e pertencem a Yuny da cidade de Nefrusy no Médio Egito, e sua esposa, Mutnofret. Ambas foram feitas por seu filho Mahu, chefe de polícia em Amarna, que sucedeu seu pai no ofício. Seleccionamos a estátua da mãe de Mahu, pois a mesma contém repetidas vezes a fórmula *hetep di nesu* “*uma oferenda que o rei dá*”. Eis as passagens abaixo:

Lado direito do assento: “Uma oferenda a Osíris, o grande deus, governante da eternidade, que ele possa conceder pão, água e ar, vinho e leite; justificação na terra daqueles com o corpo fatigado(= mundo inferior); seguro ao sair; sendo fixado em sua fundação; indo embora como Ra o vê, e o adorando quando ele (=Ra) escuta o choro no [amanhecer]. Uma oferenda que o rei dá ao senhor da eternidade para o *Ka* de Osíris Mutnofret- que ela possa viver novamente!¹²⁶⁸

Atrás da estátua, inscrição central: “[Uma oferenda a Osíris, grande deus], governante da eternidade, que ele possa garantir a entrega de pão e [cerveja], uma libação de vinho, leite [e...]. Que você entre e que Ra possa vê-lo todas as vezes que surgir e se pôr,

¹²⁶⁷ MURNANE, William. Op. cit., pp. 47-49.

¹²⁶⁸ Ibid, idem.p. 49. Notemos na última linha a presença da expressão Osíris + o nome do defunto, no caso Mutnofret. Esta construção desaparecerá em Amarna após a radicalização da reforma.

que ele possa desejar e [...] sua(?) face, se entrar ou sair, como aquele que estima, para o *Ka* de Mutnofret.”

Atrás da estátua, lado esquerdo: “Uma oferenda que o rei dá a Khnum, senhor de Herwer, o grande deus, senhor quão distante quanto o céu, enquanto ele dá (os meios de) entrar favorecido e sair amado, (como) aquele cujas preces são estabelecidas <na> casa do rei: para o *Ka* de seu filho que lhe dá nome para viver, o soberano Mahu of Nefrusy”.

Atrás da estátua, à direita: “Uma oferenda que o rei dá a Thot, Senhor do _ mestre da palavra divina, proeminente em Hesret, que ele possa (os meios de) entrando e saindo de sua mansão, minha (*sic*) boca (cheia de) provisões de suas concessões, e <seu> corpo dotado de orações todos os dias: para o *Ka* do prefeito Mahu de Nefrusy.”

Notemos que nas quatro inscrições acima, duas invocam o deus Osíris, uma o deus Khnum (deus carneiro de Elefantina) e, por fim, à Thot, divindade hermopolitana associado à sabedoria. Essa constatação corrobora com a idéia de uma reforma calculada e progressiva na qual o rei foi, passo a passo, instituindo suas mudanças até atingir um momento quase intolerante a partir do nono ano de seu reinado.¹²⁶⁹

Ainda fora das cercanias de Amarna, observemos uma modificação sutil na estela Funerária de Huy, de Sacara.¹²⁷⁰

Esquerda: “Uma oferenda que o rei dá ao Aton que vive em Maat, pelo agente mercantil da Mansão do Aton, Huy.”

Direita: “Uma oferenda que o rei dá a Ra, governante do duplo horizonte, o único deus que vive em Maat, pelo principal agente mercantil da Mansão do Aton, Huy.”

¹²⁶⁹ Cf. p. 190, seção 4.5.1

¹²⁷⁰ Ibid, idem, pp. 51-52.

Acima da cena de oferenda na parte inferior da Estela: “ Fazendo uma oferenda que o rei dá para o *Ka* de Osíris Hut, consistindo em todas as coisas boas, por seu filho (e) pela esposa Nedjem-Mennefer.”

Neste caso, a fórmula “*hetep di nesu*” já invoca o deus Aton e enfatiza a relação que o mesmo possui com *Maat*, a ordenação do universo, conceito cósmico-religioso que abarcava noções de justiça, verdade, medida do universo e equilíbrio. De certa forma, embora ainda na fase mais branda da reforma, em Tebas, a passagem nos fornece indícios da grande ênfase que será dada a deusa *Maat* durante o interlúdio amarniano, sobretudo, seu sentido de *Verdade*.

Eis em seguida outra inscrição da tumba do ajudante-de-ordens Hat supracitado. O detalhe nesse trecho é a mudança total que ocorre quanto ao deus que é invocado:

“Uma oferenda que o rei faz ao Aton vivo, que ilumina cada terra com a sua beleza, (para que) ele dê o alento doce do vento do norte, uma permanência exaltada no belo Ocidente e (libações de) água fresca, vinho e leite sobre o altar de oferendas de sua tumba, para o *ka* do ajudante-de-ordens Hat, que vive de novo [lit. que repete a vida]”.¹²⁷¹

Como vimos no capítulo III, devido à solarização, a religião egípcia, latente na XVIII^a dinastia associou diversas deidades com o sol, inclusive Amon-Ra, e as mesmas passaram a figurar nas fórmulas de oferendas funerárias.

Relembramos que a fórmula “*hetep di nesu*” era meramente retórica: o faraó, na prática, não era o responsável por suprir a alimentação dos mortos.

Todavia, seu nome figurava na fórmula, visto que, segundo as regras de decoro (de que se falará mais à frente), havia todo um esforço em prol da manutenção da ordem cósmica na qual o faraó era peça chave para tudo funcionar perfeitamente.¹²⁷² A fórmula, repetida *ad infinitum* nas inscrições funerárias privadas, recorrente desde o Reino

¹²⁷¹ Ibid., p. 130.

¹²⁷² ARAUJO, Emanuel. Op. cit., pp. 42-43.

Antigo, foi conservada durante o Reino Novo e, como demonstramos, mantida no reinado de Akhenaton.¹²⁷³

Entretanto, durante o interlúdio de Amarna, o faraó reformador manteve sua postura de doador de oferendas aos mortos, mas as expressões permitiam que apenas Aton, fonte única da vida, fosse requisitado para garantir a subsistência No além.¹²⁷⁴ Assim sendo, Akhenaton usurpou um papel que tradicionalmente era desempenhado por Osíris e a passagem ou não para o mundo dos mortos dependia exclusivamente de sua vontade “divina”.¹²⁷⁵

Não obstante, era possível encontrarmos fórmulas de oferendas funerárias onde a rainha Nefertiti está presente. A inscrição pertence à tumba de Neferkheperuhersekheper, dignatário de Amarna.¹²⁷⁶

“[Uma oferenda que o rei dá] a Esposa Real Nefertiti, [sua] amada Senhora das Duas Terras, NEFERNEFRUATEN-NEFERTITI, que ela viva eternamente e para sempre- que [você] dê [...] em Akhet- [Aten, para aquele que tinha (?) entrado na presença e na privacidade do palácio: soberano de Akhet-Aten, Nefer-kheperuher-sekheper, justificado.”

Esta dependência generalizada da humanidade para com o faraó está intimamente relacionada com o que Akhenaton concebia por Maat em seu reinado. Como foi visto, era necessário ser leal ao governante para que este concedesse benefícios outrora conferidos apenas pelos deuses. Em Amarna, até os mais próximos de Akhenaton atribuíam suas existências ao faraó.¹²⁷⁷

Segue abaixo uma inscrição revelando a total dependência que os súditos tinham para com o rei, em uma inscrição privada da tumba do escriba real Any, que repete a fórmula com uma pequena variação:

¹²⁷³ A ênfase do rei como responsável por oferendas funerárias, deve-se ao fato de que cada função era ideologicamente encarada no Egito como emanações ou delegações do filho de Ra, o faraó divino. Ver BORBOREMA, Ana Paula. Op. cit., p. 3.

¹²⁷⁴ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 284.

¹²⁷⁵ Ibid, idem, p. 285.

¹²⁷⁶ MURNANE, William. Op. cit., p. 167. Embora não fosse muito recorrente, a presença do nome da rainha é um dado significativo para qual devemos atentar.

¹²⁷⁷ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 284.

“Que você possa receber oferendas [dadas pelo rei]- pão, [cerveja, e comida- em] todos os seus lugares, que o seu nome possa ser duradouro em sua tumba (?), então qualquer geração que possa vir a ser o invocará sem ter que procurar por seu nome [em sua tumba], e você será um *Ba* [por quem] é realizado ‘uma oferenda que o rei dá’ ritualmente, consistindo em seu pão, cerveja, seu [...] e as [oferendas] as quais vem diante da presença [do rei] na porta da [tumba] que você [fez].”

(Dito por) Meryra, servidor e agente do escriba real Any, justificado.¹²⁷⁸

4.6- Vivendo em “verdade”: a negação do elemento caótico dentro da ideologia real.

Uma análise dos documentos apresentados nos capacitam a chegar a seguinte conclusão: sem o monarca nada era possível; além de exercer o tradicional papel de mantenedor de oferendas divinas e mortuárias, o filho de Amenhotep III foi muito além: ele adequou o conceito de *Maat*, ordem do universo, da forma que melhor lhe cabia.¹²⁷⁹

A abstração divinizada, personificada na filha do deus solar Ra, Maat, merece uma análise mais cuidadosa de nossa parte, visto que as alterações religiosas empreendidas por Akhenaton implicaram, como já foi dito, mudanças na concepção da mesma.

Harry Smith concedeu um breve espaço em seu artigo *Maat e Isefet* para analisar a nova ênfase que foi conferida à Maat durante a reforma de Amarna.¹²⁸⁰ Pois bem, tradicionalmente, Maat desempenhava um papel sócio-religioso, pois além de um conceito, era também uma divindade e ambas estavam intimamente relacionados com a concepção egípcia de ordem.¹²⁸¹ As noções de Verdade, Justiça, Harmonia e Equilíbrio impreterivelmente eram associadas à Maat.

Considerando o que foi dito a cima, optamos por selecionar, dentro do grupo de fontes anteriormente exposto (relativo à relação entre faraó/oferecidas divinas/oferecidas

¹²⁷⁸ Ibid., p. 123.

¹²⁷⁹ O professor Júlio Gralha afirma que Akhenaton oferecia ao Aton seu próprio nome didático, num gesto análogo à apresentação de Maat, mantendo o mesmo significado. GRALHA, Júlio. Op. cit., p. 141.

¹²⁸⁰ SMITH, Harry. Op. cit., p. 80.

¹²⁸¹ Cf. pp. 87-90.

funerárias) um segundo corpus documental com base nas outras sentenças que compõem a passagem do “*faraó como um sacerdote solar*”. Ao “*dar oferendas divinas aos deuses e aos mortos bem-aventurados*” o monarca realizava *Maat* e aniquilava a Transgressão *Isefet*. Todavia, uma análise mais apurada das fontes, sobretudo às geradas no auge da radicalização da reforma, nos permitiu observar algumas alterações no que tradicionalmente se atribuía ao conceito de *Maat*.

Contudo, antes de expor o grupo de fontes supracitado, é necessário apresentarmos um pequeno resumo do estudo feito por Assmann a cerca das visões de mundo egípcia, ambas diretamente relacionadas com nossa proposta de agora em diante.

4.6.1 – Sintetizando a cosmologia negativa

Em “*State and Religion in New Kingdom*”, o egiptólogo Jan Assmann as classificou da seguinte maneira:

(1) Conceção clássica, cujas raízes estão fincadas no Reino Antigo e perpassou todo período faraônico, *uma teo-politologia* da preservação a *antropo-cosmologia* negativa.¹²⁸²

(2) A segunda concepção é designada por Assmann como Amarniana e se trata exatamente de uma oposição a concepção referida acima constituindo uma *teo-politologia* da vida, a *cosmologia positiva*.

(3) Por último a “ *piedade pessoal*”, que não aprofundaremos nesta dissertação.

A concepção clássica foi apresentada ao longo da dissertação, e pode ser resumida no texto do “*faraó como um sacerdote solar*”. Como já fizemos uma análise detalhada desta composição, retomaremos, a partir de agora, apenas aos pontos relacionados com a nossa proposta.

Recapitulando, os versos mais significativos e explícitos da função almejada para o faraó eram os seguintes:

¹²⁸² ASSMANN, Jan. 1989, pp. 56-88.

“Ra estabeleceu o rei na terra dos vivos, eternamente e para sempre, para julgar a humanidade e para satisfazer os deuses, para fazer com que aconteça Maat e aniquilar a Transgressão. Ele dá oferendas divinas aos deuses e oferendas aos mortos bem aventurados.”¹²⁸³

O texto está baseado em uma *antropo-cosmologia negativa*, assim intitulado por Assmann, por estar voltado tanto para o âmbito social, quanto para o cósmico fundamentado em uma visão de mundo “problemática”, “negativista”.¹²⁸⁴

Como vimos no capítulo anterior, o faraó deveria prezar pela justiça terrena e basear todos os seus atos em prol da ordenação universal, *Maat*, a norma justa desejada.¹²⁸⁵

A visão de mundo baseada em fundações inseguras e, portanto, pessimistas dos antigos egípcios, clamava por uma *proteção* constante, a fim de afastar o caos para bem longe da criação organizada.

Esta incumbência cósmica era desempenhada pelo faraó, instalado no mundo dos vivos pelo demiurgo solar para salvaguardar aquilo que os egípcios consideravam o maior de todos os tesouros: a ordem cósmico-social.

Para tal, deuses, rei, homens vivos e mortos justificados - deveriam atuar conjuntamente, em uma mesma totalidade, cujo objetivo final era *preservar* a ordem estabelecida nos tempos míticos. Conseqüentemente, repeliria *Isefet*, a tendência natural ao caos.

No mundo dos vivos, *Isefet* era a inversão da ordem, causava desgraça, confusão e morte. No âmbito divino, a antítese de *Maat* encarnava a gigantesca serpente Apófis, que ameaçava engolir a barca solar diariamente, durante a noite, interrompendo assim o curso de Ra que, portanto, não nasceria na manhã seguinte, permitindo que o caos reinasse absoluto, desintegrando toda a criação.¹²⁸⁶

¹²⁸³ QUIRKE, Stephen. Op.cit., 2001, p 20. Cf. ASSMANN, Jan. *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Zurich, 1975, capítulo II.

¹²⁸⁴ ASSMANN, Jan. 1989, p. 65.

¹²⁸⁵ Cf. pp. 92-95.

¹²⁸⁶ ASSMANN, Jan. 1989, p. 63.

Deste modo, nem as divindades, tampouco a humanidade, eram capazes de manter a ordem e a estabilidade almejadas, visto que, sem a instalação de um governo, sem a presença do faraó, nem mesmo o cosmos resistiria às potentes forças caóticas.¹²⁸⁷

Assmann traça um paralelo entre o processo cósmico e a ordem social e revela que ambos estão intimamente unidos na figura do monarca, pois era ele quem dava o significado político ao ciclo solar através do exercício do governo.¹²⁸⁸ Convém ressaltar que nesse processo cósmico não estamos considerando apenas a vóies solar da cosmogonia Heliopolitana - a mais evocada para legitimar a origem divina do faraó -, mas também incluímos as crenças ligadas a Osíris, bastante ricas e vivas no imaginário egípcio.¹²⁸⁹

Ao longo de diversas dinastias e reinados, esta tradição garantiu à monarquia um referencial celeste, simbolizado pelo deus falcão Hórus - filho de Ra e que o faraó encarnava ao subir ao trono do Egito - e outro referencial ctônico como Hórus, filho e sucessor de Osíris no trono egípcio, após o último ser morto por seu irmão Seth.¹²⁹⁰

Pode-se então dizer que: *O criador instalou o ciclo solar como uma instituição de governo cósmico, desenvolvendo Maat e repelindo Isefet e, precisamente do mesmo modo, ele instalou a monarquia divina na tentativa de fazer o mesmo na terra, ou seja, uma organização espelhada na outra.*¹²⁹¹

Esta explicação de Assmann sugere uma correspondência ou *homologia* completa entre o curso solar - repleto de deuses, auxiliando ou opondo-se a Ra - e a realeza divina, responsável por impor a ordem e a justiça necessárias para que o mundo fosse coerente e protegido.¹²⁹² Tal homologia garantia que o universo não entrasse em colapso.

¹²⁸⁷ Ibid, idem.

¹²⁸⁸ Ibid, idem.

¹²⁸⁹ Ibid, idem.

¹²⁹⁰ CARDOSO, Ciro. 2001, p. 124.

¹²⁹¹ ASSMANN, Jan 1989, p. 64.

¹²⁹² Ibid, idem, p. 65.

4.6.2 - Amarna e a antro-po-cosmologia positiva

O período de Amarna foi palco para atuação de uma concepção diferente da apresentada anteriormente. Como foi dito, umas das características mais notáveis nos hinos a Aton era a presença de um cosmos desprovido de outros seres, aliados ou oponentes. O Disco Solar reinava solitário no que antes havia sido um rico e povoado panteão politeísta. Era o fim do drama cósmico, da concepção de mundo agônica em prol de uma visão na qual o universo era naturalmente ordenado, sem conflito, sem inimigos, sem caos.¹²⁹³

Os fortes contrastes realçados na religião tradicional, bem e mal, vida e morte, positivo e negativo, simplesmente desapareceram na concepção amarniana.¹²⁹⁴ A inexistência de outras divindades obrigatoriamente tornava Aton positivo, pois sua unicidade excluía qualquer possibilidade de comparação com outro ser supremo.¹²⁹⁵

David Silverman expressa uma visão bastante interessante sobre o interlúdio de Amarna:

...”A religião de Akhenaton enfatizava a vida, o renascimento cíclico diário, a bondade, a ordem e o sol. O mundo inferior com seus perigos, demônios e doze horas de trevas, não tinha lugar nos conceitos da nova religião. Assim como a doença e a corrupção (...). Akhenaton propunha uma fé quase simplista no positivo. Nesta visão, nem a nova religião, nem tampouco seu deus tinham um rival capaz de criar conflito.”

O caos, foco de todas as preocupações da realeza ao longo do período faraônico, de repente, deixou de ser ameaçador. Subitamente, não rondava mais o Egito, sede do poder divino terreno, núcleo da organização ideal.

Ainda sobre o estudo de Assmann, a concepção amarniana contradizia em determinados pontos o que a *antro-po-cosmologia negativa*, a concepção clássica, defendia veementemente.

¹²⁹³ ALDRED, Cyril. 1988, p. 244.

¹²⁹⁴ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 106.

¹²⁹⁵ Ibid, idem.

Primeiramente, o ciclo solar perdeu totalmente seu significado político, uma vez que a inexistência de opositores de Aton invalidava a possibilidade de um colapso com a interrupção do culto diário.¹²⁹⁶ A esta visão altamente “positivo-otimista” Assmann denominou *cosmologia positiva*, pois as fundações inseguras as quais basearam, desde o Reino Antigo, a ideologia da monarquia faraônica, em Amarna se tornaram bastantes sólidas e seguras.¹²⁹⁷ No sentido estrito, o mundo apresentado por Akhenaton não precisava ser governado, não era necessário opor ordem ao caos, pois este foi negado pelo faraó reformador. Assim sendo, segundo a concepção amarnaiana, o universo apenas deveria ser *mantido*.¹²⁹⁸

Contudo, esta afirmação nos parece totalmente incoerente com a premissa do sacerdote solar. As quatro ações explicitadas no texto eram, de certo modo, redundantes, visto que, ao *julgar a humanidade e satisfazer os deuses*, o faraó aniquilava a transgressão *Isefet* e garantia a vitória da ordem-justiça-verdade *Maat*. A inexistência de um dos elementos destrói toda a correspondência anteriormente verificada na concepção clássica. As homologias exaltadas por Assmann se quebram em Amarna, o demiurgo criador solitário que era Aton enchia o mundo com toda a potência de sua luminosidade, mas o alento da vida só era concedido ao faraó e à família real! O paralelismo entre ciclo solar e governo terreno também sucumbiu à religião de Akhenaton.¹²⁹⁹

A manutenção do universo, tal como pressupunha a visão anterior, baseada em um cosmos instável, onde todos os seres envolvidos tinham como único objetivo vencer o caos diariamente foi substituída por uma versão iluminada, sem forças antagônicas da anti-criação ameaçando constantemente o Egito.¹³⁰⁰

No momento mais intolerante de sua reforma, Akhenaton intitulou-se como “*Senhor da Ordenação*” e, possivelmente, nenhum epíteto tenha sido tão adequado para acompanhar o nome do monarca. Embora as nomenclaturas anteriormente observadas – “*Senhor das Oferendas*”, “*Senhor da ação Ritual*”- expressem a mesma idéia da primeira expressão citada, Akhenaton optou por ser o “senhor daquele que é ordenado”. Isto pressupõe a inexistência do caos, a ordem estabelecida sem a necessidade da prática ritual.

¹²⁹⁶ ASSMANN, Jan. 1989, p. 66.

¹²⁹⁷ Ibid, idem.

¹²⁹⁸ Ibid, idem.

¹²⁹⁹ Ibid, idem, p. 66.

¹³⁰⁰ BAINES, John. 2002, p. 230.

Retiramos outro fragmento da tumba de Panehsy, onde é possível comprovar o que foi dito acima. Notemos que o faraó surge como o responsável por ordenar desde as ações em vida, até o destino post mortem de cada defunto.¹³⁰¹

Vejamos:

“Ó, todo aquele [que está em] Akhet-Aton e deseja uma boa [vida], eu vos relatarei as boas ações que [o] governador fez por mim, quando ele permitiu que me juntasse aos oficiais e cortesãos, para que eu fosse promovido e respeitado, para que minhas opiniões se misturassem àquelas dos oficiais e agora sou tido como conhecido do rei – Re em pessoa, aquele que [atenua?] a miséria daqueles que estima, que exerce autoridade por meio de seu *Ka*; o Destino que dá vida, ‘Senhor da Ordenação.’ Há saúde quando ele está contente, e toda terra é repleta com alegria enquanto é aclamado na casa do rei e poder adentrar no palácio.”¹³⁰²

Portanto, como será apresentada na conclusão do trabalho, a omissão do elemento caótico, paradoxalmente, desordenou mais do que organizou a visão egípcia de mundo durante a reforma de Amarna.

4.6.3 – Akhenaton: uma releitura do conceito de Maat

Tanto no Pequeno quanto no Grande Hino a Aton, freqüentemente os estudiosos traduzem a palavra *Maat* como “Verdade”. De fato, na visão de mundo amarniana, a negação do caos, *Isefet*, conseqüentemente esvaziava profundamente todas aquelas noções as quais *Maat* estave tradicionalmente associada.

Durante a reforma, Akhenaton, basicamente, a concebeu unicamente como *Verdade*, e que estava relacionada à lealdade de seus súditos, os quais deveriam seguir seus

¹³⁰¹ MURNANE, William. Op. cit., p. 172.

¹³⁰² MURNANE, William. Op. cit., p. 172.

ensinamentos e acatá-los, caso aspirassem receber a benevolência divina em vida, bem como compartilhar da refeição de Aton no além. Akhenaton monopolizou todos os aspectos da religião de Amarna, incluindo Maat.¹³⁰³

Dizia-se que Akhenaton “*Vivia em Verdade*”, esta era sua subsistência. O faraó se alimentava de Maat-Verdade para exercer suas incumbências reais.¹³⁰⁴ Era o único a ostentar este epíteto. Embora não fosse mais concebida como um símbolo mítico, Maat ao menos não foi totalmente removida da concepção amarniana de mundo.

Não obstante, um elemento importante deve ser considerado quando nos referimos ao que era exposto publicamente no Egito: as regras de decoro. No Egito, desde o começo da civilização faraônica, surgiu uma literatura atrelada ao Estado. Assim sendo, eram os membros do mesmo grupo governante que controlavam o cânone artístico e as chamadas “regras de decoro”.¹³⁰⁵ O assunto foi citado, ocasionalmente, quando fizemos uma análise do conteúdo artístico de Amarna, contudo, não o desenvolvemos detalhadamente.

Primeiramente, faz-se necessário definir o que se convencionou denominar “regras de decoro” no Egito. Como foi dito, o decoro estava presente em tudo que fosse representado, por meio de textos ou através de relevos ou monumentos. Todas as formas de representação passavam, rigorosamente, por certas normas que determinavam o que poderia ser exibido ou não.¹³⁰⁶

Ao longo dos milênios (desde o terceiro a.C.), a evolução do decoro ocorreu de forma bastante lenta e, acompanhou as grandes expansões dos usos da representação e da escrita. Assim sendo, o Reino Antigo, Reino Médio, XVIII^a dinastia e período raméssida decerto, foram estes momentos.¹³⁰⁷

Segundo John Baines, *o efeito genérico do decoro foi provavelmente o de refrear a proliferação de material religioso em contextos públicos.*¹³⁰⁸ Dificilmente aquilo que

¹³⁰³ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 285.

¹³⁰⁴ KEMP, Barry J. Op. it., p. 266.

¹³⁰⁵ Algumas das informações acerca do decoro egípcio foram retiradas de “A textualidade faraônica” material cedido pela professora Ana Paula Borborema, a quem somos bastante gratos.

¹³⁰⁶ John Baines tem um trabalho interessante sobre o tema. BAINES, John. 2002. Op. cit., p. 169.

¹³⁰⁷ Ibid, idem.

¹³⁰⁸ Ibid, idem.

puдesse perturbar a ordem estabelecida e almejada seria apresentado em monumentos, visto que, estes, quase sempre estavam ligados à monarquia, portanto, com a “ordem oficial”.¹³⁰⁹

A omissão, por exemplo, de temas como o sofrimento humano era mais uma evidência da intenção que os egípcios tinham em termos de representação: realçar que a ordem era universal. Qualquer material “comprometedor” era decerto excluído do conjunto.¹³¹⁰

Os escribas (no singular, *seš*) eram os funcionários especializados responsáveis por manter o decoro nas inscrições públicas.¹³¹¹ Isto era feito através do *controle na produção de textos, portanto, era feito por este grupo que assim garantia o acesso exclusivo à escrita, sustentando suas regras e posições, assim como sua visão de mundo.*¹³¹²

Segundo Emanuel Araújo, a apresentação ou não de determinados conteúdos, estava diretamente relacionada com a ordem cósmica: tal incumbência era exclusividade do monarca que deveria, como já foi visto, atuar como um deus criador aumentando continuamente a criação.¹³¹³ Texto e imagem, deste modo, não eram feitos para serem vistos ou lidos, mas, sobretudo, “existirem” em sua qualidade “performática” logo criadora e “auto-suficiente”.¹³¹⁴

Tumbas reais e privadas estavam igualmente inseridas nessa lógica. Comentamos no capítulo III a respeito do poder “criador” que inscrições, relevos e pinturas possuíam no Egito.¹³¹⁵

Ainda com base no autor supracitado, o mesmo expõe um bom exemplo sobre o temor que os egípcios possuíam em representar ou escrever determinadas palavras e temas.¹³¹⁶ Algumas vezes, os escribas “mutilavam” certos signos relacionados às coisas ruins ou perigosas: insetos, cobras, algumas aves, entre outros.¹³¹⁷

¹³⁰⁹ Ibid, idem, p. 170.

¹³¹⁰ Ibid, idem.

¹³¹¹ Sobre os escribas ver ARAÚJO, Emanuel.

¹³¹² BORBOREMA, Ana Paula. “Textualidade Faraônica”. Material cedido pela autora.

¹³¹³ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 42-43.

¹³¹⁴ O assunto foi abordado anteriormente no setor relativo à arte egípcia.

¹³¹⁵ Ver capítulo III.

¹³¹⁶ ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 27.

¹³¹⁷ Ibid, idem.

A crença no poder criador, necessariamente, poderia dar vida a tais elementos caóticos que, magicamente, seriam capazes de prejudicar o defunto alimentando-se com suas oferendas ou bebendo suas libações.¹³¹⁸

Como já foi dito algumas vezes, a seleção do segundo corpus documental foi feita após uma análise minuciosa de textos referentes aos períodos amarniano, majoritariamente presentes em tumbas de altos funcionários reais. Com base no material pesquisado, fomos capazes de notar uma grande ênfase em Maat e, concomitantemente, uma total negação às noções de caos, desordem, transgressão, ou seja, *Isefet*

O mesmo era visível no âmbito público: segundo Baines, *o decoro raramente permitia que a visão de mundo básica dos egípcios (dramática) fosse abertamente apresentada como parte integrante da natureza desse mundo.*¹³¹⁹

Deste modo, dificilmente a palavra *Isefet* seria gravada nas inscrições oficiais, visto que as noções que este conceito carregava eram por demais problemáticas e caóticas.

Assim sendo, dentro das fontes organizadas por William J Murnane, além das sentenças relacionadas às oferendas divinas e mortuárias, investigamos a recorrência da ênfase em Maat/Verdade e a negação solene do caos.¹³²⁰

Segundo Sayed, Akhenaton vivia em Maat como “seu alimento” e Aton aceitava Maat como “sua oferenda”.¹³²¹ Deste modo, Akhenaton apresentava Maat ao Aton diariamente como evidência visível de que o faraó cumpria sua missão divina de governante em favor das divindades, neste momento da reforma, reduzidas unicamente ao Disco Solar.¹³²²

Alguns estudiosos sugerem que a rainha Nefertiti, em determinadas ocasiões, pode ser identificada com Maat, tal como Tefnut, também era filha do deus solar Ra. Portanto, a presença da rainha, constantemente retratada ao lado de Akhenaton, era uma maneira simbólica se expressar a prerrogativa de “*Viver em Maat*”.¹³²³

¹³¹⁸ Ibid, idem. Emanuel Araújo acrescenta que tais hieróglifos eram grafados de forma modificada para não evocar qualquer malefício para o

¹³¹⁹ BAINES, John. 2002, p. 159.

¹³²⁰ MURNANE, William. Op. cit.

¹³²¹ SAYED, Tawfik. *Aton Studies* 7: “Did any daily cult ritual exist in Aton Temples at Thebes? An attempt to trace it.” In: MDAIK, Mainz, 44, 1988, p. 278.

¹³²² Ibid, idem, p. 277.

¹³²³ SMITH, Harry. Op. cit., p. 80.

Harry Smith acrescenta que a enorme benevolência divina descrita nos versos a Aton estava intimamente relacionada á interpretação própria de Maat, que Akhenaton adotou durante a reforma.¹³²⁴

O monarca esperava que seus súditos, fossem leais e seguissem certos preceitos com base na suposta “*Instrução da Vida*” *sbAyt anx*, um texto didático composto pelo governante pessoalmente com o intuito de substituir as antigas instruções reais.¹³²⁵ Aludida nas autobiografias funerárias, a referida “instrução” insiste na questão da fidelidade para com o rei e o desejo dos proprietários em se tornarem “fiéis”, *Hayw*.¹³²⁶

Segue abaixo uma compilação de passagens onde é possível demonstrar tudo que foi dito a respeito de Maat/verdade/lealdade. Em primeiro lugar temos inscrições funerárias referentes à tumba de Maanakhtef.¹³²⁷

“ Uma ‘oferenda que o rei dá’ a [O ATON], dotado de vida eternamente e para sempre, o piedoso deus que se regozija com Maat, em cuja ascensão todos habitam; que ele conceda uma boa vida, [...], saúde e [... em] Akhet-Aten. Pois o *Ka* daquele que é o favorito do bom deus, o protegido do Senhor das Duas Terras por conta de seu caráter, um discípulo que a sua Pessoa instruiu, o superintendente de projetos de construção de sucesso para o Senhor das Duas Terras, Maanakhtef – que ele torne a viver novamente!”

“ Uma ‘oferenda que o rei dá’ do *Ka* do Rei que vive em Maat, o Senhor das Duas Terras, [NEFERKHEPRURE-UAENRA], o filho do Aton, extremamente amado, perante o qual há vida e há saúde: que ele permita que meus olhos sejam privilegiados com a visão de sua bela face, e (que eu) beije o chão [em sua presença] todos os dias. Eu sou seu escravo, o servente do Senhor [de...]. Pois o *Ka* daquele que é eficiente e verdadeiro de coração, com o ensinamento da sua Pessoa em seu coração, Maanakhtef! – que ele torne a viver novamente!”

¹³²⁴ Ibid, idem,.

¹³²⁵ Ibid, idem, p. 81. O que temos são fragmentos do que os egiptólogos acreditam ser um texto semelhante às instruções reais. Emanuel Araújo ressalta que *sebajt* compreende um extenso campo semântico de “ensinamento, instrução, doutrina, educação”. Segundo o autor, estavam inseridos na chamada literatura gnômica cuja finalidade era exaltar virtudes morais e padrões comportamentais. ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 55.

¹³²⁶ SMITH, Harry. Op. cit., p. 81.

¹³²⁷ MURNANE, William. Op. cit., p. 142.

Aqui há um longo fragmento no qual o dono da tumba, May, explicita sua devoção ao cumprimento dos “ensinamentos” de Akhenaton exaltando sua lealdade e fidelidade ao Disco Solar.¹³²⁸

“Toda terra se regozija diante de sua aparição. Sua totalidade está ofertando a seu *Ka* em nome do Aton que se ergue no horizonte ao início de cada amanhecer. Seu filho apresenta Maat a sua bela face, (O Aton), enquanto exultas ao vê-lo. Ele originou-se unicamente de ti: que concedas <eternidade> como rei tal qual o Aton. O NEFERKHEPRURE-UAENRE, que vivas e seja saudável como o Aton.

O príncipe hereditário e conde, o portador do selo do Rei do Baixo Egito, a única companhia [...], genuíno [escriva do rei], seu adorado; general do Senhor das Duas Terras, o empregado da Casa do “Pacífico Aton”, [Que]. Ele diz: “Eu sou o servente da sua criação, aquele que agiu corretamente em nome do Senhor das Duas Terras e eficiente ao seu senhor que colocou Maat em meu corpo e aversão à falsidade, pois eu sei que o filho do Aton, NEFERKHEPRURE-UAENRE, com isso se rejubila. Ele dobrou meus favores como grãos de areia, pois eu fui o primeiro dos oficiais a frente dos súditos e meu senhor adiantou-me para que eu cumprisse seus ensinamentos enquanto eu ouvia a sua voz incessantemente. Meus olhos estão vendo tua beleza no curso de cada dia – Ó, meu senhor, conhecedor como Aton, satisfeito com Maat! Bem afortunado aquele que ouve teus ensinamentos de vida – pois ele deverá ser recompensado com a tua visão e ele deverá alcançar longevidade! (...) com sua boca repleta de verdade.

Possivelmente, o trecho acima, seja uma dos mais emblemáticos para expor às questões relativas ao conceito de Maat em Amarna e sua intrínseca relação com os ensinamentos do rei e sua “verdade”. O fiel seguidor do monarca abomina a mentira, venera a verdade, o que é correto.¹³²⁹

¹³²⁸ MURNANE, William. Op. cit., p. 144.

¹³²⁹ TOBIN, Vincent. Op. cit., pp. 84-85.

Não obstante, é da tumba de Tutu o mais completo relato a cerca das questões supracitadas. O funcionário real chega, em determinado momento, a afirmar que “não era ninguém” até Akhenaton o eleger entre seus fiéis. Vejamos abaixo a transcrição quase completa da tumba de Tutu em Amarna:

“Eu sou um servente que seu senhor favoreceu. Seu ensinamento e seu caráter estão em mim profundamente [...]ing (?) que do qual tem sido encarregado. Eu devo falar com verdade a essa Pessoa, pois eu sei que ele vive em Verdade (Maat)

O primeiro servente de NEFEKHEPRURE-UAENRE na Casa de Aton em Akhet-Aton, o camareiro Tutu, diz: “Ó, meu senhor, que vive em Maat, NEFERKHEPRURE-UAENRE, eu sou [teu] servo [que faz o quê] [queres]. O [UAENRE], dotado de vida como o Aton, teu pai! Que perdures tanto quanto ele. Eu não faço o que essa Pessoa odeia: minha abominação mais profunda é a desobediência, a grande abominação de Uaenre. Pois eu sei que ele vive sob isto eu exaltei aspectos corretos a sua Pessoa. Tu és Ra, quem criou Maat, pois assim o permitiu. Minha voz não se eleva na casa do rei. Eu não ajo com arrogância no palácio. Eu não recebo recompensa por más ações a fim de reprimir Maat falsamente, mas eu faço o que é justo aos olhos do rei. Eu ajo apenas de acordo com aquilo que ele determina como incumbência minha. Por meio do *Ka* de Uaenre eu me tornei poderoso; e através das recompensas que ele me concedeu, tornei-me rico. [Eu não...] meu senhor erroneamente pelo meu conhecimento. Eu não permito que o mau se instale no meu ser mais íntimo quando estou diante dele no palácio, na [companhia?] dos favoritos – pois todos os dias ele se levanta cedo para me instruir, visto que enquanto eu cumpro seus ensinamentos, não se encontrará exemplo algum de perversidade minha... o ensinamento do Senhor das Duas Terras. Eu sou direto e verdadeiro no conhecimento do rei, [e eu (?) prospero... minha vida (?) em adoração a sua Pessoa, pois eu o sigo. ‘Que me permitas ser pleno diante da sua visão’ é o que meu coração suplica. Que confiras a mim um [bom] enterro após longo período na montanha de Akhet-Aten... Que ele [conceda (?)] que me seja permitido o alento da doce brisa do vento do norte.

Que (= meu nariz) sorva o incenso do serviço de NEFER-KHEPRURA-UAENRA, esse deus! Quão (?) próspero é um rei que faz o que seu pai, [o Aton], estima... hoje (?). Que faças com que meu nome perdure em torno de tudo que eu fiz, sem que se precise buscar pelo nome de seu favorito, que faças um memorial que seja mencionado pelo nome. Quão próspero é aquele que aprovas em todas suas posições... [...] oferendas (?) ao Aton em Akhet-Aton.”

Em outra passagem da tumba do mesmo funcionário real, fica clara a necessidade que os súditos de Amarna tinham em explicitar à obediência que os mesmos prezavam ao que lhes era incumbido. Vejamos a seguir:

“Tutu dirige aos seus subordinados: ‘Adoração [do] Rei do Alto e Baixo Egito, NEFERKHEPRURE-UAENRE, pelo camareiro Tutu, tendo sido indicado (?) a ser Primeiro Servente de NEFERKHEPRURE-UAENRE no palácio (?) e na Casa do Aton em Akhet-Aton.’ Dito pelo camareiro Tutu aos seus administradores principais: “Vejam as coisas boas que o faraó, v.p.s., meu senhor, me concedeu, enquanto [...] me mantive fiel ao que é bom e correto (?) – aquele que disse o que era justo e cometeu malefício algum ao meu senhor. Devo continuar agindo de acordo com o que irrompe de sua boca.”¹³³⁰

Para finalizar, o tesoureiro do rei, Sutau, contém em sua “morada eterna” expressões que corroboram com tudo que foi dito sobre a obediência às normas estabelecidas pelo rei.¹³³¹ Eis a passagem:

“O tesoureiro Sutau, [ele diz: ‘Ó] meu senhor, que fez de mim um homem respeitado, és aquele que me ergueu por meio de seu *Ka*. Eu era um homem pobre [juntamente com meu pai e] minha [mãe], mas o soberano me promoveu, pois fizeste com que eu estivesse a frente dos oficiais da jornada diária, contando com numerosos subordinados de fato, enquanto dizias a mim, ‘Faça [isso!’] E me designaste para ser um servente, para ser um entre dez a responder em comando Ó, soberano do [...] que cria, me indicaste tesoureiro do Senhor das Duas Terras, o empregado daquele que dispõe de longa vida, o agente do rei no que concerne à prata e ouro, gordura, bom óleo, goma e [...], empreendimentos a serviço de teu favorito” o tesoureiro do Senhor das Duas Terras, Sutau.”

Notemos que o tesoureiro diz, textualmente, que era um homem pobre, mas o soberano o elegeu então, sua vida se modificou totalmente.

¹³³⁰ MURNANE, Willam. Op. cit., p. 195.

¹³³¹ Ibid, idem, p. 186.

Especificamente em relação ao conceito de Maat, ainda na tumba de Tutu, há uma passagem onde este parece deixar evidente a concepção de Maat-Verdade:

“Eu vim a ti, Ó, Aton vivo, pois *Maat* reside em mim: eu não sou ganancioso, eu não cometo o mal, [eu não] faço o que o teu filho detesta... Que concedas o orvalho e o alento que são dádivas do *Ka* Real. Para o *Ka* do superintendente de tudo que o Senhor das Duas Terras ordenou, Tutu, justificado.”¹³³²

A “mentira” parece ser aquilo que o monarca detesta, não obstante, a mesma está relacionada com a não - obediência dos ensinamentos reais, em outras palavras, o não cumprimento de regras estabelecidas pelo filho do criador, Akhaenaton. A preocupação com o caos, de fato, desaparece. Ao menos no discurso oficial.

Outrossim, Akhenaton chega a ser denominado “*Senhor de Maat*” em uma inscrição proveniente da tumba de Neferkheperu-her-sekheper.¹³³³ Observemos abaixo:

“Adoração a ti, deus que me criou aquele que destinou boas coisas a mim; aquele que me trouxe à vida; que me deu pão, que deu minha posse por meio de seu *Ka*; o soberano que me concebeu dentre a humanidade, que permitiu que eu me juntasse aos seus favoritos, que fez com que todos os olhos me reconhecessem quando me destacou dos últimos, que fez com que eu fosse poderoso quando havia sido miserável.

Todo parente meu adquire posses, agora que me tornei o favorito daquele que os provê. Minha cidade vem a mim a cada estação agora que fui promovido, conforme o ‘**Senhor de Maat**’ ordenou. Permita que eu adore ao céu como eu adoro o Senhor das Duas Terras, Akhenaton, o destino que dá vida, senhor da ordenação, a luz (= Shu) de toda a terra, mediante a visão do qual todos vivem; o Nilo de todo o mundo, [através] do seu *Ka* todos se satisfazem; o deus que dá autoridade e produz as terras comuns, o alento para todos, por meio do qual se é permitido respirar.”

¹³³² Ibid, idem, p. 187.

¹³³³ Ibid, idem, p. 171.

Assim sendo, *Maat* como divindade e princípio da ordem cósmica transformaram-se, basicamente, em regra de obediência e lealdade ao faraó Akhenaton, encarregado apenas de perpetuar a perfeição e beleza de um mundo naturalmente ordenado e seguro, que ele próprio havia criado para seus seguidores.

De acordo com Assmann, a *antropo-cosmologia positiva* não necessitava de ordenação. Desta forma, o conceito de *Maat* desapareceu no âmbito cósmico e reduziu-se à Verdade no nível social.¹³³⁴

Os hinos a Aton não abordam qualquer tipo de fraseologia relacionada à proteção ou preservação, visto que ambas não fossem mais necessárias na concepção amarniana¹³³⁵ *Maat* como Justiça foi suplantada por *Maat* como Verdade, no sentido de que o rei interpretava ortodoxamente uma revelação que lhe foi feita por seu pai divino Aton e a transmitia para a humanidade.¹³³⁶

Assim, todo o ciclo solar foi *despolitizado*; inexistente conflito, sofrimento, desordem, dúvida, não existe *Isefet*, conseqüentemente, caos. Este, outrora tão aterrorizante e temido, figurou como mais uma “ausência”, e, ao contrário do que possa parecer, extremamente sentida, pois o caos sempre foi determinante para a ordem. Sem caos a ordenação não se faz necessária, é secundária, dispensável. Jonathan Smith salienta que o *caos era um poder sagrado, um desafio criativo, nunca derrotado por completo, exigia uma vigilância contínua. Era uma fonte de possibilidade e vitalidade que se erguia contra a ordem, mas estava a ela intrinsecamente relacionado.*¹³³⁷

A existência de ambos estava entrelaçada e a eliminação de qualquer um, ordem ou desordem, da visão de mundo egípcia, retirava a funcionalidade e sentido do outro.

Tal como Assmann, nós também questionamos: *qual seria o papel do monarca neste mundo perfeito e sem ameaças?* O próprio autor sugere que o faraó *interpretava* os ensinamentos de Aton, *traduzia* sua luminosidade e movimentação em

¹³³⁴ ASSMANN, Jan. 1989, p. 67.

¹³³⁵ Ibid, idem.

¹³³⁶ Ibid, idem.

¹³³⁷ SMITH, Jonathan. Apud in SHAFER, Byron. Op. cit., p. 1.

termos religiosos, sem qualquer conteúdo político.¹³³⁸ A humanidade estava totalmente submissa ao deus supremo, fonte única da vida e ao seu co-regente terreno, Akhenaton, inviabilizando qualquer tentativa de rebelião ou contestação por parte de seus súditos.¹³³⁹ Amarna era a consagração da tradicional união entre Política e Religião. Contudo, esta foi alcançada de forma bastante particular pelo faraó reformador e, a julgar pelos desdobramentos da reforma de Akhenaton, muito pouco eficaz.

4.7- RETOMANDO AS HIPÓTESES DE TRABALHO: UMA SÍNTESE DO QUE FOI APRESENTADO ATÉ O MOMENTO.

Antes de entrarmos na conclusão propriamente dita, faremos algumas considerações finais, na tentativa de organizar tudo que foi exposto e articular nossa argumentação com os pressupostos teóricos, com nosso corpus documental e, por fim retomar as hipóteses apresentadas no começo da dissertação. Começemos pelas fontes:

No que tange às oferendas divinas, Akhenaton manteve sua postura de “sacerdote solar”, visto que era ele, exclusivamente, quem deveria “satisfazer” o seu pai Aton.

No que concerne às ofertas funerárias, novamente, pudemos observar que Akhenaton continuou sustentando (teoricamente) os mortos, uma vez que, as fórmulas de oferendas destinadas à estes era precedida pela expressão *“uma oferenda que o rei dá”*. Embora apenas o deus Aton figurasse na fórmula, a noção de ser o faraó o responsável por prover cada defunto individualmente no além, permaneceu. Não obstante, também era possível encontrarmos oferendas em nome da rainha Nefertiti, fato que evidenciava o papel destacado que a esposa real atingiu durante o reinado de seu marido e monarca Akhenaton.

Como apresentado no capítulo III, Jan Assmann concebe a atuação política como um processo interativo de manutenção de uma condição especificada por quatro

¹³³⁸ ASSMANN, Jan. 1989, p. 68.

¹³³⁹ Ibid, idem.

ações distintas explicitadas no texto algumas vezes citado: “*julgar os homens*”, “*satisfazer os deuses*” “*realizar Maat*” e “*aniquilar Isefet*”.¹³⁴⁰

Todas as incumbências expostas no “faraó como um sacerdote solar”, estão organizadas em duplas as quais possuem total paralelismo: “julgar a humanidade” e “satisfazer os deuses” era a forma de manter a ordem universal intacta sem a presença de *Isefet*, a transgressão.¹³⁴¹ A satisfação dos deuses era feita através da apresentação de oferendas às divindades diariamente, e o recebimento destas pelos mortos ocorria após estes serem aprovados no julgamento ético de Osíris.¹³⁴² Esta afirmação está ligada com nossa primeira hipótese de trabalho, como pode ser observado abaixo:

- (1) A visão cósmica de mundo egípcia indicava o rei como mantenedor de homens, deuses e mortos, através de sua função ritual, que consistia em fazer oferendas aos mesmos, para que o mundo fosse preservado em sua plena ordenação original, nesta vida e no além-túmulo.

Assim sendo, a ordem universal *Maat* era conservada e a transgressão *Isefet*, repelida. Notamos uma relação dialética entre as sentenças e, as homologias verificadas por Assmann, comentadas anteriormente, em Amarna, se rompem, deixam de existir. Deste modo, o discurso ideológico da realeza amarnaina, em parte é contraditório e, a partir de uma análise do conteúdo religioso da reforma, podemos afirmar que o conceito de *Maat* sofreu uma sensível, porém, importante alteração: a ênfase no compromisso com a ordem e justiça cósmico-social foi transferida para uma lealdade a qual os súditos de Akhenaton e Aton deveriam se submeter por meio da aceitação de sua “Verdade”. *Maat*, então, deve ser entendida, no contexto amarniano, como Verdade. Algo que somente o faraó poderia oferecer aos seus fiéis e assim, todos os aspectos da vida religiosa, incluindo a ordenação

¹³⁴⁰ Ibid, idem.

¹³⁴¹ Ibid, idem.

¹³⁴² Este assunto foi trabalhado nos capítulos III e IV, mas, considerando a sua relevância, achamos conveniente invocá-lo neste momento.

do universo e a sustentação dos mortos, dependia única e exclusivamente de Akhenaton, *aquele que era útil ao disco solar*, o co-regente terreno e não menos divino que Aton.¹³⁴³

Por tal motivo, decidimos selecionar outro corpus documental que validasse a afirmação supracitada, que, por sua vez, está diretamente relacionada com nossas hipóteses 2 e 3.

- (2) A visão cósmica também era responsável por criar e recriar as noções de caos e desordem, conflitantes à idéia de ordem e justiça, marcadamente presentes na ideologia oficial da monarquia egípcia, eram fundamentais para a lógica do ritual, bem como para legitimar a posição do governante das “Duas Terras”.

Sobre este ponto, apresentamos a passagem do “*faraó como um sacerdote solar*” nos capítulos III e IV, com o intuito de contrapor-la à concepção de mundo amarniana, a qual algumas alterações significativas acabaram por modificar, em alguns aspectos, crenças e práticas as quais faziam parte da monarquia egípcia desde o Reino Antigo.

Passando para a última hipótese de trabalho, optamos por explorar a concepção amarniana a fundo e compará-la com a visão de mundo tradicional. Segue a terceira hipótese:

- (3) Durante o período de Amarna (1353-1335 a.C.), a percepção altamente “positivo-otimista” do Universo oferecida por Akhenaton sugere um sistema de crenças “não-caótico” no qual as forças antagônicas que anteriormente povoaram a esfera religiosa do Egito, simplesmente deixaram de ser consideradas na nova ideologia real. Esta ausência implicou uma alteração na função do faraó em relação à preservação da ordem universal, e, conseqüentemente, o próprio conceito de Maat.

¹³⁴³ Idem.

Portanto, além das típicas fórmulas de oferendas, procuramos observar a incidência de determinados elementos, constantes no discurso amarniano, que nos permite visualizar, não apenas a ênfase no conceito de Maat associado à verdade, mas também, a negação solene do elemento caótico, indispensável no discurso ideológico da realeza egípcia por milênios, imprescindível para legitimar a posição do monarca no mais alto degrau da hierarquia social faraônica.

A partir de uma análise dos documentos gerados durante a reforma de Amarna, fomos capazes de observar que as inscrições reais não apenas evitavam, como simplesmente não utilizavam a palavra *Isefet* em qualquer contexto. Nem mesmo uma alusão a esta era feita. A idéia de caos *versus* cosmos, ordem *versus* desordem foi, passageiramente, afastada da ideologia faraônica amarniana.

4.8 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

As controvérsias acerca da sucessão foram expostas no capítulo II, mas seria conveniente retomá-las neste momento. Na ocasião, afirmamos que, antes mesmo do falecimento do faraó herético, o seu co-regente em vida – ao que tudo indica Nefertiti - já dava os primeiros passos rumo à restauração da tradição anterior.¹³⁴⁴ Um relevo de Tebas referente ao terceiro ano de reinado de Neferneferuaton, nome de trono da rainha Nefertiti, indica que o então co-regente de Akhenaton tentou reconciliar-se com o antigo panteão politeísta, sobretudo com Amon-Ra, arqui-rival de o Disco Solar.¹³⁴⁵

Assim sendo, a transição da “heresia” de Amarna para a “ortodoxia” convencional transcorreu de maneira pacífica, sem conturbação.¹³⁴⁶ Todavia, a imagem de um governante avesso ao militarismo, como fora suposto, atualmente, está totalmente fora de questão. Os *talatats* revelaram que, quando os meios diplomáticos não surtiam efeito, Akhenaton fazia uso da força militar, sempre que esta fosse necessária.¹³⁴⁷

¹³⁴⁴ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 281.

¹³⁴⁵ Ibid, idem.

¹³⁴⁶ SILVERMAN, David. Op. cit., p. 96.

¹³⁴⁷ Ibid, idem.

Jacobus Van Dijk salienta que a implantação do programa político-religioso amarniano não teria sido possível sem o respaldo do exército, o qual deveria zelar pela tão clamada ordem descrita nos hinos a Aton.¹³⁴⁸

Sabemos que no ano 12 o monarca enviou suas tropas à Núbia para conter uma rebelião que por lá se instalava. O autor também cogita a possibilidade de um confronto entre o império egípcio com o então aliado (outrora rival) reino de Mitani.

Esta desavença possivelmente destruiu uma forte aliança que contribuía e muito para o Egito manter sua hegemonia dentro do Oriente Próximo.¹³⁴⁹

Deste modo, a imagem do faraó guerreiro, invencível nas batalhas foi mantida por Akhenaton: este foi retratado na iconografia amarniana massacrando inimigos enquanto é observado de perto por Nefertiti.¹³⁵⁰

A rainha parece ter seguido a linha do monarca, como sugere uma imagem singular na qual Nefertiti está na popa de seu barco aniquilando pessoalmente seus oponentes.¹³⁵¹ Deste modo, a falsa postura “pacifista”, que por muito tempo foi erroneamente atribuída ao período amarniano, definitivamente não procede.

A atenção voltada para os assuntos concernentes à sua religião proporcionou um abandono relativo da política externa.¹³⁵² Os hititas, outrora derrotados pelo Império egípcio, foram se fortalecendo e ganharam áreas aliadas do Mitani e Síria-Palestina. Assim, o “Duplo País” perdeu domínios consideráveis em uma região estrategicamente vital para sustentar o Império faraônico. Portanto, com seu vasto império reduzido, o mito da monarquia divina enfraquecida, a XVIII^a dinastia não durou muito tempo e logo abriu caminho para o começo de uma nova era: XIX^a dinastia raméssida.

Não obstante, a reforma de amarna não foi esquecida totalmente pelos faraós subseqüentes. Embora tenha de fato ocorrido todo um esforço para apagar a memória do legado de Amarna, sua repercussão foi por demais impactante para ser tão facilmente esquecida por uma sociedade embebida em tradicionalismo.

¹³⁴⁸ VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., p. 281.

¹³⁴⁹ Ibid, idem, p. 278.

¹³⁵⁰ Ibid, idem.

¹³⁵¹ ALDRED, Cyril. Op. cit., 1988, p. 223.

¹³⁵² CARDOSO, Ciro. Op. cit., p. 71.

Assim sendo, a alusão constante às águas primordiais, o vínculo que os vivos mantinham com os mortos, o ato simbólico de reunificar as “Duas Terras” no momento da coroação, são alguns dos muitos exemplos da força que a tradição de corte impôs aos egípcios por muitas gerações e, constituiu-se como o fator decisivo para que a reforma de Akhenaton fosse interrompida antes mesmo da morte do governante. Akhenaton “que vivia em Maat” tornou-se símbolo da desordem e um agente do caos cuja memória deveria ser execrada tanto quanto fosse possível.

V - CONCLUSÃO

O rigor aliado à intransigência de Akhenaton, seguramente, foram determinantes para o malogro da reforma de Amarna. A religião egípcia tradicional era tolerante em vários sentidos, sendo possível diversas crenças, aparentemente conflitantes, serem, aos olhos dos mesmos totalmente coerentes, coexistirem visto que estavam atreladas à uma visão de mundo bastante particular, inclusiva, integrada, monista.¹³⁵³

Como indicado desde a introdução, o monismo cósmico-social serviria como um dos pressupostos teóricos para validar nossas hipóteses. Não obstante, o mesmo foi quem norteou grande parte da pesquisa, atuando como a base para compreender e explicar a teoria e a prática religiosas no antigo Egito. Assim sendo, é dentro dessa lógica monista que devemos inserir o episódio amarniano, pois, demonstramos que a reforma de Akhenaton se deu de modo unificado: política, religião, arte, todos unidos em prol de uma nova relação de poder que bania o elemento caótico de seu discurso oficial.

O que parecia ser a solução para os problemas de ameaça à ordem estabelecida – a omissão do caos- implicou modificação na visão de mundo egípcia e, conseqüentemente, no que se esperava do monarca quando este era entronizado.

¹³⁵³ BAINES, John. Op. cit., 1998, p. 277.

Até mesmo a relação recíproca de troca com os deuses (*do ut des*) foi sensivelmente abalada. No Egito, por milênios, esta funcionou como um dos pilares de sustentação da sociedade nilótica, cujo faraó - na qualidade de ser humano/divino-barganhava com as divindades diariamente e, em troca, recebia em nome de todo país a dádiva da vida e sua perpetuação no poder. Com base na cosmogonia heliopolitana, o faraó assegurou essa condição sobre-humana ao longo de muitas gerações até Akhenaton aparecer com sua reforma “caótica” no século XIV a C.

O interlúdio amarniano repercutiu diretamente no que concernia à visão de mundo classificada por Jan Assmann como “clássica”, ou seja, aquela exposta no “faraó como um sacerdote solar”, estava respaldada na cosmogonia supracitada de Heliópolis. Muito embora Akhenaton tenha banido todo o panteão e ignorado aspectos tradicionais da religião egípcia, a força dessa tradição faraônica, coesa, conservadora, impedia que monarca rompesse totalmente com o passado. Assim sendo, falar em “ruptura” talvez não seja o mais adequado. Ainda, as relações sociais que envolviam rei-deus-vivo-morto sofreram sim, alguns abalos significativos. A relação de *do ut des* (“dou para que você me dê”) foi substituída pelo *do qui dedisti*, ou seja, “eu dou porque você já me deu”. Em outras palavras: era como se a omissão do elemento caótico retirasse da função monárquica todo seu teor ritualístico que, por sua vez, estava intimamente relacionado às trocas divinas supracitadas. Não obstante, a relação de *do ut des* não desapareceu por completo, foi deslocada para outro setor. Akhenaton, como um verdadeiro deus na terra, o co-regente de Aton no Egito, esperava que seus súditos (o restante da sociedade) o venerassem como tal. Assim, agindo como uma deidade do tradicional panteão, o faraó reformador, concedia dádivas aos fiéis seguidores os quais dele dependiam para sobreviver, em sua vida na terra e no além túmulo.¹³⁵⁴

Durante a reforma, as omissões, muito mais que supostas “inovações” criaram lacunas para as quais o faraó sequer oferecia alternativas razoáveis. Tais “ausências” somadas à imensa contradição presente no discurso oficial da realeza amarniana, a tornavam muito mais superficial e insegura do que o seu idealizador gostaria.

¹³⁵⁴ HELCK, Wolfgang e OTTO, Eberhard. *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden: Harrassowitz, 1980, verbete: “Kult”, p. 840.

A concepção monista do universo nos impede de isolar no antigo Egito o componente religioso e, tampouco, separa-lo do véis político.

Religião e Política eram duas faces de uma mesma moeda, como Caos e Cosmos, *Maat* e *Isefet*, Templário e Funerário.

Todos os elementos citados conviviam dentro do sistema de crenças que se fundamentava em uma relação recíproca na qual a inexistência ou a omissão de uma das partes anulava o sentido daquele que seria seu “opositor”.

Assim sendo, qualquer tentativa de remodelar esta concepção de mundo “dramática”, solidamente estruturada na tríade mito, magia e ritual, deveria ser feita com base em motivações, em parte políticas, em parte religiosas.¹³⁵⁵

Akhenaton desproveu quase totalmente a realeza de elementos míticos, os quais estiveram ancorados em aspectos solares e funcionaram de maneira bastante eficaz desde o Reino Antigo, assim, profundamente enraizado no imaginário egípcio.¹³⁵⁶

As inúmeras lacunas deixadas pelo faraó certamente foram sentidas por seus seguidores mais fiéis e leais. Contudo, dificilmente - embora as fontes para comprovar esta hipótese sejam mínimas - as camadas menos favorecidas da sociedade tenham tido uma reação semelhante, quando não oposta. A incapacidade que os indivíduos tinham de obter acesso direto aos deuses de sua escolha (no caso somente Aton) bem como a necessidade de adorar uma divindade - inegavelmente distinta daquelas as quais tradicionalmente se cultuava - decerto pesaram de forma determinante contra a religião de Amarna. Concomitantemente, a grande proximidade desta mesma sociedade com o universo mortuário nos leva a crer que a privação quase completa dos elementos ctônicos e, sobretudo, meios convincentes de adquirir uma vida após a morte, fadaram a Reforma de Amarna ao fracasso.

A morte de Akhenaton representou o fim do interlúdio amarniano e, a partir de então, todo caos omitido pelo faraó reformador, paradoxalmente, voltou-se contra ele: as dinastias seguintes descreveram o período como a instalação da desordem absoluta, sentimento que provocou a destruição impiedosa da cidade de Amarna pelos reis que sucederam o episódio.¹³⁵⁷

¹³⁵⁵ BAINES, John. Op. cit., 2002, p. 237.

¹³⁵⁶ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, p. 124.

¹³⁵⁷ Sobre o período pós Amarna Cf. VAN DIJK, Jacobus. Op. cit., pp. 279-281.

A personagem principal do acontecimento, Akhenaton, foi obliterada de todos os monumentos e inscrições, visto que seu nome tornava-se uma ameaça à ordem cósmico-social almejada. Curiosamente, “aquele que vivia em Maat” era agora, seu grande oponente.¹³⁵⁸

Assim, o rei que contemplava o Disco Solar desaparecia da história faraônica para ser enterrado com sua religião “ensolarada” como a *não-pessoa* nas areias do deserto, e assim permaneceu por milênios até a arqueologia trazer à tona o que para nós se configurou como um dos episódios mais controversos e interessantes do legado egípcio antigo.

¹³⁵⁸ CARDOSO, Ciro. Op. cit., 2001, p. 124.

VI – BIBLIOGRAFIA

1.DOCUMENTAÇÃO

1.1 DOCUMENTAÇÃO ESCRITA

BARUCQ, André e DAUMAS, François. *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*. Paris: Cerf, 1979.

GOYON, Jean. Claude. *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*. Paris: Cerf, 1972.

GRANDET, Pierre. *Hymnes de la religion d'Aton*. Paris: Seuil, 1995.

HELCK, Wolfgang (org.). *Urkunden der 18 Dynastie, heft 17*. Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 1287-1298. Trad. Ciro Flamarion Cardoso.

LICHTEIM, Miriam. *Ancient Egypt Literature - A Book of Readings*. Vol II: The New Kingdom. Berkeley- Los Angeles: University of California Press, 1976.

MANNICHE, Lise. “ A unique offering list of Amenophis IV recently found at Karnak”. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 57, 1971, pp.70-72.

MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period*. Atlanta: Scholars Press, 1995.

SANDMAN, Maj. *Texts from the time of Akhenaton*. *Bibliotheca Aegyptiaca*. Bruxeles: 8, 1938, pp.103-177.

2. OBRAS DE REFERÊNCIA

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade: A literatura no Egito Faraônico*. Brasília - São Paulo: Editora da Universidade de Brasília: Imprensa Oficial do Estado, 2000

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

HINNELS, John R. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Cultrix, 1995.

HELCK, Wolfgang e OTTO, Eberhard. *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden: Harrassowitz, 1980.

REDFORD, Donald B. *The Ancient Gods Speaks- a guide to egyptian religion*. Oxford University Press, 2002.

WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian art*. London: Thames & Hudson, 1992.

3. TEORIA E METODOLOGIA

CARDOSO, CIRO FLAMARON. *Narrativa, sentido, história*. Campinas: Papyrus, 1997.

BAINES, John & MÁLEK, Jaromír. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford: Andrômeda Books, 1996.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro. Rocco, 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*- São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *As Regras do Método Sociológico*. Trad. Maria Isaura Pereira de Quiroz. 14a. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1990.

ELIADE, Mircea (org), *Metodologia de La Historia de Las Religiones*. Ediciones PAIDOS, 1996.

ENGLUND, Gertie. “*Gift to the Gods- a Necessity for the Preservation of Cosmos and Life: Theory and Praxis*”, in *Gift to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, ed . Tullia Linders e Gullög Nordquist, Boreas 15, 1987.

ENGLUND, Gertie. “*Gods as a Frame of Reference: On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt*”. In ENGLUND, Gertie (org.) *The Religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expressions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsalienses, 1989, pp 7-28.

FEICHTINGER, Joahannes. *Aspects on Collective Memory: Maurice Halbwachs*. Dubrovnik, 2002,

FIRTH, Raymond. “*Offering and Sacrifice: Problems of Organization*”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Glasgow, 93, n.1, 1963, pp. 12-23.

FRANCASTEL. Pierre. *Realidade Figurativa - visão, símbolo e figuração a propósito da arte egípcia*. São Paulo: Perspectiva, 1965.

FRANKFORT, Henri. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

GALVÃO, Alexandre (org.). *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2003.

GOMES, Francisco José da Silva. “*A religião como objeto da História*”. In Lana Lage da Gama et alii (orgs). *História e Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ-ANPUH-Maud, 2002.

HAENY, Gehrard. “*New Kingdom ‘Mortuary Temples’ and ‘Mansions of Millions of Years’*”. In Shafer, Byron E. (org.) *Temples in Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou - São Paulo: Centauro, 2006.

HINNELS, John R. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 62, (verbete: “Ciências das religiões”).

_____ p.82, 1995 (verbete: “Deuses”)

_____ p.158 (verbete: “Magia no antigo Egito”)

_____ p. 160 (verbete: “Mana”)

HOOK, S.H. *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*. Oxford, 1958.

KOLB, William. “Culto”. In: FGV. *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, 1987, p. 287.

LAGE, Lana da Gama Lima (org), *História e Religião*. Rio de Janeiro: Faperj: Mauad, 2002.

LUKES, Steven. *Bases para interpretação para Durkhéim*. In: COH, Gabriel. 1977.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: Abril. 1950.

_____ e HUBERT, Henri. *Sobre o Sacrifício*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

YOYOTTE, Jean. “El pensamiento prefilosófico en Egipto”. In: Brice Parain (org). *El pensamiento prefilosofico y oriental*. Trad. Maria Esther Benítez *et alli*. Madrid-México: Siglo XXI, 1971, pp. 10-29.

4. ESTUDOS

4.1 SOBRE ANTIGUIDADE EM GERAL

ALDRED, Cyril. *Akhenaten King of Egypt*. London: Thames & Hudson, 1988.

ALDRED, Cyril. *Akhenaton, Pharaoh of Egypt: A New Study*. London:Thames and Hudson, 1968.

_____” The beginning of the El- Amarna Period”. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 45, 1959, pp. 19-33.

_____ “The End of El- Amarna Period”. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 43, 1957, pp.30-41.

AL-NUBI, Sheihk. “O Soldado”. In: DONADONI, Sergio. (org). *O homem egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, capítulo IV, pp. 135-159.

ARAÚJO, Emanuel. Op.cit., p.380 (verbete: “Asiáticos”)

ASSMANN, Jan. *Maât, l’Egypte pharaonique et l’idée de justice sociale*. Paris, Julliard, 1989.

BADAWY, Alexander. *A history of Egyptian architecture: The empire in the New Kingdom*. Berkely – Los Angeles: University of California Press, 1968.

BAINES, John. “The Dawn of the Amarna Age”. In: O’CONNOR, David e CLINE, Eric H. (orgs). *Amenhotep III: perspectives on his reign*. USA: The University of Michigan Press, 1998, pp. 271-312.

BRATTON, Gladstone. *A History of Egyptian Archaeology*. London: Robert Hale.

BRESCIANI, Edda. “O Estrangeiro”. In: DONADONI, Sergio (org.). Op.cit.

BREWER, Douglas J. *Egypt and Egyptians*. London: Cambridge University Press, 1999.

BRIAN, Betsy. “The XVIII^a dynasty before the amarna period”. In: SHAW, Ian (org). *The Oxford history of ancient Egypt*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2000, pp. 207-264.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993

CARDOSO, CIRO. “Arte e ofícios no antigo Egito”. Material cedido pelo autor.

_____ “A relação entre textos e imagens no antigo Oriente Próximo”. Material cedido pelo autor.

_____ *O Egito Antigo*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1984.

_____ “Poder político e religião nas altas culturas pré—colombianas: astecas, maias e incas”. In: *América em Tempo de Conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____ *Sete olhares sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CLAYTON, Peter. *Chronicle of the Pharaohs*. London: Thames and Hudson, 1994

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

FEITOZA, Nely. *O reinado de Kamés, o forte: um estudo sobre a ideologia monárquica no Egito faraônico (1555-1550 a C)*. 1995. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

FLORENZANO, Maria Beatriz. “A reciprocidade e a Grécia antiga”. In GALVÃO, Alexandre (org.). *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2003.

FREED, Rita. “Beleza e Perfeição – A Arte Faraônica”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., pp. 330-341.

JOHNSON, Raymond. "Amenothep III and Amarna: Some New considerations". *Journal of Egyptian Archaeology*, 82, 1996, pp. 65-82.

KEMP, Barry J. *Ancient Egypt: Anatomy of a civilization*. London-New York: Routledge, 1989.

KESSLER, Dieter. "História Política da XVIII à XX Dinastia". In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs). *Egipto: O mundo dos faraós*. Trad. Luís Anjos et alii. Colônia: Könnemann, 2001, pp. 143-151.

KUHRT, Amélie. *The ancient near east 3000-330 B C*. London-New York: Routledge, 1997, 2 vols.

NEWBY, Percy Howard. *Warrior pharaohs: the rise and fall of the egyptian empire*. London: Faber and Faber, 1989.

O' CONNOR, David. "New Kingdom and Third Intermediate Period". In: TRIGGER, B.G et alii. *Ancient Egypt: a social history*. Cambridge University Press, 1983, pp 183-278.

PARDEY, Eva. "A Organização da Administração Real". In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., 356-365.

REDFORD, Donald. *Heretic King. Akhenaten the heretic king*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

REDFORD, Donald B. *History and Chronology of XVIII dynasty: Seven Studies*. University of Toronto Press, 1960.

_____ "Some Observations on Amarna Chronology". *Journal of Egyptian Archaeology*. 45, 1959, pp.34-37.

SAUNERON, Serge. *A Egiptologia*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Editora Difusão Européia do Livro, 1970.

SHAW, Ian (org.) *The Oxford history of ancient Egypt*. Oxford- New: Oxford University Press, 2000.

SHAW, Ian. “Introduction: Chronologies and Cultural Change in Egypt”. In: SHAW, Ian. (Org.). Op.cit., pp. 1-15.

SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). *Egipto: O mundo dos faraós*. Trad. Luís Anjos *et alii*. Colônia (Köln): Könnemann, 2001.

_____ “Cronistas, viajantes e eruditos- A imagem do Egipto ao longo dos milénios” In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs). Op.cit., pp. 490-497.

SEIDLMEYER, Stephen. “O Caminho do Egipto para Civilização”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op.cit, pp. 8-23.

SEIDLMEYER, Stephan. “A Gênese do Estado até a II Dinastia”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op.cit, pp. 25-39.

TOMIMURA, D. “À propos de l’origine du mot égyptien ‘Neuf – Arcs’”. *Orient.o Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan*. 24, 1981, pp. 114-124.

ULLMANN, Martina. Op.cit., p.513, (verbete: “Coroa branca”).

_____. Op.cit, p.518 (verbete: “Nomarcas”)

_____. Op.cit, p.518 (verbete: “Nomo”)

_____. Op. cit., p. 518 (verbete: “Obelisco”).

_____. Op.cit, p.519 (verbete: “Punt”)

_____. Op.cit, p.518, (verbete: “Pedra de Palermo”).

VAN DIJK, Jacobus. “The Amarna Period e the Later New Kingdom”. In: SHAW, Ian. (org). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 265-307.

VERCOUTTER, Jean. *O Egito Antigo*. Trad. Francisco G. Heidemann, 2^a Ed., DIFEL. Difusão Editorial São Paulo-Rio de Janeiro, 1980.

WIMMER, Stefan. “Os Hieróglifos - Escrita e Literatura”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op.cit, pp. 342-355.

WOHLFARTH, Susanne. “Lista de Lugares Históricos”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op. cit., p. 524, (verbete: “Abidos”).

_____ Ibid, p. 524, (verbete: “Abu-Simbel”)

_____ Ibid, (verbete: “El-Kab”)

_____ Ibid, (verbete: “Elefantina”)

_____ Ibid, (verbete: “Filae”)

_____ Ibid, (verbete: “Giza”)

_____ Ibid, (verbete: “Heliópolis”)

_____ Ibid, (verbete: “Hermópolis”)

_____ Ibid, (verbete: “Mênfis”)

_____ Ibid, (verbete: “Sakara”)

_____ Ibid, (verbete: “Soleb”)

_____ Ibid, (verbete: “Tebas”)

4.2 SOBRE A RELIGIÃO EGÍPCIA

ALLEN, James P. “The celestial realm”. In: Silverman, David. (org). *Ancient Egypt*. New York. 1997, pp. 128-129.

_____ “The Natural Philosophy of Akhenaten”. *Yale Egiptological Studies 3: Religion and philisophy in Ancient Egypt*. New Haven, 1989, pp. 89-101.

ARAÚJO, Emanuel. Op. cit., p. 390, (verbete: “Eternidade”).

_____. Op.cit., p.426, (verbete: “Uag”).

ASSMANN, Jan. *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Universitätsverlag, Freiburg, 1999.

_____ “ Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt”. *Yale Egiptological Studies 3: Religion and philisophy in Ancient Egypt*. New Haven, 1989, pp.135-159.

_____ *Images et Rites de la Mort dans L'Égypte Ancienne*. Paris: Cybèle, 2000.

_____ *Maat, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Paris, Juliard, 1989.

_____ *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge: Havard University Press, 1998.

_____ “State and Religion in the New Kingdom”. *Yale Egiptological Studies 3: Religion and philisophy in Ancient Egypt*. New Haven, 1989, pp. 55-88.

_____ *The mind of Egypt: History and meaning in the time of the pharaohs*. Trad. Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books (Henry Holt), 2002.

_____ *The Search for God in Ancient Egypt* . Ithaca: Cornell University Press, 2001.

BADAWY, Alexander. “The Symbolism of the Temple at Amarna”. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. Berlin, 87, 1961, pp.79-95.

BAINES, John. “Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *As Religiões no Egito Antigo*. Deuses, mitos e rituais domésticos. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, pp. 150-244.

BAINES, John. “The Dawn of the Amarna Age”. In: O’CONNOR, David e CLINE, Eric H. (orgs). *Amenhotep III: perspectives on his reign*. USA: The University of Michigan Press, 1998.

BELL, Lanny. “The New Kingdom Divine Temple: The example of Luxor.” In: SHAFER, Byron E (org.). Op. cit., pp. 127-183.

BOLSHAKOV, Andrey. “Offering Formulas and Lists”. In: REDFORD, Donald B (org.). Op.cit., pp. 286-293.

BLACKMAN, Aylward M. “A Study of the Liturgy Celebrated in the Temple of the Aton at El-Amarna”. *Bibliothèque de L’école des Hautes Études, Recueil D’études égyptologiques* dédiées à la mémoire de Jean-François Champolion à l’occasion du centenaire de la “Lettre à Monsieur Dacier”. Paris, 1922, pp. 505-527.

BURKARD, Günter. “Concepções do Cosmos – O Edifício do Mundo”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., pp. 444-4449.

CARDOSO, Ciro. *A unidade básica das representações sociais relativas ao culto divino e ao culto funerário no antigo Egito*. Material cedido pelo autor.

_____. *O culto diário aos deuses nos templos egípcios do Reino Novo: uma análise a partir da iconografia das capelas do templo funerário de Seti I em Abydos*. Material cedido pelo autor.

_____. “Festivais divinos e banquetes funerários no antigo Egito”. *Phoênix/UFRJ*. Ano.

_____. “De Amarna aos Ramsés”. *Phoênix/UFRJ*. Ano VII, 2001.

_____ *Deuses, múmias e ziggurats: Uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.

DAUMAS, François. *Amour de la vie et sens du divin dans l' Égypt pharaonique*. Paris: Fata Morgana, 1998.

DAUMAS, François. *La civilización del Egipto faraónico*. Trad. H. Pardellans. Barcelona: Juventud, 1972.

DERCHAIN, Philippe. “La religión egípcia”. In: Henri-Charles Puech (ed.), *Las Religiones Antiguas*, I, México, Siglo XXI, 1977, pp.101-192.

DUNAND, Françoise e ZIVIE – COCHE, Christiane. *Dieux et hommes em Égypt 3000 av. J. – C. 395 apr. J. – C.: Anthropologie religieuse*. Paris: Armand Colin, 1991.

DAVID, Rosalie. *A guide to religious ritual at Abydos*. Warminster: Aris & Phillips, 1981.

_____ *The Ancient Egyptian beliefs– religious beliefs and practices*. London: Routledge e Kegan Paul, 1982.

EL SADDIK, Wafaa. “O Enterro”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op.cit., pp. 471-480.

ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expressions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.

_____ “Gift to the Gods- a Necessity for the Preservation of Cosmos and Life: Theory and Praxis”, in Gift to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, ed . Tullia Linders e Gullög Nordquist, Boreas 15, 1987.

FAIRMAN, H.W. “The kingship rituals of Egypt”. In: HOOK, S.H., Op.cit., pp. 74-104.

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

- GAHLIN, Lucia. *Egypt: gods, myths and religions*. London: Lorenz Books, 2001.
- GOHARY, Jocelyn. *Akhenaten's Sed-festival at Karnak*. London: Kegan Paul International. 1992.
- GÖRG, Manfred. “Deuses e Divindades”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op .cit., pp. 432-443.
- GOYON, Jean –Claude. *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*. Paris: Cerf, 1972.
- GESTOSO, Graciela N. “El culto a Aton em el Egipto de la dinastía XVIII: Sus antecedentes”. *Revista de estudios de egiptología*. Buenos Aires, v. 2, 1992, pp.45-54.
- GRALHA, Julio. *Deuses, faraós e o poder: Legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito-1550-1070 a C*. Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais, 2002.
- HAENY, Gerhard. “New Kingdom ‘Mortuary Temples’ and ‘Mansions of Millions of Years’”. In: SHAFER, Byron. (org.) Op.cit., pp. 86-123.
- HART, Georges. *Egyptian myths*. London-Austin: British Museum Publications – University of Texas Press, 1990.
- HORNUNG, Erik. *Akhenaton and the Religion of Light*. New York: Cornell University Press, 1999.
- _____ *Conceptions of god in ancient Egypt: The one and the many*. Trad. John Baines. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- _____ *Images et Rites de la Mort dans L'Égypte Ancienne*. Paris: Cybèle, 2000.
- _____ “O Rei”. In: DONADONI, Sergio (org.). Op. cit., pp. 239-262.
- _____” *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Trad. David Lorton. Ithaca-London: Cornell University Press, 1999.

_____”The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion”. *Journal of the American Research Center in Egypt*. Boston, 29, 1992, pp.49.

JÉQUIER, Gustave. *Considérations sur les religions égyptiennes*. Neuchâtel: La Baconnière, pp.51-54.

JOHNSON, Raymond. “The dazzling sun disk: iconographic evidence that Amenhotep III reigned as the Aten personified.” *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. São Francisco, v.2, n. 2, 1991, pp.15-23.

KAMPP-SEYFRIED, Friederike. “Triunfo sobre a Morte – Os Túmulos Privados de Tebas”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op.cit., pp.248-263.

KUHRT, Amélie. *The Ancient Near East 3000-330 BC*. London-New York: Routledge, 1997. 2 vols.

KURTH, Dieter. “A Ordem do Mundo em Pedra – Os Templos Tardios”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., pp. 296-311.

LAUCHAUD, René. *L'invisible présence: Les dieux de l'Égypte pharaonique*. Paris: Éditions du Rocher, 1995.

LUFT, Ulrich. “Um Mundo Diferente – As Ideias Religiosas”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., pp.416-431.

LESKO, Leonard. *Egyptian Religion: An Overview*. In: ELIADE, Mircea (org.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987. Vol. V., pp. 37-67.

_____ “Cosmogonias e Cosmologia do Egito Antigo”. In: SHAFER, Byron E. (org.). Op. cit., pp.108-149.

MENU, Bernadette. *Ramsés II: Soberano dos soberanos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

MORENZ, Siegfried. *La religion égyptienne: Essai d'interprétation*. Trad. L. Jospin. Paris: Payot, 1977.

MULLER, Maia. “Afterlife”. In: REDFORD, Donald B. Op. cit., 2002.

OLSON, Stacie L. “Burial Practices”. In: REDFORD, Donald B. Op.cit., 2002.

PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (org.). Op. cit., pp. 109-132.

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

_____ (org.). *The temple in ancient Egypt: New discoveries and recent research*. London: British Museum Press, 1997.

REDFORD, Donald B. *History and Chronology of XVIII dynasty: Seven Studies*. University of Toronto Press, 1960.

_____ The Sun-disc in Akhenaten’s Program: Its Worship and Antecedents. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 13, 1976, pp.47-61.

ROBINS, Gay. “Color Symbolism”. In: REDFORD, Donald B. Op.cit., 2002, pp. 60-61.

RITNER, Robert. “Magic”. In: REDFORD, Donald B. Op.cit., 2002, passim.

SAAD, Ramadan M. “New Light on Akhenaten’s Temple at Thebes”. *Mittlungen Des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo. Wiesbaden*, 22, 1967, pp.64-67.

SAUNERON, Serge. *The priests of ancient Egypt*. Trad. Ann Morissett. New York: Grove Press, 1980.

SCHLÖGL, Hermann. “Aten”. In: REDFORD, Donald B. (org) Op. cit., pp.22-25.

SCHNEIDER, Thomas. “A Monarquia Sagrada”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., pp. 322-329.

SCHULZ, Regine. “Entre o Céu e a Terra – Os Templos dos Deuses no Império Médio”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., pp. 132-141.

SCHULZ, Regine. “Os Deuses do Egito Antigo”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (org.) Op.cit, p.522 (verbete: “Amon-Ra”)

_____ “Os Templos – Deuses Reais e Reis Divinos”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., pp. 152-215.

SHAFER, Byron E. (org.). *As Religiões no Egito Antigo*. Deuses, mitos e rituais domésticos. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

_____ *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

_____”Temples, Priests, and Rituals: an Overview”. In: SHAFER, Byron E. (org.). Op.cit., pp. 1-30.

SILVERMAN, David. (org). *Ancient Egypt*. New York. 1997.

_____ “O Divino e As Divindades No Antigo Egito”. In: In: SHAFER, Byron E. (org.). Op. cit., pp. 21-107.

_____ “Ritual Gestures”. *Ancient Egypt*. Op.cit.

SMITH, Harry. “Maat and Isefet”. *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*. North Ryde, New South Wales, 5, 1994, pp. 67-88.

TAWFIK, Sayed. “Aton Studies 1: Aton before the Reign of Akhenaton”. *Mitteilungen Des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*. Mainz, 29, 1973, pp. 77-86.

_____”Aton Studies 4: Was Aton-The God of Akhenaton- Only a Manifestation of the God Ra?” *Mitteilungen Des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*. Mainz, 32, 1976, pp. 217-226.

_____”Aton Studies 5: Cult Objects on Blocks from Aton Temple(s) at Thebes”. *Mitteilungen Des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*. Mainz, 35, 1979, pp. 335-344.

_____” Aton Studies 7: Did any daily cult ritual exist in Aton Temples at Thebes? An attempt to trace it”. *Mittellungen Des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*. Mainz, 44, 1988, pp. 275-281.

TETER, Emily. “Maat”. In: REDFORD, Donald B. Op.cit., 2002, p.190-191.

THOMPSON, Stephen E. “Cults: an overview”. In: REDFORD, Donald B. (org.). Op.cit., pp. 62-71.

TOBIN, Vincent Arieh. *Theological principles of Egyptian religion*. American University Studies, serie VII. Theology and Religion, vol. 59, New York, 1989, in *JJSEA* 17:4.

TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Trad. Emanuel Araújo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

UPHILL, Eric. “The Sed-Festivals of Akhenaton”. *Journal of Near Eastern Studies*. 22, 1963, pp. 123-127.

VALBELLE, Dominique. *Histoire de l'État pharaonique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

VERHOEVEN, Ursula. “O Culto dos Mortos”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs). Op.cit., pp. 481-490.

VISCHAK, Deborah. “Hathor.” In: REDFORD, Donald. Op.cit., 2002, pp. 159-161.

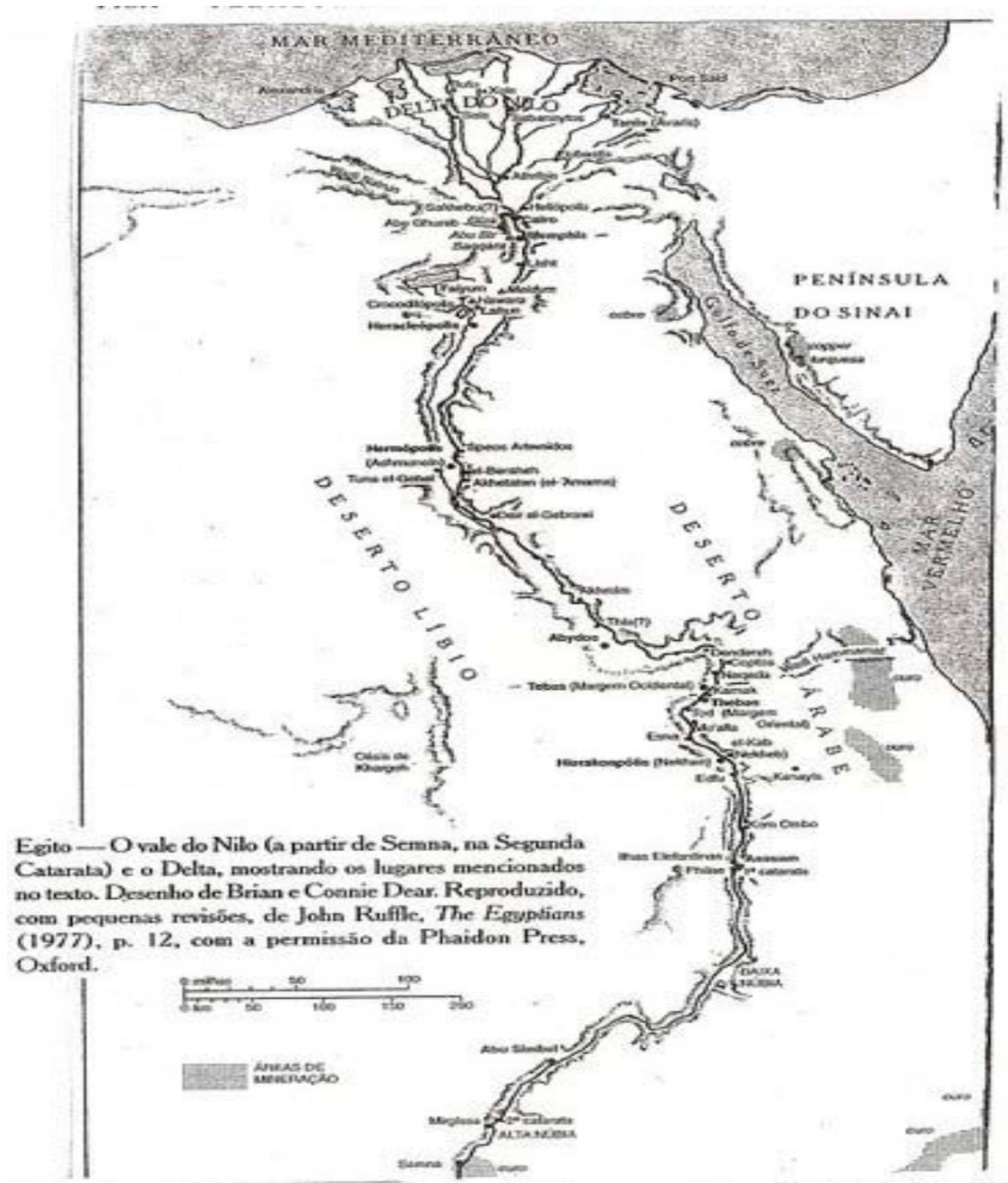
WILKINSON, Richard H. *The complete temples of ancient Egypt*. New York: Thames and Hudson, 2000.

QUADRO 1 CRONOLOGIA EGÍPCIA DO REINO ANTIGO À CONQUISTA DA MACEDÔNIA

<i>Período</i>	<i>Dinastias de Manethon</i>	<i>Datas antes de Cristo</i>
Paleolítico e Mesolítico	—	Antes de 4 500 (ou 5 500 segundo outros)
Neolítico e Eneolítico (pré-dinástico)	—	De 4 500 (ou 5 500) a 3 000 (ou 3 100)
Período da Unificação (protodinástico)	—	De 3 000 (ou 3 100) a 2 920
Dinástico Primitivo	I a III	2 920 — 2 575
Reino Antigo	IV a VIII	2 575 — 2 134
Primeiro Período Intermediário	IX, X, parte da XI	2 134 — 2 040
Reino Médio	Parte da XI, XII a XIV	2 040 — 1 640
Segundo Período Intermediário	XV a XVII	1 640 — 1 550
Reino Novo	XVIII a XX	1 550 — 1 070
Terceiro Período Intermediário	XXI a XXIV; parte da XXV	1 070 — 712
Época Tardia	parte da XXV; XXVI a XXX	712 — 332

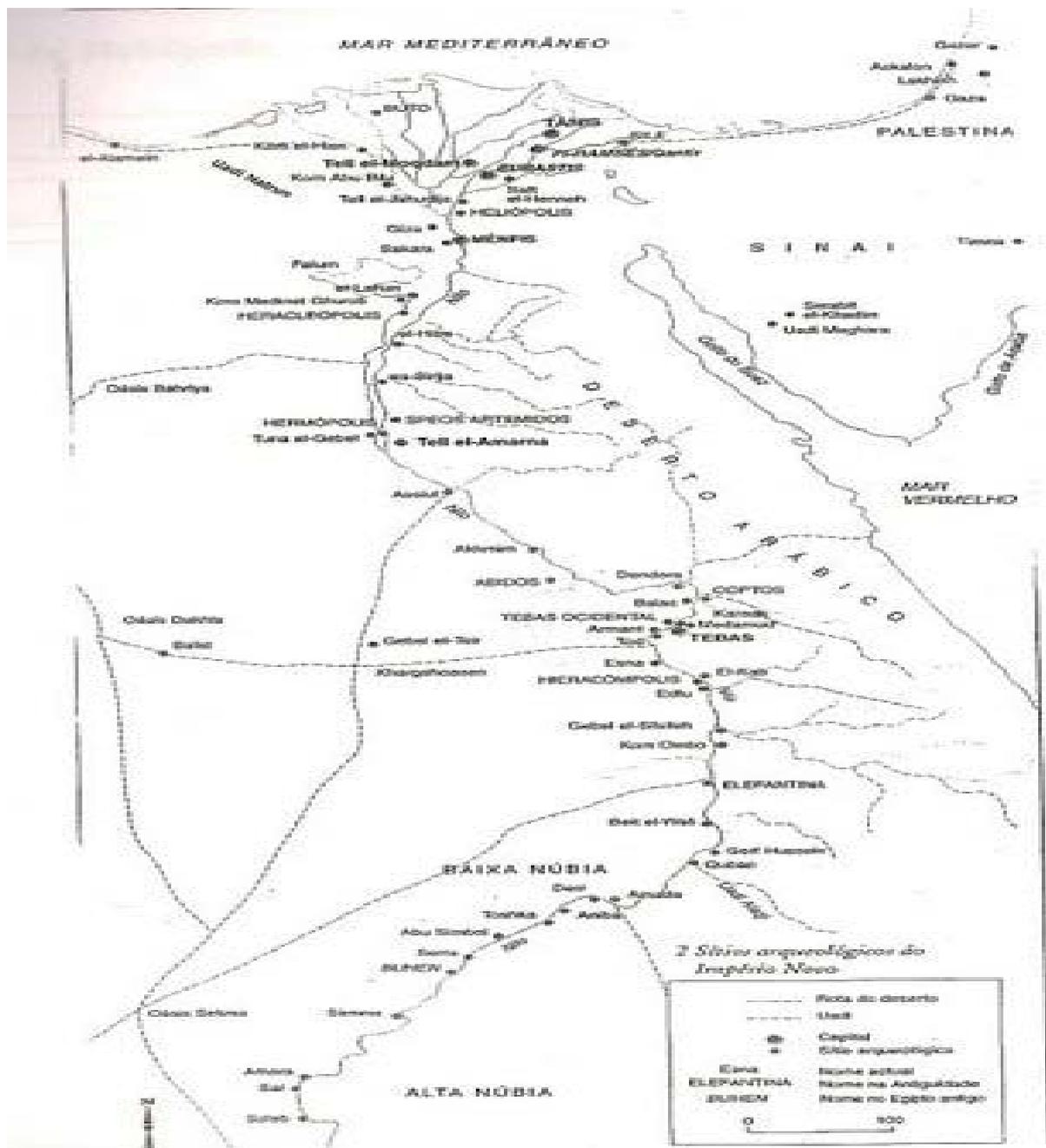
Referência: *O Egito Antigo*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1984, p. 13.

FIG.1 MAPA DO EGITO EXIBINDO O VALE DO NILO E O DELTA



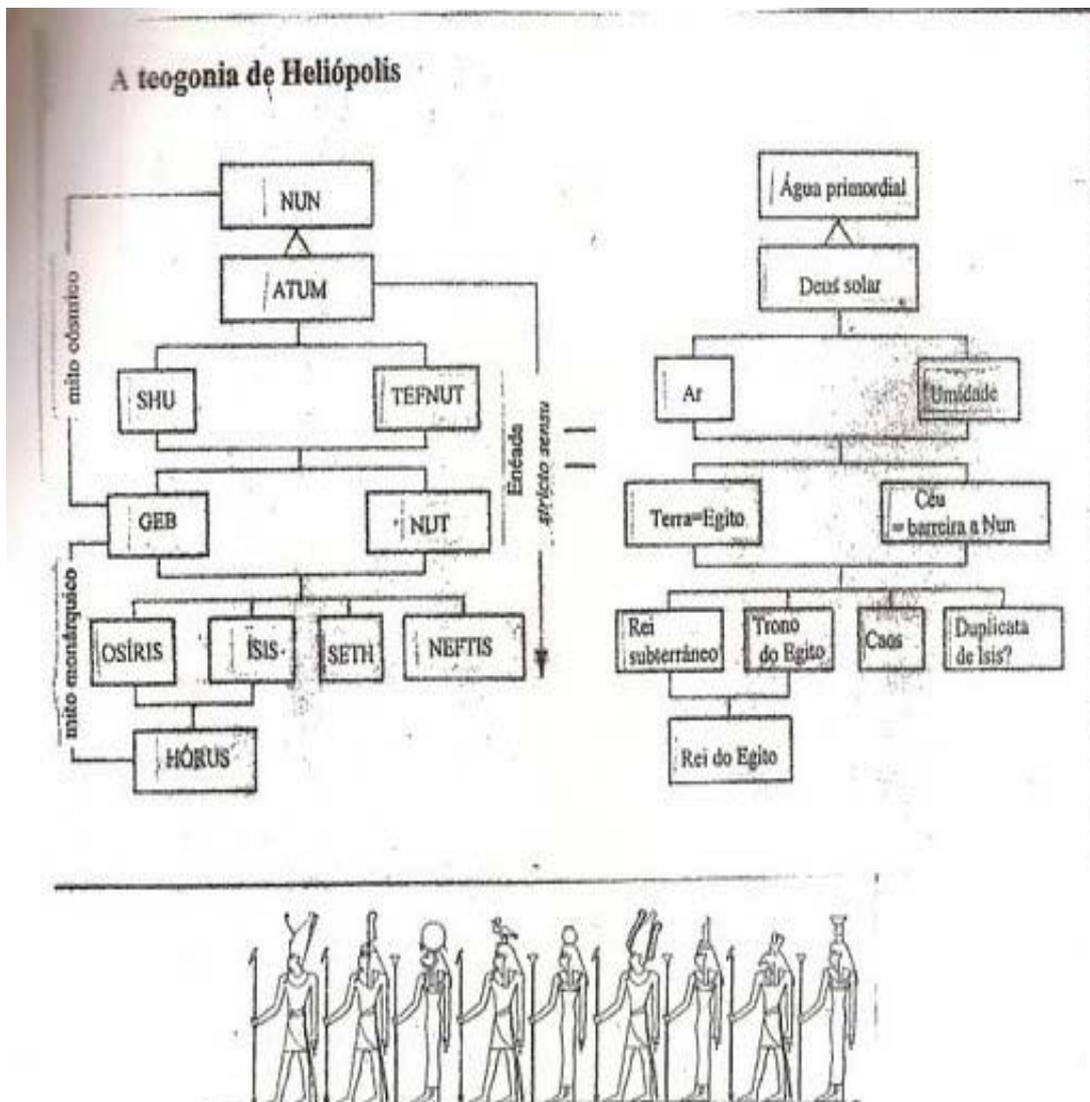
Referência: SHAFER, Byron E. (org.). *As Religiões no Egito Antigo*. Deuses, mitos e rituais domésticos. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p.16.

FIG. 2 EGITO DURANTE O REINO NOVO (1550 – 1069 A.C.)



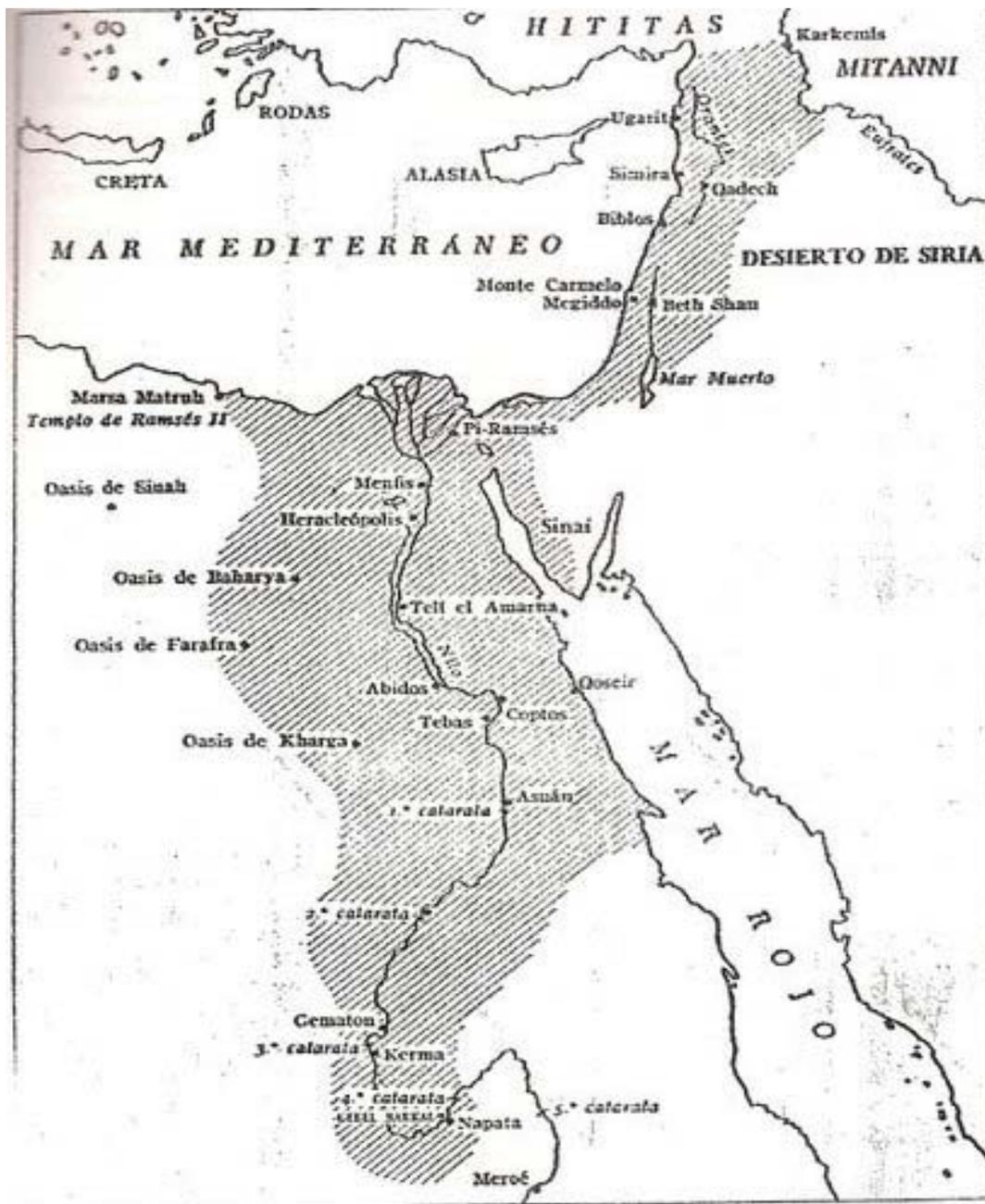
Referência: KESSLER, Dieter. "História Política da XVIII à XX Dinastia". In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs). *Egipto: O mundo dos faraós*. Trad. Luís Anjos et alii. Colônia: Könemann, 2001, p. 143.

QUADRO 2 - COSMOGÔNIA DE HELIÓPOLIS – GENEALOGIA DO FARAÓ



Referência: HART, Georges. *Egyptian myths*. London-Austin: British Museum Publications – University of Texas Press, 1990, p. 15.

FIG. 3 MAPA DO EGITO EM EXPANSÃO (SÉCULOS XV – XII A.C.)



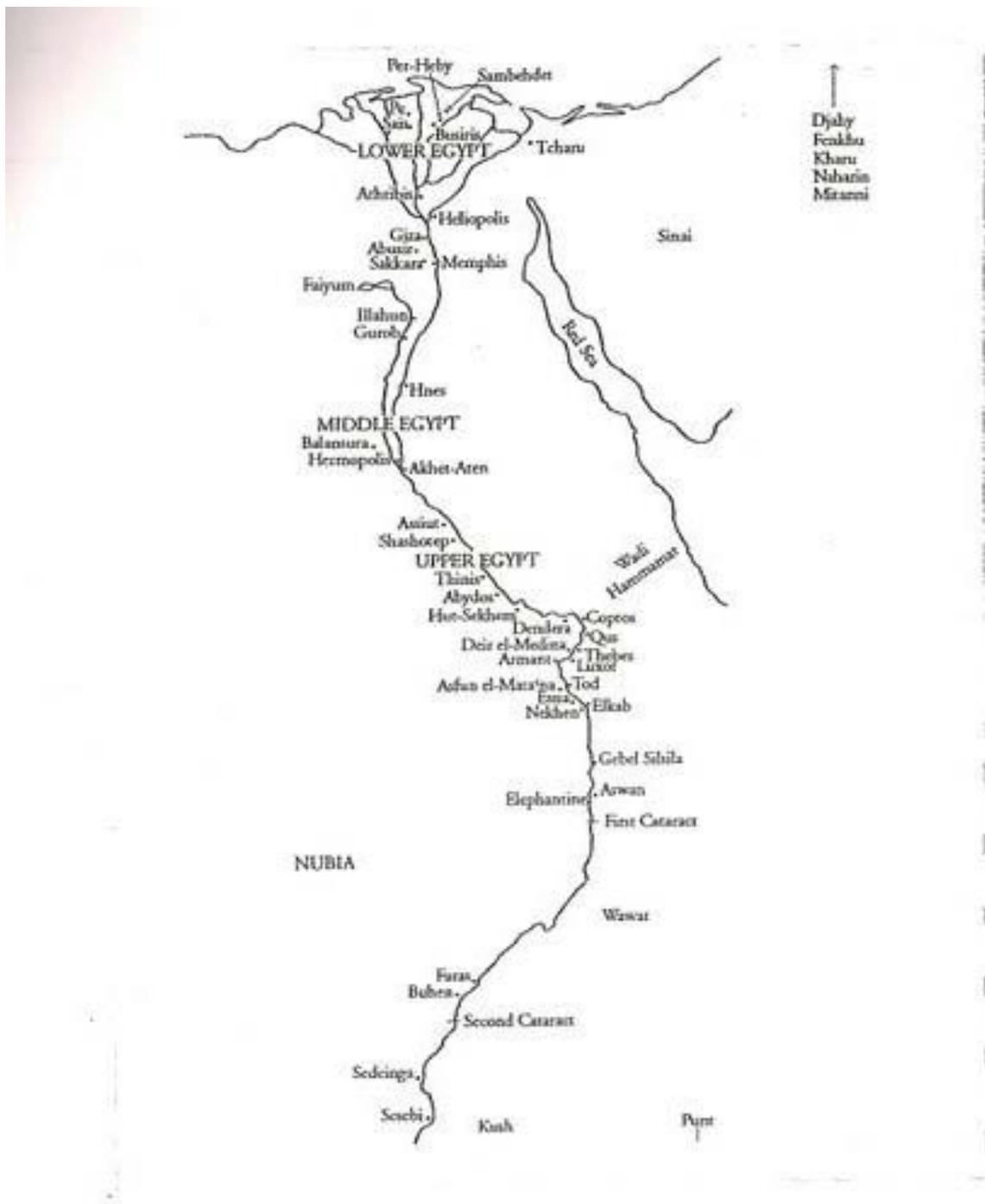
Referência: DAUMAS, François. *La civilización del Egipto faraónico*. Trad. H. Pardellans. Barcelona: Juventud, 1972, p.85.

QUADRO 3 RELAÇÃO DOS MONARCAS DA XVIII^a DINASTIA (1550 – 1307 A.C.)

Nome de nascimento	Nome de trono	Período de governo
Ahmés	Nebpehtyra	1550-1525
Amenhotep I	Djeserkara	1525-1504
Thutmés I	Aakheperkara	1504-1492
Thutmés II	Aakheperenra	1492-1479
Hatshepsut	Maatkara	1473-1458
Thutmés III	Menkheperra	1479-1425
Amenhotep II	Aakheperura	1427-1401
Thutmés IV	Menkheperura	1401-1391
Amenhotep III	Nebmaatra	1391-1353
Amenhotep IV/Akhenaton	Neferkheperura-Uaenra	1353-1335
Smenkhara/Nefertiti		1335-1333
Tutankhamon	Nebkheperura	1333-1323
Ay	Kheperkheperura	1323-1319
Horemheb	Djeserkheperura	1319-1307

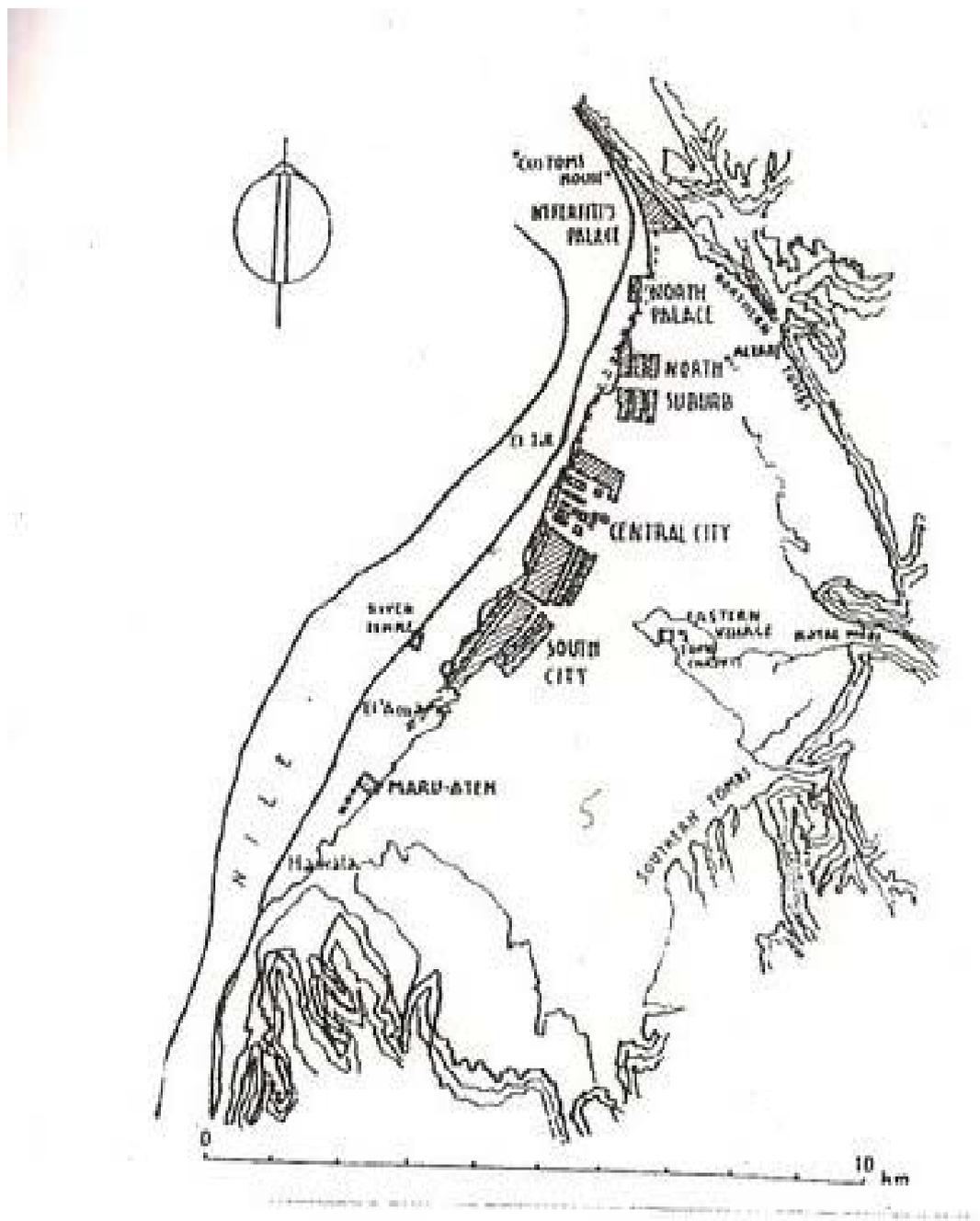
Referência: BAINES, John & MÁLEK, Jaromír. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford: Andrômeda Books, 1996, p.36. Foram consideradas outras obras de referência para compor o quadro acima.

FIG. 4 MAPA DO EGITO DURANTE O A REFORMA DE AMARNA (1353 – 1335 A.C.)



Referência: MURNANE, William J. *Texts from Amarna Period*. Atlanta: Scholars Press, 1995.

FIG. 5 ESBOÇO DA CIDADE DE AKHETATEN (SÉCULO XIV A.C.)



Referência: BADAUWY, Alexander. *A history of Egyptian architecture: The empire in the New Kingdom*. Berkely – Los Angeles: University of California Press, 1968, p. 77.

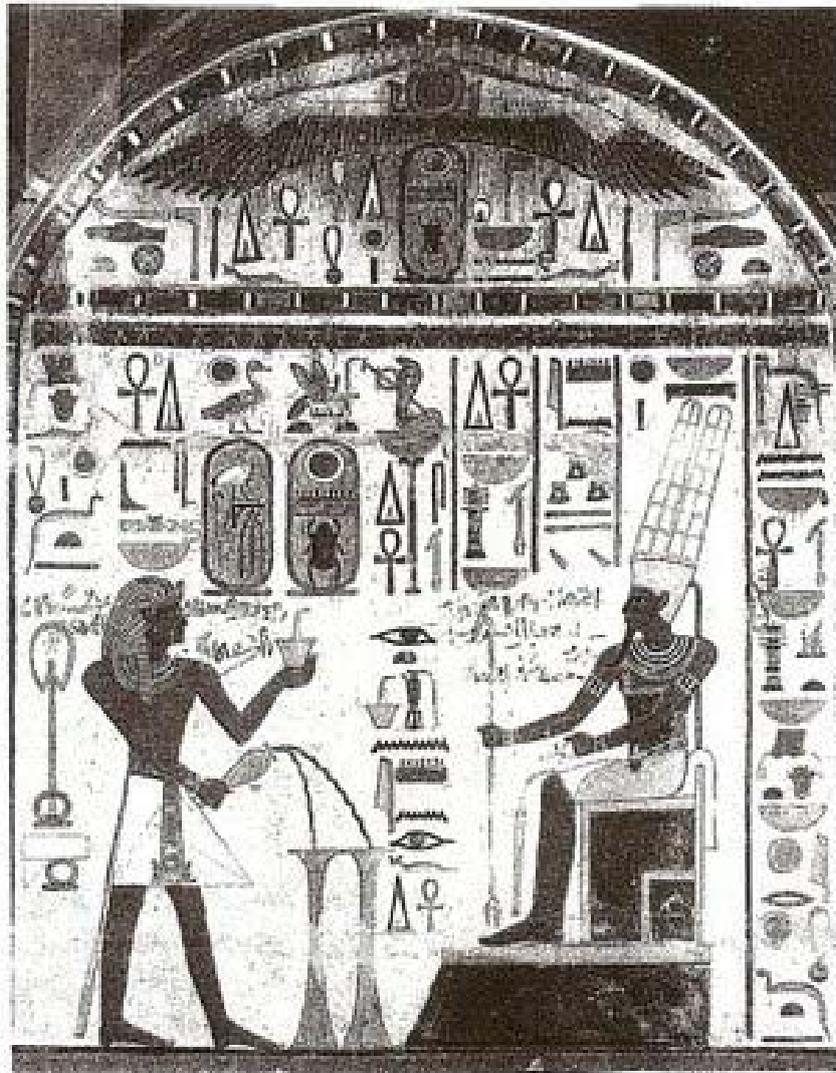
QUADRO 4 - LISTA DE OFERENDAS DIVINAS (SÉCULO XIV A.C.)

16	[Hieroglyphs]																	
15	[Hieroglyphs]																	
14	[Hieroglyphs]																	
13	[Hieroglyphs]																	
12	[Hieroglyphs]																	
11	[Hieroglyphs]																	
10	[Hieroglyphs]																	
9	[Hieroglyphs]																	
8	[Hieroglyphs]																	
7	[Hieroglyphs]																	
6	[Hieroglyphs]																	
5	[Hieroglyphs]																	
4	[Hieroglyphs]																	
3	[Hieroglyphs]																	
2	[Hieroglyphs]																	
1	[Hieroglyphs]																	

AN OFFERING LIST OF AMENOPHIS IV

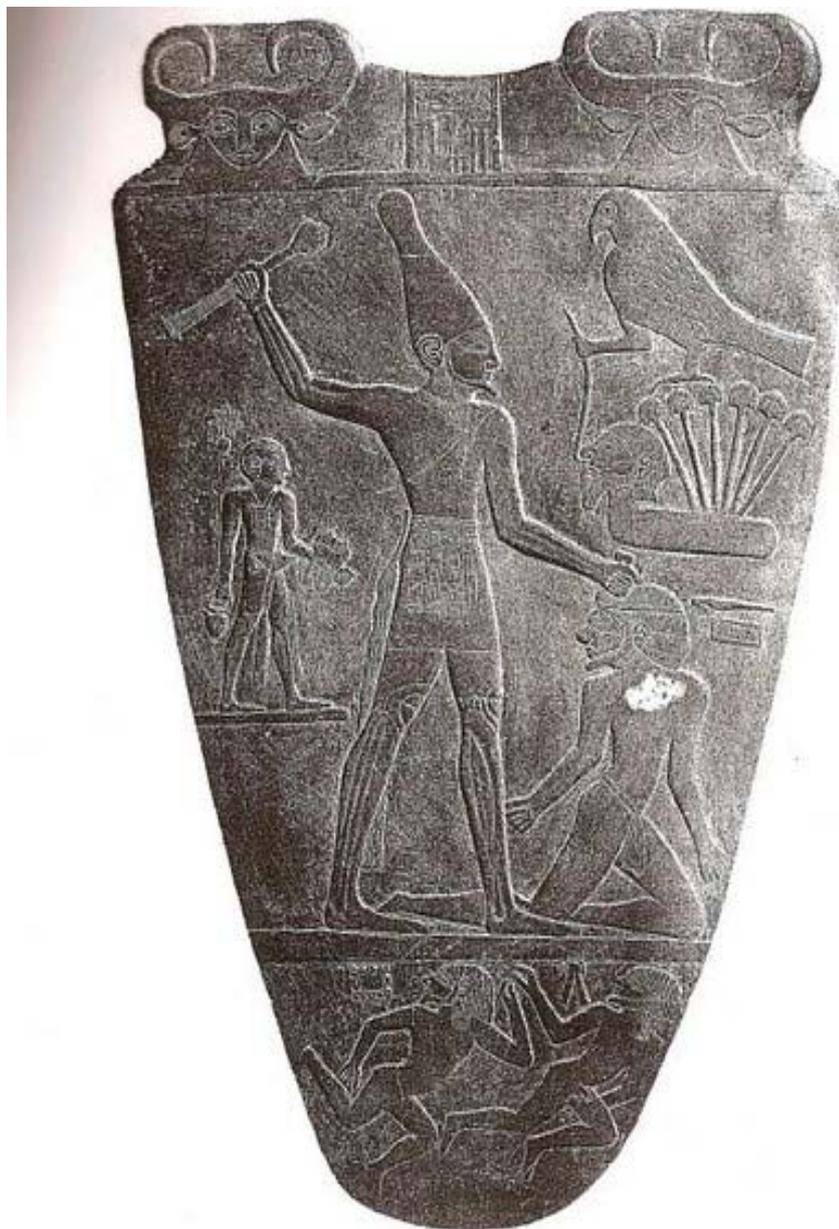
Referência: SAAD, Ramandan & MANNICHE, Lise. "A unique offering list of Amenophis IV recently found at Karnak". *The Journal of Egyptian Archaeology*. 57, 1971, pp. 70-72, plate XXI.

Fig. 6 “SENHOR DAS OFERENDAS” – TUTMÉS III DIANTE DE AMON-RA (1479 – 1425 A.C.)



Referência: GÖRG, Mafred. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op.cit., p. 434.

Fig. 7 PALETA COMEMORATIVA DE NARMER



Referência: “A Genese do Estado até à II Dinastia”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op.cit., p. 29.

Fig. 8 RELEVO TEBANO: TUTMHÉS III MASSACRANDO OS INIMIGOS DO EGITO



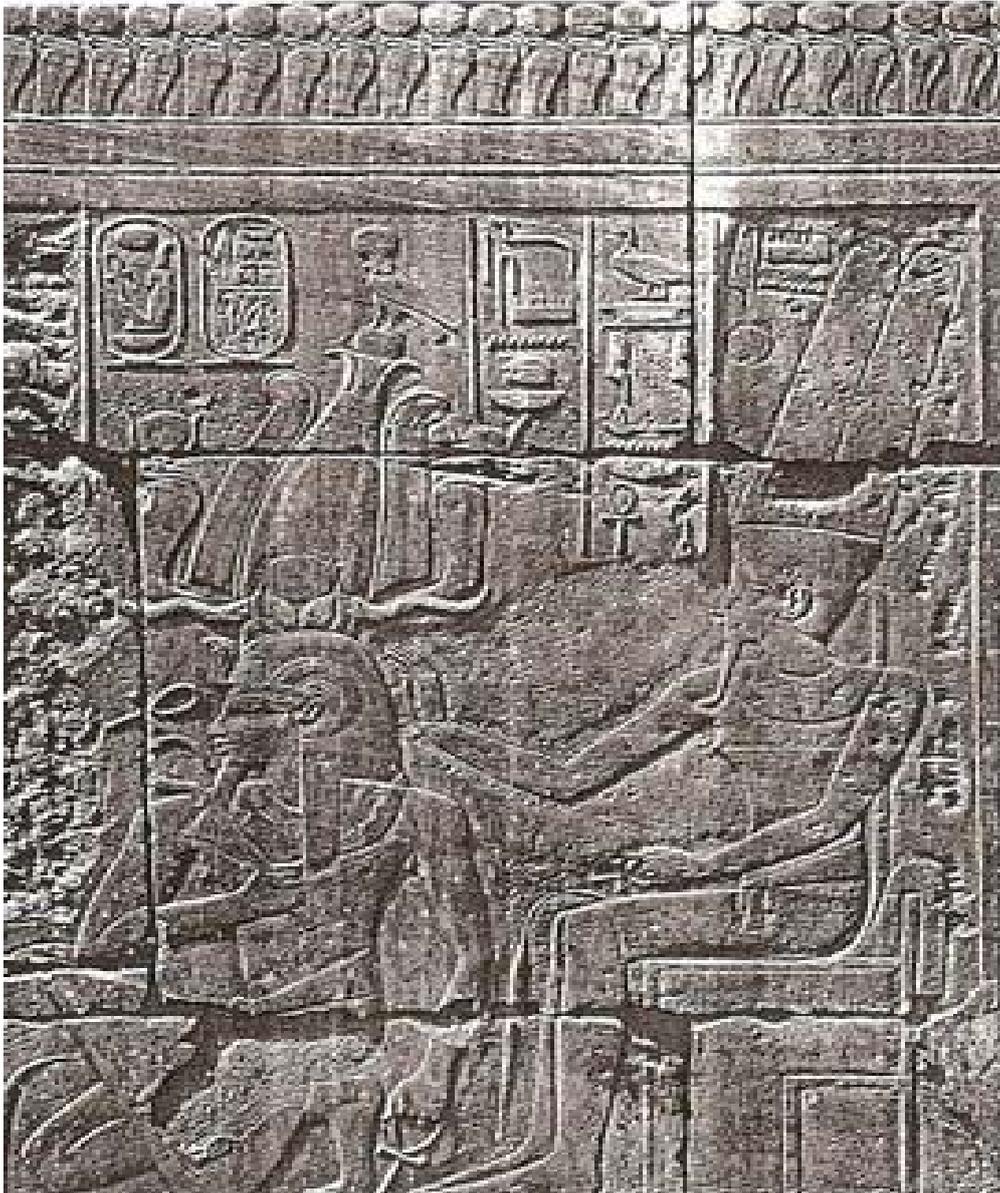
Referência: SCHULZ, Regine. "Os Templos – Deuses Reais e Reis Divinos". In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., p. 163.

Fig. 9 CARRO DE GUERRA DE AMENHOTEP II – TEMPLO DE LÚXOR – KARNAK.



Referência: SCHULZ, Regine. "Os Templos – Deuses Reais e Reis Divinos". In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., p. 161.

Fig. 10 COROAÇÃO DE AMENHOTEP III – SALA DAS APARIÇÕES – KARNAK



Referência: BELL, Lanny. BELL, Lanny. "The New Kingdom Divine Temple: The example of Luxor." In: SHAFER, Byron E (org.). Op. cit., p. 141.

Fig.11 FESTIVAL *SED* – CENA DA CORRIDA RITUALÍSTICA



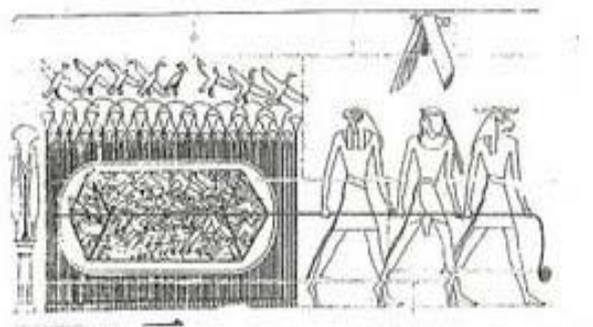
Referência: SCHNEIDER, Thomas. “A Monarquia Sagrada”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., p. 327.

FIG.12 A APRESENTAÇÃO DE MAAT AOS DEUSES



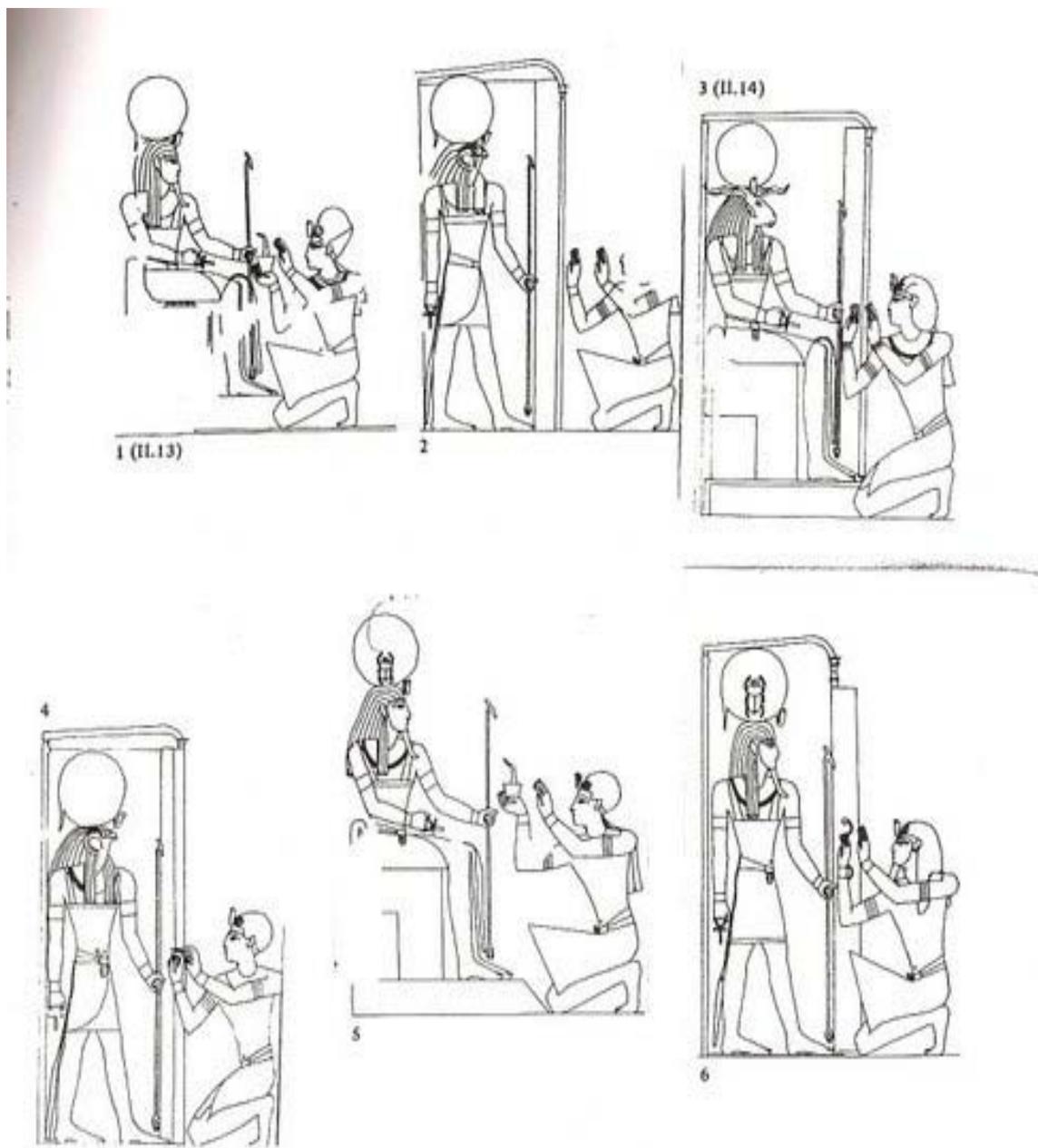
Referência: WILKINSON, Richard H. *The complete temples of ancient Egypt*. New York: Thames and Hudson, 2000, p. 89.

FIG 12 B CONTENÇÃO DO CAOS



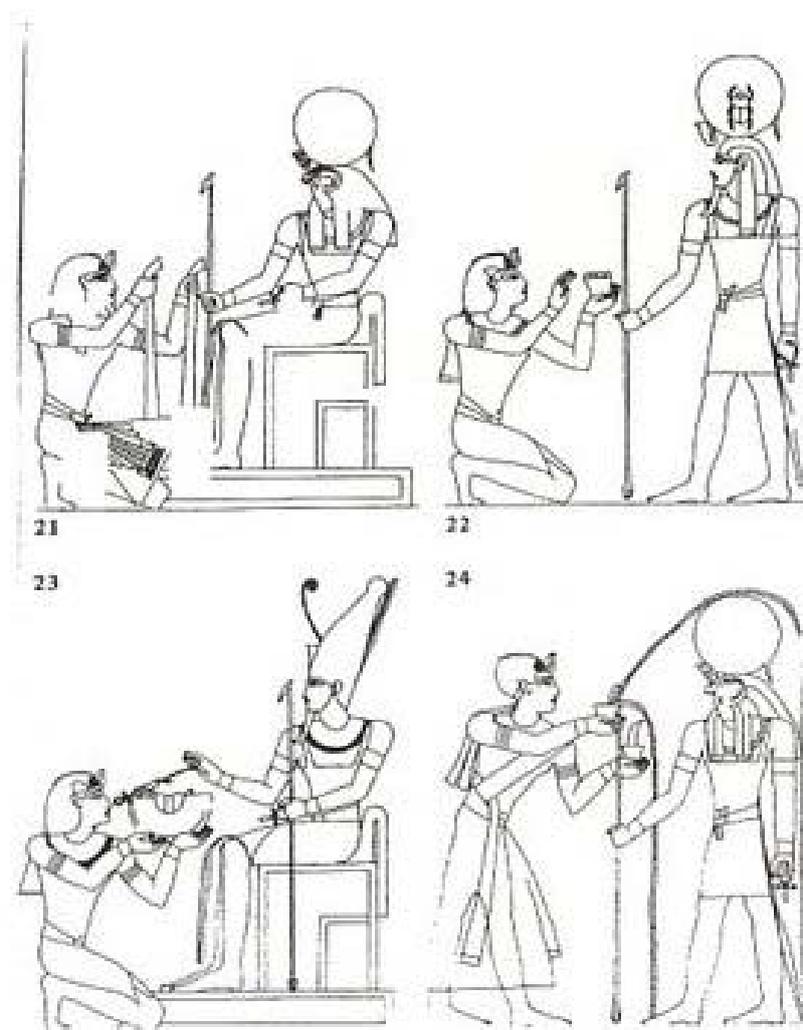
Referência: WILKINSON, Richard H. *Op.cit.*, p.76.

FIG.13A PASSOS DO RITUAL DIÁRIO - ABYDOS



Referência: DAVID, Rosalie. *A guide to religious ritual at Abydos*. Warminster: Aris & Phillips, 1981, pp. 63-64, 68.

FIG. 13 B MAIS ALGUNS PASSOS DO CULTO DIÁRIO - ABYDOS



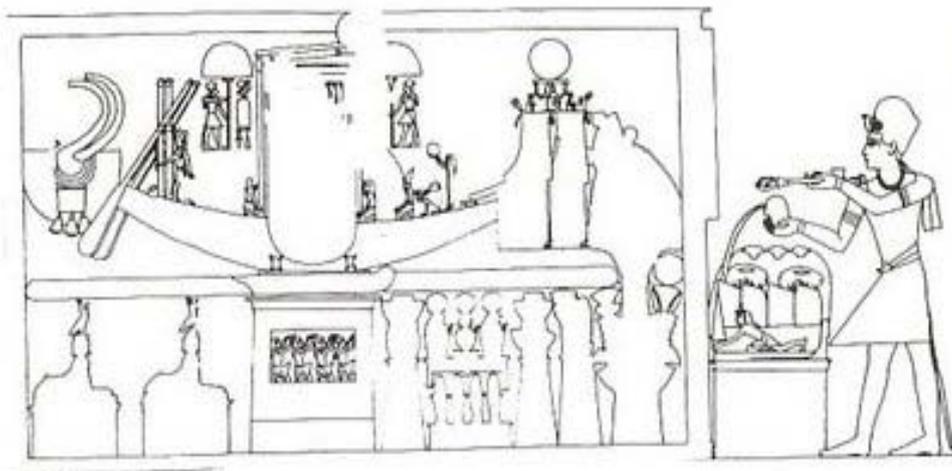
Referência: DAVID, Rosalie. *A guide to religious ritual at Abydos*. Warminster: Aris & Phillips, 1981, pp. 63-64, 68.

FIG. 14 ACENA DE OFERENDA – FARAÓ E ATUM – TEMPLO DE LÚXOR



Referência: GÖRG, Mafred. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias. Op.cit., p. 434.

FIG. 14B TABERNÁCULO EM FORMA DE BARCA



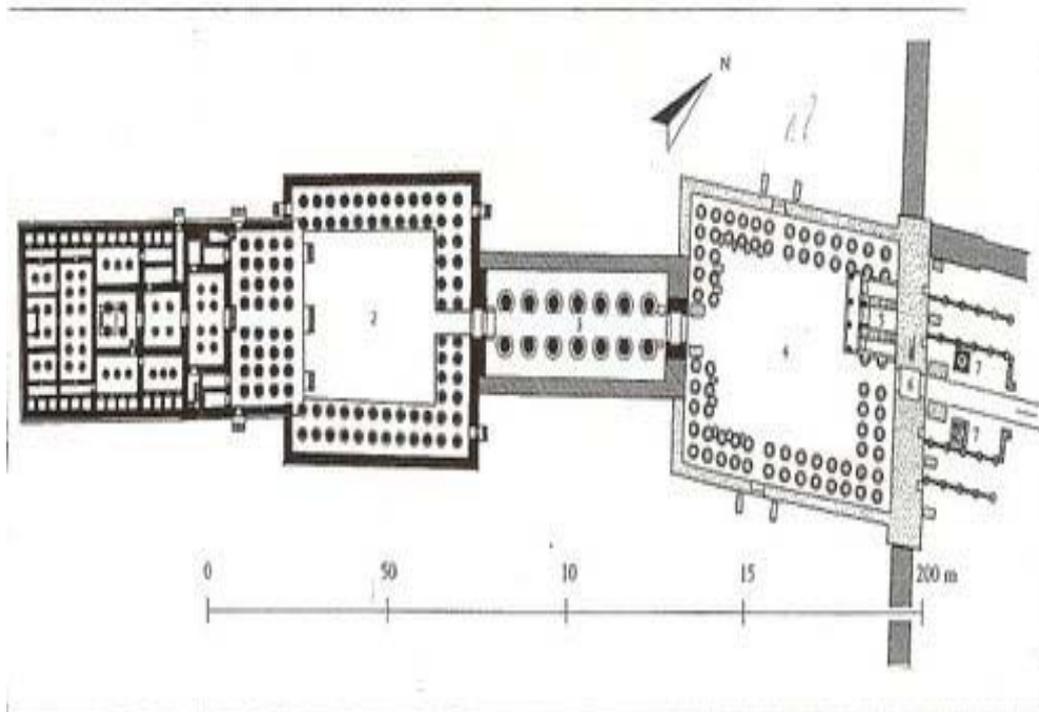
Referência: DAVID, Rosalie. *A guide to religious ritual at Abydos*. Warminster: Aris & Phillips, 1981, pp. 63-64, 68.

FIG. 15 RITOS DE FUNDAÇÃO TEMLÁRIA



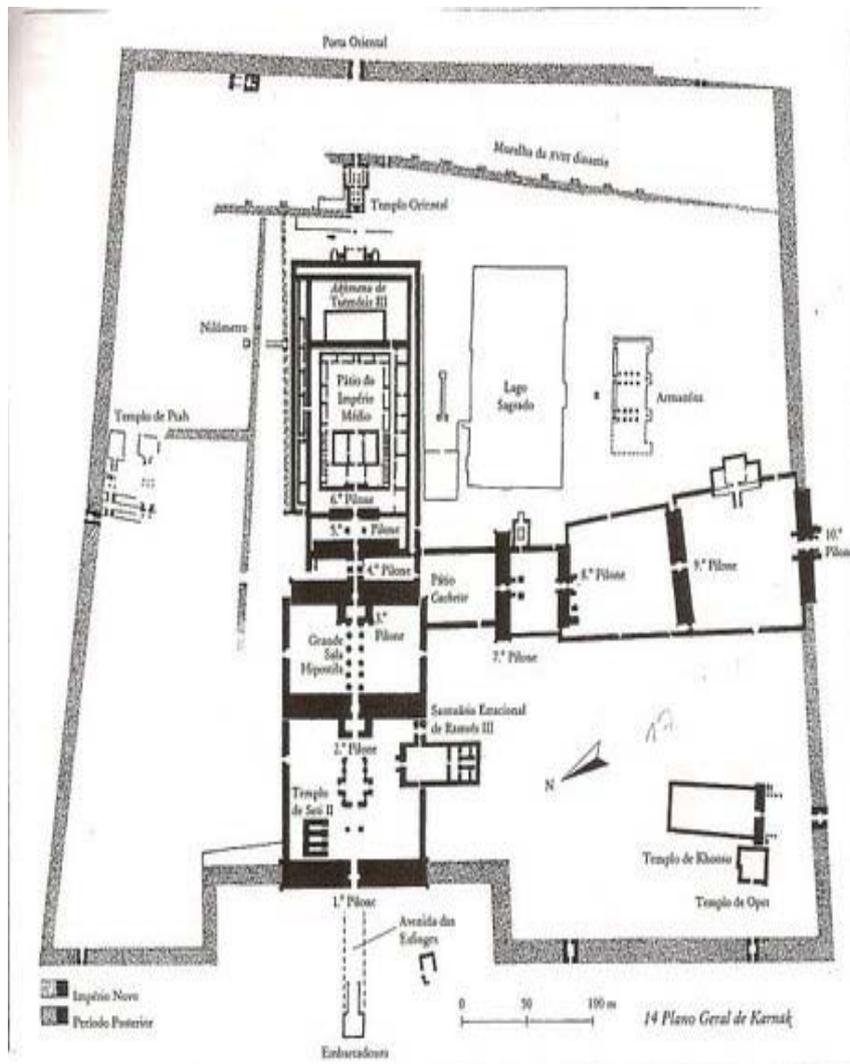
Referência: WILKINSON, Richard H. Op.cit., p. 38.

FIG. 16 PLANO GERAL DO TEMPLO DE LÚXOR-KARNAK



Referência: SCHULZ, Regine. "Os Templos – Deuses Reais e Reis Divinos". In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op. cit., p. 175.

FIG.17 PLANO GERAL DA CIDADE DE KARNAK – ALTO EGITO



Referência: SCHULZ, Regine. Op.cit., p. 155.

FIG. 18 PLANTA DO TEMPLO CENTRAL DE KARNAK

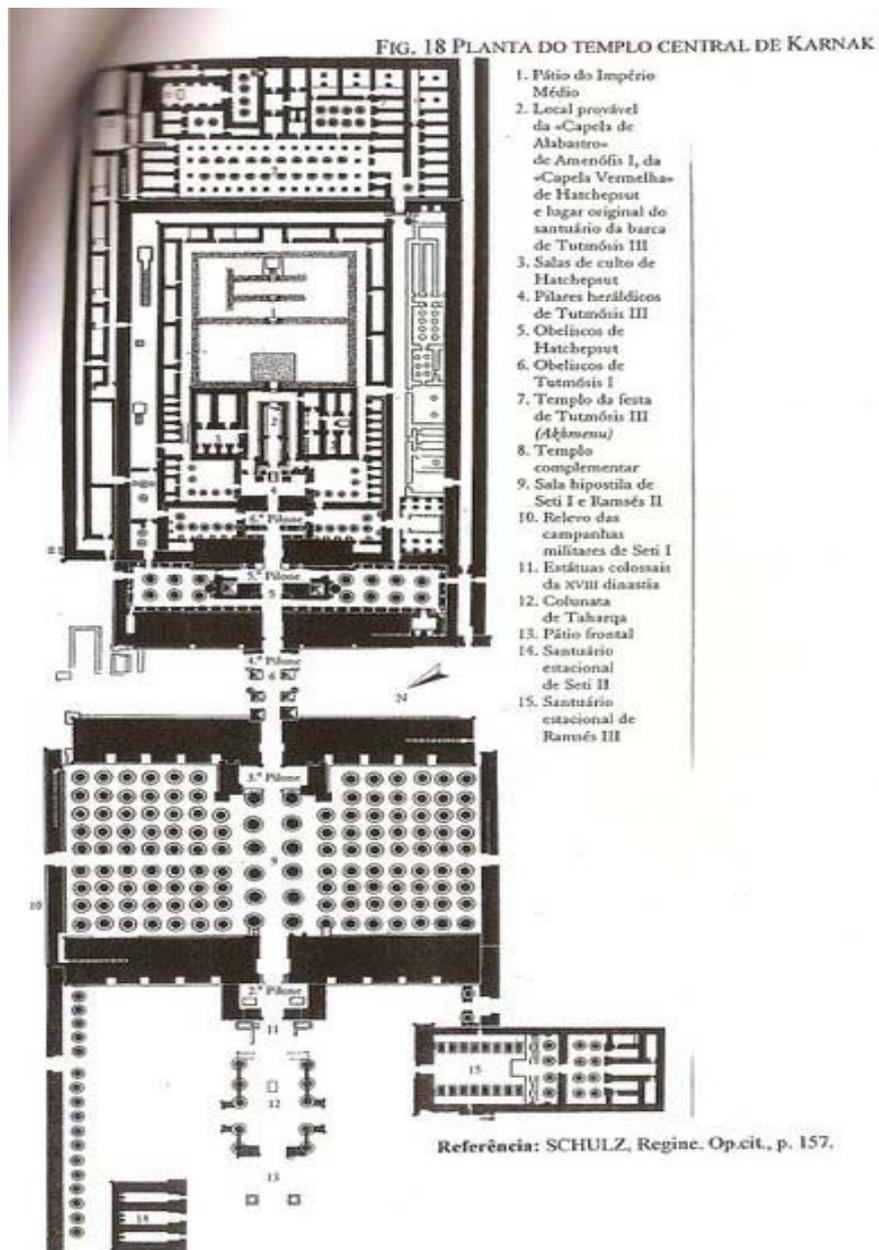
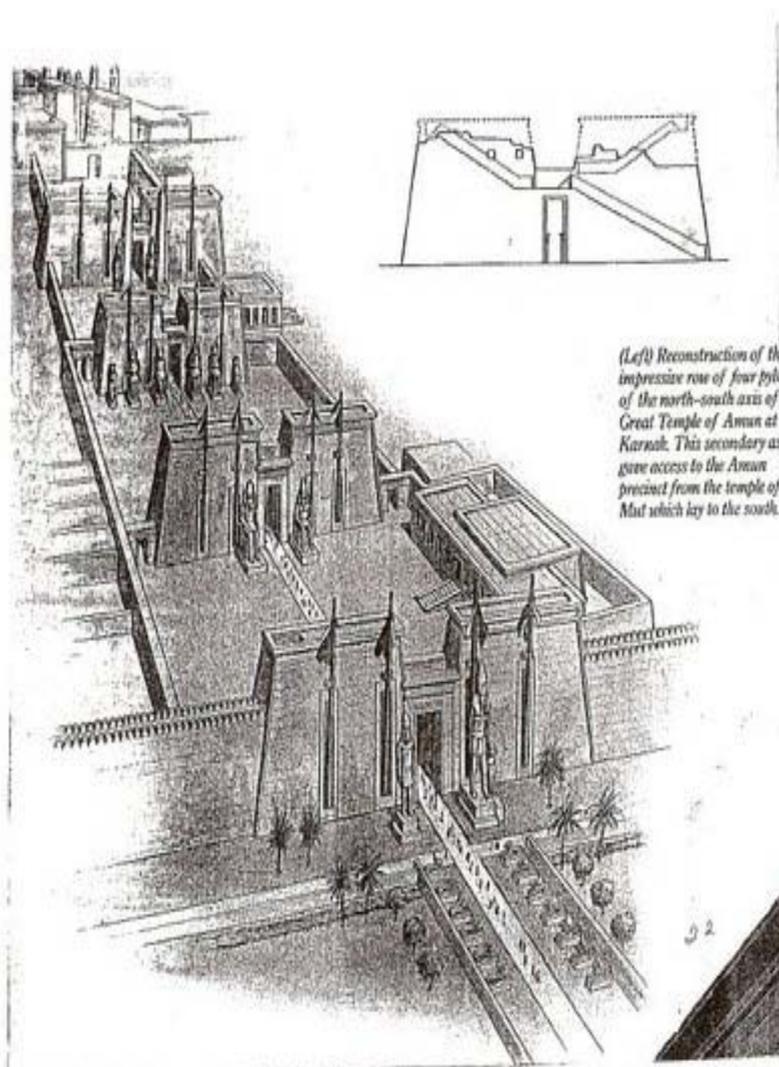
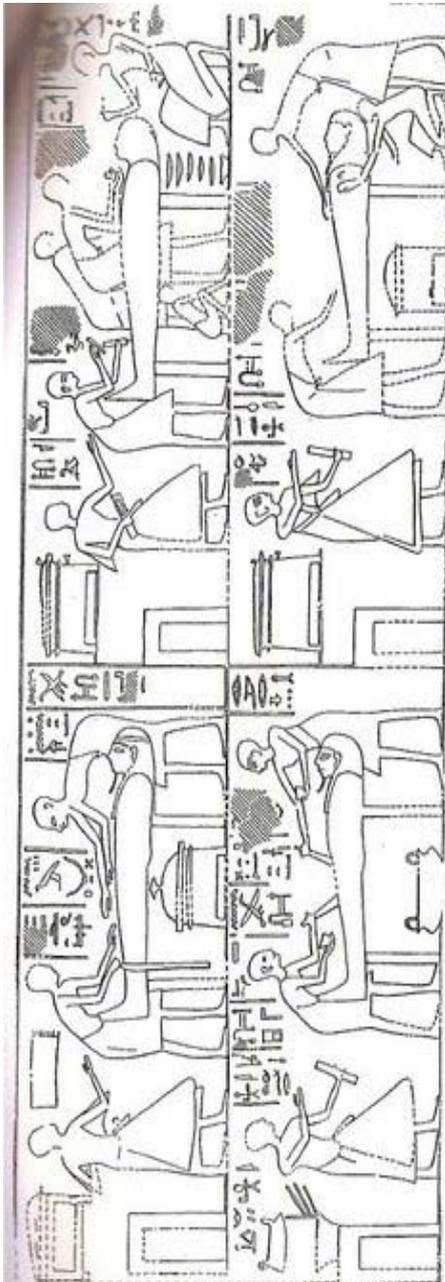


FIG. 19 SIMULAÇÃO DO TEMPLO DE AMON – KARNAK – TEBAS



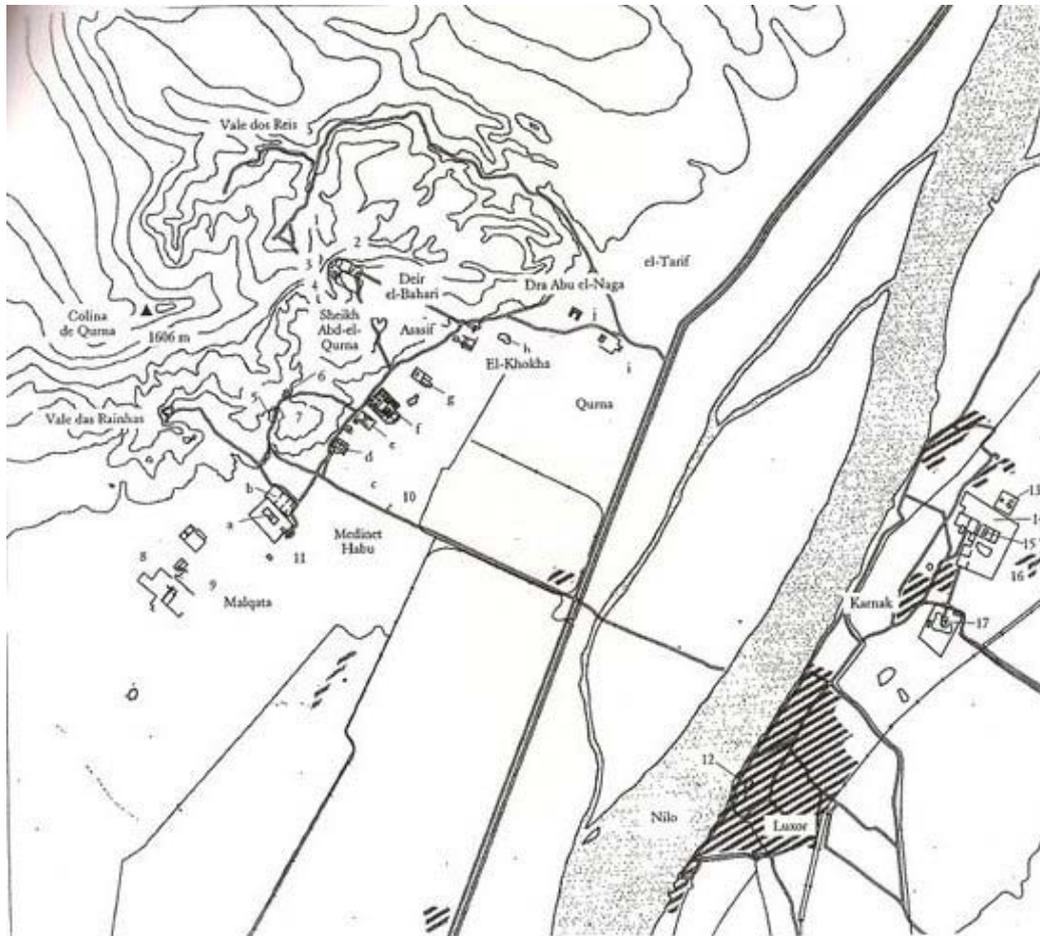
Referência: WILKINSON, Richard H. Op.cit.

FIG.20 CENAS DO RITUAL DE MUMIFICAÇÃO



REFERÊNCIA: EL SADDIK, Wafaa. “O Enterro”. In: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (orgs.). Op.cit., p. 473.

FIG. 21 PLANO GERAL DE TEBAS: TEMPLOS DIVINOS E “MANSÕES DE MILHÕES DE ANOS”



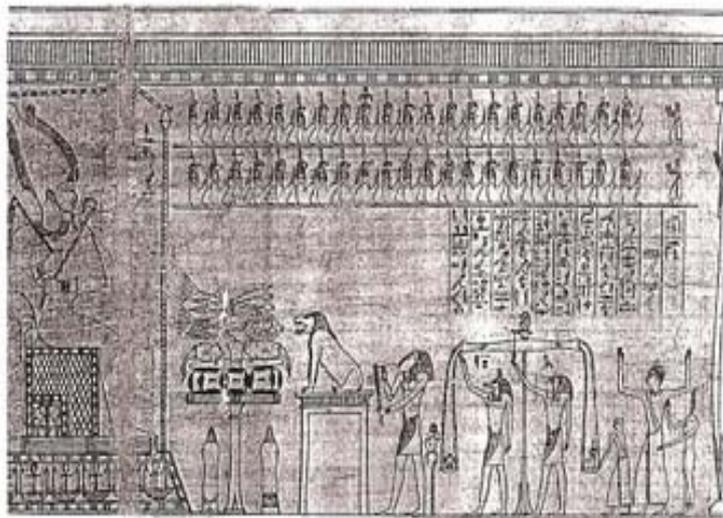
Referência: SCHULZ, Regine. Op.cit., p. 154.

FIG. 22 RITUAL DE ABERTURA DA BOCA



Referência: DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane. *Tutankhamen. Life and death of a pharaoh.* Harmondsworth: Penguin, 1972, p. 176.

FIG. 23 CENA DO JULGAMENTO DOS MORTOS

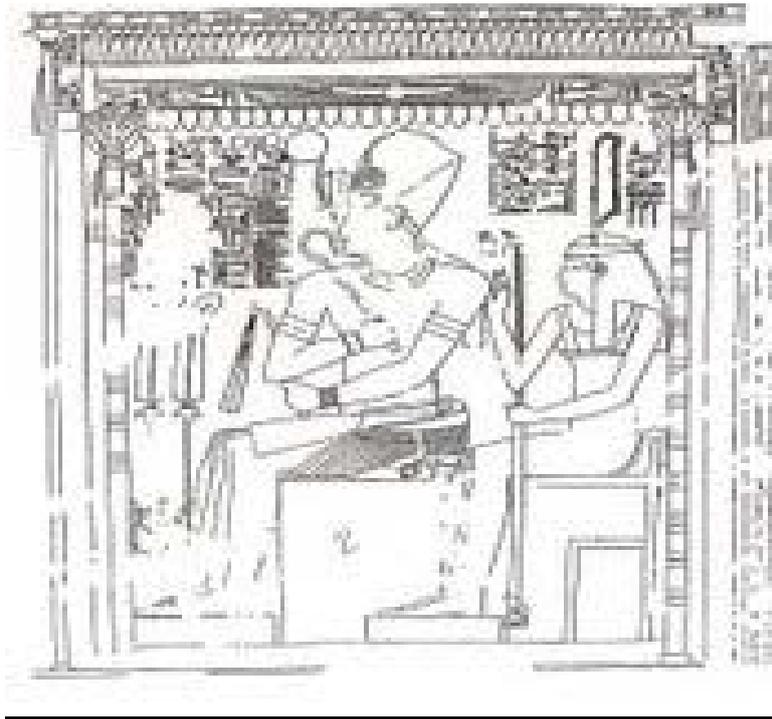


Referência: QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian religion.* London: British Museum Press, 1992, p. 66.

QUADRO 1- GENEALOGIA DA FAMÍLIA REAL AMARNIANA

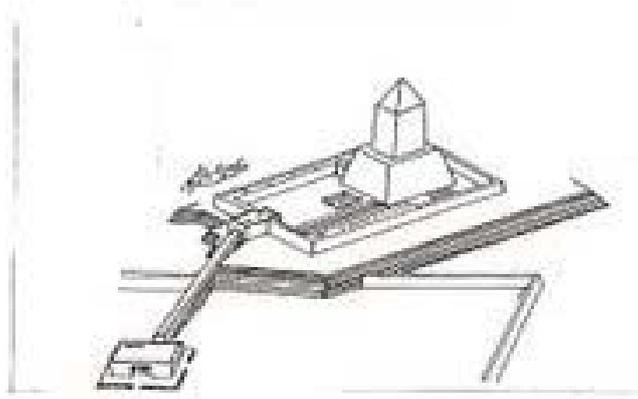
Referência: GRANDET, Pierre. *Hymnes de la religion d'Aton*.. Paris: Seuil, 1995, p. 54.

FIG 1 CENA DA COROAÇÃO DE AMENHOTEP IV EM TEBAS



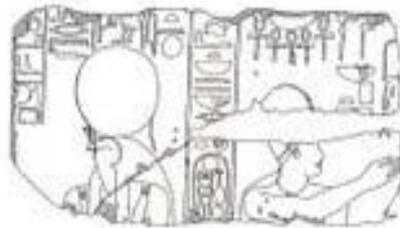
Referência: ALDRED, Cyril. *Akhenaten King of Egypt*. London: Thames & Hudson, 1988, p. 90.

FIG.2A TEMPLO SOLAR DE NIUSSERRA



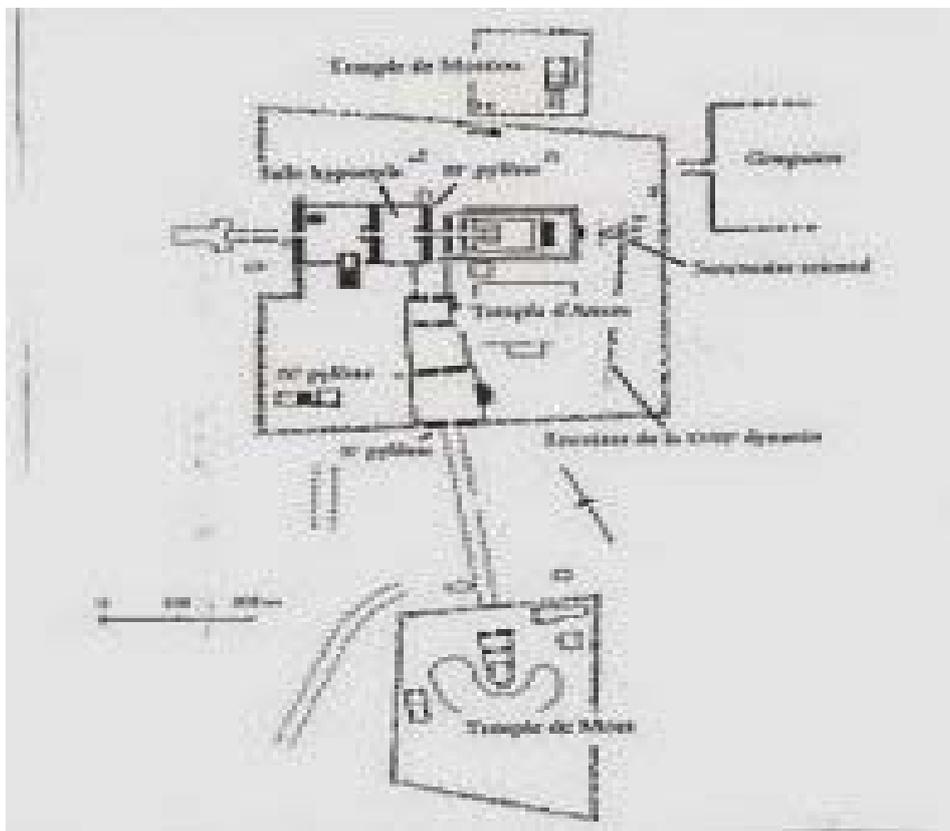
Referência: GRANDET, Pierre. Op.cit., p. 43.

FIG.2B PRIMEIRA REPRESENTAÇÃO DE ATON



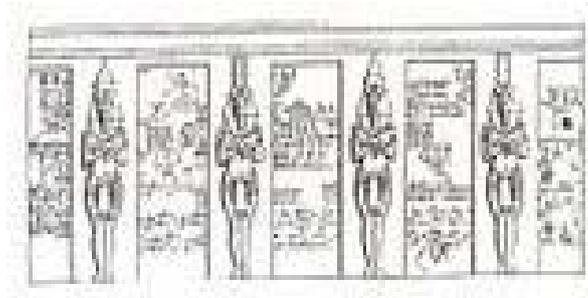
Referência: GRANDET, Pierre. Op.cit., p. 18.

FIG.3 COMPLEXO TEMPLÁRIO DE KARNAK



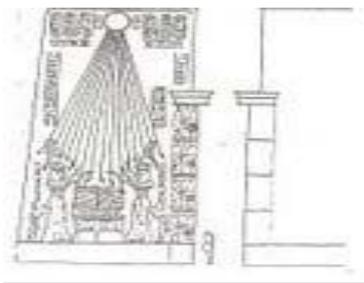
Referência: GRANDET, Pierre. Op.cit., p. 33.

FIG.4A ESCULTURA DE AKHENATON NO TEMPLO DE GEM-PA-ATON (KARNAK)



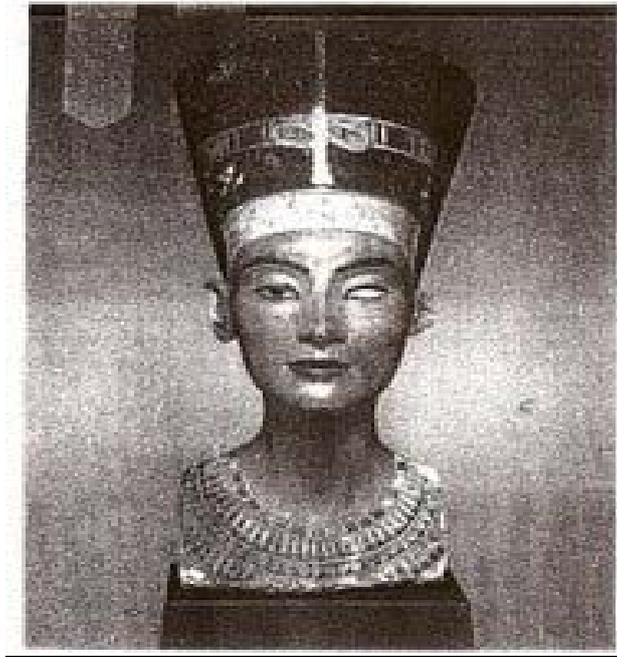
Referência: GRANDET, Pierre. Op.cit., p. 33.

FIG. 4B REPRESENTAÇÃO DA RAINHA NEFETITI NA MANSÃO DO BENBEN



Referência: GRANDET, Pierre. Op.cit., p. 36.

FIG. 5 BUSTO DE NEFERTITI



Referência: SCHULZ, Regine. Op.cit., p. 203.

FIG.6 A REPRESENTAÇÃO TÍPICA DA PRIMEIRA FASE DA ARTE AMARNIANA



Referência: ASSMANN, JAN. *The Search for God in Ancient Egypt* . Ithaca: Cornell University Press, 2001, p. 217.

FIG.6B REPRESENTAÇÃO TÍPICA DA PRIMEIRA FASE DA ARTE AMARNIANA



Referência: ALDRED, Cyril. Op.cit., pp. 99-101.

FIG. 7 TRAÇOS FACIAIS DO FARAÓ



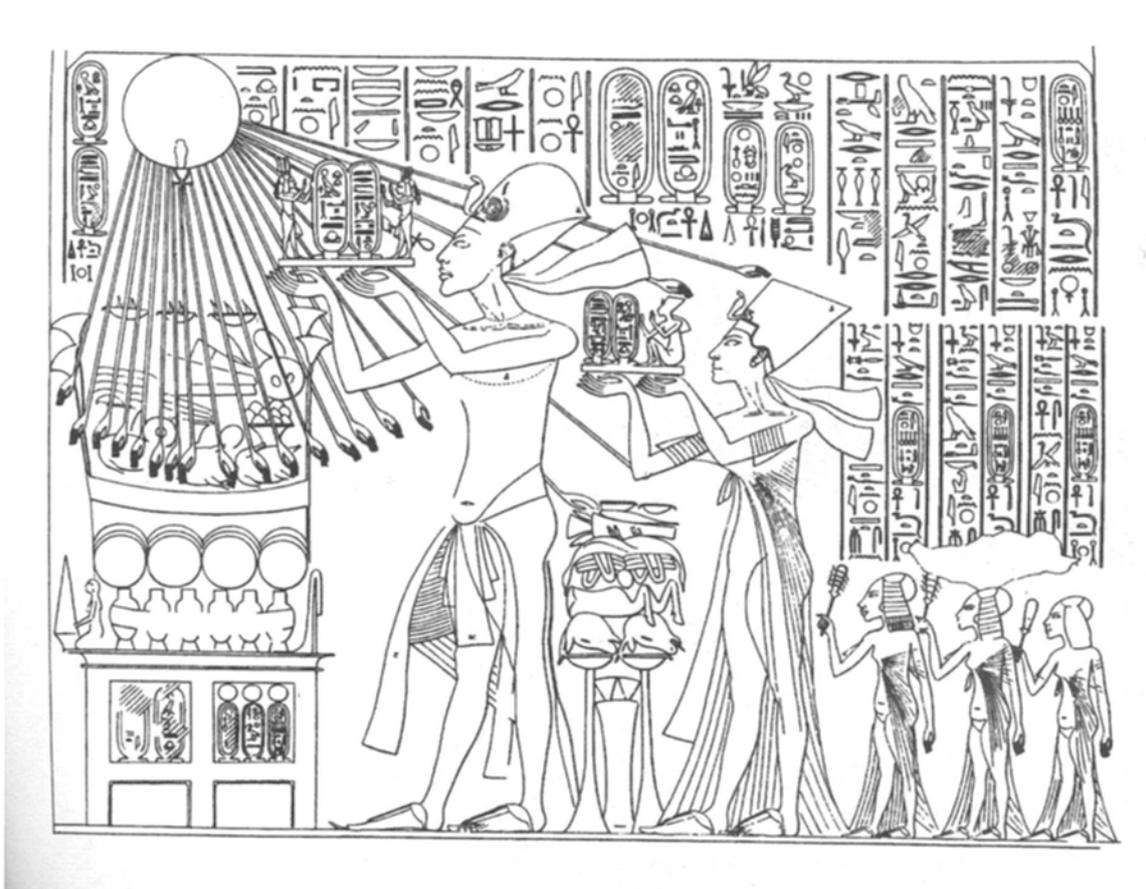
Referência: ALDRED, Cyril. Op. cit., pp. 99-101.

FIG.8 *TALATATS* TEBANOS: A PRESENÇA DA RAINHA NA ICONOGRAFIA TEMPLÁRIA



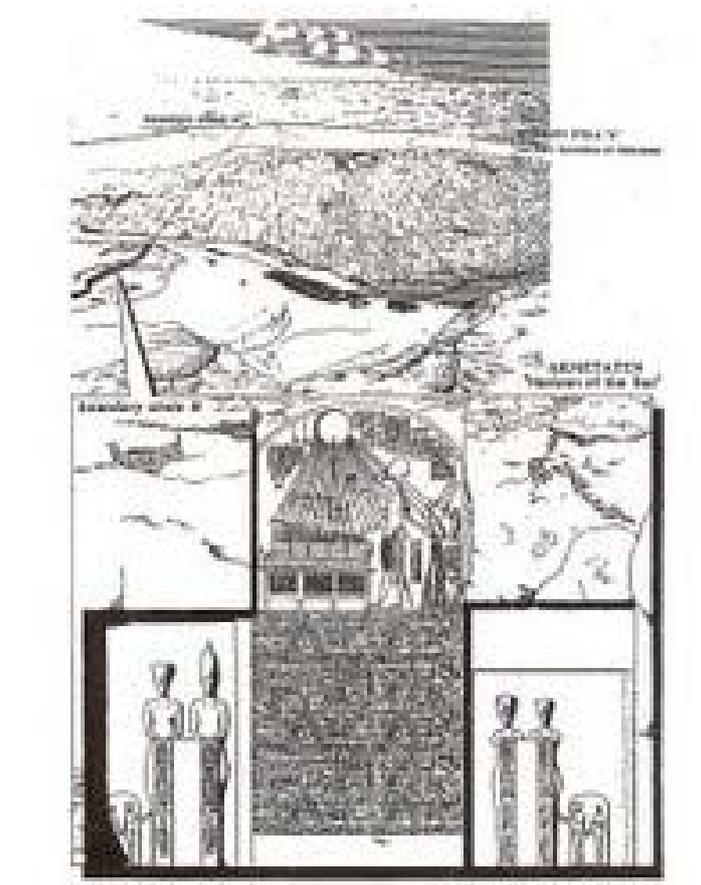
Referência: ALDRED, Cyril. Op. cit., pp. 99-101.

FIG. 9 CULTO AO DISCO SOLAR – APRESENTAÇÃO DE SHU E TEFNUT



Referência: Hornung, Erick. Op.cit., 1999, p. 35.

FIG.10 ESTELA DE FRONTEIRA DE AKHETATEN



REFERÊNCIA: KEMP, Barry J. *Ancient Egypt: Anatomy of a civilization*. London-New York: Routledge, 1989, p.268.

FIG.11 MAPA DA CIDADE DE AMARNA (SÉCULO XIV A.C.)



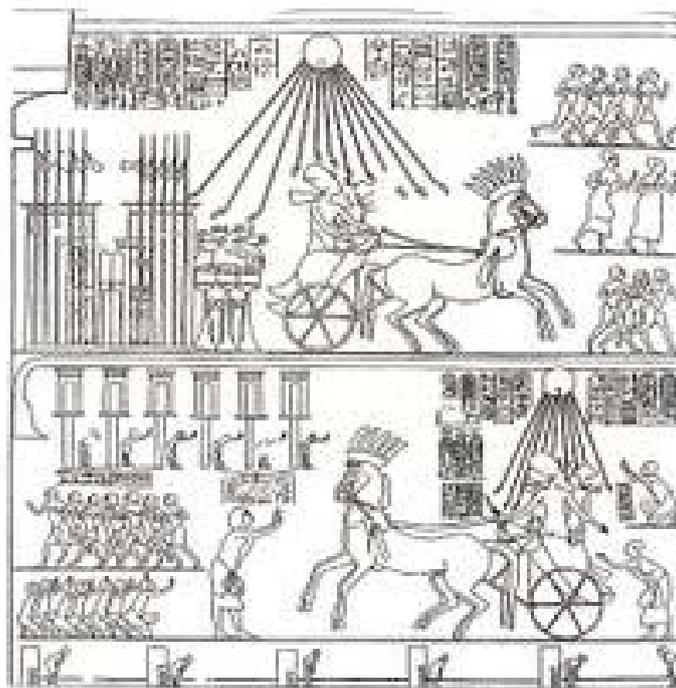
Referência: HORNUNG, Erik. *Akhenaton and the Religion of Light*. New York: Cornell University Press, 1999, p. 65.

FIG.11 B REGIÃO CENTRAL DE AMARNA



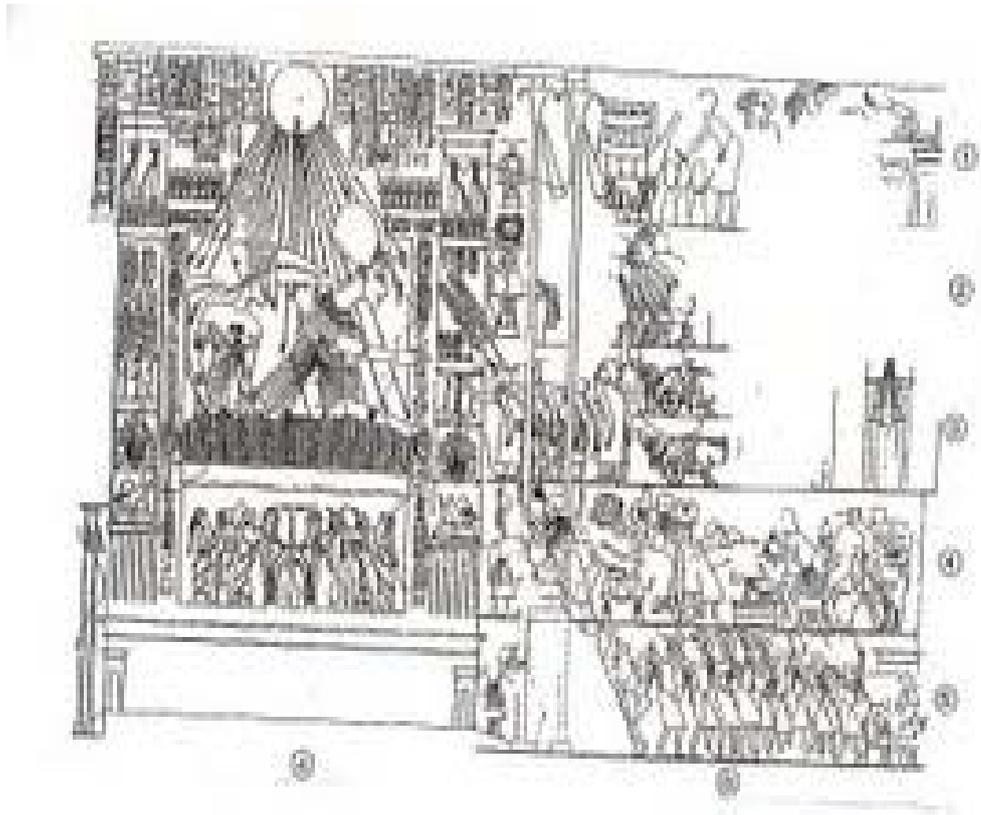
Referência: GRANDET, Pierre. *Hymnes de la religion d'Aton*. Paris: Seuil, 1995, p. 42.

FIG.13 REI E RAINHA DESFILANDO POR AKHETATEN



Referência: KEMP, Barry J. Op.cit., p. 272.

FIG.14 JANELA DAS APARIÇÕES



Referência: KEMP, Barry J. Op.cit., p. 278.

FIG.15 RECONSTITUIÇÃO DO GRANDE TEMPLO

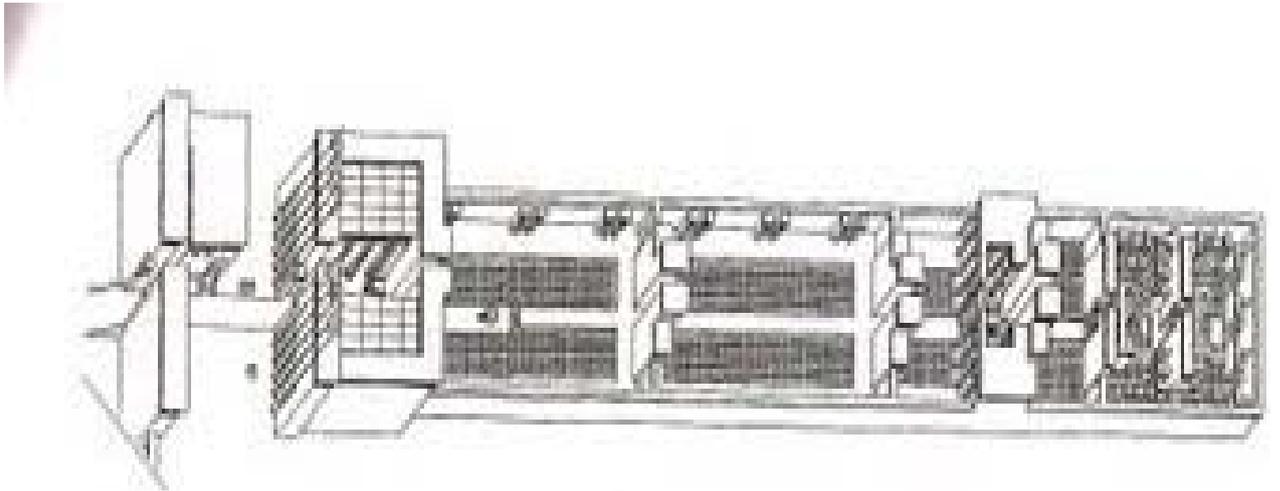
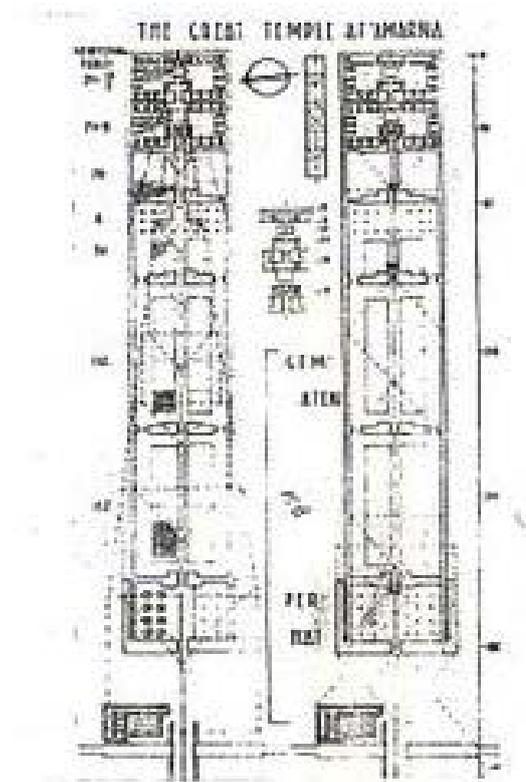


FIG.16 PLANTA TEMPLÁRIA – GEM-PA-ATEN



Referência: BADAUWY, Alexander. "The Symbolism of the Temple at Amarna". *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. Berlin, 87, 1961, pp.79-95

FIG. 17 CENA TÍPICA DE VENERAÇÃO – FAMÍLIA REAL



Referência: WILKINSON, Richard. Op.cit., p. 82.

FIG.17B VENERANDO O DISCO SOLAR

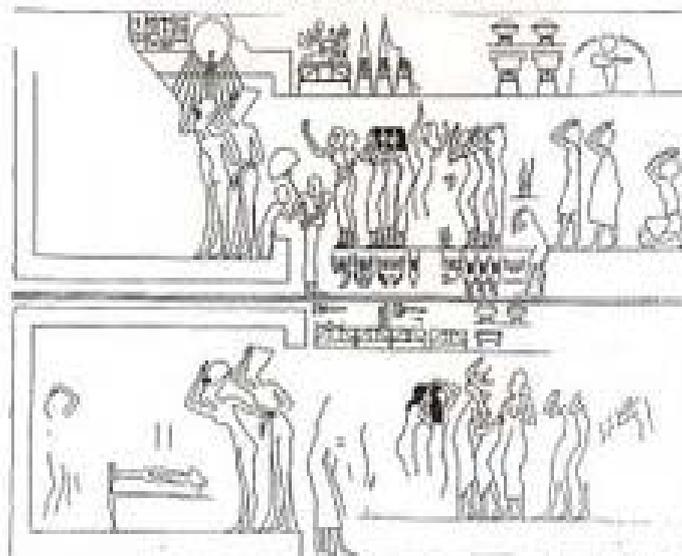


FIG. 18A FAMÍLIA REAL – RADICALIZAÇÃO DAS CENAS AMARNIANAS



Referência: Fleming, Erik. *Op. cit.*, 1979, p.75.

FIG. 18B MURTO DE UMA DAS FILHAS DE AKHENATEN



Referência: ALDRED, Cyril. *Akhenaten King of Egypt*. London: Thames & Hudson, 1988, p. 31.

FIG. 19 A TUMBA DE MERYRA

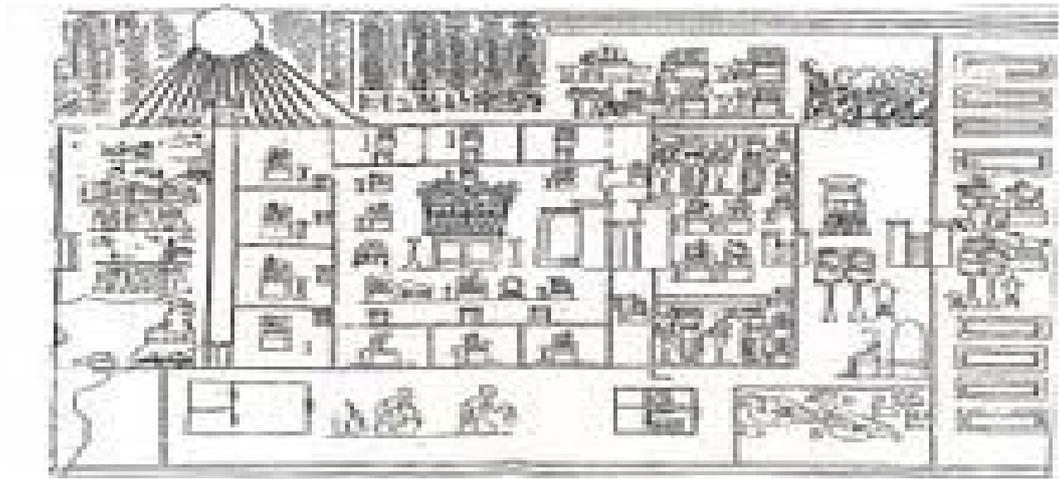
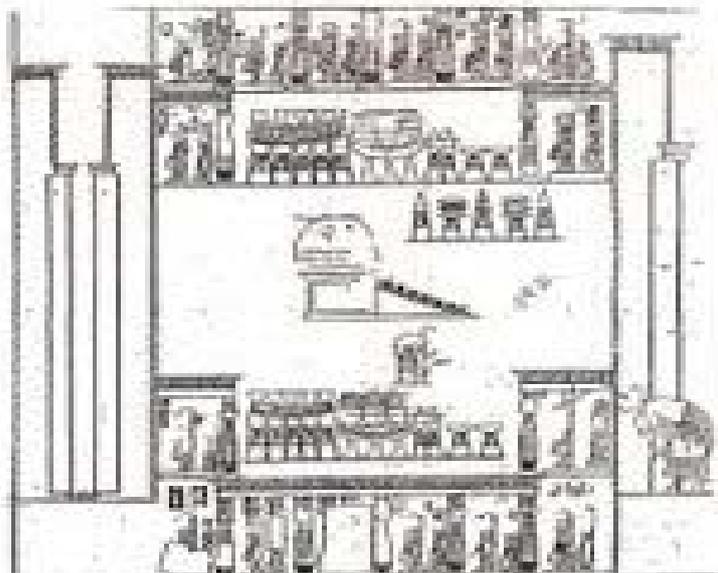


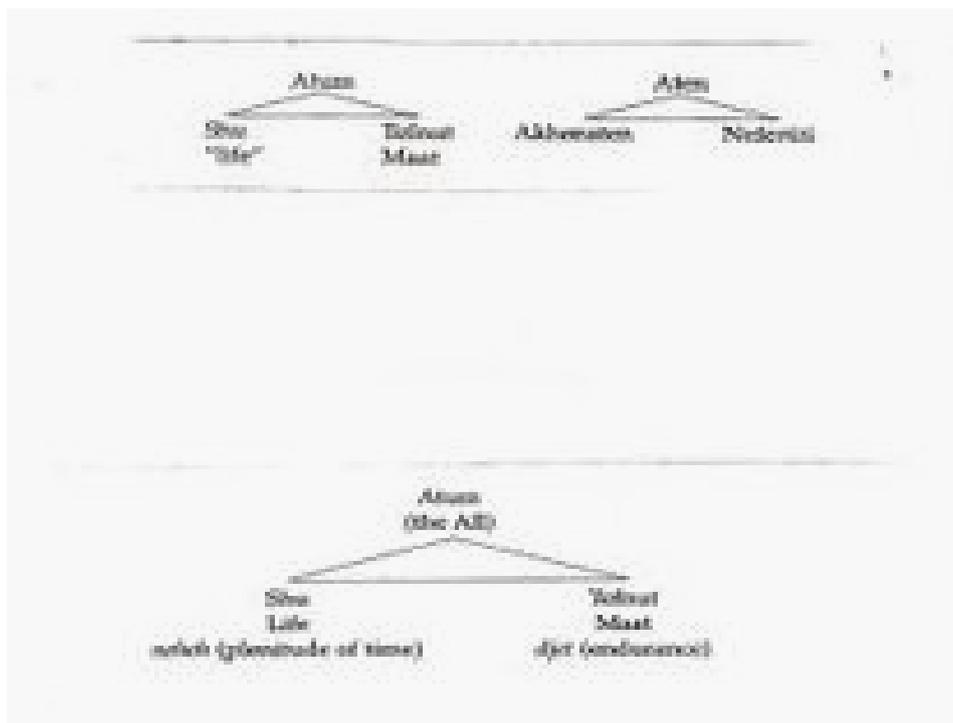
FIG. 19 B TUMBA DE HUYA



Referência: BLACKMAN, Aylward M. "A Study of the Liturgy Celebrated in the Temple of the Aton at El-Amarna". *Bibliothèque de L'école des Hautes Études, Recueil D'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champolion à l'occasion du centenaire de la "Lettre à Monsieur Dacier"*. Paris, 1922, pp. 507, 513.

QUADRO 2 ESQUEMAS AMARNIANOS

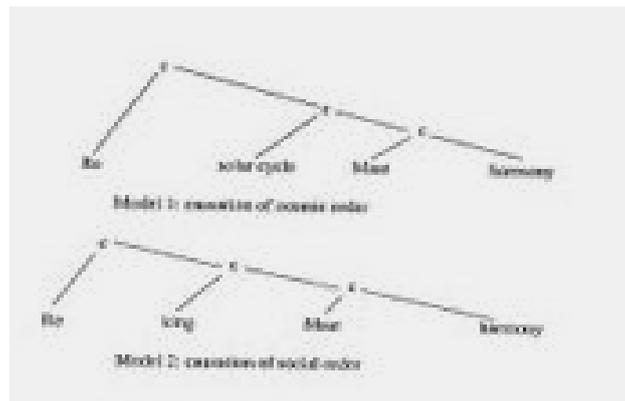
JAN ASSMANN



Referência: ASSMANN, Jan. Op.cit., 2001, p. 179, 216.

QUADRO 3 COMPARAÇÃO ENTRE AS CONCEPÇÕES CLÁSSICA E AMARNIANA

A) ANTROPO-COSMOLOGIA NEGATIVA – TRADICIONAL



B) COSMOLOGIA POSITIVA -AMARNA



Referência: State and Religion in the New Kingdom”. *Yale Egyptological Studies 3: Religion and philisophy in Ancient Egypt*. New Haven, 1989, pp. 64-66.



iu – f pu nefer

ESTE (LIVRO) CHEGOU BEM AO FIM.