

EGIPTOLOGIAS LUSO-BRASILEIRAS: CONTRIBUIÇÕES PARA UMA DISCUSSÃO GLOBAL VOLUME I



LUIZA OSORIO G. SILVA, GUILHERME BORGES PIRES, INÊS TORRES, RENNAN LEMOS
COORDENAÇÃO CIENTÍFICA

FICHA TÉCNICA

Título

Egiptologias Luso-Brasileiras: Contribuições para uma Discussão Global - Volume I

Coordenação Científica

Luiza Osorio G. Silva, Guilherme Borges Pires, Inês Torres, Rennan Lemos

Colecção

CHAM eBooks // Estudos #5

Directora científica da colecção

Carla Vieira

Edição

CHAM — Centro de Humanidades
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade
NOVA de Lisboa
Universidade dos Açores

Av. de Berna, 26-C

1069 061

Lisboa Portugal

www.cham.fcsh.unl.pt | cham@fcsh.unl.pt

Director

João Luís Lisboa

Sub Director (Pelouro Editorial)

João de Figueirôa-Rêgo

Coordenadora Editorial

Inês Cristóvão

Arbitragem científica externa

Maria de Fátima Rosa (CH-ULisboa)

Katia Maria Paim Pozzer (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Foi aceite para publicação em Janeiro de 2026.

Imagem da capa

Fotografia do tecto pintado da tumba de Menna (TT 69), em Tebas. © Rennan Lemos

ISBN: 978-989-9250-04-8

Projecto gráfico

José Domingues | UNDO

Paginação

André Luz | www.andreluzdesign.com

Data de publicação

Maio de 2026

Apoio



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

Publicação subsidiada ao abrigo do projecto estratégico do CHAM, FCSh, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia –
UID/04666/2025 - <https://doi.org/10.54499/UID/04666/2025>.

COPYRIGHT:

Esta é uma obra em acesso aberto, distribuída sob a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (CC BY 4.0).



Por decisão editorial, o presente volume não segue o A090, tendo sido respeitadas as grafias portuguesa e brasileira anteriores ao Acordo. As afirmações proferidas em cada capítulo e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade dos seus autores.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

- 4 EGIPTOLOGIAS EM CONTEXTOS LUSO-BRASILEIROS**
Luiza Osorio G. Silva, Guilherme Borges Pires, Inês Torres, Rennan Lemos

PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS EM PORTUGUÊS

- 22 ABORDAGENS TEÓRICAS À ARTE EGÍPCIA**
Gisela Chapot
- 52 MORADAS DOS HOMENS, MORADAS DOS DEUSES:
UM BREVE OLHAR SOBRE A ARQUITETURA EGÍPCIA ANTIGA**
Arthur Fabrício
- 78 MATERIALIDADE E EGIPTOLOGIA EM ESPAÇOS LUSÓFONOS**
Érika Maynart, Inês Torres
- 101 EXPERIÊNCIAS DIDÁTICAS E METODOLÓGICAS COM A GRAMÁTICA
FUNDAMENTAL DE EGÍPCIO HIEROGLÍFICO**
Ronaldo Gurgel Pereira
- 127 OS TEXTOS DAS PIRÂMIDES: DESAFIOS DE TRADUÇÃO**
Nely Feitoza Arrais
- 149 A COLONIZAÇÃO DO PENSAR EGÍPCIO ANTIGO PELO OCIDENTE:
LÍNGUA E LITERATURA**
Edson Poiati Filho
- 170 OS ESTUDOS DE GÊNERO E A HISTÓRIA DAS MULHERES
NA EGIPTOLOGIA LUSÓFONA**
Thais Rocha da Silva
- 198 A HISTÓRIA DO ANTIGO EGITO “VISTA DE BAIXO”
E “VISTA DE CIMA”**
Luiza Osorio G. Silva
- 217 O EGITO ANTIGO COMO UMA SOCIEDADE AFRICANA:
CONTRIBUIÇÕES DA ARQUEOLOGIA**
Rennan Lemos

APÊNDICE

- 251 RESUMOS/ABSTRACTS**

INTRODUÇÃO



INTRODUÇÃO

EGIPTOLOGIAS EM CONTEXTOS LUSO-BRASILEIROS

LUIZA OSORIO G. SILVA*, GUILHERME BORGES PIRES**, INÊS TORRES***, RENNAN LEMOS****

Recentemente, discussões na Egiptologia começaram a se concentrar mais no desenvolvimento da disciplina e, principalmente, em como ela deve avançar nos próximos anos. Uma parte importante desse desenvolvimento precisa ser a inclusão de estudos produzidos fora dos chamados “centros” egiptológicos, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, não apenas por uma questão de inclusão, mas também por seu potencial de modificar a Egiptologia — uma disciplina colonial, conservadora e insular que dialoga pouco com as ciências sociais. Discussões recentes com o intuito de decolonizar a disciplina têm apontado abertamente para esses problemas.¹ Adicionar vozes diferentes daquelas apresentadas em estudos convencionais escritos nos centros de conhecimento/poder acadêmico é crucial para, se não decolonizar a disciplina, pelo

* Universidade da Califórnia, Irvine, EUA.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1848-3445>. E-mail: luiza.ogsilva@uci.edu.

** CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3923-5638>. E-mail: guilhermepires@fcs.unl.pt.

*** CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8201-3627>. E-mail: inestorres@fcs.unl.pt.

**** Universidade de Durham, Reino Unido.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1803-7173>. E-mail: rennan.lemos@durham.ac.uk.

¹ Tentativas de decolonizar, ou, pelo menos, criticar o passado colonial da Egiptologia são raras; ver por exemplo: Jurman 2022; Lemos 2023; Langer e Matić 2023. Em uma disciplina colonial como a nossa, não é surpreendente que haja posturas altamente reacionárias, conservadoras e abertamente contrárias a quaisquer tentativas de decolonizar este campo do conhecimento; e.g., Gertzen 2020 (publicado em um periódico insular, *Göttinger Miszellen*).



menos torná-la um ambiente mais interessante do ponto de vista teórico (ver Moreno García 2014). Ao mesmo tempo, tentativas de contornar o caráter colonial da disciplina por meio da produção de narrativas “inclusivas” falham totalmente ao incluir vozes dissonantes. Este é o caso de um volume recente, intitulado *Addressing Diversity: Inclusive Histories of Egyptology*, que busca explorar o que chamam de “coadjuvantes” da produção egiptológica ao longo do tempo (Navratilova et al. 2023). Já no primeiro parágrafo do prefácio dos/as organizadores/as do volume pode-se ler uma crítica velada a tentativas de decolonizar a Egiptologia:

[the book] strives to offer a platform for a broader history of the discipline, rather than subscribing to a set agenda of research. It does, however, aim to promote paradigms in disciplinary history and broader history of the discipline by providing a forum for wide-ranging, standalone investigations. By that we mean standards and responsibility entailed in historical scholarship. (Navratilova et al. 2023, 9)²

Em um contexto de disputas no âmbito da Egiptologia como disciplina, vozes periféricas são usualmente excluídas dos principais projetos e publicações, como ficou explícito na publicação da obra *A History of World Egyptology* (Bednarski et al. 2021). Apesar do título, a obra tem muito pouco de “mundial”, continuando a privilegiar os centros de poder acadêmico. No que diz respeito ao caso lusófono, é notória a falta de Portugal e do Brasil — apesar de este último ter sido citado na introdução, não pareceu necessário aos organizadores da obra incluir um capítulo inteiro sobre o país. Isso demonstra que há conhecimento da Egiptologia brasileira, mas

² “[o livro] oferece uma plataforma para uma história disciplinar mais abrangente, em vez de seguir uma agenda definida de pesquisa. Porém, [o volume] propõe-se a promover paradigmas na história disciplinar e na história mais ampla da disciplina, fornecendo um fórum para investigações autônomas e abrangentes. Com isso queremos dizer padrões e responsabilidades implicados na bolsa de estudos histórica” (tradução dos autores).

que talvez a mesma não seja considerada relevante em um contexto disciplinar que segue sendo pautado por perspectivas e práticas coloniais.³

Ao mesmo tempo, em contextos periféricos, como é o caso lusófono, há quem defenda um *modus operandi* eurocêntrico, tradicional, mesmo que pouco desse modo de proceder encontre ecos nas realidades sociais do Brasil e de Portugal.⁴ Pelo contrário, os editores deste livro e autores desta introdução defendem que se deve dar ênfase a diferentes vozes, ao invés de buscar moldar tais estudos “periféricos” de acordo com moldes “dominantes”, implícita ou explicitamente considerados superiores. A diversidade de opiniões no que diz respeito ao(s) futuro(s) da(s) Egiptologia(s) lusófona(s) e como este(s) deve(m) ser traçado(s) é ilustrativa, por um lado, da grande variedade de percursos e visões que os pesquisadores lusófonos têm; e, por outro lado, da sua capacidade de colaboração em prol do desenvolvimento egiptológico nesses dois países, apesar da diferença de posições e opiniões. Este volume conjunto é, precisamente, prova viva de que o desejo de colaboração e de solidificação da presença lusófona numa Egiptologia global é mais forte do que qualquer divergência teórica ou metodológica. É, pois, essencial sublinhar que nem todos os autores que contribuíram para este volume concordarão, parcialmente ou em absoluto, com a visão para o futuro da(s) Egiptologia(s) lusófona(s) proposta nesta introdução. E, crucialmente, isso é também representativo da própria diversidade de aproximações que existem dentro da Egiptologia em contextos lusófonos.⁵

Embora não seja muito conhecida em um contexto global, a Egiptologia produzida por pesquisadores de língua portuguesa continua a crescer, incluindo estudos de interesse e relevância para o campo como um todo.

³ Cf. Navratilova 2023.

⁴ Cf. Lemos 2022.

⁵ A par da pluralidade de abordagens teórico-metodológicas e das visões concernentes ao devir da(s) Egiptologia(s) expressas nas várias contribuições do presente volume, a diversidade subjacente ao mesmo plasma-se também no aspecto linguístico, onde se procurou respeitar a ortografia e sintaxe próprias do português falado e escrito em ambos lados do Atlântico, acolhendo essas diferenças como parte integrante das práticas acadêmicas dos/as investigadores/as envolvidos/as sem procurar uma uniformização que eventualmente se revelasse excessivamente impositiva.

Por exemplo, este é o caso da forte influência marxista na obra de Ciro Flamarion Cardoso (1942–2013), que resultou em diversas abordagens extremamente originais da sociedade egípcia antiga no Brasil em um contexto global dominado por descrições e catálogos (ver Frizzo 2018). Dessa forma, este projeto procura precisamente dar ênfase ao(s) futuro(s) não só da Egiptologia lusófona, mas através dela (e de outras tradições eruditas “periféricas”) também da Egiptologia como um todo. Nosso objetivo é trazer à tona o potencial da criatividade acadêmica característica de contextos de investigação não convencionais para o centro, movendo-se assim em direção a um campo mais equitativo através da centralização das periferias.

Nesta introdução, discutiremos o problema da “periferia” egiptológica no Brasil e em Portugal, questionando a utilidade e precisão de termos como “periferia” e “centro”. Igualmente, o capítulo explica a estrutura da obra, incluindo suas diferentes partes e capítulos. Esta introdução termina com uma discussão da importância de Egiptologias alternativas, especificamente do Brasil e de Portugal, para o desenvolvimento geral da disciplina.

Egiptologias lusófonas em contextos locais e globais

Não somos os primeiros a refletir sobre o papel de Egiptologias lusófonas, tanto em contextos locais como globais. Estamos conscientes do que já foi publicado;⁶ ao mesmo tempo, pretendemos levar a questão adiante, pela primeira vez refletindo sobre práticas egiptológicas em língua portuguesa em conjunto, assim alargando perspectivas e metodologias. Nesse contexto, é preciso ressaltar que as Egiptologias lusófonas não se fazem apenas em língua portuguesa. Por exemplo, alguém que faça o seu percurso formativo e/ou publique fora do espaço lusófono não deixa de ser lusófono.

No contexto local, Rennan Lemos escreveu sobre o desenvolvimento da Egiptologia no Brasil em 2014, realçando que longe de uma disciplina con-

⁶ Ver referências abaixo.

solidada (embora já existissem espaços e estruturas institucionais dedicados à formação egiptológica), a Egiptologia brasileira era composta de intervenções contínuas adicionadas por egiptólogos em formação à base da disciplina no país construída por acadêmicos como Ciro Flamarion Cardoso e Emanuel Araújo (Lemos 2014).⁷ A Egiptologia brasileira continuou crescendo; hoje há mais centros de estudo e pesquisa dedicados ao Egito antigo, assim como um número significativo de pesquisadores/as no país (ver o capítulo de Vasques e Núñez no Volume II desta obra), embora a disciplina brasileira continue sendo vista como inferior àquelas praticadas na Europa e nos Estados Unidos. Lemos realçou a necessidade de colaboração na Egiptologia do Brasil e o presente livro deve ser visto como fruto de tais esforços.⁸

Relativamente ao outro “contexto local” a que esta obra se refere, isto é, o português, várias têm sido as contribuições que visam pensar a história, evolução e dinâmicas de desenvolvimento da(s) Egiptologia(s). Após uma primeira reflexão crítica de Maria Helena Trindade Lopes (Lopes 1989) sobre a realidade dos estudos pré-clássicos em Portugal no fim do século XX, Luís Manuel de Araújo assinou um artigo onde traçou uma visão geral dos caminhos trilhados pela(s) Egiptologia(s) portuguesa(s), incluindo a formação de diversas coleções de artefatos egípcios em Portugal, assim como o desenvolvimento de programas de formação egiptológica no país⁹ (Araújo 2000). Pontos importantes incluem a formação de egiptólogos/as portugueses/as fora do país devido à falta de especialização em Portugal e a necessidade de divulgação de pesquisas científicas para o público geral. Seguiram-se dois pequenos artigos incluídos nas atas do oitavo Congresso Internacional de Egiptólogos (ICE, na sigla inglesa), um dos quais de au-

⁷ É preciso notar que o autor já não concorda inteiramente com o que escreveu no referido texto, preferindo seguir a abordagem de John Baines, que entende a Egiptologia como um exemplo de uma “área de estudo” (*area studies*) ao invés de uma “disciplina” em si mesma; ver Baines 2020.

⁸ Para a mais recente colaboração da Egiptologia brasileira (e neste caso também latino-americana), ver Vasques e Canto Núñez 2025.

⁹ Para uma (re)avaliação mais recente do panorama das formações egiptológicas em contexto acadêmico português ver Sales 2023, bem como o capítulo de Borges Pires e Torres no Volume II desta obra.

toria de Francisco Caramelo e Maria Helena Trindade Lopes, que procura aferir as principais áreas de desenvolvimento da Egiptologia em Portugal, centrando a análise nos trabalhos levados a cabo na Universidade NOVA de Lisboa (Caramelo e Lopes 2003), incluindo o ensino do Egito antigo, a colaboração com egiptólogos/as estrangeiros/as e museus locais, a publicação de estudos egiptológicos e a escavação portuguesa no palácio de Apries em Mênfis (ver Lopes no Volume II desta obra); já o capítulo de Araújo e Carreira no mesmo volume demonstra a diversidade de estudos desenvolvidos no país e expressa a esperança de que a disciplina continue crescendo em Portugal ao longo dos anos (Araújo e Carreira 2003). Mais recentemente, Isabel Gomes de Almeida mapeou um percurso dos estudos da Ásia Ocidental e Norte de África na academia portuguesa, tecendo igualmente alguns comentários relacionados com a prática egiptológica no país (Almeida 2020). Por fim, cabe ainda mencionar um outro contributo de Maria Helena Trindades Lopes no qual a autora centra a consideração da Egiptologia portuguesa a partir da sua própria experiência (Lopes 2023).

Apesar de serem geralmente excluída(s) do discurso egiptológico dominante, a(s) Egiptologia(s) produzida(s) em língua portuguesa aparecem em algumas obras publicadas no Norte Global — mas apenas focadas no panorama brasileiro. No caso português, tal não se verifica.¹⁰ Há pelo menos duas

¹⁰ Importa, contudo, referir que a ausência de um capítulo voltado para as Egiptologias portuguesas é explicitamente lamentada por Langer, editor da obra *Global Egyptology* (Langer 2017b, xiv). Acrescente-se ainda que o mesmo endereçou um convite a Guilherme Borges Pires para contribuir um capítulo subordinado a essa temática para a segunda iteração do projecto, texto esse que já foi submetido e aceite para publicação. Tal fato atesta uma progressiva, embora ainda incipiente, atenção face às práticas egiptológicas exercidas em contexto português por parte de agentes do suposto “centro egiptológico”. Paralelamente, a ausência portuguesa em trabalhos de referência no tocante à história da(s) Egiptologia(s) pode ainda constatar-se pelo fato da única personalidade minimamente relacionada com o campo do saber em Portugal mencionada na obra *Who was Who in Egyptology* ser, na realidade, um magnata de ascendência arménia, nascido no Império Otomano, que, por circunstâncias diversas, se viria a estabelecer em solo português como refugiado político durante a II Guerra Mundial, deixando as suas vastas coleções — onde se incluem diversos artefatos antigo-egípcios — a cargo de uma fundação homônima sediada em Lisboa (cf. Bierbrier 2019, 198). De igual modo, a coleção patente no Museu Calouste Gulbenkian é a única portuguesa mencionada no *Atlas* de Baines e Málek, embora a sua dimensão seja reduzida quando comparada com outros acervos nacionais (Baines e Málek

obras coletivas onde figuram capítulos dedicados às Egiptologias brasileiras: *Global Egyptology* e *Towards a History of Egyptology* (Langer 2017a; Navratilova et al. 2019). Em *Global Egyptology*, Thais Rocha da Silva fala sobre o interesse brasileiro no Egito antigo, considerando o contexto histórico e cultural brasileiro, principalmente as origens do interesse no Egito antigo que podem ser ligadas ao imperialismo de Portugal e D. Pedro II. Essa ligação é em si um resultado do monopólio europeu (atualmente, também norte-americano) da Egiptologia e suas origens no colonialismo. Nesse capítulo, discorre sobre as dificuldades de fazer Egiptologia no Brasil, realçando a influência de ideias antiquadas importadas da Europa e a falta de suporte institucional, que continua em grande parte ainda hoje (Silva 2017). Em *Towards a History of Egyptology*, Thais Rocha da Silva de novo discorre sobre o privilégio europeu no estudo da Egiptologia, assim como o potencial de uma Egiptologia “tropical” desenvolvida no Brasil (Silva 2019). Embora extremamente importantes para a visibilidade da Egiptologia brasileira no contexto mundial, esses capítulos não apresentam a totalidade das teorias e metodologias usadas na Egiptologia brasileira. Muitas vezes tais teorias e metodologias diferem de tradições dominantes na Egiptologia, como por exemplo a teoria social, principalmente marxista¹¹ (Silva 2017) e o método hipotético-dedutivo, usados no Brasil desde a década de 1980 (por exemplo por Ciro Cardoso, que estudou a economia do Egito antigo) (ver Frizzo 2017) e apenas agora incorporados em outras tradições egiptológicas.

Centros e periferias egiptológicas?

Por que a produção Egiptológica lusófona é considerada periférica? Podemos falar de “periferia” quando a investigação produzida em contex-

2000, 225; cf. Araújo 2000 e respectivo capítulo no presente volume). Note-se, portanto, que as poucas menções à Egiptologia em contexto português em tais obras de referência se referem a um indivíduo abastado que manteve fortes laços comerciais com potentados económicos como Reino Unido, França e EUA, que coincidentemente (ou não) formam parte do dito “centro” da *praxis* egiptológica.

¹¹ Cf. Frizzo 2018.

tos lusófonos é comparável, em termos de qualidade, àquela produzida nos “centros”? E como exatamente se conceitua “centro” e/ou “periferia”? Que critérios são apresentados para estabelecer tal distinção? E quem os definiu em primeiro lugar?

A oposição centro/periferia, que pode ser considerada como tendo origem nas teorias da Dependência e na teoria do Sistema-Mundo (Wallerstein 2004) que hoje em dia são muitas vezes desconstruídas na base da teoria pós-colonial (e.g., Lemos 2023), continua sendo usada para descrever a realidade da Egiptologia. Isto é devido em grande parte ao fato de que a maioria dos/as leitores/as fora de contextos lusófonos não leem português, e que a disciplina funciona, até os dias de hoje, como pilar de suporte de colonialidade acadêmica. Isto é, a disciplina nasceu para se apropriar e produzir conhecimento sobre o Egito usado para legitimar a Europa como dona do mundo e de sua história antiga. Além disso, como já mencionado por Christian Langer no livro coletivo *Global Egyptology*, são várias as desigualdades socioeconômicas que perpetuam esse sistema classificatório que separa centros de periferias, e que dificultam enormemente para acadêmicos e instituições da chamada “periferia” ter acesso a recursos, como bibliotecas e arquivos, bolsas para financiar projetos e pesquisas individuais, eventos acadêmicos do “centro” e assim por diante (Langer 2017b).

Fizemos questão de que o livro em si fosse escrito em português, um passo adiante contra a ideia de que para se fazer Egiptologia de ponta dependemos das línguas de colonizadores do saber. Cada capítulo inclui um resumo em inglês para garantir que estrangeiros/as possam identificar capítulos de interesse e para que o livro possa fazer parte do contexto egiptológico internacional. Mantendo os próprios capítulos em português, esperamos demonstrar que as hierarquias linguísticas não deveriam ter lugar na Egiptologia.¹² Esse tipo de hierarquização de estudos escritos em diferentes idiomas é uma realidade há muito tempo no campo da Egiptologia, e a maioria das suas ramificações negativas têm vindo a ser particu-

¹² Cf. Silva 2019.

larmente sentidas no respeitante à produção egiptológica em árabe (ver Hanna 2025). A falta de visibilidade dos estudos escritos em árabe é particularmente problemática, uma vez que é a língua nativa do país cuja cultura antiga estudamos, mas também é um problema para outras línguas, incluindo o português. A existência de uma crescente produção acadêmico-egiptológica em língua portuguesa (e, também, de falantes de língua portuguesa em outras línguas, como o inglês) não pode ser ignorada, nem os seus contributos para o estudo de fontes, realidades e problemáticas provenientes do Nordeste africano, menosprezados. Para além de propormos colaborações entre as ditas periferias e o Norte Global, proposto como elemento essencial ao desenvolvimento da Egiptologia no Brasil por Thais Rocha da Silva, seria interessante pensar em possibilidades outras, colaborações Sul-Sul, em português e em árabe (e outras línguas do Sul Global).

Embora relegada para uma suposta “periferia”, a produção académica em língua portuguesa é recorrentemente apresentada e discutida em amplas reuniões científicas, no Brasil e em Portugal, como na anual Semana de Egiptologia do Museu Nacional (SEMNA) no Rio de Janeiro e diversos eventos temáticos em Portugal. Mas esta produção académica também é divulgada fora destes espaços, adentrando outros onde habitualmente se perspectiva o “centro” da produção de saber. Artigos por investigadores/as lusófonos/as já foram publicados em revistas científicas com grande visibilidade mundial, como *Journal of Egyptian Archaeology*, *Antiquity*, *Cambridge Archaeological Journal*, *Current Anthropology*, *Journal of the American Research Center in Egypt*, *Sudan & Nubia*, *World Archaeology*, *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, *African Archaeological Review*, *Art Bulletin*, entre outros.¹³ Livros escritos por académicos/as lusófonos/as também já foram publicados em diversos países geralmente considerados no “centro” da Egiptologia, como o Reino Unido, a França, os Estados Unidos e a Alemanha, entre outros.¹⁴ Paralelamente, as Egiptologias lusófonas apresentam abordagens interdisciplinares e teóricas inovadoras, plasmadas em contribuições múltiplas.

¹³ Com base em dados retirados dos CVs públicos dos pesquisadores presentes nesta obra.

¹⁴ Com base em dados retirados dos CVs públicos dos pesquisadores presentes nesta obra.

tiplas e diversas como escavações arqueológicas, trabalhos de museu, estudos de língua e gramática, estudos de recepção, entre outros. Consideramos importante realçar que o primeiro projeto arqueológico no Egito de direção luso-brasileira, o *Projeto de Documentação da Mastaba de Akhmerutnisut* (MAD-P, na sigla inglesa), é localizado em Guiza (possivelmente o sítio arqueológico mais icónico do Egito), assim colocando pesquisadores/as de língua portuguesa numa posição de grande visibilidade e centralidade, não só no panorama atual da arqueologia egípcia como na historiografia de um dos sítios arqueológicos mais famosos do mundo. Infelizmente, não foi possível às diretoras do projeto (Inês Torres e Luiza Osorio G. Silva) contribuir com um capítulo sobre o mesmo para este volume editado, tendo em conta que a primeira campanha ocorreu, apenas, em dezembro de 2023 (ver Torres et al. 2025; Torres et al. no prelo).

Atualmente, não se pode negar a existência de Egiptologias produzidas em língua portuguesa. Essas pesquisas, pensadas e/ou conduzidas em português, muitas vezes sugerem perspectivas distintas aplicadas ao Vale do Nilo antigo. Tais perspectivas podem incluir releituras de um *modus operandi* egiptológico tradicional, ou mesmo combinações criativas de modos de pensar e fazer alternativos. Como resultado, outras histórias das civilizações do Vale do Nilo emergem com base em abordagens diferentes da cultura material, dos documentos textuais e das imagens produzidas pelos antigos.

Estrutura da obra

Esta publicação congrega vários/as egiptólogos/as oriundos/as do espaço lusófono, reunindo diversos/as investigadores/as de língua portuguesa dedicados/as ao estudo do Egito e da Núbia antigos. Embora nossos/as autores/as sejam originários/as desses dois países, muitos/as deles trabalham no exterior, nomeadamente, nos Estados Unidos, Alemanha, Inglaterra, França, Egito e Sudão. Parte do nosso objetivo era colocar académicos/as de língua portuguesa trabalhando em diferentes contextos e países em diálogo, talvez levando a colaborações que poderiam não ter ocorrido de

outra maneira. Nossos/as autores/as também vêm de diferentes formações: alguns/mas ainda estão concluindo seus estudos; outros/as ocupam cargos acadêmicos em universidades; alguns/mas trabalham em museus; outros/as são pesquisadores/as independentes; e ainda outros/as são egiptólogos/as que agora trabalham em outros setores. Ao convidar egiptólogos/as lusófonos/as de diferentes formações para contribuir para esta discussão de pesquisas passadas e atuais, esperamos ajudar o campo a mover-se em direção a uma Egiptologia mais colaborativa.

Os capítulos do livro resultam do trabalho de pesquisa realizado por brasileiros/as e portugueses/as espalhados/as por todo o globo, traduzindo assim a pluralidade de percursos que caracterizam as Egiptologias lusófonas. As suas pesquisas lidam com temas variados e partem de pressupostos teórico-metodológicos diversos. O objetivo desta publicação é enfatizar a diversidade — regional, temática, teórico-metodológica — que caracteriza as Egiptologias feitas no Brasil e em Portugal e, ao mesmo tempo, contribuir para a consolidação dos estudos sobre as civilizações do Egito e Núbia em países lusófonos, num contexto de expansão da História Global, de perspectivas pós-coloniais nas ciências humanas e de recentes debates sobre parcerias e cooperação no contexto acadêmico internacional.

O primeiro volume da obra inclui capítulos diversos sobre diferentes perspectivas teóricas e metodológicas em português. Como parte do nosso objetivo é que este livro sirva como uma espécie de manual para o estudo do Egito antigo em países de língua portuguesa, esses capítulos consistem em visões gerais do estado-da-arte de tópicos metodológicos e teóricos específicos. O fato de serem escritos por estudiosos/as de origem lusófona significa que muitas vezes oferecerão perspectivas que se somarão às práticas comuns à Egiptologia conduzidas em outros países. Os capítulos nesta parte do livro cobrem tópicos tão diversos como arqueologia, materialidade, arquitetura, arte egípcia, filologia e traduções, assim como teorias como a pós-colonial e decolonial, a história “vista de baixo” e “de cima”, e gênero. Procuramos ser o mais abrangentes possível, ao mesmo tempo privilegiando os tópicos de especialização de estudiosos/as em contextos lusófonos.

O segundo volume da obra inclui duas partes: a primeira discute contribuições e reflexões egiptológicas no Brasil e a segunda em Portugal. Cada parte contextualiza a produção Egiptológica lusófona em ambos os países, com discussões sobre formações egiptológicas e a recepção do Egito no Brasil e em Portugal. Este volume também inclui capítulos sobre escavações brasileiras e portuguesas no Egito, uma área de profunda inovação. José Roberto Pellini, o autor do capítulo sobre escavações brasileiras, desenvolveu um trabalho original sobre arqueologia sensorial e vem produzindo resultados interessantes no projeto de escavação em Luxor que foram publicados em revistas internacionais (e.g., Pellini et al. 2023; Pellini no volume II desta obra).¹⁵ Tais perspectivas são novas em Egiptologia, não só no contexto lusófono, mas também no contexto global, e ao destacá-las aqui buscamos enfatizar a importância desses estudos para a Egiptologia como um todo. Igualmente, o primeiro projeto de campo português no Egito, liderado por Maria Helena Trindade Lopes, melhor conhecido devido à sua importância no cenário lusófono, também é discutido pela autora no Volume II desta obra.

Além de discussões sobre formações egiptológicas e projetos em andamento, este segundo volume aborda a história do desenvolvimento das coleções egípcias no Brasil e em Portugal. Além disso, toma a iniciativa de reunir breves descrições das coleções públicas e/ou acessíveis de objetos egípcios no Brasil e em Portugal, muitas delas extensas e com objetos importantes que nem sempre são publicados. Tais coleções incluem as do Museu Nacional de Arqueologia, Gulbenkian, Reitoria do Porto e Museu da Farmácia (Lisboa) em Portugal, e do Museu Nacional (UFRJ), Museu de Arqueologia e Etnologia (USP), Casa-Museu Eva Klabin, Museu de Arte de São Paulo, Museu Mariano Procópio e Museu Egípcio e Rosacruz no Brasil. Esta parte do livro poderá assim ser utilizada como um catálogo preliminar

¹⁵ Pesquisas semelhantemente heterodoxas também foram desenvolvidas pela equipe brasileira envolvida no Projeto Neferhotep, atualmente uma missão brasileira, também em Luxor, o que revela o potencial de formas locais de pensar o Egito antigo de uma maneira diversa; ver Lemos et al. 2017.

para investigação, novamente não só em contextos lusófonos, mas também fora deles. Esta seção do livro também inclui reflexões sobre museus e educação, bem como sobre diferentes tecnologias e como elas podem ser usadas para aumentar nosso conhecimento do passado. Nossos/as autores/as enfatizam a necessidade de acadêmicos/as se comunicarem com o público geral sobre suas pesquisas, algo especialmente relevante com a diminuição do interesse institucional e financiamento para as humanidades em um nível global.¹⁶

Com este livro, esperamos fornecer um panorama útil e informativo das Egiptologias nos países de língua portuguesa e por investigadores/as de língua portuguesa, consolidando ainda mais a disciplina nesses contextos e contribuindo para a discussão internacional sobre como a Egiptologia deve avançar nos próximos anos.

Conclusão: rumo a uma Egiptologia mais criativa e acolhedora

A Egiptologia não é de forma alguma uma disciplina homogênea ou historicamente linear. Ao contrário, esse campo do saber desenvolveu-se por caminhos intrincados e diversos, apresentando variações significativas, tanto sincrônica quanto diacronicamente. A heterogeneidade de perspectivas e práticas egiptológicas surgidas em diferentes latitudes poderá favorecer uma pluralização conceitual: em vez de se referir a “Egiptologia”, o termo “Egiptologias” deveria ser usado, indo cada vez mais ao encontro de uma percepção mais dilatada do que se trata esta disciplina (Baines 2020).

Pensar sobre Egiptologias lusófonas é refletir sobre o lugar e atuação das Egiptologias em escala global. Este projeto visa uma verdadeira diversidade, em que não se negam critérios de exclusão/inclusão, mas em que estes são tomados em toda a sua complexidade. Pretende-se assim dar a conhecer o trabalho feito nesses espaços, habitualmente negligenciados

¹⁶ Tais iniciativas de divulgação da Egiptologia em língua portuguesa incluem o perfil no Instagram *Uma egiptóloga portuguesa* (@umaegiptologaportuguesa) e o podcast *Três egiptólogos entram num bar* (@3egiptologuespodcast), desenvolvidas por alguns dos editores desta obra.

pelos tradicionais centros de produção egiptológica no Atlântico Norte. Apesar de localizados numa suposta “periferia egiptológica”, os trabalhos desses investigadores incluem escavações arqueológicas, trabalhos em acervos de museus, língua e gramática egípcias, percepções sobre/do Egito antigo nas sociedades contemporâneas brasileira e portuguesa, entre outros. A ideia é desconstruir esta ideologia, questionando a relação entre “centro” e “periferia”.

Juntamente com a dicotomia “centro/periferia”, o foco nas Egiptologias de língua portuguesa também pode ser produtivo para desafiar outro binário conceitual, o “colonizador/colonizado”. Portugal é uma antiga potência colonial, e o Brasil um antigo território colonizado pelo primeiro. Apesar de ter os critérios históricos e geográficos que tradicionalmente têm facilitado a ascensão de um determinado país ao núcleo da disciplina — ou seja, um passado colonial e uma localização geográfica no Norte Global — Portugal não assumiu uma posição de liderança no que diz respeito à produção egiptológica. Da mesma forma, a posição do Brasil como uma ex-colônia no Sul Global não pode ser apresentada como um critério abrangente para abordar as complexas realidades das Egiptologias brasileiras. Portanto, *Egiptologias Luso-brasileiras* oferece um lembrete importante de que, embora o Norte e o Sul sejam histórica e geograficamente diferentes, também existem discrepâncias internas significativas dentro dessas realidades geográficas e ideológicas. Não obstante as contingências históricas e o impacto na produção de conhecimento e epistemologia decorrentes do binômio “colonizador/colonizado”, as trajetórias das Egiptologias de língua portuguesa indicam que tal binarismo não é suficiente para abordar plenamente as realidades multifacetadas e hifenizadas da Egiptologia como um todo.

Em 2014, Rennan Lemos comparou a Egiptologia brasileira ao templo de Karnak — no sentido de que, assim como Karnak, a Egiptologia brasileira foi construída sobre uma base sólida, mas não de forma alguma concluída. Tal como o templo foi constantemente ampliado por gerações e gerações de reis egípcios, a Egiptologia brasileira precisaria continuar crescendo para se manter relevante e influente. Esse crescimento precisa-

va ser feito de forma colaborativa. Além da analogia do templo de Karnak, ao pensar no potencial da Egiptologia de língua portuguesa (neste caso particularmente brasileira) para o campo como um todo, também é útil recorrer ao incêndio do Museu Nacional no Rio de Janeiro em 2 de setembro de 2018. No dia seguinte, em 3 de setembro de 2018, pesquisadores/as do Museu Nacional já se reuniam do lado de fora do prédio para planejar o resgate do acervo (von Seehausen et al. 2024; von Seehausen et al. no Volume II desta obra). Muitos/as deles/as eram arqueólogos/as, então a resposta era óbvia: eles/elas iriam escavar, e assim recuperar o que era recuperável, preservando seu contexto e assim reconstruindo o museu sala por sala. Embora as perdas sejam irreparáveis, muitos objetos egípcios foram recuperados. Esses objetos agora estão sendo considerados de maneiras novas por meio de análises científicas e modelagem tridimensional. Em vez de apagar a destruição, os/as pesquisadores/as do museu a consideram uma parte vital da história desses objetos e a usam para pensar sobre os objetos egípcios não apenas em seus contextos antigos, mas também em seus contextos modernos. Em vez de apagar, o objetivo aqui é reconstruir — algo que alinha com movimentos decoloniais que buscam promover a cura, inclusive por meio da cooperação com comunidades locais (Lemos 2023).

A utilização do incêndio como metáfora da Egiptologia brasileira é certamente menos otimista do que a comparação com o templo de Karnak. Mas parece-nos adequado, pois representa a luta por infraestrutura e a suposta inferioridade da disciplina no Brasil, que também está entrelaçada com seu passado colonial e os legados do eurocentrismo no país. A comparação também deixa claro que, com colaboração e pensamento criativo, a Egiptologia brasileira tem potencial para realmente florescer como algo não tradicional. O mesmo pode ser dito sobre a Egiptologia em Portugal. Esta criatividade e dinamismo podem também contribuir para a Egiptologia convencional, ajudando assim nosso campo a avançar e se curar também. Acreditamos que este processo de cura só se poderá fazer a partir de uma colaboração multivocal, aceitando que nem todas as vozes se articulam em uníssono, mas que todas formam parte da construção da pluralidade das Egiptologias luso-brasileiras. Este livro é, pois, não uma

tentativa de uniformização do pensamento, perspectivas e visões, mas antes um abraço à diversidade e à cooperação.

BIBLIOGRAFIA

- Almeida, Isabel Gomes de. 2020. "Ancient Near Eastern Studies and the Portuguese Academia: A Love-affair Under Construction." In *Perspectives on the History of Ancient Near Eastern Studies*, editado por A. García-Ventura e L. Verderame, 222–36. Pennsylvania: Eisenbrauns.
- Araújo, Luís Manuel de. 1993. *Antiguidades Egípcias*. Lisboa: Secretaria de Estado da Cultura; Instituto Português de Museus.
- Araújo, Luís Manuel de. 2000. "Egiptologia em Portugal." *CADMO* 10: 57–94.
- Araújo, Luís Manuel de, e José Nunes Carreira. 2003. "L'Égyptologie au Portugal: le passé et le futur." In *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists. Volume 3: Language, Conservation, Museology*, editado por Z. Hawass, 275–80. Cairo: American University in Cairo Press.
- Baines, John. 2020. "What is Egyptology?" <https://www.thebritishacademy.ac.uk/blog/what-is-egyptology/> (acesso em 23/01/2025).
- Baines, John, e Jaromír Málek. 2000. *Cultural Atlas of Ancient Egypt*. New York: Checkmark Books.
- Bednarski, Andrew, Aidan Dodson, e Salima Ikram. 2021. *A History of World Egyptology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bierbrier, M. L. 2019. *Who was Who in Egyptology*. London: Bloomsbury Publishing.
- Caramelo, Francisco, e Maria Helena Trindade Lopes. 2003. "Portuguese Egyptology: New Projects, Museum Studies and Publications." In *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists. Volume 3: Language, Conservation, Museology*, editado por Z. Hawass, 153–56. Cairo: American University in Cairo Press.
- Frizzo, Fábio. 2017. "Ciro Cardoso e a economia pré-capitalista: traços de um intelectual sistematicamente polêmico." *Sociedades Precapitalistas* 6 (2): e015.
- Frizzo, Fábio. 2018. "Global Egyptology: Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Context." *Archaeological Review from Cambridge* 33 (1): 188–92.
- Gertzen, Thomas. 2020. "Some Remarks on the 'De-colonization' of Egyptology." *Göttinger Miszellen* 261: 189–203.
- Hanna, Monica. 2025. *The Future of Egyptology*. London: Melville House.
- Jurman, Claus. 2022. *Pharaoh's New Clothes. On (Post)colonial Egyptology, Hypocrisy, and the Elephant in the Room*. Heidelberg: Propylaeum.
- Langer, Christian, ed. 2017a. *Global Egyptology: Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts*. Oxford: Oxbow.
- Langer, Christian. 2017b. "Introduction: Perspectives of Egyptologies and on Egyptologies in a Globalised World." In *Global Egyptology: Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts*, editado por C. Langer, xiii–xxiii. London: Golden House Publications.
- Langer, Christian, e Uroš Matić. 2023. "Postcolonial Theory in Egyptology: Key Concepts and Agendas." *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 19: 1–27.

- Lemos, Rennan. 2014. "Introdução: Panorama da Egiptologia no Brasil." In *O Egito Antigo: Novas Contribuições Brasileiras*, editado por Rennan Lemos, 20–37. Rio de Janeiro: Luminária Academia.
- Lemos, Rennan. 2022. "Arte egípcia para brasileiros." *Topoi* 23 (49): 340–43.
- Lemos, Rennan. 2023. "Can We Decolonize the Ancient Past? Bridging Postcolonial and Decolonial Theory in Sudanese and Nubian Archaeology." *Cambridge Archaeological Journal* 33 (1): 19–37.
- Lemos, Rennan, Pedro L. Von Seehausen, Marialaura di Giovanni, Marcella Giobbe, Olivia Menozzi, e Antonio Brancaglion. 2017. "Entangled Temporalities in the Theban Necropolis: A Materiality and Heritage Approach to the Excavation of Theban Tomb 187." *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies* 5 (2): 178–97.
- Lopes, Maria Helena Trindade. 1989. "Hora Zero – A realidade portuguesa no domínio da Antiguidade Pré-Clássica." *Penélope* 2: 143–49.
- Lopes, Maria Helena Trindade. 2023. "The History of Egyptology in Portugal." In *Ancient Egypt 2021. Perspectives of Research*, editado por Susana Moser, Joanna Popielska-Grzybowska, Jadwiga Iwaszczuk, e Carlo Ruo Redda, 95–103. Warszawa: IKSIO Pan.
- Moreno García, Juan Carlos. 2014. "The Cursed Discipline? The Peculiarities of Egyptology at the Turn of the Twenty-first Century." In *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, editado por W. Carruthers, 50–63. London: Routledge.
- Navratilová, Hanna, Thomas L. Gertzen, Aidan Dodson, e Andrew Bednarski, eds. 2019. *Towards a History of Egyptology: Proceedings of the Egyptological Section of the 8th ESHS Conference in London, 2018*. Münster: Zaphon.
- Navratilová, Hanna, Thomas L. Gertzen, Marleen De Meyer, Aidan Dodson, e Andrew Bednarski. 2023. *Addressing Diversity: Inclusive Histories of Egyptology*. Münster: Zaphon.
- Pellini, José Roberto, Maria Bernarda Marconetto, e Lucas Gheco. 2023. "How to Avoid the Trick? Heritage Discussions from Theban Tomb TT123, Luxor (Egypt)." *Current Anthropology* 64 (4): 410–31.
- Sales, José das Candeias. 2023. "O ensino universitário do Egito antigo em Portugal." *Revista História Hoje* 12 (24): 235–52.
- Silva, Thais Rocha da. 2017. "Tropical Egypt: The Development of Egyptology in Brazil and its Future Challenges." In *Global Egyptology: Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts*, editado por C. Langer, 161–72. London: Golden House Publications.
- Silva, Thais Rocha da. 2019. "Brazilian Egyptology: Reassessing Colonialism and Exploring Limits." In *Towards a History of Egyptology: Proceedings of the Egyptological Section of the 8th ESHS Conference in London, 2018*, editado por Hana Navratilova, Thomas L. Gertzen, Aidan Dodson, e Andrew Bednarski, 127–46. Münster: Zaphon.
- Torres, Inês, Luiza Osorio G. Silva, Guilherme Borges Pires, Maarten Praet, Mohamed Youssef Sedek, Mohamed Khalifa, Yasser Kamal Hefni. 2025. "Regressar ao túmulo: a primeira campanha do *Projecto de Documentação da Mastaba de Akhmerutnisut* (G 2184, Guiza, Egito)." *Ophiussa* 9: 165–95.
- Vasques, Marcia Severina, e Pedro Hugo Canto Núñez, eds. 2025. *Egito Antigo na América Latina: A IV conferência de Egiptologia latino-americana*. Ananindeua: Editora Cabana.
- von Seehausen, Pedro Luiz, Tamires Machado, Marina Buffa César, Ana Luiza Castro Amaral, Murilo Quintans Ribeiro Bastos, e Claudia Rodrigues-Carvalho. 2024. "Preliminary Report on the Salvage Excavation in the Egyptian Section at the National Museum of Rio De Janeiro." *Journal of Egyptian Archaeology* 110 (1–2): 163–76.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS EM PORTUGUÊS



ABORDAGENS TEÓRICAS À ARTE EGÍPCIA

GISELA CHAPOT*

A primeira constatação feita ao longo da redação deste texto é que nós, pesquisadores lusófonos, não dialogamos como poderíamos e deveríamos. Nesse sentido, a ideia de uma obra coletiva reunindo a colaboração de investigadores do antigo Egito, com brasileiros e portugueses, não poderia ser mais feliz. Em uma disciplina hierarquizada, marcada pela supremacia de outras línguas europeias, o português reina solitário cercado por ótimas e importantes pesquisas, muitas vezes não lidas ou conhecidas pelo restante do mundo acadêmico, somente quando publicadas em inglês ou francês. No bojo dos debates que almejam democratizar o conhecimento e descolonizar uma Egiptologia tão arraigada no colonialismo esse é um ponto que deve ser sempre destacado. Ampliar os espaços de cooperação e interlocução para além dos centros tradicionais egiptológicos é urgente.

A segunda grata constatação que a produção deste capítulo me proporcionou foi encontrar uma gama significativa de pesquisas em língua portuguesa as quais utilizam a imagem como fonte principal de análise, com preocupações teórico-metodológicas e conclusões originais em alguns casos. O mapeamento das principais publicações lusófonas aponta para um crescimento significativo dos estudos da imagética egípcia nos anos 2000, tanto no Brasil, quanto em Portugal. Alguns nomes tiveram destaque nesta ocasião em função da quantidade de publicações sobre imagem, úteis ao propósito deste texto. Além disso, foram priorizadas pesquisas que trabalham com arte bidimensional, ou seja, pinturas e relevos. Embora apresentemos ao longo do texto elementos teóricos advindos de outras disciplinas,

* Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7246-5526>. E-mail: gisachapot@gmail.com.



desenvolvemos apenas os aspectos que consideramos fundamentais para a compreensão dos temas, indicando em notas certas leituras aprofundadas acerca dos mesmos. O objetivo principal do capítulo é que este possa não somente apresentar um pouco das contribuições lusófonas à arte egípcia, como também ser útil aos futuros estudantes que escolham esse caminho imagético de pesquisa nas temáticas sobre o antigo Egito.

A imagem como fonte de pesquisa na Egiptologia

Se observarmos o cenário atual de forma ampla, notamos que o uso de imagens tornou-se cada vez mais frequente nas pesquisas egiptológicas, realidade que se consolidou com maior intensidade nas últimas décadas. Por muito tempo encaradas como meras ilustrações ou apresentadas apenas como complementos ao texto escrito, as imagens egípcias gradativamente foram encontrando seu lugar dentro de uma disciplina fortemente marcada pela filologia eurocêntrica desde o seu surgimento. Tal fato tem relação direta com as raízes orientalistas da Egiptologia, que privilegiou textos e abordagens linguísticas diante de outras fontes e possibilidades interpretativas disponíveis. Como bem apontou Stephen Quirke, a Egiptologia nasceu e se moldou muito mais como o estudo do egípcio antigo do que do Egito antigo em si (Quirke 2015, 4). Desde a famosa decifração da Pedra de Rosetta por Jean-François Champollion, a Egiptologia vem se mantendo, desde o século XIX, predominantemente como “um estudo de escritos antigos em língua egípcia” (Quirke 2015, 5). Tal visão, além de indicar uma clara hierarquia documental nos estudos do antigo Egito, também teve fortes ecos nas escolhas dos métodos adotados por pesquisadores para compreender e analisar as artes visuais, encaradas no caso egípcio como um texto a ser lido, às vezes demasiadamente.

No contexto lusófono de produção, as áreas de História Antiga, Arqueologia e Letras exerceram grande influência no modo como os pesquisadores trabalharam com esse tipo de fonte. No Brasil, os debates imagéticos tiveram força no âmbito dos estudos de História Antiga, tanto quanto na Arqueologia, com desdobramentos importantes para a formação de es-

pecialistas no país. Nesse sentido, podemos mencionar a influente atuação do professor Ulpiano Bezerra de Meneses, da Universidade de São Paulo (USP) em publicações diversas as quais reverberaram (e ainda reverberam) na formação daqueles que se tornaram especialistas em Antiguidade no país.¹ Outro grande destaque é a professora Haiganuch Sarian, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP), autoridade em imagética grega, que orientou as pesquisas de mestrado e doutorado do professor Antonio Brancaglion Junior, antigo curador da coleção egípcia do Museu Nacional/UFRJ e um dos principais divulgadores do estudo das imagens egípcias antigas no país.

No que diz respeito aos especialistas em antigo Egito estabelecidos em universidades brasileiras, o nome de maior relevância é o de Ciro Flamarion Cardoso, que foi professor titular de História Antiga da Universidade Federal Fluminense, no Rio de Janeiro, e dedicou especial atenção aos aspectos teórico-metodológicos das abordagens imagéticas, preocupação primordial na atuação de Cardoso como historiador. No Brasil, Cardoso foi pioneiro no ensino da língua egípcia no Programa de Pós-graduação em História da UFF, momento em que os primeiros passos da Egiptologia brasileira foram dados em 1989, ano em que a primeira turma se formou naquela que seria a universidade com a maior formação de pesquisadores em antigo Egito até 2013 no país.

Em Portugal, conforme explica o professor Luís Manuel de Araújo, a Egiptologia surgiu como disciplina acadêmica nas universidades no ano de 1986, quando foi fundado o Instituto Oriental da Universidade de Lisboa (Faculdade de Letras) dirigido pelo professor José Nunes Carreira (Araújo 2000, 62). No contexto português, a Filologia exerceu maior impacto nas produções egiptológicas, mas há autores como José das Candeias Sales, da Universidade Aberta, que coleciona em sua trajetória muitas publicações e reflexões as quais dialogam fortemente com a iconografia régia, especial-

¹ Dentre estes, o professor Marcelo Rede (USP), manteve em suas publicações e disciplinas a preocupação com a imagem como fonte de pesquisa histórica, bem como enfatizou a importância dos arcabouços teórico-metodológicos no manejo com esse tipo de documentação. Atualmente como coordenador do *Laboratório do Antigo Oriente Próximo* (LAOP) na USP, Rede, cuja especialidade é a Antiga Mesopotâmia, orienta diversos alunos, incluindo aqueles de Egito Antigo.

mente no período ptolomaico. Na maioria dos casos, a língua e os textos também estão presentes nas pesquisas, mas com espaço para que a imagem fosse considerada nas análises. Fazendo uma ponte entre os países lusófonos, iremos destacar uma obra didática e de grande relevância para os estudos que aliam texto e imagem no antigo Egito, do professor Ronaldo Gurgel Pereira, da Universidade NOVA de Lisboa, que trata da chamada retórica visual, com importante aporte teórico para a compreensão e leitura das imagens egípcias (Pereira 2019).

Por fim, apresentaremos alguns estudos de caso envolvendo imagética egípcia, destacando como os autores trabalharam com arte bidimensional em contextos específicos e distintos uns dos outros, destacando os pressupostos teórico-metodológicos empregados sobretudo em suas teses de doutorado.

Contribuições teórico-metodológicas lusófonas para o estudo da arte egípcia

Os anos 1990 foram marcados pela atuação daqueles que ainda podem ser considerados na atualidade as maiores referências para o estudo do antigo Egito no Brasil. Com formações acadêmicas e preocupações distintas para em relação às imagens, Ciro Flamarion Cardoso e Antonio Brancaglioni Junior foram responsáveis por abrir o caminho para que a fonte visual fosse a protagonista em algumas de suas pesquisas e publicações, bem como na de seus orientandos, contribuindo desse modo para expansão do tema sobremaneira no país.

Cardoso (1990, 9–17) expressou suas preocupações para com as questões metodológicas e teorias envolvendo imagens como fonte de pesquisa histórica, ligadas ou não ao Egito antigo, em algumas publicações ao longo da década de 90, como no pequeno e útil artigo “Iconografia e História”. Mesmo que o Egito antigo não seja o foco de tais publicações, as ferramentas oferecidas são de enorme valia aos estudantes, pois fornecem meios de compreender as escolhas teóricas, tendências historiográficas e métodos disponíveis para o trabalho com iconografia à época. O autor defende a ideia de que a História não se faz apenas com textos e conclui o artigo

salientando que a imagem não era necessariamente uma fonte ligada ao estudo das “mentalidades, ideologias e imaginários”, mas que também poderia ser útil aos estudos socioeconômicos na História (Cardoso 1990, 17).

À medida em que a noção de documento se ampliava nos debates historiográficos, a produção de Ciro Flamarion Cardoso buscava cada vez mais meios de trabalhar as imagens de uma perspectiva teórica, especialmente as egípcias. Essa preocupação surge bem nítida em um dos capítulos dos *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*, obra majestosa organizada por Ciro Cardoso e Ronaldo Vainfas (UFF), na qual Cardoso redige em coautoria com Ana Mauad, professora da UFF especialista no emprego das imagens em pesquisas de história, o capítulo “História e Imagem: os exemplos da fotografia e do cinema” (Cardoso e Mauad 1997, 401–17).

A parte introdutória do texto apresenta um útil panorama historiográfico a respeito da relação das imagens com a História, destacando a influência dos *Annales* nesse processo de ampliação documental, que se vinculava à própria mudança no fazer histórico. Uma vez que todos os vestígios do passado começaram a ser considerados matéria para o historiador, iniciou-se um diálogo mais amplo com outras disciplinas das ciências humanas, aproximação que permitiu a incorporação de novas possibilidades metodológicas para trabalhar as documentações vindouras. No caso imagético, a História da Arte teve grande peso, particularmente na Egptologia, com destaque para iconologia de Erwin Panofsky, presente até hoje nas pesquisas sobre arte egípcia (Meneses 2012, 243–62).

Todavia, a grande contribuição de Cardoso, a meu ver, se vincula ao aporte da semiótica — disciplina que estuda os signos “como o mecanismo de produção de sentido para todos os sistemas de significação”, explorada em outro capítulo da mesma obra supracitada intitulado “História e Análise de Textos”, bem como em outras publicações (Cardoso 1997). No capítulo sobre fontes visuais, contudo, a semiótica é pensada para abarcar a imagem tal qual um texto ou discurso (Cardoso e Vainfas 1997).

Posteriormente, tais ideias foram reorganizadas em outra obra de reflexão e aplicação teórico-metodológica intitulada *Um Historiador Fala de Teoria e Metodologia*, precisamente no capítulo “Pensando Sobre a Arte Figurativa,

Lendo a Obra de Arte” (Cardoso 2005). Considero este capítulo valioso para aqueles que pretendem enveredar pelo caminho das imagens ou gostariam de conhecer melhor as teorias as quais possibilitam formas de leitura, com destaque para a supramencionada semiótica e para a hermenêutica, bastante exploradas por egiptólogos em trabalhos sobre arte egípcia antiga atualmente.²

Fundamentado nas ideias e nas críticas às ideias de Charles Sanders Peirce, Ciro Cardoso aborda alguns conceitos fundamentais para a semiótica da imagem, como ícone, índice e símbolo, adentrando em explicações mais teóricas a respeito dos pressupostos básicos do referido semiotista (Cardoso 2005, 178). Creio que o aspecto mais substancial trazido por Cardoso neste capítulo é a ferramenta prática que o autor apresenta para trabalhar as imagens a partir da aplicação da chamada “semiótica planar”, que surge da crítica à noção de ícone pensada por Peirce (2005, 63–76).

A designação “planar” se deve a que a semiótica em questão estuda significantes bidimensionais contidos num plano: foto, imagem cinematográfica ou televisiva, cartaz, história em quadrinhos, pintura, planta urbana ou arquitetônica etc. Diferentemente de um iconismo à maneira de Peirce, isto é, baseado na analogia ou na similitude, interessa-se centralmente em estabelecer categorias visuais específicas no nível da expressão, para procurar suas relações com o nível do conteúdo. Também pesquisa as coerções que o caráter bidimensional impõe à manifestação das significações. Interessa-se, ainda, em buscar formas semióticas mínimas: relações, unidades, sememas. (Cardoso 2005, 181)

A fim de exemplificar o conteúdo teórico-metodológico exposto, Ciro Flamarion Cardoso usa dados daquela que certamente é sua pesquisa mais

² Segundo Angenot, “A hermenêutica é o ramo da teoria do discurso que lida com a interpretação e a análise de camadas subjacentes de significado que excedem a significação literal ou óbvia de motivos textuais e visuais. A hermenêutica também investiga os mecanismos que operam para produzir esses significados subjacentes” (Angenot 2015, 108).

importante sobre arte no Egito: *O Culto Diário aos deuses nos templos egípcios do Reino Novo: uma análise a partir da iconografia das capelas do templo funerário de Sétí I em Abydos* (ainda não publicada totalmente) desenvolvida entre 1998-2000 (Cardoso 2005, 185).³ A partir da aplicação da chamada leitura isotópica aos 36 relevos seriados do referido templo de Sétí I (1306–1209 AEC), aliada ao método de decodificação de arte egípcia fundamentado nas ideias de simbolismo de Richard Wilkinson, Cardoso cria um método próprio e alcança conclusões originais acerca da iconografia do templo de Sétí I, vinculando a explicação das escolhas iconográficas do templo de Abidos ao repúdio à imagética amarniana, na qual o disco solar, Aton, toca vorazmente as mesas de oferendas alimentares dispostas em altares onde a família real cultuava o deus diariamente.⁴ Uma vez que os egípcios não representavam o movimento, mas o gesto que o indicava, este poderia ser lido tal qual um hieróglifo, pois entre textos e imagens há uma “unidade radical” que torna essa relação simbiótica facilitando assim a identificação dos senemas (elementos de significação) associados ao ritual diário templário. A imagem, portanto, é encarada semioticamente como um texto iconográfico em que o pesquisador busca esses elementos de significação. Citando Algirdas Greimas, Ciro Cardoso apresenta a definição de isotopia como “um conjunto redundante de categorias semânticas que torna possível a leitura uniforme do relato, tal como resulta das leituras parciais dos enunciados e da resolução de suas ambiguidades, guiada pela busca de uma leitura única” (Cardoso 2005).

O modo como os egípcios ordenavam suas formas artísticas está diretamente ligado à sua cosmovisão que se fundamentava no princípio de *maat* (ordem) no qual o caos (*isft*) está no centro das preocupações e deve ser ritualmente afastado através da performance do faraó nos templos lo-

³ A pesquisa supracitada sobre o templo de Sétí I será publicada em breve integralmente, de modo que as escolhas feitas por Cardoso, bem como suas conclusões poderão ser mais bem compreendidas.

⁴ Richard Wilkinson é uma referência constante nas pesquisas imagéticas brasileiras, sobretudo as ideias sobre simbolismo desenvolvidas em Wilkinson 1992 e Wilkinson 1994.

cais erigidos para o culto divino e que se constituíram como fortalezas na terra contra os elementos caóticos desordenados.⁵ Nesse sentido, as representações do culto de Seti I em Abidos, no período de *damnatio memoriae* de Akhenaton, optaram por uma imagética ritual associada aos elementos de purificação e com uma grande variação nas escolhas das divindades solares, distanciando-se assim da imagética amarniana, monótona, repetitiva e centrada nas figuras régias e no Aton. As imagens, portanto, revelam sua potência agindo em prol da ordenação, mantendo tudo que possa perturbar a ordem afastada do Egito.

Vejamos a seguir (fig. 1) o gestual empreendido pelas figuras humanas em uma cena ritual na qual os gestos podem ser isolados e lidos, o que facilita identificar os senemas do culto diário, como se falou. Nesse sentido, o emprego do método me parece bastante interessante quando é possível trabalhar com imagens seriadas acerca do culto diário templário no antigo Egito, ou para outro tipo de cena em série, com características semelhantes às apontadas. Foi exatamente o emprego do método semiótico que permitiu Cardoso chegar às suas conclusões inéditas, o que reforça a importância do mesmo para o manejo com a documentação iconográfica.

Outra obra de grande importância teórico-metodológica é o livro de Ronaldo Gurgel Pereira, intitulada *Texto, Imagem e Retórica Visual na Arte Funerária Egípcia*, que arrisco ser a única que temos nesses moldes em língua portuguesa e, por isso mesmo, é de imensa valia para este capítulo.⁶ Fundamentado na ideia de uma “retórica visual” para leitura da arte bidimensional, o autor dialoga com antropologia visual dando grande ênfase aos aspectos linguísticos para a compreensão da imagem. Nas palavras de Pereira: “a retórica visual egípcia utiliza texto imagem de tal forma que textos assumem valores visuais e imagens participam de trocadilhos fonéticos”. O autor acrescenta que todos os elementos para construir um discurso podem ser encontrados nessa arte através de “signos visuais” (Pereira 2019, 19).⁷

⁵ Sobre o conceito de Maat, Jan Assmann traz importante contribuição em Assmann 1989.

⁶ Cf. Lemos 2022.

⁷ Para Antropologia visual, ver Meneses 2003.

Após o prefácio, Pereira dedica uma introdução à arte bidimensional no Egito abordando elementos básicos do cânone oficial, regras para representação as quais destrincharemos aquando da apresentação das produções que entendemos como “manuais”, que em certos aspectos esta obra também pode ser enquadrada.



Fig.1 Faraó Ramsés II faz oferendas ao deus Amon, Ramesseum. Créditos: Gisela Chapot.

O livro é dividido em três partes com subtópicos, sendo a primeira voltada para escrita hieroglífica e a segunda dedicada à relação entre texto e representação visual. A última trata exatamente da retórica visual que se falou, com base na iconografia funerária egípcia presente majoritariamente em tumbas decoradas de elite. Desse modo, a partir de exemplos diversos no repertório artístico do antigo Egito, Pereira nos mostra como se dá essa relação simbiótica entre texto e imagem nas composições egípcias, incorporando debates sobre a literacia visual, simbolismo e semiótica, a partir de

uma perspectiva hermenêutica, destacando como a arte egípcia contribuiu para a manutenção do *status quo* do grupo dominante reforçando assim as hierarquias sociais, já que o monopólio dos códigos era um meio de controle em uma sociedade onde poucos eram letrados e tinham entendimento cabal das composições visuais.⁸ Considero a obra leitura obrigatória aos que pretendem estudar arte no antigo Egito, sobretudo por seu forte embasamento teórico-metodológico tão caro à Egiptologia e ótimos exemplos trazidos.

Manuais, textos básicos e as principais características da arte no antigo Egito

A pesquisa supracitada de Cardoso acerca do culto diário no reinado de Sêti I, além do capítulo teórico metodológico abordado, também resultou em duas publicações importantes do autor que envolvem a arte egípcia em seus aspectos básicos e as especificidades artísticas amarnianas (Cardoso 2001; Cardoso 2012).

Convém salientar que há poucos textos básicos sobre arte egípcia em português ou traduzidos para o português, com raríssimas exceções, como o capítulo de Rita Freed “Beleza e Perfeição – A Arte Faraônica”, na obra coletiva organizada por Regine Schulz e Matthias Seidel, *Egipto: O mundo dos faraós* (Freed 2001). Por isso mesmo, creio que a mais útil das publicações de Cardoso para o tema intitula-se *Arte e Ofício no Antigo Egito*, pois contém os elementos essenciais para se pensar a imagética egípcia em vários aspectos e pode ser enquadrado na categoria de “manual” junto com outras obras as quais apresentam o que creio ser fundamental para o estudo do tema (Cardoso 2009). Nesse sentido, abordaremos um manual produzido por Antonio Brancaglion Junior, bem como um útil artigo de José das Can-deias Sales sobre pintura egípcia.

O primeiro aspecto de suma importância abordado por Cardoso trata dos três elementos sociais envolvidos no que habitualmente denominamos como “arte egípcia”. Nesse sentido o autor afirma que:

⁸ Para debates acerca do alcance e tipos de recepção das imagens canônicas, ver Verbovsek 2015.

No que diz respeito às artes plásticas, entretanto, embora seja possível reconhecer a existência de uma arte oficial ou canônica com regras institucionalizadas e bem estabelecidas que variaram lenta e limitadamente, todavia, de uma época à seguinte e de um público bem definido à qual se destinava (a família real e a elite de corte e provincial constituída por altos funcionários, sacerdotes de alta hierarquia e mais tarde chefes militares profissionais, bem como pelos artesãos altamente qualificados), não se desenvolveu a noção de que certas pessoas fossem artistas tal como entendemos o termo atualmente. (Cardoso 2009, 23–24)

Outro aspecto a ser ressaltado diz respeito às principais características da arte egípcia canônica, as quais divergem drasticamente das convenções artísticas ocidentais, que se fundamentaram na perspectiva, algo que as formas egípcias conheciam, mas optaram por não utilizar em função das possíveis distorções que a técnica poderia gerar. Assim, tudo deveria ser visto na cena sem uso da perspectiva, definida por Willam Peck (2015, 372) “as a method of representing the illusion of space and volume on a two-dimensional plane, observed at a particular time and from a fixed position” (Peck 2015, 372). Esta geraria distorções que não eram bem-vindas, pois o que era desenhado deveria ser facilmente compreendido sem ambiguidades. Cardoso afirma que os princípios desse sistema são tais “que as figuras e objetos podem ser definidos como se fossem diagramas daquilo que representam” (Cardoso 2009, 24). Assim os egípcios não buscavam retratar um momento específico no tempo, mas o atemporal para eternidade.

Relevos e pinturas associavam, em sua composição, múltiplos pontos de vista dentro de um plano de imagem, como um conjunto composto de informações codificadas, denominado como aspectiva, uma espécie de não-perspectiva, característica deveras marcante das formas artísticas egípcias. O termo foi criado por Emma Brunner-Traut, discípula de Heinrich Schäfer, autor da obra seminal para o estudo da arte no antigo Egito, *Principals of Egyptian Art*, que oferece importante referência conceitual para

compreensão da arte egípcia bidimensional pictórica, a partir do uso de exemplos diversos que tornam a obra bastante útil até os dias atuais. O autor sugeriu o uso do termo “baseado em imagens frontais”, expressão que gerou certa confusão sendo bem substituída pela perspectiva de Traut, como explica John Baines na introdução da supracitada obra traduzida por ele para a língua inglesa (Schäfer 1974).

Conforme podemos observar na figura a seguir (fig. 2), algumas das características supramencionadas são notadas neste jardim retratado na tumba de Rekhmira (TT100), vizir durante os reinados de Tutmés III (1479–1425 AEC) e Amenhotep III (1390–1353 AEC), no Reino Novo (1550–1069 AEC) que por sua importância social possui uma tumba de grandes dimensões no Vale dos Nobres em Luxor (antiga necrópole de Tebas). A figura 2 retrata um jardim que parece ser visto de cima, contudo é a exemplificação da associação de pontos de vista de que se falou, a *perspectiva*. Para que não encubram umas às outras, as árvores são ladeadas ao redor do retângulo cujo centro contém uma espécie de lago/piscina com peixes e plantas aquáticas. Dentre as árvores, podemos identificar tipos distintos, como sicômoros, palmeiras e tamaréiras. Notamos a presença de homens trabalhando na cena, certamente jardineiros que cuidam do local, uma prestigiosa casa de elite egípcia tebana no período. A cena está perfeitamente ordenada, segundo os princípios que norteiam as composições do antigo Egito.

No ambiente lusófono, podemos destacar um manual que apresenta detalhadamente as principais características da arte canônica egípcia supramencionada intitulado *Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo I*, redigido pelo professor Antonio Brancaglion Junior (Brancaglion 2003). O manual cobre uma gama de temas artísticos, através de diversos exemplos pictóricos desenhados pelo próprio professor, que a torna muito didática e útil aos estudantes.

Os primeiros tópicos do manual são marcados por uma caracterização da arte egípcia e, nesse sentido, vejo como um complemento e aprofundamento de certos temas abordados na obra recém citada de Cardoso. Brancaglion salienta que, apesar da imponente notável no conjunto imagético que restou da sociedade faraônica, a busca pela beleza não

era primordial nestes trabalhos: suas funções mágica e simbólica sobrepujavam o aspecto ornamental, pois existia uma funcionalidade latente nas imagens egípcias. O autor destaca o que classificou como “arte intelectual” ou seja: “a representação do real deve dar-se pelo pensamento (realismo intelectual) e não pela figuração tal como a vemos (realismo visual)” (Brancaglion 2003, 44).



Fig. 2 Jardim na Tumba de Rekhmira, Lúxor. Créditos: Gisela Chapot.

Antonio Brancaglion Junior reserva espaço significativo para tratar da figuração humana, pois o modo particular como o corpo foi retratado nos permite de imediato reconhecer essa arte como egípcia, em função do estilo único das proporções empregadas baseado na perspectiva. Esse “estilo egípcio” se manteve reconhecível por um longo período graças ao emprego das rígidas regras canônicas que se falou, o que nos permite identificar rapidamente uma composição como sendo do antigo Egito.

A figuração do corpo humano era moldada a partir de quadriculados os quais auxiliavam os artistas a encontrarem a forma ideal do corpo das figuras principais em uma cena (Freed 2003, 224). Além do desenho e da pintura, a escultura, relevos, cores, materiais, a relação com a escrita hieroglífica e os aspectos da arte monumental régia, também são considerados neste útil manual, que também conta com glossário, sugestões de leituras em português, panorama contextual e quadro cronológico.

Outra publicação de grande valia acerca dos aspectos básicos para compreensão da arte no antigo Egito vem de Portugal, com José das Candeias Sales, em um artigo referente ao Colóquio Comemorativo dos Vinte Anos do Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, de 2007, intitulado “A pintura no Egito Antigo – Entre convenções de representação e princípios de expressão gráfica: uma arte intelectual” (Sales 2007). Priorizando a pintura egípcia, o autor acertadamente afirma que “para uma cabal apreensão de toda a gama de informações que uma composição pintada egípcia contempla, é preciso familiarizarmos um pouco mais com as suas convenções fundamentais, resultantes da adopção e aplicação multimilenar de uma série de princípios, regras e meios de expressão” (Sales 2007, 175). Deste modo, tal qual Cardoso e Brancaglione, Sales descortina as características básicas que regem a arte canônica enumerando como “princípios de expressão” de modo bem didático, sendo o primeiro deles o supramencionado princípio de associação ou multiplicidade de pontos de vista que já destacamos.

O segundo trata da “não supressão das figuras”, ou seja, recursos empregados para tornar figuras e objetos visíveis nas cenas pintadas, como a transparência, por exemplo, utilizada quando o objeto está imerso ou dentro de algo, então somente o contorno é feito. Os deslocamentos também são bastante evocados nos desenhos egípcios: conforme se nota na figura 1, onde a mais prestigiosa figura, o deus Amon, é colocada à frente das demais e, assim, todas são aparentes na cena, realizando o chamado deslocamento lateral.

O deslocamento vertical, por sua vez, ocorre na representação da mesa de oferendas exibida, como na figura seguinte (fig. 3) (Sales 2007, 180). Na mesa pintada, oriunda da tumba de Nakht em Tebas, da XVIII Dinastia, temos um empilhamento das vasilhas verticalmente, enquanto a mesa é

retratada de perfil, pois como explica Sales “através deste processo, vê-se o máximo de elementos na mesma representação”, ou seja, a representação é a mais inclusiva possível (Sales 2007, 181).



Fig. 3 Exemplo de deslocamento vertical em uma mesa de oferendas pintada. Créditos: Gisela Chapot.

As cores presentes nas pinturas também são importantes para a análise iconográfica, que Sales denominou como princípio da coloração, que é carregado de simbolismos específicos.

Grosso modo, em síntese, podemos detectar subjacente às pinturas egípcias o seguinte esquema cromático: vermelho —

corpo humano masculino, madeira, cobre, granito, cerâmica, deserto, tecidos; amarelo — corpo humano feminino, madeira, ouro, fibras, têxteis; preto — madeira de móveis, matérias de origem animal (cabelos, lã), detalhes dos olhos e água; branco — tecidos, prata, calcário, grés pintado, pão; verde - fibras e outras matérias vegetais; azul) — terra e olaria (azul escuro); céu e água (azul claro); rosa — corpo humano feminino, cavalos, borboletas. (Sales 2007, 182)

Certamente há variações notáveis no esquema, acima a respeito da coloração dos corpos, como podemos observar na figura a seguir (**fig. 4**), proveniente da tumba de Menna (TT69) em Tebas, XVIII Dinastia, neste caso bastante semelhantes, uma tendência ainda mais notável na dinastia seguinte. Usemos a mesma figura para analisar os dois últimos princípios elencados por Sales: da variação de tamanhos e da idealização.

O princípio da variação de tamanhos expressa as hierarquias sociais e religiosas ao longo de toda história faraônica, ou seja, deuses são maiores que o faraó, que por sua vez é representado maior que os súditos e assim por diante. Em cenas familiares nas tumbas e mastabas, pais eram superiores hierárquicos dos filhos. O tamanho da mulher/esposa variou ao longo do tempo e na décima oitava dinastia é pouco menor que o dos maridos, como se observa na figura 4. Seja qual for o tema, o morto/homem aparece em destaque, em maior tamanho, já que as dimensões das figuras traduzem posição social.

Por fim, o último princípio a ser enumerado por Sales, é o da idealização, na qual a realidade é representada de maneira conceitual. Os aspectos mais distintivos ou típicos das coisas/figuras eram enfatizados e, quanto maior o status social, maior o grau de idealização. Ou seja, as coisas eram representadas como deveriam ser e não como de fato eram. Usando o exemplo funerário, o caráter idealizado das imagens apresenta o falecido em aparência jovial, saudável e vigorosa, pois um dos objetivos era exatamente eternizar a imagem nas paredes das tumbas. As mesmas regras da arte formal egípcia se aplicam aos demais membros de sua família, como pode ser visto na figura 4,

onde Menna e sua esposa adoram e fazem oferendas ao deus Osíris, sentado no canto direito da cena em sua pose característica, segurando o cetro curvo e o chicote, portando a coroa *atef* em coloração esverdeada, que alude ao renascimento e agricultura. Em frente ao deus há uma mesa de oferendas com alimentos diversos, vasos e flores de lótus no topo. Apesar dos danos na imagem, notemos a variação de tamanho baseada nas hierarquias, com destaque para o morto e sua esposa festivamente vestidos e paramentados.



Fig. 4 Adoração de Osíris na tumba de Menna (TT69), Luxor. Créditos: Gisela Chapot.

Embora tenhamos selecionado alguns elementos dessa cena para destacar, a etapa de descrição é fundamental no trabalho com imagens, sobretudo quando se pretende aplicar métodos de leitura que a encaram como um texto iconográfico.

O florescimento das abordagens artísticas no Brasil e Portugal: estudos de caso

A partir dos anos 2000 observamos um aumento significativo de pesquisas em Egiptologia que empregam a documentação iconográfica em dissertações de mestrado e teses de doutorado. Para este capítulo, foi feito um levantamento de diversas publicações que tratam o tema, porém, como não seria possível abordar todas nesta ocasião, selecionamos aquelas que tratam de pinturas e relevos privados e régios, a fim de manter uma coerência analítica (por exemplo, Duarte 2010).

Iniciaremos com a tese de Antonio Brancaglion Junior, intitulada *O banquete funerário no Egito antigo — Tebas e Saqqara: tumbas privadas do Novo Império (1570-1293 AEC)*, que creio ser pioneira no trabalho com tumbas tebanas egípcias de forma sistemática no ambiente lusófono (Brancaglion 1999). A tese orientada pela professora Haiganush Sarian defendida em 1999, conta com um volume de texto e pranchas referentes ao motivo do banquete funerário em 120 ocasiões nas necrópoles de Tebas e Sacara no Reino Novo.

As tumbas no antigo Egito possuíam múltiplas funções, cujas representações exaltavam as realizações da vida do morto, poderiam associá-lo ao faraó e promoviam o culto mortuário, essencial para que nome e memória do proprietário da tumba e de sua família fossem mantidos para a posteridade (Dorman 2003, 30).

Logo na introdução de sua tese, Brancaglion explica as motivações para a escolha do tema: a pouca atenção que era dada pelos autores ao motivo e a insistência em enquadrá-lo como “mera representação da vida cotidiana”, ideia que se manteve corrente por muito tempo na Egiptologia (Brancaglion 1999, 7). De acordo com o autor, as interpretações, compreendiam as cenas de banquete de 3 formas: como uma representação da vida passada, visando uma vida futura ou de perpetuação da vida. A partir de uma análise do *corpus* supracitado, Brancaglion organiza as fichas referentes às pranchas, de acordo com: o nome do dono da tumba, o morto, seu título honorífico principal, a cronologia, localização da tumba e uma breve descrição da cena.

Um dos aspectos mais interessantes da tese é sua organização: Brancaglione enumerou todos os participantes do banquete funerário e seus significados subjacentes. Nesse sentido, são considerados na análise o casal, os convidados, os músicos, as dançarinas, os trabalhadores, além dos motivos associados, como animais, especialmente o gato e macacos e seus simbolismos. As plantas também são elementos importantes na análise das cenas de banquete, como buquês, arranjos florais, a flor de lótus, mandrágora, persea, e o papiro, todas carregadas de simbolismos protetores e ligados ao erotismo nas cenas como pode ser observado na figura 5.⁹ Dentre os instrumentos rituais, temos o sistro e o colar *menat*, itens que podem ser observados nas mãos da esposa de Menna, os quais a associam à deusa Háthor, com conotações de erotismo e fertilidade relacionados aos atributos míticos da deusa bovina detentora do epíteto “Grande Menat” (Wilkinson 1992, 173). Como deusa por excelência da necrópole tebana na XVIII Dinastia, Háthor, a “Senhora do Ocidente” participava do renascimento do morto através das mulheres que com ela se identificavam. Outros elementos também são elencados, como trajes, adornos, cosméticos, (penteados, perucas, tiaras, colares e joias), mobiliário e recipientes (cadeiras, esteiras e mesas, vasos, taças e tigelas). A análise do autor está baseada na ideia das imagens inseridas em um vocabulário linguístico, como parte de uma “gramática”, mas precisamente uma “sintaxe codificada”, ou seja, novamente a ideia da imagem como uma escrita (Brancaglione 1999, 12). Neste caso, Brancaglione se filia a *Escola de Bruxelas*, de grande impacto na Egiptologia, com nomes como Roland Tefnin, Phillipe Derchain, e, mais recentemente, Valérie Angenot, os quais produziram (e produzem) conceitos, métodos e reflexões teóricas de enorme valia para Egiptologia em diálogo com a semiótica e a hermenêutica.¹⁰

⁹ O autor dialoga com a obra seminal de Araújo 1995, que entre outras fontes, prioriza os poemas de amor, eventualmente evocados por Brancaglione em sua tese para reforçar aspectos observados na análise iconográfica. A obra ganhou uma reedição em 2012, referência para o estudo do tema com bom repertório imagético de períodos variados disponível.

¹⁰ Um bom resumo das ideias de Tefnin é encontrado em Hartwig 2015, 50–51.



Fig. 5 Cena de banquete funerário na tumba de Nakht (TT52), Luxor. Créditos: Gisela Chapot.

A partir dos elementos constantes observados em cada uma das temáticas, Brancaglion conclui que as cenas de banquete não são simples registros da vida cotidiana, pois estão carregadas de simbolismos míticos e comemorativos associados à Bela Festa do Vale e ao culto da deusa Háthor (Brancaglion 1999, 255–56).¹¹ Por isso mesmo, muitos elementos vinculados à sexualidade aparecem de forma codificada através de gestos e itens

¹¹ Na *Bela Festa do Vale*, familiares do morto visitavam a tumba adornados com vestes festivas no intuito de fazer oferendas e celebrar a interação com os entes falecidos. A festividade também era marcada pela visita da estátua do deus Amon-Ra, que deixava o templo de Karnak na margem leste do Nilo rumo ao templo de Deir el Bahari, em Tebas Ocidental, associado a deusa Háthor, de grande importância para a necrópole tebana. Adornos, oferendas, música e bebida marcavam a festividade que foi retratada em inúmeras tumbas da XVIII Dinastia com alusões especialmente nas cenas de banquete funerário.

representados, como a mandrágora, fruta amarela que se parece com um pêssogo na figura acima, cujos fins eram afrodisíacos e de renascimento.

Após meticulosa análise das cenas, Brancaglion acredita que: “A melhor expressão que designa o banquete é aquela utilizada pelos próprios egípcios *fazer um dia feliz*, uma expressão cheia de dinamismo, potência, eficiência e vitalidade, qualidades necessárias para alcançar o renascimento, que era o último propósito da tumba e de sua decoração” (Brancaglion 1999, 261–62).

A segunda tese a ser destacada é de José das Candeias Sales, intitulada *Ideologia e propaganda real no Egito Ptolomaico (305-30 AEC)* de 2005.¹² A pesquisa imperativa de Sales se tornou uma referência ao analisar a propaganda e ideologia régia durante a dinastia greco-macedônica Lágida estabelecida no Egito, também conhecida como ptolomaica, período que na visão do autor não pode ser considerada como uma simples fase de transição entre Atenas clássica e o esplendor do Império Romano (Sales 2005, 19). Para o estudo do tema supracitado, Sales afirma que vários tipos de fontes precisam ser reunidas para que o poder Lágida seja descortinado em suas várias facetas de forma multidisciplinar: “desde os textos literários às representações iconográficas autônomas (estátuas, bustos, moedas, etc.) e integradas (baixos-relevos nas paredes e colunas dos templos, por exemplo), passando pela própria organização do espaço urbano e dos espaços construídos, tudo são pistas de pesquisa e fontes de reflexão que não enjaitaremos no nosso trabalho” (Sales 2005, 34).

Cada capítulo da tese apresenta um tema distinto, divididos em: a obra de Maneton, o culto estatal em torno de Serápis, a titulatura e onomástica real hieroglífica, os nomes de culto helênicos, a numismática ptolomaica e a iconografia egípcia dos Lágidas (Sales 2005, 32). Aqui nos interessa exatamente o capítulo final, “A Iconografia Ptolomaica e o Conceito de Poder

¹² José das Candeias Sales tem inúmeras publicações que tratam da iconografia egípcia em temáticas variadas, incluindo preocupações do documento iconográfico e o ensino de História, de enorme valia. Algumas de suas publicações podem ser encontradas em: <https://repositorioaberto.uab.pt/browse?type=author&authority=70b2e7bf-dcfe-4ca0-86f0-2ec53a4aa244> (acesso em 1/12/24).

Real” onde o autor, com base nos relevos parietais de importantes templos ptolomaicos os quais mantiveram o “estilo egípcio” canônico, como Filae, Kom Ombo, Edfu, Esna e Dendera, observa inúmeras cenas envolvendo governantes Lágidas e o uso da imagética egípcia canônica para legitimar seu poderio régio através de filiações divinas e uso de paramentação faraônica. Dentre os motivos observados por Sales temos: as cenas de triunfo guerreiro, com massacre dos inimigos, tema recorrente no repertório régio do Egito, motivo de grande antiguidade e longevidade, atestado desde a paleta de Narmer, que remonta ao começo da era dinástica. Neste tipo de cena o faraó em proporções gigantescas enfatiza seu status superior, já que na ideologia faraônica ele era invencível, sobre-humano, herdeiro de todo cosmos, o que abarcava os países estrangeiros (fig. 6). Assim, Sales afirma que:

Temos, portanto, que o tema do poder bélico do soberano é um arquétipo que se repetirá ao longo de toda a história egípcia — período ptolomaico incluído. O programa político dos Ptolomeus em território egípcio, reconhecendo a energia simbólica associada a essa iconografia tradicional, apropriou-se dela, adotou-a, capitalizou-a ao serviço da dinastia. (Sales 2005, 285)

Outros temas elencados por Sales são a veneração aos deuses, repetida *ad infinitum* na decoração dos templos e bastantes visíveis aos olhos da população para que não restasse dúvida de que o governante lágida era herdeiro legítimo do passado faraônico, bem como as cenas de proteção divina, que demonstram intenção nas escolhas iconográficas ptolomaicas, com destaque para o batismo e coroação do rei à moda faraônica como herdeiro de Hórus (Sales 2005, 292). O autor conclui que “a imagem que construiu e difundiu da instituição real tendeu sempre para modelos idealizados, mesmo quando, como vimos em inúmeros casos, se afastavam da realidade histórica conjuntural” (Sales 2005, 298). A iconografia, portanto, surge como elemento fundamental para compreendermos a ideologia e a propaganda régia Ptolomaica.



Fig. 6 Faraó Ramsés III massacra os inimigos, Medinet Habu. Créditos: Gisela Chapot.

Por fim, selecionamos a pesquisa de doutorado intitulada *A Família Real Amarniana e a Construção de Uma Nova Visão de Mundo Durante o Reinado de Akhenaton*, a fim de fazer um contraponto entre os casos previamente apresentados (Chapot 2015). Na tese foram reunidos um grupo de 75 imagens da família real amarniana, organizado de forma temática em um catálogo de fontes oriundas de contextos diversos, como templos, palácios, estelas de fronteira, estelas domésticas de elite e joias. Porém, majoritariamente as cenas são provenientes de tumbas privadas da cidade de Amarna.

Em todos os casos, a decoração foi dominada por atividades realizadas sob os raios do disco solar por Akhenaton, Nefertiti e suas filhas em cenas de “Culto ao Aton” (CA), “Intimidade da Família Real” (IR), “Exibições Públicas”, subdividido em “Janela das Aparições” (JA), “Deslocamentos Régios” (DR), “Recepção de Tributos Estrangeiros” (RT) e “Aparições

Diversas” (AD). As siglas foram utilizadas para facilitar a identificação das fichas, que seguem, portanto, uma ordenação alfanumérica. Cada uma das fichas contém um título próprio e uma “ID” que as identifica quando mencionadas no volume I da tese. Cada imagem recebeu um título, como na figura abaixo (fig. 7). Todavia, peças renomadas, cujos títulos são conhecidos na Egptologia foram mantidos a fim de facilitar o seu reconhecimento. Além disso, foram consideradas também nas fichas o que é o objeto analisado, sua procedência, a técnica empregada para confecção e, quando possível os traços de coloração que resistiram ao tempo. No caso dos desenhos, tanto a técnica, quanto o material empregado dizem respeito aos originais e não as reconstituições utilizadas. Cada ficha ainda conta com um item que a descreve, destacando seus pontos principais, onde procuramos observar os paramentos usados, coroas, perucas e vestes de cada um deles, além dos gestos que executam como forma de aliar ao método semiótico escolhido.

Um deles será aquele proposto por Claude Bérard, que nos sugere encontrar as chamadas “unidades (icônicas) formais mínimas”, elementos estáveis e constantes no repertório agrupado, mas que também nos capacitam a observar variações nas combinações a fim de encontrar o significado de cada imagem (Berárd 1983). A combinação de tais unidades mínimas leva à formação de sintagmas, os quais nos permitem identificar as figuras retratadas e já observar a significação em um estágio inicial. Conforme explica Marcelo Rede:

este sintagma mínimo, ao se articular com outros, compõe uma imagem de conteúdo narrativo e nos remete ao espaço de significação de uma cena [...]. Tal processo, o da passagem de uma relação de referência a uma relação de significação, é o coração da análise iconográfica de orientação semiológica. No que consiste a articulação dos elementos icônicos mínimos? O que é esse passo tão importante no processo de criação do significado? Em uma palavra, pode-se dizer que se trata das

diversas formas de composição de um todo imagético (ou de constituição de uma unidade iconográfica mais complexa pelas unidades menores disponíveis e buscadas a um repertório). (Rede 1993, 270)



Fig. 7 Aton recebe oferendas da Família Real na Tumba de Meryra, Amarna. Créditos: Gisela Chapot.

Vamos exemplificar com uma cena de culto amarniana oriunda da tumba de Meryra, ficha 23 do catálogo, intitulada *Aton recebe oferendas da Família Real na Tumba de Meryra, em Amarna*.

Resumidamente, com base na proposta metodológica de Claude Berárd, observou-se que nas imagens de culto ao Aton temos um grupo de elementos constantes, as chamadas unidades icônicas formais, que se resumem aos oficiantes (rei, rainha e filhas), o Aton e as mesas de oferendas e os atributos a esses associados (coroas, vestes, paramentos, gestos) conjunto que reunido destaca o papel de únicos intermediários entre os âmbitos terreno e divino que a família real executa, com destaque para o casal, Akhenaton e Nefertíti. A ação dos oficiantes gera uma reação no Aton, que emana seus raios protetores e regeneradores ao casal, extensivos ao restante da sociedade egípcia, que deveria venerá-los como deuses em vida (Chapot 2015, 305). As imagens do período nos revelam que elementos míticos, sobretudo solares, estiveram presentes na concepção das imagens régias amarnianas, especialmente nos anos iniciais do reinado de Akhenaton, o que nos impede de falar em uma visão de mundo “desmitologizada” ou carente de aspectos mágicos como se propunha. A análise exaustiva das imagens selecionadas indica que as hierarquias divinas do panteão egípcio foram reproduzidas a partir da divinização da família real, com Akhenaton e Nefertiti atuando como “grandes deuses” e suas filhas como deusas menores, englobando assim todos os contextos religiosos do período, como indica o repertório imagético régio, fundamental para sustentar uma nova visão de mundo na qual a família real de Amarna era a grande protagonista (Chapot 2015, 384).

Conclusão

A Egiptologia observa nas últimas décadas um florescimento de pesquisas que priorizam as imagens como fonte principal. Certamente um dos fatores que permitiu esse crescimento foi o acesso facilitado aos bancos de dados disponíveis online, sites, fotografias compartilhadas colaborativamente, exposições virtuais de Museus e outras praticidades tecnológicas favoráveis ao processo de documentalização da imagem nos estudos egiptológicos.

Procuramos neste capítulo apresentar um pouco da produção lusófona acerca da arte do antigo Egito a partir de temas distintos e possibilidades teóricas variadas. Embora as abordagens que encaram a imagem como um texto sejam predominantes, não são as únicas possíveis (Nyord 2020). Ao sobrepor o texto à imagem, aspectos desta, como sua materialidade, são esvaziados.¹³ Nesse sentido, críticas a respeito dos limites metodológicos que transformam imagem em um texto vêm sendo feitas e creio que sejam bastante válidas. Alfred Gell, antropólogo que forneceu importantes ferramentas teóricas para pensar as imagens como agentes, encarava a arte como um “sistema de ação, que pretendia mudar o mundo” e não apenas “codificar proporções simbólicas sobre o mesmo” (Gell 1998, 6). Para Meneses, mesmo que controvertida em alguns aspectos, posturas como a de Gell permitem entender que as imagens “têm potencial para produzir efeitos, gerar transformações, dispor de agência” (Meneses 2012, 256).

No âmbito da Egiptologia, Rune Nyord, a partir de uma perspectiva interdisciplinar envolvendo Antropologia, Arqueologia e História da Arte, nos convida para uma abordagem centrada no status ontológico das imagens egípcias e seus diferentes usos (Nyord 2020, 3). Desse modo, Nyord afirma que

It is tempting to ‘read’ Egyptian images semiotically as mediums for communication, but we may come closer to Egyptian ideas by thinking of ‘iconography’ as calling forth the power instantiated by the image—simply to be present, as in amulets, or to enter more complex relationships with other material manifestations.¹⁴ (Nyord 2020, 76)

Dessa maneira, não são buscadas chaves de decodificação, tal como na iconologia ou iconografia.¹⁵

¹³ Sobre Arqueologia da imagem: Francisco, Sarian e Cerqueira 2020.

¹⁴ “É tentador ler imagens egípcias semioticamente como meios de comunicação, mas podemos nos aproximar das ideias egípcias pensando na iconografia como invocando o poder instanciado pela imagem — simplesmente para estar presente, como em amuletos, ou para entrar em relações mais complexas com outras manifestações materiais” (tradução da autora).

¹⁵ Para ler mais informações sobre os métodos, ver Müller 2015.

A partir do que foi apresentado, notamos duas tendências na produção lusófona acerca das abordagens sobre arte egípcia, de acordo com o contexto de produção. No Brasil, o aspecto teórico-metodológico, especialmente a leitura pautada na semiótica, ainda domina as pesquisas, que, majoritariamente elegeram as imagens como fonte principal. O peso dos estudos filológicos em Portugal, por sua vez, propiciou o nascimento de pesquisas as quais aliam textos e imagens concomitantemente, nem sempre explicitando os métodos analíticos empregados. Neste caso, a união de texto e imagem torna possível a verificação das hipóteses aventadas pelos autores. Nesse sentido, de formas distintas, a língua egípcia ainda possui peso determinante nos trabalhos envolvendo a imagética do antigo Egito, presente ora como método, ora como documento. Ainda assim, é salutar observar o crescimento de pesquisas no Brasil e em Portugal que utilizam a imagem como fonte de análise para compreensão da sociedade egípcia antiga em vários aspectos distintos.

Acreditamos, portanto, que o futuro seja promissor para o estudo da imagética egípcia por pesquisadores lusófonos, especialmente com a construção de pontes como esta, que favorecem o diálogo cada vez mais sólido entre as egiptologias de Brasil e Portugal.

BIBLIOGRAFIA

- Angenot, Valérie. 2015. "Semiotics and Hermeneutics." In *A Companion to Ancient Egyptian Art*, editado por Melinda Hartwig, 98–119. New Jersey: Wiley Blackwell.
- Araújo, Luís Manuel de. 1995. *Estudos sobre Erotismo no Antigo Egito*. Lisboa: Edições Colibri.
- Araújo, Luís Manuel de. 2000. "Egiptologia em Portugal." *CADMO* 10: 57–94.
- Araújo, Luís Manuel de. 2012. *Erotismo e Sexualidade no Antigo Egito*. Lisboa: Edições Colibri.
- Araújo, Luís Manuel de. 2015. *Arte Egípcia. Coleção Calouste Gulbenkian*, 2.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Assmann, Jan. 1989. *Maat, L'Egypte Pharaonique et l'Idée de Justice Social*. Paris: Julliard.
- Brancaglion Junior, Antonio. 1994. "Arqueologia e religião funerária: a propósito do acervo egípcio do MAE." Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- Brancaglion Junior, Antonio. 1999. "O Banquete Funerário no Egito antigo - Tebas e Saqqara: tumbas privadas do Novo Império (1570-1293 a.C.)." Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

- Brancaglion Junior, Antonio. 2003. *Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo I*. Lisboa: Sociedade Amigos do Museu Nacional.
- Berárd, Claude. 1983. "Iconographie-Iconologie-Iconologique." *Études de Letters. Revue de la Faculté de Lettres* 4: 5–37.
- Burke, Peter. 2001. *Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica*. Islington: Reaktion Books.
- Cardoso, Ciro. 1990. "Iconografia e História." *Resgate - Revista Interdisciplinar do Centro de Memória da UNICAMP* 1: 9–17.
- Cardoso, Ciro, e Ronaldo Vainfas. 1997. "História e Análise de Textos." In *Domínios da História*, editado por Ciro Cardoso e Ronaldo Vainfas, 375–400. Rio de Janeiro: Campus.
- Cardoso, Ciro e, Ana Mauad. 1997. "História e Imagem: Os Exemplos da Fotografia e do Cinema." In *Domínios da História*, editado por Ciro Cardoso e Ronaldo Vainfas, 401–17. Rio de Janeiro: Campus.
- Cardoso, Ciro. 1997. *Narrativa, sentido, História*. Campinas: Papirus.
- Cardoso, Ciro. 2001. "De Amarna aos Ramsés." *Phoenix* 7: 115–41.
- Cardoso, Ciro. 2009. "Artes e Ofícios no Egito Antigo." In *História e Trabalho: Entre Artes e Ofícios*, editado por Fábio Lessa e Andréia Frazão da Silva, 19–32. Rio de Janeiro: Mauad Editora.
- Cardoso, Ciro. 2012. "Gênero e Androginia em Amarna (século XIV a.C.)." In *Vida, Cotidiano e Morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*, editado por Margaret Bakos e Eliana Ávila Silveira, 59–73. Porto Alegre: Letra & Vida.
- Chapot, Gisela. 2015. "A Família Real Amarniana e a Construção de Uma Nova Visão de Mundo Durante o Reinado de Akhenaton." Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.
- Davis, Whitney. 1989. *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dorman, Peter. 2003. "Family Burial and Commemoration in the Theban Necropolis." In *The Theban Necropolis Past, Present and Future*, editado por Nigel Strudwick e John Taylor, 30–34. London: The British Museum Press.
- Duarte, Cássio. 2010. "Estudo sobre a iconografia de Ápis durante o período faraônico." Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- Francisco, Gilberto da Silva, Haiganuch Sarian, e Fábio Vergara Cerqueira. "Retomando a Arqueologia da Imagem: entre iconografia clássica e cultura material." *Revista Brasileira de História* 40 (84): 141–65.
- Ferreira, Carolina Vellozo. 2018. "A imagem, o faraó e o deus na época de Amarna: continuidades e rupturas. (Egito século XIV a.C.)." Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- Freed, Rita. 2001. "Beleza e Perfeição – A Arte Faraônica." In *Egipto, Mundo dos Faraós*, editado por Regine Schulz e Mathias Seidel, 331–42. Cologne: Köneman.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Greimas, Algirdas Julien. 1970. *Du sens: Essais sémiotiques*. Paris: Seuil.
- Hartwig, Melinda. 2004. *Tomb Painting and Identity in Ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Turnhout: Brepols.
- Hartwig, Melinda. 2015. "Style." In *A Companion to Ancient Egyptian Art*, editado por M. Hartwig, 39–59. New Jersey: Wiley Blackwell.
- Lemos, Rennan. 2022. "Arte egípcia para brasileiros." *Topoi* 23 (49): 340–343.
- Meneses, Ulpiano T. Bezerra de. 2003. "Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares." *Revista Brasileira de História* 23: 11–36.
- Meneses, Ulpiano T. Bezerra de. 2012. "História e imagem: iconografia/iconologia e além." In *Novos Domínios da História*, editado por Ciro Cardoso e Ronaldo Vainfas, 243–62. Rio de Janeiro: Elsevier Editora.
- Müller, Maya. 2015. "Iconography and Symbolism." In *A Companion to Ancient Egyptian Art*, editado por Melinda Hartwig, 78–97. New Jersey: Wiley Blackwell.

- Nyord, Rune. 2020. *Seeing Perfection: Ancient Egyptian Images Beyond Representation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peck, William. 2015. "The Ordering of the Figure." In *A Companion to Ancient Egyptian Art*, editado por Melinda Hartwig, 360–74. New Jersey: Wiley Blackwell.
- Peirce, Charles. 2005. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.
- Pereira, Ronaldo. 2019. *Texto, imagem e retórica visual na arte funerária egípcia*. Rio de Janeiro: Autografia.
- Quirke, Stephen. 2015. *Exploring Religion in Ancient Egypt*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Rede, Marcelo. 1993. "Iconografia, História e Antiguidade Grega I: tendências gerais." *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material* 1: 263–85.
- Robins, Gay. 1986. *Egyptian Painting and Relief*. Aylesbury: Shire.
- Robins, Gay. 1994. *Proportion and Style in Ancient Egyptian Art*. London: Thames & Hudson.
- Sales, José das Candeias. 2005. *Ideologia e propaganda real no Egito Ptolomaico (305-30 a.C.)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Sales, José das Candeias. 2007. "A pintura no Egito Antigo." In *Arte Pré-Clássica. Colóquio Comemorativo dos Vinte Anos do Instituto Oriental da Faculdade de Letras*, editado por José Augusto Ramos, Luís Manuel de Araújo e Antônio Ramos dos Santos, 175–96. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Sales, José das Candeias. 2008. *Poder e iconografia no Antigo Egito*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Schäfer, Heinrich. 1974. *Principles of Egyptian Art*, editado por Emma Brunner Traut, traduzido por John Baines. Oxford: Griffith Institute.
- Tefnin, Roland. 1984. "Discours et iconicité dans l'art égyptien." *Göttinger Miszellen* 79: 55–69.
- Verbovsek, Alexandra. 2015. "Reception and Perception." In *A Companion to Ancient Egyptian Art*, editado por Melinda Hartwig, 141–51. New Jersey: Wiley Blackwell.
- Wilkinson, Richard. 1992. *Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson.
- Wilkinson, Richard. 1994. *Symbol and Magic in Egyptian Art*. London: Thames & Hudson.

MORADAS DOS HOMENS, MORADAS DOS DEUSES: UM BREVE OLHAR SOBRE A ARQUITETURA EGÍPCIA ANTIGA

ARTHUR FABRÍCIO*

Qualquer empresa que envolva pensar a antiguidade egípcia perpassa, necessária e inevitavelmente, a arquitetura produzida por esta sociedade ao longo dos milênios de sua existência. A análise de seu desenvolvimento, tanto em longa duração quanto por lentes microscópicas, permite avultar compreensões a respeito da visão de mundo, da religião, da cultura, dos modos de viver e habitar e de tantos outros aspectos inerentes àquela sociedade. Desta maneira, estruturas como templos, tumbas, casas, oficinas e armazéns se provaram inestimáveis enquanto expressões de épocas e contextos — históricos, geográficos e políticos — específicos. O presente capítulo de livro não intenciona esgotar a análise deste campo, ou expor estudos definitivos a respeito de suas complexas ramificações, mas, sim, apresentar uma abordagem ampla sobre o desenvolvimento de duas de suas expressões mais marcantes: a arquitetura doméstica privada e a arquitetura estatal templária. No contexto desta emergente e fértil seara de pesquisas dentre os falantes do português, são destacadas importantes colaborações de pesquisadores lusófonos que contribuíram e contribuem para o desenvolvimento mais diverso e complexo desta área.

* Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, Brasil.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8813-8260>. E-mail: fabricio.arthur@ufpe.br.



Sobre tijolos e multifuncionalidades nas primeiras unidades domésticas egípcias

No esteio da unificação política do Estado egípcio (c. 3100 AEC), surgem as primeiras evidências de urbanização (Kemp 1977, 185–200) e construções de unidades domésticas retangulares em tijolos de adobe (Moeller 2016, 62–64; Kemp 2018, 83), parcialmente substituindo outros tipos de materiais empregados até então, como o madeiramento e a taipa. Como tecnologia, os tijolos eram fáceis de serem produzidos em quantidade e adequados ao clima árido, tendo possivelmente sido introduzidos na arquitetura egípcia nortenha por influência levantina e, posteriormente, adotados nos sítios ao sul (Kemp 2000, 78–103; Snape 2014, 29–30; Moeller 2016, 62). Sobre este material, a pesquisadora brasileira Luiza Osorio G. Silva destaca que mesmo sendo o mais comum nas práticas construtivas egípcias antigas, associado ao mundano e ao efêmero, sobretudo em detrimento do uso de pedras — usualmente colocados no lado oposto de um comparativo por vezes velado —, o tijolo ocupou lugar de grande importância dentro da concepção dualística egípcia, simbolicamente presente até mesmo em escritos cosmogônicos, como nos Textos das Pirâmides (L. Silva 2020, 190–91). Ele existia e era utilizado não em oposição à pedra, mas ao seu lado enquanto símbolos complementares relacionados ao conceito de tempo, complementando-se também em diversas de suas aplicações, que não se limitavam à esfera da arquitetura doméstica, pois eram empregados em adição, misturados às pedras, em pirâmides, templos, palácios e depósitos fundacionais, em diversos períodos e espaços desde, ao menos, a I Dinastia (L. Silva 2020, 191–7).

Neste período, a partir de sítios escavados em Giza, Elefantina e no oásis de Dakhla, é possível observar uma certa organização transregional na disposição dos cômodos das habitações. O coração das casas, por exemplo, comumente situava-se no centro das unidades, composto por vários cômodos — entre três e seis, de acordo com o tamanho e complexidade da residência. Ao cruzar a porta de entrada da casa, passava-se por um vestíbulo, que impedia o contato visual do exterior para os cômodos internos e permitia o ingresso ao interior, por meio de portas de acesso. Uma delas levava a

um corredor, ocasionalmente comprido, que dava passagem ao núcleo da residência, com a presença de uma característica sala retangular com proporção de 1:3 e aspecto de nicho ao seu fundo, cuja função podia envolver o local de descanso dos residentes (Moeller 2016, 192–94). Cozinhas, ou áreas de preparo de alimentos, também existiam, em áreas marginais das casas, quando estas possuíam espaço suficiente, ou imbuídas nas funcionalidades de outros espaços, ocupando, por vezes, característicos cômodos em “L” identificados na arquitetura das casas do período (Moeller 2016, 199).

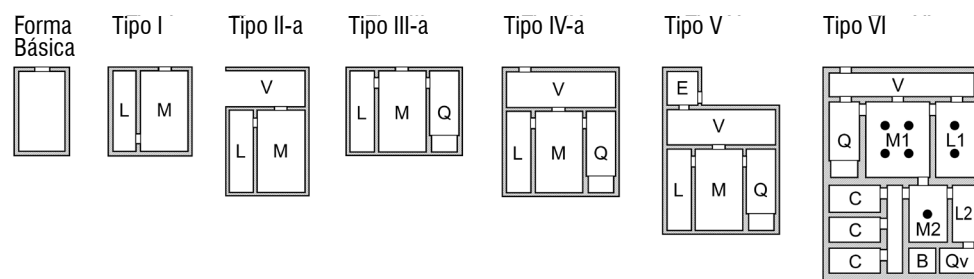
Ainda, a multifuncionalidade dos cômodos — forte característica das residências do período que se mantiveram posteriormente —, é atestada com frequência nas escavações e, graças ao registro e análise da cultura material descoberta *in loco*, novos sentidos podem ser atribuídos a estes espaços. Em Elefantina, por exemplo, as várias fases de construção de uma mesma unidade doméstica ressaltam o caráter mutável das construções vinculado a necessidade de estocagem dos residentes, com a presença atestada de cômodos adicionais de armazenamento, silos e jarros, além de evidência de preparo de alimentos (Moeller 2016, 206); outrossim, grande quantidade de selos de argilas quebrados, em Giza, e um conjunto de tabuinhas de argila e um jarro quebrado com nomes e títulos do governador local, no oásis de Dakhla, em um dos apartamentos ocidentais do palácio em Ayn Asil, indicam que atividades administrativas transcorriam também em unidades residenciais (Moeller 2016, 203, 209), permitindo o alargamento da noção de espaço doméstico e das funções associadas a eles.

Reino Médio: tipologias, grandes propriedades e espaços públicos e privados

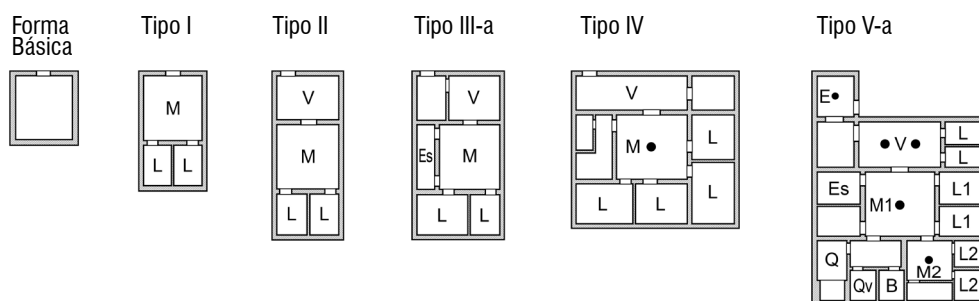
No que tange às unidades domésticas do Reino Médio, graças ao maior volume de dados à disposição, elaborou-se uma tipologia (Bietak 1996, 24) que serve de referência para a arquitetura doméstica do período. Basicamente, constatou-se dois tipos principais de unidades domésticas do Reino Médio, o grupo A e o grupo B (fig. 1), que, por sua vez, desenvolveram-se ao longo do tempo e subdividiram-se em variações. O primeiro deles, baseado nos planos arquitetônicos de Tell el-Dab’a, no Delta do Nilo, tem

como característica básica a localização do cômodo principal no centro da planta, com adições de outros espaços relevantes nos flancos — formando um modelo tripartite, com um destes servindo de quarto, devido à presença de nicho para cama no fundo do aposento — e, por vezes, um vestíbulo como primeiro cômodo e acréscimo de uma sala extra na porção posterior. Durante o final da XII Dinastia e ao longo da XIII, com a chegada do fluxo imigratório canaanita à região, o formato inicial do assentamento e das casas passa por um processo de adaptação às novas necessidades e costumes de seus habitantes, que modificam, por exemplo, a padronização e o tamanho das residências e incorporam suas práticas de enterramentos, anexando tumbas ao exterior dos recintos (Bietak 2010, 17–19, 24–26).

Casas do Grupo A: o modelo de Tell el-Dab'a



Casas do Grupo B: o modelo de Tell el-Amarna



Q = quarto D = depósito Es = escadas V = vestíbulo
E = entrada Qv = quarto de vestir Ss = salas do sul M = sala principal
L = sala lateral C = cozinha B = banheiro

Fig. 1 Dois grupos de tipologias — relacionadas às casas de Tell el-Dab'a (A) e Tell el-Amarna (B), respectivamente — compiladas por Manfred Bietak e Miriam Müller. Para variações de residências dentro da tipologia, recomenda-se consultar as compilações de Bietak e Müller. Créditos: Arthur Fabrício, em parceria com o arquiteto Francisco Jádson da S. Pereira, com base em Moeller 2016, 345.

O segundo tipo de unidade, o chamado grupo B, advém, mormente, de evidências do sítio de Tell el-Amarna que, embora tenha sido fundado durante a XVIII Dinastia do Reino Novo, teria, em termos de arquitetura doméstica, suas origens estendidas até, pelo menos, o Reino Médio. A principal característica deste tipo de residência é o posicionamento original dos aposentos privados ao fundo da planta, não nos flancos de maneira tripartite, como no caso do referido grupo A. Posteriormente, este tipo de arquitetura assumiu um formato quadrático, com o cômodo central circundado por salas auxiliares e um vestíbulo, e, em seu modelo mais complexo, pode-se perceber uma tripla repetição de um padrão de cômodo central somado a duas salas auxiliares dispostas ao leste, em uma espécie de formalismo burocrático característico do período (Bietak 1996, 23, 37–40; Moeller 2016, 344–47; Kemp 2018, 211–42).

O Reino Médio é também o contexto de surgimento das primeiras grandes propriedades urbanas. Em Kahun, por exemplo, uma massiva cidade planejada no Faium e erigida nos arredores da pirâmide de Senusret II, abrigava-se toda a diversidade de pessoas responsáveis pela manutenção do culto ao rei morto. Como em modernas capitais, havia uma nítida diferença entre a localização espacial das casas pequenas, construídas em fileiras, parede com parede, seguindo o plano básico de três cômodos com plantas entre 40m² e 150m², e as grandes residências ocupadas por uma elite local em uma região ‘nobre’ da cidade (Kemp 2018, 213). Também compreendidas como *villas*, estas propriedades, em sua maioria situadas ao norte do assentamento e separadas das demais por um muro, chegavam a medir 2500m² em planos retangulares, distribuídos em um labirinto de outros cômodos também retangulares, frutos, segundo Barry Kemp, da “natureza intrinsecamente estruturada e burocrática do Estado no Reino Médio” (Kemp 2018, 215). Funcionando “como um tipo de microcosmos” (Moeller 2016, 367), as grandes propriedades de Kahun, verdadeiros “palácios residenciais” (Bietak 1996, 37), eram compostas por um núcleo principal de cômodos e pátios, ao centro, com unidades residenciais menores — também tripartites — ao redor do núcleo: ali, não apenas habitavam os familiares abastados e influentes, como, possivelmente, agregados, funcionários e servos à serviço da

imensa propriedade. Este contraste entre as dimensões das casas de Kahun, embora não exclusivas à esta localidade no período,¹ reflete uma diferença de status e riquezas, com a arquitetura destas casas depondo, silenciosamente, milênios depois, sobre a vivência e o habitar em uma cidade oficial e planejada no Egito antigo, projetada de modo a hierarquizar os indivíduos e mantê-los em seus programados espaços.

Este é um dos elementos que promove a investigação de Liliane Cristina Coelho, historiadora brasileira que utiliza a arquitetura das casas como fontes primárias, buscando discernir em meio a documentação produzida o uso público e privado dos cômodos, ou “seu grau de opacidade em relação ao exterior” (Coelho 2009, 87). Para a realização de tal operação historiográfica, Coelho opta por aplicar a metodologia do chamado modelo Gamma, decompondo a planta das edificações selecionadas — tanto casas menores, quanto as grandes residências da elite local — e mapeando os pontos de convergência e comunicações de maneira a compreender a organização dos espaços, classificando-os e transformando-os em dados tanto qualitativos quanto quantitativos para serem interpretados (Coelho 2009, 89–92). Somam-se a estes, a análise de cultura material e escrita descobertos *in situ*, como amuletos, objetos do dia-a-dia, instrumentos agrícolas e papiros, e *ex situ*, como os famosos modelos de Meketre (Kemp 2018, 214–19),² para concluir que as noções de público e privado nas residências de Kahun são distintas pois se tratam de “categorias sociais desiguais” (Coelho 2009, 122), com as casas menores com um alto índice de cômodos multifuncionais, que servem tanto para as atividades diárias, quanto ao descanso noturno, enquanto as casas da elite possuíam espaços dedicados à produção, ao descanso e à recepção de visitantes, compostas também por mais espaços de tipo privado, com acessos restritos a partir do exterior (Coelho 2009, 104–105, 121–22, 264–65).

¹ Casas de elite e residências de altos funcionários da burocracia estatal também foram encontradas em Tell el Dab’a e Wah-Sut, conforme Moeller 2016, 352–56.

² Sobre a utilização de um texto escrito, no caso as cartas de Hekanakht, para entender as dinâmicas e a extensão familiar de residentes de uma mesma casa do período, conferir Cardoso 2003, 79–95.

Reino Novo: Deir el-Medina, el-Amarna e um novo olhar para as casas egípcias

Em relação às unidades domésticas durante o Reino Novo, ocorre a popularização do conceito visto em residências do Reino Médio, com, ao menos, três zonas bem delimitadas, sendo um espaço transicional para aqueles que vêm do exterior, seguido por uma zona de convivência comunal dos residentes e, mais ao interior, os aposentos privativos (Arnold 1989, 78–81; Meskell 2002, 121–25). Contudo, embora similar a modelos de unidades domésticas existentes no período anterior, há uma tendência em torno da otimização do aproveitamento do espaço construído, com casas verticalizadas em mais de um pavimento, além da mudança na arquitetura do aposento central, que ao trocar o comum pátio aberto por uma sala fechada e suportada por uma ou duas colunas de madeira, impactou também a representação deste tipo de residência característica do Reino Novo (Davies 1929, 233–55).

Na vila de trabalhadores de Deir el-Medina, na margem ocidental de Tebas, Waset para os antigos egípcios, um conjunto substancial de residências arquitetonicamente organizadas a partir deste padrão foram erigidas durante a XVIII Dinastia, sob Tutmés I, por ocasião da utilização inaugural do Vale tebano enquanto principal local de enterramento dos reis e das famílias reais do Reino Novo. Originalmente, em torno de 10 casas (Badawy 1968, 63) foram construídas seguindo um mesmo padrão, flanqueando uma rua central sentido norte-sul; posteriormente, ao longo das dinastias XIX e XX, a vila foi revitalizada (McDowell 1999, 21) e ampliada para, aproximadamente, 70 residências — com algumas outras no exterior do assentamento formal — que abrigaram trabalhadores altamente qualificados e suas famílias em um sítio mantido pelo Estado por cerca de quatro séculos.

As residências eram construídas em tijolos sobre fundações de pedras, usualmente revestidas em gesso, pintadas de branco e decoradas pelos próprios trabalhadores, e seguiam um plano retangular com cômodos subsequentes separados por portas que controlavam o acesso às dependências internas. Ao cruzar a porta de madeira da entrada, o primeiro aposento acessível era um vestíbulo, que ficava em um nível menor do que a pró-

pria rua. Em seu interior, havia nichos para mesas de oferendas, estelas e bustos de ancestrais, além de um altar doméstico dedicado às deidades que protegiam o lar, as mulheres e as crianças, como Isis, Hathor, Taweret e, sobretudo, Bes, recorrente nas decorações internas (Badawy 1968, 65–67; McDowell 1999, 67). O segundo cômodo, novamente no nível da rua, era a sala principal, com uma coluna de madeira em seu centro, responsável pela sustentação do teto. Nas paredes, nichos com imagens de deuses locais, como Meretseger e Amenhotep I, e um divã feito de tijolos somavam-se à decoração e traziam personalidade e individualidade ao espaço (McDowell 1999, 11–12; Bruyère, 1939, 50). A diferença de altura entre a sala principal, mais alta, e o vestíbulo, formava uma claraboia, ou clerestório, e permitia a entrada de luz — importante para este tipo de casa sem janelas (McDowell 1999, 12) — e ventilação. Por este ambiente chegava-se ao quarto e, por meio de uma passagem estreita, à cozinha, nos fundos da estrutura, reconhecível por uma série de objetos e elementos, como fornos, mós, silos e a escada (Badawy 1968, 50–51). Nesta área sem cobertura, a escada permitia o acesso a um terraço sobre a estrutura principal, que certamente provia aos residentes mais um bem-vindo espaço para repouso ou armazenamento.

Não obstante a maioria das unidades domésticas escavadas sigam, em grande medida, o modelo acima descrito, é importante salientar que a longa ocupação da vila, juntamente à inconteste agência dos habitantes e suas diferentes práticas religiosas, tornou cada uma destas residências únicas à sua maneira.³ Além disso, a existência de uma diferenciação hierárquica evidenciada no Reino Médio também ocorre nas casas de Deir el-Medina, como é o caso da residência ocupada por Qaha⁴ durante o reinado de Ramsés II.

Também produtos do Reino Novo são os modelos de casas construídos em el-Amarna. Ali, na cidade de Akhetaten, a nova sede do governo

³ Sobre agência e práticas religiosas dos habitantes de Deir el-Medina, recomenda-se a leitura de Weiss 2015.

⁴ A casa que Qaha e sua família habitaram (N.E. VIII), possuía nada menos que oito cômodos, um silo, um depósito e a escada para o terraço, além de uma distinta cozinha construída na entrada do edifício. Para mais, ver Bruyère 1939, 251–53 e Kitchen 1982, 187–88.

fundada por Akhenaton e erguida artificialmente em honra ao Aten — alçado, naquele contexto, ao posto de principal deidade do panteão —, foram erigidas residências em grande diversidade de formas e tamanhos, de pequenas cabanas a grandes mansões, ao longo dos efêmeros 15 anos em que a cidade manteve-se oficialmente ativa, legando à contemporaneidade um importante repositório de fontes que informam sobre a existência e as características de uma cidade egípcia durante o final da XVIII Dinastia, ou talvez, como sugere Kemp, sobre o padrão de casas “mais conhecido do mundo pré-Clássico” (Kemp 1977, 123–39).

Este padrão, o mesmo da anteriormente mencionada tipologia grupo B, é o que se observa ao longo dos diferentes bairros de Amarna — como no Subúrbio Norte, na Cidade Central e no Subúrbio Sul —, com características singulares que respeitam e se adaptam às áreas destinadas a cada residência, sendo elas maiores ou menores⁵ (Spence 2015, 83). Parece haver um consenso entre os especialistas de que estas residências não foram planejadas e executadas pelo poder estatal, mas que refletiam tipos existentes à época (Spence 2015, 86–87; Kemp 1977, 126–27), com elementos arquitetônicos que figuravam dentre os indispensáveis a uma casa ideal no Egito antigo daquele período (Shaw 1992, 147–66). A unidade básica, organizada da maneira tripartite característica do Reino Novo,⁶ e construída em tijolos, tinha por primeiro cômodo um vestíbulo, que dava acesso a uma sala de recepções, longa e retangular, também conhecida por *loggia* — aposento que podia ostentar símbolos de status, como colunas de madeira e molduras de portas, que registravam o nome e o título do dono da casa (Kemp 2018, 349; Crocker 1985, 58–59).

A partir da *loggia*, acessava-se a sala principal, um cômodo quadrado com paredes mais altas — que permitiam iluminação e ventilação por cle-

⁵ Como afirma Kemp (2018, 349), “é raro encontrar duas casas idênticas, os mesmos elementos são constantemente repetidos em combinações levemente diferentes e em diferentes escalas” (tradução do autor).

⁶ O modelo tripartite de casas amplamente adotado no Reino Novo foi também a opção de plano arquitetônico empregado na ilha de Sai, na Núbia, durante o reinado de Tutmés III. Sobre isto, conferir Budka e Doyen 2012/2013.

restórias —, colunas que sustentavam o pé-direito mais alto, e mobílias permanentes, como um estrado baixo de tijolos, um divã para os residentes, construído contra uma das paredes, um braseiro fixo (Badawy 1968, 93–94; Crocker 1985, 60, 64) e plataformas retangulares de pedra calcária ou arenito; acessíveis via sala principal, outros ambientes a rodeavam, como uma segunda sala de recepções, armazéns e os aposentos privativos, em formato quadrático, com uma alcova elevada para a cama e um banheiro.⁷ Ademais, para este tipo de residência, destaca-se também a existência de uma escada, alcançável a partir da sala principal, para o segundo pavimento, possivelmente um segundo andar *de facto*.⁸

Assim como em Waset, a construção de suntuosas tumbas para a realeza e a nobreza na nova cidade demandavam mão de obra qualificada. Para tanto, foi formada uma vila de trabalhadores⁹ com cerca de 72 casas em seu formato final, cercadas por um muro de tijolos (Kemp 2018, 365). Ali, as ruas seguiam sentido norte-sul, como em Lahun, porém com casas organizadas em lotes estritamente divididos (fig. 2), de 5m de largura por 10m de profundidade, com um par de exceções, de casas maiores e possivelmente destinadas aos supervisores. O plano arquitetônico, por sua vez, seguia a lógica tripartite das casas egípcias da época: vindo da rua, a porta abria para uma sala de entrada como primeiro espaço, local multifuncional — com evidências relacionadas à criação de animais, manufatura e alimentação —, seguida por uma sala de estar com uma coluna e um estrado baixo de tijolos, base para o divã; na sequência, dois outros cômodos dividiam o espaço restante, um quarto e uma cozinha, por onde se acessava o segundo pavimento (Badawy 1968, 113–15; Coelho 2012, 95–100).

⁷ Para uma análise da permeabilidade dos espaços das residências amarnianas e uma interessante leitura sobre a agência dos espaços, ver Spence 2015, 88–89.

⁸ Características estruturais, como a posição das bases de colunas e fragmentos do teto, indicam que não se tratava apenas de um pavimento “vazio”. Conforme Kemp 2018, 352; Spence 2015, 87.

⁹ Sobre a tendência em comparar a arquitetura e as experiências de habitação das vilas de trabalhadores de Waset e Akhetaten e os problemas relacionados a esta abordagem, ver T. Silva 2020, 31–32.

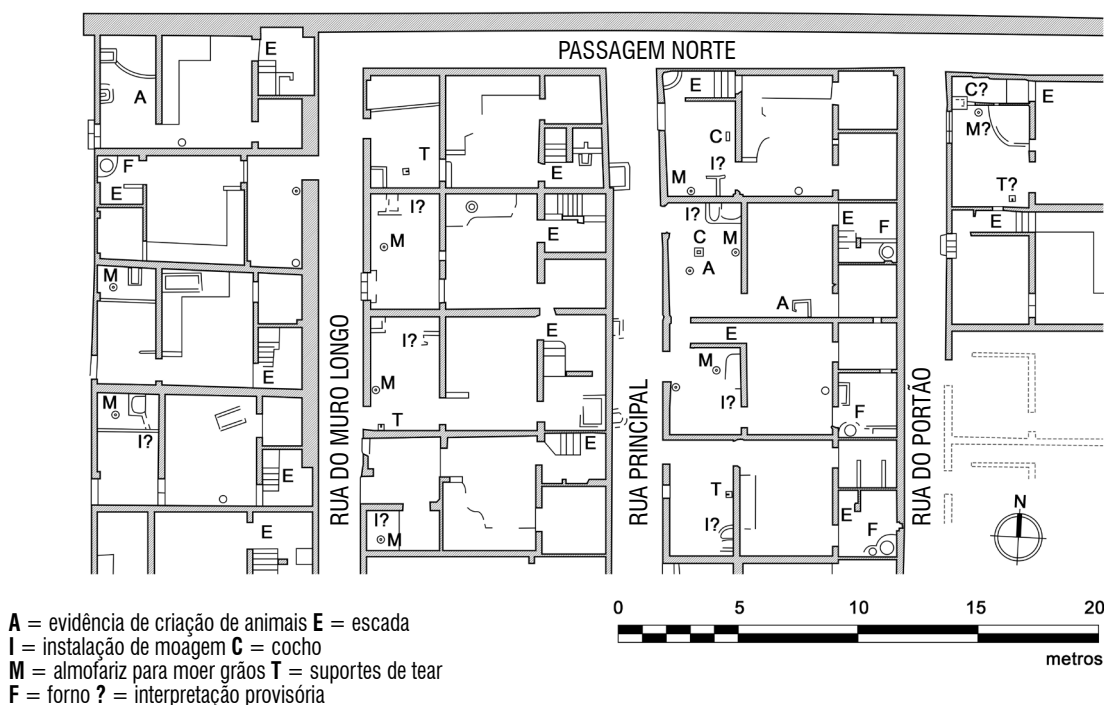


Fig. 2 A imagem evidencia que, embora a área destinada às casas fosse uniforme, havia sutis diferenças na organização interna dos ambientes, como a posição da escada e das áreas de preparação de comidas, o que refletia aspectos da variabilidade na alteração destes espaços — construídos pelo Estado, diferentemente das casas nos bairros anteriormente mencionados — pelos ocupantes em suas vivências cotidianas, não obstante mantendo a estrutura básica tripartite. Créditos: Arthur Fabrício, em parceria com Francisco Jádson da S. Pereira, com base em Spence 2015, 92.

Em outra perspectiva de análise, a egiptóloga brasileira Thais Rocha da Silva, especialista em espaços domésticos do Reino Novo com ênfase na vila de trabalhadores de Amarna,¹⁰ advoga para outro tipo de abordagem, menos tipológica e descritiva e mais pautada nas experiências dos antigos a partir de uma leitura antropológica e ampla dos assentamentos e de suas culturas materiais. Segundo Rocha da Silva, a Egiptologia interpretou, desde sua gênese, sítios habitacionais e unidades domésticas a partir de um viés eurocêntrico e colonial, descrevendo artefatos e estruturas por meio destes filtros viciados, falhando em “questionar os próprios vieses interpre-

¹⁰ A pesquisadora defendeu, na Universidade de Oxford, em 2020 a tese intitulada “Putting People in their Place. Domestic Space and Privacy in the Amarna Workmen’s Village”, ainda não publicada.

tativos que constituíram o campo de investigação” (T. Silva 2020, 26–27). Assim, sítios como Lahun, Deir el-Medina e el-Amarna, foram estudados e geraram modelos de interpretações que perduram até hoje — como o modelo de casa de Deir el-Medina, produzido por Bruyère (Bruyère 1939, 50; T. Silva 2020, 33–34), que homogeneizava exemplos diversos de residências em prol de um tipo ideal, e acabou servindo de chave para a interpretação de residências amarnianas —, aplicando noções de conforto e privacidade, de divisões do trabalho a partir do gênero,¹¹ de público e privado, que mais remetiam a uma casa de bonecas, altamente isolada e segmentada, da Era Vitoriana, do que a experiência egípcia de habitação (T. Silva 2020, 33–35).

Neste contexto, a pesquisadora defende um novo olhar sobre a cultura material e para os sítios estudados, a partir de, ao menos, duas abordagens. A primeira enfatiza a necessidade de revisitar fontes primárias a partir de uma lente de análise mais ampla, que não se limita a apenas uma residência, mas enxerga a casa e a Vila a partir do contexto social, dos elementos e artefatos distribuídos na paisagem, da circulação dos indivíduos e da interação humana, que cria e molda os espaços. Quanto à segunda abordagem, Rocha da Silva sustenta uma maior aproximação da Egiptologia com a produção etnográfica, visando apreender outras maneiras de habitar. Os exemplos destacados pela autora incentivam ir além das soleiras das portas das casas examinadas, trazendo à baila questões como tradições, presenças de ancestrais, redes de relacionamentos e parentes, de sociabilidades, além de necessidades específicas dos grupos familiares — que levam a formação, sempre subjetiva e única, das residências. Desta maneira, registrar padrões arquitetônicos, observar a distribuição da cultura material nos sítios, deve ser um “ponto de partida flexível [...] para acomodar as variações, tanto das fontes, como dos modelos” (T. Silva 2020, 36–39), por um estudo mais amplo, dinâmico e social das residências.

¹¹ Sobre a questão de gênero e unidades habitacionais, tanto na vila de Deir el-Medina, quanto na vila de el-Amarna, analisadas a partir da ótica da *Household Archaeology*, sugere-se a leitura de outro texto da autora: Silva 2018, 299–312.

Construindo em escala monumental: os templos do Reino Antigo e Reino Médio

Enquanto a análise da arquitetura e do processo de edificação das residências privadas, moradas dos homens, possibilita uma reflexão próxima sobre aspectos de suas vidas cotidianas, costumes e cultura — em distintas épocas —, o olhar sobre a concepção espacial dos antigos templos egípcios permite ampliar ainda mais os entendimentos acerca das dinâmicas socio-culturais, econômicas e religiosas que envolviam e atravessavam a complexa sociedade egípcia ao longo dos séculos. Erigidos pela centralizadora burocracia estatal, estes grandes recintos assumiam destacado papel enquanto focos administrativos, núcleos da economia regional e salvaguarda de memórias de tantos monarcas — seus idealizadores, ampliadores e mantenedores. Não obstante sua multiplicidade de funções, os templos egípcios eram, sobretudo, as moradas dos deuses¹² (Hornung 1992, 115–29; Wilkinson 2000, 7–9, 40–43), onde as divinas imagens repousavam em santuários interiores e tinham suas necessidades atendidas pelo rei e pelos sacerdotes que podiam acessá-las, responsáveis também pelos cultos e rituais performados no âmbito destes espaços híbridos, interface, ao mesmo tempo, entre o mundo humano e o mundo divino.

Neste sentido, assim como a arquitetura das residências humanas se torna cada vez mais complexa, com a adição de novas áreas e a ressignificação da função de outras tantas, a arquitetura dos templos egípcios passa por um longo processo de desenvolvimento, adequando-se às necessidades cúlticas e religiosas de cada época.

¹² Em linguagem hieroglífica,  *pr-ntr*, um dos variados termos utilizados pelos antigos egípcios para se referirem a estes edifícios, pode ser traduzido como “casa/domínio do deus”. É interessante notar que, embora múltiplas deidades fossem cultuadas no interior dos templos, visual e textualmente, era corriqueiro que existisse uma dedicação principal. Karnak, por exemplo, era tido como um complexo dedicado a Amon, mas a tríade tebana — Amon, Mut e Khonsu — possuía recintos cúlticos próprios em que se enfatizava a presença específica de cada um deles. Da mesma forma, grandes complexos reais, como o de Medinet Habu, construído por Ramsés III na margem oeste tebana, cultuava Amon em formas específicas e locais, como é o caso de Amon-Unido-Pela-Eternidade, uma possível união entre Amon-Rá e o próprio Ramsés III que residia no interior do recinto deste rei. Sobre a forma específica de Amon que habitava o templo de Ramsés III, em Medinet Habu, ver Nelson 1942, 127–55.

Embora a construção de recintos estatais cúlticos tenha começado séculos antes (Wilkinson 2000, 16–18; Snape 1996, 17; Arnold 1997, 32–39), é durante o Reino Antigo que eles alcançam maior complexidade e dimensões monumentais, demandando ampla organização estatal para a extração e transporte dos insumos e arregimentação dos recursos humanos necessários para suas edificações, a começar pelo complexo da pirâmide de Djoser, o primeiro em escala monumental construído em pedra (Kemp 2018, 100; Arnold 1997, 40).

Posteriormente, duas estruturas templárias são formalmente agregadas aos complexos de pirâmides. A primeira delas, os chamados templos do vale, serviam de entradas para aqueles que os acessavam fluvialmente. Eram compostos,¹³ basicamente, por um salão de entrada — alcançável a partir do dique — seguido por um grande pátio colunado, que levava aos santuários internos e ao longo passeio — estreito, coberto e escuro — que seguia em direção ao templo mortuário anexo à pirâmide; os templos do vale podiam ser, ainda, decorados com relevos e abrigavam uma série de estátuas de reis com divindades (Arnold 1997, 51–52; Snape 1996, 17–18). Caminhando pelo passeio do templo do vale, chegava-se à segunda estrutura, o templo mortuário anexo, posicionado na face leste das pirâmides — seguindo um eixo leste-oeste, orientação que caracterizaria templos posteriores de natureza semelhante. Seu plano arquitetônico (Wilkinson 2000, 20; Arnold 1997, 47–58) condensava uma sala de entrada, seguida por um amplo pátio colunado, que dava acesso a santuários com estátuas ou barcas do rei, a santuários internos e a salas de apoio.

No contexto do Reino Médio, a construção de grandes monumentos cúlticos ficou caracterizada pelo retorno a referências anteriores, com a edificação de complexos de pirâmides — como as de Amenemhat I e Senusret I, em el-Lisht — durante a XII Dinastia, inspiradas por modelos antigos, contendo templos do vale, grandes passeios e templos mortuários anexos.

¹³ Embora a primeira estrutura reconhecível date do reinado de Khufu, da IV Dinastia, o melhor exemplar conservado é de Khafre, construído em formato quadrático em pedra calcária local e granitos de Assuã. Ver Snape 1996, 17–18; Arnold 1997, 51.

Não obstante, partiu também de Senusret I a aplicação de um vasto programa de construções por todo o Egito, normalizando no processo o uso de pedras, mais duradouras e adequadas ao padrão de estruturas estatais, em detrimento dos tijolos ainda largamente utilizados em recintos cúlticos locais.¹⁴ O empreendimento do rei, que construiu templos de variadas dimensões de Elefantina ao Delta (Snape 1996, 24–25; Wilkinson 2000, 23), remodelou a paisagem religiosa do país, “minando as bases de poder de sacerdotes e templos locais” (Callender 2000, 162). Ainda na XII Dinastia, ocorreu a edificação de um templo em Ezbet Rushdi, na porção oriental do Delta, erigido por Senusret III. Erguido em grossas paredes de tijolos, o recinto tinha por plano arquitetônico uma sequência de entrada fortificada — similar aos pilones adotados posteriormente, durante o Reino Novo —, um pátio, um salão colunado e um santuário principal flanqueado por duas capelas adicionais (Bietak 1998, 9–40), um tipo de plano que se tornaria padrão e replicado em épocas posteriores.

Em Tebas, onde o culto à Amon crescia em importância, data do Reino Médio a construção formal do templo de Karnak, centralmente dedicado à esta divindade. Conquanto existam indícios para um monumento erigido durante a época dos Intef e de Mentuhotep II (Ullmann 2007, 3-8), usualmente concebe-se a Senusret I e seu vasto programa de construções a paternidade do templo formal de Karnak, que passa a ganhar proporções monumentais (Gabolde 1998, 113–15; Blyth 2007, 12–14), que colocava “Tebas, e especificamente Karnak, no centro do Estado e da vida religiosa do país” (Geisen 2020, 56). Por outro lado, destaca-se o templo-tumba de Mentuhotep II, da XI dinastia, nas encostas montanhosas de Deir el-Bahari, por não seguir um padrão arquitetônico vigente, inspirando-se nas antigas tumbas-*saff* dos Intef, da necrópole de el-Tarif (Arnold 1979, 34). Inovadora, a estrutura principal era composta por uma fachada de pilares em dois

¹⁴ Uma das explicações, juntamente com o desmantelamento posterior e a reutilização de matérias primas aplicadas em outros recintos, para a baixa incidência de templos datados do período, bem como seus deteriorados estados de conservação. Ver Wilkinson 2000, 22; Robins 2000, 99.

andares — sendo o inferior apenas a elevação sobre a qual estava situado o templo propriamente; uma rampa dava acesso a um vasto terraço superior dividido entre um salão superior e um edifício central, cercado por um ambulatório com centenas de colunas octogonais dispostas em três fileiras; seguindo para o interior da montanha, havia um pátio aberto e uma sala hipóstila colunada, que dava acesso, por sua vez, a um santuário dedicado ao rei e a Amon-Rá, contendo um altar de pedra calcária e uma pequena capela dedicada à estátua de Mentuhotep II; no centro do pátio aberto, uma estreita passagem, um *dromos*, levava à tumba do rei, umbilicalmente conectada ao templo (Robins 2000, 90–94; Arnold 1979, 32–38; Arnold 1997, 74–76).

Estendendo o existente, conservando memórias: os complexos templários do Reino Novo

No transcurso do Reino Novo, impulsionado pela política militarista e expansionista egípcia e por uma expansão interna da estrutura e da burocracia estatal (Frizzo 2016, 116–21), os templos egípcios se beneficiaram do aumento da produção agrícola e do acentuado fluxo de espólios de todos os tipos, de víveres a cativos, passando por riquezas materiais até à expansão de rotas de acesso a cobiçadas matérias-primas. Como resultado, tornou-se comum, como parte de uma política de Estado e de legitimação faraônica, empreender vastos programas de construções de monumentos e recintos religiosos por todo o país — e além (Hornung 1994, 257–59).

Não obstante, era Tebas o local de escolha preferencial dos reis egípcios quando a questão era erigir novos templos e monumentos. Waset era considerada uma capital histórica, símbolo da reunificação do país, *habitat* de uma importante e influente elite, além de ser, sobretudo, o núcleo do culto a Amon, principal divindade dinástica da época. Ali, ao menos desde o Reino Médio, havia o principal templo cúltico do Egito, que passa, durante o Reino Novo, por uma grandiosa renovação e ampliação colaborativa, constituindo-o em um verdadeiro “complexo divino” (Haring 1997, 20–29; Shafer 1997, 2–5): reinado a reinado novos elementos são adicionados ao complexo de Karnak, como novos pilones, outros pátios, obeliscos e está-

tuas, traduzindo em pedra os desejos por eternidade destes reis. De maneira similar, o templo de Luxor, ao sul do templo de Karnak — e a este umbilicalmente conectado —, cujas mais remotas fundações datam, ao menos, de Hatshepsut e Tutmés III (Bell 1997, 147–48), continuou a crescer também de maneira colaborativa até o período de dominação pelos romanos. Desta maneira, não é incomum aos templos egípcios, por exemplo, serem comparados a organismos vivos ou ao corpo humano (Hornung 1992, 127–28), ou mesmo conectados a um ideal monárquico de “estender o existente” (Hornung 1992, 116–18; Hornung 1994, 258–59), um desejo por adicionar elementos às perenemente incompletas estruturas, em busca da superação dos feitos de ilustres antepassados.

Além dos grandes complexos religiosos estatais, os monarcas do Reino Novo também se dedicaram, avidamente, a construir para si grandes templos mortuários, agora fisicamente desassociados das tumbas reais, ocultas no Vale dos Reis. Embora alguns exemplares tenham seguido uma linha de arquitetura mais heterodoxa, como o templo de Hatshepsut,¹⁵ em Deir el-Bahari, inspirado pelo templo-tumba de Mentuhotep II, os templos do Reino Novo, em linhas gerais, seguiam um modelo comum cujos embriões estavam em edifícios dos Reinos Antigo e Médio. Tratava-se, como afirmou Ciro Flamarion Cardoso — historiador brasileiro e um dos precursores do estudo do Egito antigo no Brasil —, de um estilo axial padrão dos templos do Reino Novo (Cardoso 1999, 64–68; Cardoso 2012, 33–39) que, construídos em pedra e adotando uma orientação leste-oeste, possuíam como elementos em comum pilones de entrada e pátio aberto — candidatos usuais a serem replicados para estender o comprimento do recinto principal —, sala hipóstila colunada, sala de oferendas, sala das embarcações divinas e o santuário principal.¹⁶

¹⁵ Para uma compreensão geral a respeito dos templos de Hatshepsut, em Deir el-Bahari, sugere-se a leitura de Iwaszczuk 2017, 6–36, 46–136.

¹⁶ Para Cardoso, o templo de Amon em Karnak representou a complicação máxima, ou clímax, deste modelo axial padrão consolidado no Reino Novo, com seus dois eixos e sucessões de pilones e pátios construídos pelos diversos monarcas; implementações que seguiram ocorrendo durante o período de dominação pelos romanos. Ver Cardoso 1999, 65.

Erigidos quase protocolarmente por cada um dos monarcas do Reino Novo, serviam de *locus* privilegiados para a garantia e manutenção perpétua das pós-vidas de seus mecenas,¹⁷ mas também sediavam o culto a divindades associadas àqueles espaços,¹⁸ e que ali também residiam. Neste sentido, o emaranhado de templos, santuários e capelas construídos nas duas margens, interconectados por vias processionais, compunham a paisagem religiosa de Tebas, algo que coaduna com a ideia de Cardoso a respeito da simbolização do espaço no antigo Egito, que este considerou uma preocupação central por parte dos antigos desde tempos remotos, presente em suas narrativas cosmogônicas e espelhadas no próprio ato agrimensor de fundação dos templos pelos reis (Wilkinson 2000, 38–39). Segundo o autor, este espaço simbolizado poderia ser visto como um subtexto passível de decifração, com os monumentos estatais podendo ser decodificados e lidos como verdadeiros textos por meio de metodologias aplicadas, como a semiótica (Cardoso 2012, 30–39).

Para além da estrutura principal, outras tantas poderiam ser incorporadas ao seu redor, formando verdadeiros complexos. Delimitando e protegendo, fisicamente e simbolicamente, o domínio de cada templo, havia ao menos um muro¹⁹ (Wilkinson 2000, 56–57) construído em tijolos, com larguras que chegavam a 10m, que podiam contar com ameias, baluartes e portões fortificados, reforçando seu papel defensivo.²⁰ Em seu interior, um dos elementos mais importantes era o lago sagrado, simulacro do aquoso ambiente

¹⁷ Embora a construção de templos fosse prerrogativa real, alguns indivíduos privados foram também autorizados a fazê-lo. Para mais, ver Wilkinson 2000, 174, 187, 191.

¹⁸ É o caso do templo de Ramsés III, em Medinet Habu, dedicado ao rei e a Amon, por vezes compreendido como uma “fusão simbiótica” dos dois seres. Sobre isto, ver O’Connor 2011, 209–10.

¹⁹ No caso do complexo de Ramsés III, em Medinet Habu, havia duas muralhas, uma mais interna, mais alta e larga, e outra mais externa, mais baixa e estreita. Sobre esta questão, ver O’Connor 2011, 228 e Badawy 1968, 462–70.

²⁰ O caráter de segurança, juntamente com a boa infraestrutura e grande área disponível, parece ter sido um critério importante para a mudança dos habitantes da vila de Deir el-Medina para novo assentamento dentro dos muros do complexo de Ramsés III, em Medinet Habu. Ver Snape 2012, 424–25.

da cosmogonia egípcia e utilizado por sacerdotes, que se banhavam em suas águas, purificando-se antes de adentrar o recinto cúltico e performar os rituais diários (Wilkinson 2000, 56–57; Shafer 1997, 22–23). Palácios anexos aos templos eram construídos²¹ para servir de moradia e apoio administrativo quando os reis visitavam a cidade e a margem ocidental. Espaços de saber, as Casas de Vida, reuniam conhecimentos diversos, especialmente em textos religiosos e sacros, estudados por sacerdotes e copiados por escribas e seus aprendizes. Para garantir a subsistência das deidades e da equipe templária responsável pelos cultos e rituais, áreas de produção de alimentos, abatedouros, cozinhas, oficinas, ateliês, jardins e alojamentos eram construídos ao redor dos templos e reuniam diversos trabalhadores.

Ademais, complexos da região tebana, como os de Amenhotep III, Ramsés II e Ramsés III, assumiram protagonismo local enquanto importantes centros administrativos. Além de todas as funcionalidades sacro-cúlticas, estes grandes núcleos reuniam uma série de recursos essenciais para as dinâmicas da sociedade egípcia. Eram a eles, enquanto satélites locais, que indivíduos recorriam em busca de ajuda ou trabalho (McDowell 1999, 43–44, 157–58), tendo chegado a prover e garantir a subsistência de assentamentos próximos quando, em crise, os arranjos governamentais deixavam de funcionar.²² Dentro de seus perímetros, grandes áreas de armazenamentos — com algumas que chegavam a ocupar boa parte do comprimento de seu terreno²³ — resguardavam as colheitas das terras pertencentes aos domínios templários, conservando grãos enquanto parte

²¹ Este tipo de palácio anexo, construído em tijolos e pedras, tem origem atestada ao menos desde a XIX dinastia, sob o reinado de Seti I, em seu complexo templário na região de Qurna: Brand 2000, 229–30.

²² Segundo Kemp, os armazéns dos templos funcionavam como as reservas de bancos daquela época, resguardando excedentes para suprir a momentos de baixa produção: Kemp 2018, 255–256. Um interessante exemplo a este respeito é a greve de trabalhadores deflagrada durante o reinado de Ramsés III. Para mais, ver Fabrício 2021, 117–22.

²³ Os imensos armazéns do Ramesseum, o complexo de Ramsés II, ainda hoje se encontram parcialmente preservados *in situ*, com seus característicos tetos arqueados. Cheios, eram capazes de armazenar cerca de 16.522.000 litros de grãos, o suficiente para suprir por um ano uma população entre 17 e 20 mil pessoas. Ver Haring 1997, 118; Kemp 2018, 256.

central da riqueza daquela instituição (Kemp 1972, 657–680), assim como serviam os silos às unidades domésticas privadas.

Para além das características já mencionadas, é possível e necessário pensar os templos egípcios a partir de um viés prismático, somando a enfoques mais usuais uma visão destes enquanto verdadeiros lugares de recordações. Há décadas sendo corriqueiramente tratados como templos memoriais por egiptólogos em todo o mundo (Fabrício 2025), embora os próprios antigos egípcios não os tenham referenciado desta maneira, constatou-se silêncios na literatura acadêmica no que tange a abordagem e problematização deste conceito de memória empregado. Partindo das noções de memória comunicativa, informal, mais voltada ao cotidiano e de limitada durabilidade, e memória cultural, de longa duração, altamente institucionalizada e transmitida por mídias e portadores especializados (Assmann 2011), o pesquisador brasileiro Arthur Fabrício analisou o complexo templário de Ramsés III (fig. 3), em Medinet Habu, visando compreender as dinâmicas memoriais ali presentes.

Em termos de arquitetura,²⁴ o templo de Ramsés III, o último grande recinto templário concluído durante o Reino Novo, seguia o mencionado padrão axial do Reino Novo — com pilone, pátio aberto, sala hipóstila colunada e santuários internos, em orientação leste-oeste — e compartilhou de características simbólicas com outras estruturas anteriores, que permitem interpretá-lo como um microcosmo, um espaço mimetizando e rememorando uma visão de mundo cristalizada no mais absoluto passado, o da cosmogonia egípcia. Seus muros de proteção, circundando o recinto sagrado, eram construídos em padrões côncavos e convexos, representando as ondas do oceano primordial; as colunas papiroformes dos pátios e sala hipóstila ostentavam motivos das plantas heráldicas do Egito, o lótus e o papiro, reforçando a composição do ambiente aquoso da criação; criação, aliás, que era encenada todos os dias pelos sacerdotes, que caminhavam do exterior para o interior do recinto, das águas do Nun ao monte do ato

²⁴ Para um olhar abrangente sobre o plano arquitetônico do complexo de Ramsés III, em Medinet Habu, ver Teeter 2011, xxiii.

fundacional do demiurgo, simbolicamente ascendendo tanto por meio da elevação natural do terreno, de rampas entre os pátios e a sala hipóstila, quanto pelo rebaixamento do teto que reforçava a sensação de gradação (Fabrício 2016a, 189–99; Fabrício 2025). Em outras palavras, nesta ilha de ordem, adequada à habitação do divino em meio ao caos exterior, a arquitetura não-verbal também é memória, que transforma o inanimado em movimento e o espaço em um significativo lugar de memória (Fabrício 2016b, 59–70).



Fig 3. Imagem frontal do primeiro pilone do templo de Ramsés III, em Medinet Habu, na atual cidade de Luxor. Fotografia capturada em março de 2024, por Pedro H. Canto Núñez, gentilmente cedida para esta publicação. Créditos: Pedro H. Canto Núñez.

A arquitetura templária era, ainda, capaz de participar ativamente da cristalização de uma memória comunicativa em uma memória cultural,

posicionando-se como uma mídia institucional de memória ideal.²⁵ Ramsés II, por exemplo, parece ter compreendido a importância de comunicar-se por meio de longas inscrições e ricas composições visuais em suas dezenas de templos e em adições a outras estruturas já existentes, no Egito e na Núbia.²⁶ O Ramesseum, seu templo na margem ocidental tebana, havia sido um dos núcleos de seu projeto de memória e, não por acaso, serviu de inspiração para a construção do complexo de Ramsés III, que documentadamente o admirava e considerava um de seus mais reverenciados antecessores (Dodson 2019, 16, 64). Destarte, o templo de Ramsés III pode ser compreendido em termos arquitetônicos como uma otimização racional do templo de Ramsés II (O'Connor 2012, 228–31, 237–38), que de tamanha importância possuía até mesmo um santuário interno para seu culto em Medinet Habu (Grandet 1993, 126). O terceiro Ramsés utilizou-se, neste sentido, da cartilha de Ramsés II, almejando sua divinização em vida e a eternização de sua memória (Fabrício 2016, 240–43), ao construir um amplo complexo dedicado a si e a Amon, enfatizando a especial relação entre ambos na decoração de todo o recinto.

Por fim, em se tratando de decoração, Fabrício argumenta que é o plano arquitetônico que organiza e distribui os conteúdos memoriais nas paredes do recinto. Aquilo que se desejava perpetuar era disposto em locais com alguma acessibilidade, pois o cerne da subsistência da memória é a comunicação, a principal arma contra o olvido inevitável (Fabrício 2016, 163–65). As paredes dos templos, como importantes mídias de rememoração, permitiam o estabelecimento de memórias recentes que já nasciam pretendendo-se culturais, visando a eternidade, mas, para tanto, demandavam estar

²⁵ De acordo com Assmann, a memória cultural é a externalização e a objetivação da memória, evidente em variadas mídias, como textos, imagens, arquiteturas e outros *lieux de mémoire*: Assmann 2020, 122. Para a análise de Assmann de um templo egípcio enquanto mídia de memória essencial aos egípcios, ver Assmann 2011, 156–74.

²⁶ Como nos casos dos relevos e relatos sobre os resultados da batalha de Kadesh e do evento de seu casamento com a princesa hitita Maat-Hor-Neferu-Rá, espalhados por templos como o de Karnak e Luxor, no Ramesseum, em Ábidos, Abu Simbel, Elefantina, Akhsha e Amara, ver Kitchen 1982, 64–65, 85.

disponíveis aos sentidos humanos. Diante disso, observar a iluminação dos recintos, sobretudo a dança de luzes e sombras nos diferentes espaços do templo de Ramsés III, em Medinet Habu, torna-se imprescindível para compreender aquilo que poderia, ou não, ser consumido: do exterior do templo ao santuário mais interno há uma transição na iluminação do recinto, passando dos muros externos aos pátios solares abertos e adentrando na penumbra e escuridão total da parcela mais interior do ambiente (Fabrício 2016, 192–93). Os santuários internos, metáforas construídas da criação — o monte do demiurgo —, prezavam pela reclusão e “ocultabilidade”, pois os ritos e mistérios ali contidos em painéis imagético-textuais faziam parte do que havia de mais sacro naqueles recintos, os locais de maior contato com os elementos divinos ali cultuados. Por outro lado, as parcelas mais exteriores do templo, no caso de Medinet Habu seus muros externos, os dois pilones e os dois pátios abertos, iluminados e parcialmente acessíveis, ostentavam o núcleo de um projeto memorial cuidadosamente selecionado por Ramsés III (Fabrício 2016, 200–273), que gostaria de ser lembrado como um monarca que travou, e venceu, contendas contra diferentes inimigos e como um faraó que performava, provia e respeitava os rituais templários, participando também de importantes festivais locais, como o de Amon, Sokar e Min.

Considerações finais

Ao longo deste capítulo, buscou-se demonstrar como o estudo da arquitetura egípcia, aqui enfatizada nos tipos doméstica privada e templária estatal, foi — e é — essencial para a compreensão desta antiga sociedade. Era por meio dela que as pessoas organizavam e habitavam os espaços, dotando-os de sentidos que refletiam suas visões de mundo, seus afetos, memórias, fluxos e particularidades. Embora hoje existam ruínas em diferentes estados, mostrou-se que é por meio da ciência em sua diversidade que os espaços podem novamente animar-se. Neste sentido, espera-se que este texto tenha favorecido a apresentação de trabalhos realizados no campo da arquitetura — em cruzamento com questões conceituais e metodológicas relacionadas à História, Antropologia, Arqueologia, entre tantas outras ciências — por

pesquisadores lusófonos com uma variedade de percursos formativos, objetos de análise e abordagens diferentes, que têm muito a contribuir quando colocados para dialogar em pé de igualdade com a Egiptologia produzida globalmente. É justamente na diferença, na dissemelhança, originadas também do deslocamento em relação aos “grandes centros” de referência dos estudos sobre Egito antigo, que reside grande parte da potência destes estudos, com pesquisadores capazes de proverem novos olhares para tópicos já tão abordados — como a arquitetura egípcia — a partir de questões originais nascidas no âmago de uma almejada nova Egiptologia, mais democrática e plural. Para além de apresentar novos autores, espera-se, também, que este texto plante as sementes do interesse, que, fortuitamente, germinarão em novas, arrojadas e distintas pesquisas, pois muito ainda há o que (re)construir em termos de arquiteturas egípcias.

BIBLIOGRAFIA

- Arnold, Dieter. 1979. *The Temple of Mentuhotep at Deir el-Bahari*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Arnold, Dieter. 1997. “Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms.” In *Temples of Ancient Egypt*, editado por Byron E. Shafer, 31–85. Ithaca: Cornell University Press.
- Arnold, Felix. 1989. “A Study of Egyptian Domestic Buildings.” *Varia Aegyptiaca* 5: 75–94.
- Assmann, Jan. 2011. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Assmann, Jan. 2020. “Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory.” In *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories*, editado por Aleida Assmann e Sebastian Conrad, 121–37. London: Palgrave Macmillan.
- Badawy, Alexander. 1968. *A History of Egyptian Architecture: The Empire (the New Kingdom) – From the Eighteenth Dynasty to the End of the Twentieth Dynasty, 1580-1085 B.C.* Berkeley: University of California Press.
- Bell, Lanny. 1997. “The New Kingdom ‘Divine’ Temple: the example of Luxor.” In *Temples of Ancient Egypt*, editado por Byron E. Shafer, 127–84. Ithaca: Cornell University Press.
- Bietak, Manfred. 1996. “Zum Raumprogramm ägyptischer Wohnhäuser des Mittleren und Neuen Reiches.” In *Haus und Palast im alten Ägypten*, editado por Manfred Bietak, 23–43. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bietak, Manfred. 2010. “Houses, Palaces and Development of Social Structure in Avaris.” In *Cities and Urbanism in Ancient Egypt*, editado por M. Bietak, E. Czerny e I. Forstner-Müller, 11–68. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bietak, Manfred et al. 2007. “Der Tempel und die Siedlung des Mittleren Reiches bei Ezbet Ruschdi, Grabungsvorbericht 1996.” *Ägypten und Levante / Egypt and the Levant* 8: 9–40.
- Blyth, Elizabeth. 2007. *Karnak: Evolution of a Temple*. London: Routledge.

- Brand, Peter J. 2000. *The Monuments of Seti I: Epigraphic, Historical & Art Historical Analysis*. Leiden: Brill.
- Bruyère, Bernard. 1939. *Rapport sur Les Fouilles de Deir el Médineh (1934-1935) – Troisième Partie: Le Village, Les Décharges Publiques, la Station de Repos du Col de la Vallée des Rois*. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Budka, Julia, e Florence Doyen. 2012/2013. "Life in New Kingdom towns in Upper Nubia – New Evidence from Recent Excavations on Sai Island." *Ägypten und Levante/Egypt and the Levant* 22/23: 167–208.
- Callender, Gae. 2000. "The Middle Kingdom Renaissance (c.2055-1650 BC)." In *The Oxford History of Ancient Egypt*, editado por Ian Shaw, 148–83. Oxford: Oxford University Press.
- Cardoso, Ciro Flamarion S. 1999. *Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Cardoso, Ciro Flamarion S. 2003. "Uma casa e uma família no Antigo Egito." *Phoînix* 9: 65–97.
- Cardoso, Ciro Flamarion S. 2012. "Construção de monumentos régios e simbolização do espaço no antigo Egito (Reino Novo, séculos XVI-XI a.C.)." *Revista Mundo Antigo* I (1): 29–54.
- Coelho, Liliâne Cristina. 2009. "Vida pública e vida privada no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.)." Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense.
- Coelho, Liliâne Cristina. 2012. "Arquitetura doméstica e uso dos espaços: o exemplo da Vila de Trabalhadores de Akhetaton." *NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade* 10: 86–108.
- Crocker, P. T. 1985. "Status Symbols in the Architecture of El-'Amarna." *Journal of Egyptian Archaeology* 71: 52–65.
- Davies, Norman de Garis. 1929. "The Town House in Ancient Egypt." *Metropolitan Museum Studies* 1 (2): 233–55.
- Dodson, Aidan. 2019. *Rameses III, King of Egypt: His Life and Afterlife*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Fabício, Arthur R. 2016a. "O complexo de culto real de Ramessés III: espaço e memória na XX Dinastia do Antigo Egito." Dissertação de Mestrado, UFRN.
- Fabício, Arthur R. 2016b. "Experiência, Lugar e Memória na XX dinastia do Antigo Egito (1190-1077 a.C.): Ramessés III e o templo de Medinet Habu." In *Espaço-Tempo: enredos entre Geografia e História*, editado por Alessandro Dozena e Eugênia Maria Dantas, 54–72. Natal: EDUFRN.
- Fabício, Arthur R. 2021. "Compreendendo o reinado de Ramessés III para além de Medinet Habu: breve análise de três documentos essenciais." In *Pluralidade de Temas e Aportes Teórico-Metodológicos na Pesquisa em História* 2, editado por Aline Ferreira Antunes, 116–33. Ponta Grossa: Atena Editora.
- Fabício, Arthur R. 2025. "Que memórias existem em um templo memorial?: O caso do complexo de Ramessés III, em Medinet Habu." In *Egito Antigo na América Latina: a IV Conferência de Egiptologia Latino-americana*, editado por Marcia Severina Vasques e Pedro Hugo Canto Núñez. Ananindeua: Editora Cabana.
- Frizzo, Fábio. 2016. "Estado, Império e exploração econômica no Egito do Reino Novo." Tese de Doutorado, UFF.
- Gabolde, Luc. 1998. *Le "Grand Château d'Amon" de Sésotris Ier à Karnak*. Paris: Diffusion de Bocard.
- Geisen, Christina. 2020. "Karnak as the Stage for a Ritual in Commemoration of Senwosret I." In *Ritual Landscape and Performance*, editado por Christina Geisen, 47–68. Yale Egyptological Studies.
- Grandet, Pierre. 1993. *Ramsès III: Histoire d'un règne*. Paris: Éditions Pygmalion.
- Haring, Ben J. 1997. *Divine Households: Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes*. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten.
- Hornung, Erik. 1992. *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*. New York: Timken Publishers.
- Hornung, Erik. 1994. "O Rei." In *O Homem Egípcio*, editado por Sergio Donadoni, 237–62. Oeiras: Editorial Presença.
- Iwaszczuk, Jadwiga. 2017. *Sacred Landscape of Thebes During the Reigns of Hatshepsut: Royal Construction Projects, vol. 1 – Topography of the West Bank*. Warszawa: IKSIO PAN.
- Kemp, Barry J. 1972. "Temple and Town in Ancient Egypt." In *Man, Settlement and Urbanism*, editado por Peter J. Ucko, Ruth Tringham e G. W. Dimbleby, 657–80. Richmond: Duckworth.

- Kemp, Barry J. 1977. "The City of El-Amarna as a Source for the Study of Urban Society in Ancient Egypt." *World Archaeology* 9 (2): 123–39.
- Kemp, Barry J. 1977. "The Early Development of Towns in Egypt." *Antiquity* 51: 185–200.
- Kemp, Barry J. 2000. "Soil (Including Mud-brick Architecture)." In *Ancient Egyptian Materials and Technology*, editado por Paul T. Nicholson e Ian Shaw, 78–103. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemp, Barry J. 2018. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. London: Routledge.
- Kitchen, Kenneth A. 1982. *Pharaoh Triumphant: The Life and Times of Ramesses II, King of Egypt*. Warminster: Aris & Phillips.
- McDowell, Andrea G. 1999. *Village Life in Ancient Egypt: Laundry Lists and Love Songs*. Oxford: Oxford University Press.
- Meskel, Lynn. 2002. *Private Life in New Kingdom Egypt*. New Jersey: Princeton University Press.
- Moeller, Nadine. 2016. *The Archaeology of Urbanism in Ancient Egypt: From the Predynastic Period to the End of the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, Harold H. 1942. "The Identity of Amon-Re of United-with-Eternity." *Journal of Near Eastern Studies* 1 (2): 127–55.
- O'Connor, David. 2011. "The Mortuary Temple of Ramesses III at Medinet Habu." In *Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero*, editado por Eric H. Cline e David O'Connor, 209–70. Michigan: The University of Michigan Press.
- Robins, Gay. 2000. *The Art of Ancient Egypt*. Harvard: Harvard University Press.
- Shafer, Byron E. 1997. "Temples, Priests, and Rituals: An Overview." In *Temples of Ancient Egypt*, editado por Byron E. Shafer, 1–30. Ithaca: Cornell University Press.
- Shaw, Ian. 1992. "Ideal Homes in Ancient Egypt: The Archaeology of Social Aspiration." *Cambridge Archaeological Journal* 2: 147–66.
- Silva, Luiza Osorio G. 2020. "The Myth of the Mundane: The Symbolism of Mud Brick and Its Architectural Implications." *Journal of the American Research Center in Egypt* 56: 181–97.
- Silva, Thais da Rocha. 2018. "Reassessing Models in Gender and Domestic Space in New Kingdom Workmen's Villages." In *Gender and Methodology in the Ancient Near East: Approaches from Assyriology and Beyond*, editado por A. Garcia-Ventura, S. Budin, A. Millet Albà, M. Cifarelli, 299–312. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Silva, Thais da Rocha. 2020. "Novas abordagens sobre a arqueologia doméstica na Vila de Trabalhadores de Amarna." *Roda da Fortuna* 9 (2): 25–47.
- Snape, Steven. 1996. *Egyptian Temples*. London: Shire Publications.
- Snape, Steven. 2012. "The Legacy of Ramesses III and the Libyan Ascendancy." In *Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero*, editado por Eric H. Cline e David O'Connor, 404–42. Michigan: The University of Michigan Press.
- Snape, Steven. 2014. *The Complete Cities of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Spence, Kate. 2015. "Ancient Egyptian Houses and Households: Architecture, Artifacts, Conceptualization, and Interpretation." In *Household Studies in Complex Societies*, editado por Miriam Müller, 83–100. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Teeter, Emily. 2011. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ullmann, Martina. 2007. "Thebes - Origins of a Ritual Landscape." In *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, editado por Peter F. Dorman e Betsy M. Bryan, 3–26. Chicago: The University of Chicago Press.
- Weiss, Lara. 2015. *Religious Practice at Deir el-Medina*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Wilkinson, Richard H. 2000. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.

MATERIALIDADE E EGIPTOLOGIA EM ESPAÇOS LUSÓFONOS

ÉRIKA MAYNART*, INÊS TORRES**

De uma forma geral, o estudo da cultura material dentro da Egiptologia tem sido marcado por uma preferência pelo estudo de artefatos com inscrições, com o objetivo de estudar os seus elementos textuais. Esta tendência é reforçada por narrativas egiptológicas tradicionais, que conferiram à decifração dos hieróglifos egípcios o papel de mito fundador da Egiptologia enquanto disciplina e/ou área do conhecimento. O fato de este ser, até aos dias de hoje, considerado o momento fundacional da Egiptologia (haja vista as numerosas conferências, mostras e seminários comemorativos ocorridos nos diversos departamentos de Egiptologia pelo mundo)¹

* Università di Pisa, Itália. E-mail: erikarmramos@gmail.com.

** CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8201-3627>. E-mail: inestorres@fcsb.unl.pt.

¹ Isto foi, de resto, claramente visível em várias das celebrações por ocasião dos 200 anos da decifração dos hieróglifos egípcios em 2022, um processo de vários séculos e com vários intervenientes, que é comumente atribuído a Jean-François Champollion. Ressaltam-se aqui como exemplos, a exibição de arte internacional “Writing and Storytelling” (*Ecrire et Conter*), organizada pela Embaixada Francesa no Egito e o Instituto Francês no Cairo em colaboração com a Biblioteca Alexandrina e o Instituto Francês de Arqueologia Oriental (IFAO). Com realização nas dependências deste último em 9 de outubro de 2022, a inauguração da mostra contou com a presença de diplomatas e lideranças francesas e egípcias, entre elas do embaixador francês no Egito e o prefeito de Figeac, cidade natal de Champollion e onde hoje se encontra o Musée Champollion – Les Écritures du Monde (El-Adawi 2022). Também no *blog* de notícias do Museu do Louvre se lê a notícia das exposições à época do bicentenário em comemoração ao feito de Champollion, primeiro curador do museu, sublinhando o sentido da decifração para a Egiptologia e o “papel fundamental desempenhado pelos franceses na afirmação da Egiptologia como ciência e na difusão dos conhecimentos.” (<https://www.louvre.fr/decouvrir/vie-du-musee/1822-2022-le-louvre-celebre-le-dechiffrement-des-hieroglyphes-par-champollion>, acesso em 18/12/24).



demonstra que o estudo do antigo Egito é, ainda, visto majoritariamente como o estudo das suas fontes escritas, sem as quais não seria possível compreender a antiga sociedade egípcia (Ray 2007). A centralidade dos textos tem, pois, marcado a investigação egiptológica dos últimos dois séculos, em detrimento de estudos centrados na cultura material, relegando para segundo plano o papel dos textos como fonte primária a respeito das experiências das pessoas do passado, algo que, contudo, tem vindo a mudar nas últimas décadas.²

O evento da decifração dos hieróglifos egípcios por Jean-François Champollion, em 1822, levou à criação de uma história de redescobrimento do Egito, em plena idade contemporânea, que havia sido possibilitada apenas devido à excelência e prodígio intelectual europeus, consolidando-se, assim, uma narrativa oficial que apagava séculos de pesquisa sobre os textos egípcios no mundo árabe, por exemplo (El Daly 2005). Soma-se a isso a aceitação geral da decifração como o evento responsável por posicionar na história milênios de uma civilização oriental(izada), que, anteriormente, se fazia ver somente pela sua monumentalidade e grandeza arquitetônica (Trigger 1996, 67). Assim, nesta fase inicial, a arqueologia era, apenas, uma forma de complementar a filologia: escavava-se para se encontrarem objetos com inscrições, na expectativa de que estes “falassem” com a voz dos(as) antigos(as) Egípcios(as), revelando a história de grandes soberanos e sábios mortos há milênios; e, também, que estes textos revelassem algo sobre o passado egípcio que pudesse corroborar os textos bíblicos (era essa,

Além destas, em comemoração do dia em que a decifração foi apresentada por Champollion na *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, em 27 de setembro de 1822, o Museu Egípcio de Turim, na Itália, ofereceu entrada gratuita aos visitantes em 27 de setembro de 2022, para homenagear o “pai da Egiptologia” e a “aventura da decifração” no *tour* “In the Footsteps of Champollion” (<https://www.museoegizio.it/en/explore/news/27th-september-2022-the-bicentenary-of-the-decipherment-of-the-hieroglyphs/>, acesso em 18/12/24). Já no Egito, a ocasião marcou eventos no Museu Nacional da Civilização Egípcia, com a exibição de uma réplica da Pedra de Rosetta (https://egyptindependent.com/egypt-to-display-replica-of-rosetta-stone-for-the-first-time-at-nmec-on-200th-anniversary-of-discovery/#google_vignette, acesso em 18/12/24), suscitando debates e pedidos formais pela repatriação do artefato original (Stickings 2022). Ver também: Meier 2022; Solly 2022.

² Veja-se, por exemplo, os estudos mencionados neste capítulo.

por exemplo, a missão do Egypt Exploration Fund, quando foi fundado em 1882: veja-se James 1988, 20). Quanto aos objetos anepigráficos, o seu interesse científico estava intimamente associado ao seu suposto valor estético, de acordo com os padrões ocidentais: mais especificamente, com o facto de estes serem, ou não, objetos musealizáveis. Apesar de não negarmos a importância das fontes textuais para a compreensão do passado, a verdade é que não existem fontes neutras ou desinteressadas. O estudo da cultura material fornece-nos informações sobre o passado que são frequentemente subtraídas ou minimizadas quando análises textuais são privilegiadas. A cultura material permite-nos colocar no centro da análise os sujeitos inicialmente invalidados pela preeminência da comunicação escrita. De certa maneira, ela traz ao primeiro plano os registros daqueles que estavam engajados na produção de objetos anepigráficos. O estudo da cerâmica, por exemplo, para o desenvolvimento de metodologias arqueológicas, nomeadamente a de fornecer datação dos períodos de ocupação, abandono e reocupação, pode ser aqui indicado como um importante passo na história da Egiptologia dado por Flinders Petrie, possibilitando assim a cientificização da análise arqueológica (Petrie 1899).

Se, por um lado, os objetos inscritos, ou objetos textuais (Maynard 2018a), tais como *ushabtis*, vasos canópicos, ataúdes, sarcófagos e estelas, sempre desempenharam um papel relevante enquanto formas de datação, proveniência e posse, é verdade que a muitos objetos anepigráficos ficou relegada a função secundária no quadro geral de “reconstrução” dos contextos arqueológicos e narrativas sobre os eventos passados. Essa relação que se construiu com o mundo material na Egiptologia tem como um dos exemplos mais eloquentes os amuletos: um tipo de artefato tão numeroso quanto complicado para se propor metodologias de estudo sobre a sua datação, tipologia e, sobretudo, proveniência, uma vez que estes objetos eram frequentemente vendidos ou oferecidos a quem visitasse os trabalhos de escavação em curso no Egito. Consequentemente, é comum verem-se coleções de amuletos expostas em museus e coleções privadas, sobre as quais não existem informações quanto à sua proveniência ou contexto arqueológico, sendo, pois, difícil assumir que todos os amuletos numa deter-

minada coleção possam ser analisados de acordo com os mesmos critérios de classificação. Assim, o estudo da aquisição das coleções de amuletos em acervos de museus é essencial para que se consiga delinear a origem destes objetos e, desta forma, definir metodologias de análise que permitam compreendê-los de acordo com a(s) sua(s) função(ões), seja enquanto itens do equipamento funerário ou elementos de uso corriqueiro na antiga sociedade egípcia. Nesse caso, pode-se, inclusive, articular o estudo destes objetos com fontes escritas, que discutem ou prescrevem o uso de determinados amuletos (Arroyo 2021).

Há cada vez mais estudos que se dedicam às diversas abordagens da materialidade dos objetos. Por um lado, são analisados os próprios materiais utilizados na feitura ou construção de um objeto, tentando determinar a sua origem, composição, estado de preservação/conservação. Por outro lado, os materiais utilizados para a criação de artefatos, monumentos, edifícios, são estudados através da arqueologia experimental para se compreenderem melhor os processos de construção envolvidos nos mesmos (por exemplo Kaufman e Doddy 2022). Mas a materialidade vai muito além do estudo dos materiais em si: a materialidade é, também, a fisicalidade, ou seja, a existência física ou material de um conceito, ideia, símbolo, evento etc.

Cultura material e materialidade

Como já enfatizavam Renfrew e Bahn em inícios da década de 90, uma das tarefas mais desafiadoras encaradas por arqueólogos é saber como interpretar a cultura material em termos humanos (Renfrew e Bahn 1991 [8ª ed. 2020, 12]). O estudo das sociedades passadas através de seus vestígios materiais e, portanto, manufaturados (tais como ferramentas; recipientes em pedra, metal ou cerâmica; edifícios e monumentos; e uma imensa gama de outros artefatos constituintes da cultura material) é conduzido a partir de diversas aproximações teóricas desenvolvidas, sobretudo, nas últimas três décadas. Apesar do papel central da materialidade na arqueologia, as aproximações à materialidade e à cultura material diferem, estando intimamente associadas ao desenvolvimento de pressupostos teóricos

em disciplinas como, por exemplo, a antropologia. A utilização de terminologia como a “cultura do vaso campaniforme”, “do machado-de-mão acheuliano”, “cultura da cerâmica cordada”, que utiliza características materiais dos artefatos produzidos por aquelas sociedades para as nomear, já foi bastante comum, bastando identificar um padrão material para que uma “cultura” ou povo fosse circunscrito, taxonomizado e diferenciado dos demais (Miller 2005b). Similarmente, popularizaram-se epítetos como povo construtor de pirâmides. Atualmente, o desafio é olhar para além dos fragmentos materiais recuperados numa escavação e, através deles, aproximar-nos das pessoas que os criaram, povoando o passado, humanizando-o. Aquele mero artefato, ou mesmo um famoso padrão arquitetônico, não é mais visto como representativo da totalidade das pessoas que o produziram e usaram.

Concorrem aqui, igualmente, as definições de materialização e engajamento material na arqueologia (Renfrew 2005, 119–22) que continuam guiando grande parte da discussão sobre cultura material e arqueologia da cognição. A abordagem do engajamento material enfatiza as ações informadas e inteligentes de indivíduos e comunidades ao interagirem com seu ambiente, reconhecendo que o envolvimento humano com o mundo material envolve aspectos cognitivos e físicos. Desta forma, as dualidades tradicionais de “mente *versus* matéria” ou “corpo *versus* alma” são transcendidas. As ações humanas não são meramente instintivas ou geneticamente determinadas, mas são moldadas por comportamentos culturalmente aprendidos e valores simbólicos específicos de uma sociedade em um determinado momento e lugar. Renfrew ressalta a corporificação da condição humana, sugerindo que nossa existência física e nossas experiências influenciam nosso conhecimento e nossas interações com a cultura material. Já a materialização se refere a como a cultura material molda ativamente as estruturas sociais ao expressar conceitos simbólicos. O principal exemplo apontado para este processo é o da elaboração de crenças religiosas pela construção de imagens e templos. A forma como são organizados os espaços religiosos guia a experiência ritual, estruturando as interações sociais e mediando o reconhecimento de hierarquias. Além disso, a mate-

rialização também permite o reconhecimento de materiais valiosos, que podem definir o status social ou orientar a troca de presentes. Assim, a materialização desempenha um papel fundamental na compreensão de como as sociedades usam a cultura material para expressar e reforçar as hierarquias e os relacionamentos sociais.

Tais noções indicam uma direção teórica que desafia o pensamento arqueológico taxonomista, privilegiando um entendimento de que toda a cultura material produzida é uma extensão corporificada da mente humana: a mente não apenas produz, como sofre reformulação e é, também, produzida pela materialidade (Malafouris 2013).

Isto nos leva ao paradoxo da materialidade de que fala Miller: a imaterialidade só pode ser expressa através da materialidade (Miller 2005a, 28). O registro vestigial dos povos vai além, dizendo-nos mais que mundo material ou como os indivíduos se relacionavam com a matéria e a produziam: é preciso enxergar a partir do artefato o mundo cosmológico e imaterial dos sujeitos que estudamos, com a mesma atitude que esperaríamos que os outros tivessem conosco, ou seja, a de reconhecer perspicácia naquilo que produzimos (Miller 2005b, 213). Estamos falando na perspicácia que leva toda sociedade a resolver os seus problemas e chegar a soluções altamente criativas e tecnológicas para encontrar e produzir alimentos, irrigar a terra, proteger-se de doenças, fruir da natureza e do tempo, promover coletividade e inclusão para que os indivíduos se vejam pertencentes àquele dado grupo. Trata-se de compreender o artefato como parte integrante dos sistemas social e cosmológico, admitindo que a realidade para aqueles sujeitos do passado existiu tanto no mundo material como no imaterial. Nenhum objeto, portanto, pode ser puramente funcional ou meramente simbólico (Meskell 2005, 2). Nosso objetivo final, precisamos recordar, é estudar pessoas e sociedades. Discutir a materialidade é, afinal, um meio de elaborar abordagens que não nos deixem cair em armadilhas de despojamento das sociedades de seus mundos imateriais.

Durante muito tempo, pelo menos na Egiptologia, os vestígios textuais não foram considerados elementos da cultura material, que era vista como o domínio de estudo da Arqueologia. Estudos recentes realçaram a

importância da produção textual enquanto produção material relacionada à identidade e incorporada à paisagem (Ragazzoli et al. 2018). Contudo, a materialidade da comunicação é frequentemente subtraída ao dividir o texto em categorias como “suporte/superfície de escrita” e a escrita em si mesma. Dessa forma, um óstraco ou papiro seria o objeto manufaturado para receber em sua superfície o resultado subjetivo da comunicação e codificado em escrita: em outras palavras, como se, em um estágio tal qual o do desenvolvimento das tecnologias utilizadas para registrar a comunicação, fosse possível dissociar a escrita da matéria (Piquette e Whitehouse 2013). Talvez nossa relação contemporânea com moderníssimas tecnologias digitais de escrita, edição, cópia, pesquisa, seleção de texto, tradução e análise nos estejam levando a compreender o texto como um fenômeno essencialmente sutil (Maynart 2018b, 57), produto de processos subjetivos e silenciosos da mente, que não sendo lidos em voz alta, não sendo produzidos em papel, privaram-nos do contato tátil e sinestésico com instrumentos, relegando à visão, o sentido supremo da razão segundo o pensamento iluminista do século XVIII, o papel principal em todas as formas de relacionar-se com o texto (Haas 1996). Essa seguramente é uma percepção um tanto quanto ilusória, dado que igualmente no universo digital textos são produzidos a partir da interação em 3D entre pessoas e equipamentos físicos, sejam computadores, tablets, celulares, etc. Mesmo no caso de aplicativos que nos permitem ditar textos que são transcritos em documento digital a partir da voz, dependemos do acesso a equipamentos físicos multitarefas especialmente fabricados para fins de produção humana de dados. Em todos esses casos, seja da escrita gravada em um fragmento de cerâmica ou pedaço de osso, àquela projetada por luz em uma parede de um prédio em uma grande capital, o texto não tem origem epifenomenal.

Novas aproximações à materialidade por pesquisadores lusófonos

A formação da Egptologia em Portugal e no Brasil seguiu um percurso diferenciado em relação aos centros hegemônicos da disciplina, como

França, Reino Unido, Alemanha e EUA. Nesses países, a Egíptologia nasceu associada a tradições filológicas e acadêmicas que se desenvolveram em um contexto de colonialismo e imperialismo, com expedições no Egito e a apropriação de artefatos culturais (Langer 2017; Langer 2023). Em contraste, Portugal e Brasil, devido a suas histórias coloniais distintas e entrelaçadas e ao distanciamento geográfico do Egito, não participaram diretamente dessas iniciativas.³ Enquanto as nações europeias e os EUA consolidavam a Egíptologia por meio de projetos ligados ao espólio colonial, os países lusófonos priorizaram outras áreas acadêmicas.

Tal distanciamento, no entanto, permitiu recentemente que a produção egíptológica lusófona se desenvolvesse com abordagens originais, mais focadas na cultura material e em paradigmas arqueológicos e históricos.⁴ A Egíptologia em Portugal e no Brasil tem optado por uma perspectiva interdisciplinar e crítica. Esse enfoque, alinhado às ciências sociais e humanas, aproximou a produção lusófona das metodologias do Sul Global, permitindo que os estudiosos desses países propusessem questões inovadoras e oferecessem novas interpretações sobre o Egito antigo, contribuindo para a diversidade de perspectivas dentro da Egíptologia global.

Contextualização, historicização e interpretação arqueológica têm sido a tônica de exemplos da produção egíptológica lusófona. Pesquisadores têm articulado um considerável arcabouço teórico-metodológico em língua portuguesa para frequentemente “corporificar” os estudos sobre o antigo Egito e as relações sociais, indo além de “materializar” ou reconstruir um dado período. Tal noção é essencial para a análise da religião no antigo Egito, por exemplo. Tudo o que se sabe hoje sobre as práticas religiosas é indissociável da materialidade, e tais práticas foram elaboradas com o intuito de trazer corporalidade e presença física ao mundo

³ Sobre a formação acadêmica nesses países, conferir no Volume II desta obra os capítulos de Vasques e Canto Núñez (Brasil) e Borges Pires e Torres (Portugal). Ver também: Silva 2019; Pereira e Silva 2021; Lopes 2023.

⁴ Sobre alguns dos projectos arqueológicos lusófonos em solo egípcio, veja-se a Introdução neste volume e os capítulos escritos por Pellini e Lopes no volume II desta obra.

imaterial — ou ideacional (Velloza 2018a; Velloza 2018b; Chapot 2015; Chapot 2018). A tese de Gisela Chapot examina como a reforma religiosa de Akhenaton impactou profundamente a visão de mundo no Egito, especialmente no Período Amarniano. Chapot analisa a transformação das práticas religiosas e a produção visual desse período, destacando o papel da materialidade na construção dessa nova teologia. Ao focar na forma como a família real era representada, a autora explora o conceito de presença divina e física através de rituais e objetos, reforçando a inseparabilidade entre o imaterial e o material na religião egípcia. Carolina Velloza examina o Período Amarniano enfatizando a materialidade das imagens como componentes ativos na construção das realidades sociais. Para ela, as imagens não são meros reflexos de ideias, mas entidades com agência própria, capazes de influenciar visões políticas e religiosas. As mudanças iconográficas, ligadas ao contexto histórico, demonstram como a materialidade das imagens gerou novas formas de percepção e interação social, especialmente após a mudança da capital egípcia para Amarna. Velloza destaca como a materialidade visual moldou normas e hierarquias, alterando o curso dos acontecimentos.

Outro exemplo é o trabalho de Raizza Santos com a estatuária divina em contextos funerários e a sua agência e papel dentro do espaço tumular e ritual (Santos 2021, 33–4, 96–107). A materialização do divino nas estátuas funerárias garantia o auxílio e proteção divinos ao monarca falecido, na sua viagem pelo submundo. Mais do que simples imagens, as estátuas divinas eram seres vivos, eram os próprios deuses, com agência individual dentro do espaço tumular: através da sua materialização nestas estátuas, as divindades podiam manifestar-se diretamente no túmulo. Em outras palavras, são os próprios deuses que, através da estátua manufaturada pelas pessoas, se corporificam na sua forma material e assumem tangibilidade (Meskell 2004).

A discussão da materialidade extravasa também a compartimentalização temporal e geográfica. O trabalho de Rennan Lemos oferece várias reflexões sobre materialidade(s), cultura(s) e temporalidade(s) no registro arqueológico, com foco na Núbia Antiga (Lemos 2020). Na sua aproxima-

ção à materialidade, Lemos defende que passado e presente não podem ser dissociados nem compartimentalizados aquando da análise da cultura material, afirmando simultaneamente que, se por um lado os humanos moldam a cultura material, os artefatos moldam as relações entre humanos (Lemos et al. 2017, 179). Seu trabalho enfatiza como os objetos materiais funcionavam não apenas como itens de uso cotidiano, mas como veículos de poder e identidade cultural (Lemos e Budka 2021), tanto para os colonizadores egípcios quanto para as populações locais núbias. Em seus estudos, Lemos utiliza uma abordagem pós-colonial para questionar narrativas tradicionais que retratam as sociedades locais como passivas em face da dominação egípcia, propondo, ao invés disso, uma visão mais dinâmica onde a cultura material revela práticas de resistência e hibridização.

Um exemplo importante é sua análise de artefatos mortuários, como os escaravelhos coração, que sugere uma adaptação e reinterpretação de elementos egípcios dentro do contexto núbio. Através da caracterização de materiais orgânicos usados nos rituais funerários, Lemos ilustra como a interação entre os dois povos era mais complexa e mutável do que se supunha, desafiando as ideias simplistas de imposição cultural. Seu trabalho de revisitação da tumba de Djehutyhotep (Sudão) e seu equipamento funerário contribui para o entendimento da materialidade como um campo fundamental para desvendar as nuances das relações coloniais na Antiguidade, pois defende a importância de diferentes experiências materiais de colonização, de forma a compreender a diversidade e variabilidade sociocultural das populações na Núbia (Lemos 2024; Lemos et al. 2025). Uma aproximação focada na materialidade, portanto, tem o potencial de revelar lógicas sociais alternativas que demonstram a criatividade das populações locais perante uma tentativa de homogeneidade cultural.

Fabio Amorim Vieira investiga a materialidade na Núbia antiga através das práticas mortuárias no contexto do Reino Novo Egípcio. Ele analisa enterramentos na Baixa Núbia, aplicando o conceito de “emaranhamento cultural” para explorar como a cultura material reflete a interação entre as populações locais e a dominação egípcia. Esse enfoque ressalta

a complexidade das influências culturais nas práticas funerárias. Em sua dissertação (Vieira 2017), Vieira explora as interações culturais e fronteiras étnicas no nordeste africano, destacando as mútuas influências entre egípcios e núbios e como essas relações moldaram a identidade cultural da região. Vieira tem contribuído para a literatura acadêmica com estudos sobre práticas mortuárias e representações iconográficas de núbios no Egito (Vieira 2018), enfatizando como as comunidades núbias negociavam sua posição dentro da estrutura de poder egípcia. Um exemplo disso é o destaque dado à investigação sobre o emaranhamento cultural entre as duas regiões, avaliando como elementos culturais núbios foram incorporados nas práticas funerárias egípcias durante o Reino Novo (Lemos e Vieira 2014).

Luiza Osorio G. Silva foca-se na materialidade das coisas para repensar interpretações tradicionais das fontes arqueológicas, oferecendo novas possibilidades de pensar o antigo Egito. Por um lado, Silva (2020) refuta a associação entre materiais perecíveis e efemeridade, espaço laico, não sagrado, não ritual, utilizando o tijolo de adobe como exemplo e demonstrando que este tinha funções sagradas e rituais que eram cruciais em variadas esferas do antigo Egito. Por outro lado (L. Silva 2023), considera que a reutilização de materiais provenientes de monumentos mais antigos, em particular no caso de reis egípcios, poderia ter sido, entre outros, uma forma pública de demonstração de poder, legitimidade e autoridade. Assim, ela considera a materialidade dos objetos (sejam tijolos de adobe ou materiais reutilizados) como elemento crucial da sua utilização e funcionalidade: precisamente pelo fato do tijolo ser perecível, a sua função ritual diferia da função ritual da pedra, por exemplo. A monumentalidade dos elementos arquitetônicos reutilizados por monarcas egípcios nas suas construções, por outro lado, desempenha um papel de grande importância na questão da motivação por detrás desta prática.

A pesquisa de Thais Rocha da Silva explora os espaços domésticos no antigo Egito, desafiando a interpretação arquitetônica tradicional estabelecida por Bruyère e o chamado “paradigma de Deir el-Medina”. Seu trabalho critica a noção de uma visão de “casa de bonecas” das casas egíp-

cias antigas, que muitas vezes reduz os espaços a cômodos estáticos e de propósito único, ignorando seu contexto sociocultural mais amplo. A autora defende uma compreensão diferenciada que inclui a paisagem e as relações institucionais, considerando os espaços domésticos como áreas dinâmicas moldadas por práticas sociais e materiais além das categorias arquitetônicas rígidas. Suas pesquisas incentivam uma reavaliação das suposições que envolvem o espaço doméstico e a privacidade, defendendo um entendimento mais amplo que inclui as contribuições e experiências de homens e mulheres. Thais Rocha da Silva enfatiza que a materialidade não se refere apenas aos objetos físicos e às estruturas em si, mas também à forma como eles interagem com o comportamento humano, as práticas sociais e o contexto mais amplo da vida cotidiana na vila dos trabalhadores de Amarna (T. Silva 2023).

Podemos ainda afirmar que estudo da materialidade é impulsionado em Portugal e Brasil pela presença de coleções de artefatos egípcios em museus. No caso brasileiro, a tragédia do incêndio do Museu Nacional em 2018 representou perdas irreparáveis à maior coleção egípcia da América Latina. Expôs ainda a extensão das consequências de políticas públicas que se demonstraram refratárias às demandas e alertas dados pela comunidade acadêmica e institucional do Museu sobre os fundos destinados a segurança e infraestrutura e incentivos à manutenção da salvaguarda dos acervos. Esta triste perda impôs a necessidade de rápida resposta e adaptação das pesquisas desenvolvidas no Museu. Foi neste cenário que os esforços da equipe de arqueólogos do Laboratório de Egptologia do Museu Nacional (Seshat) se demonstraram determinantes para o futuro das pesquisas egíptológicas. O trabalho de resgate dos artefatos que resistiram ao fogo devolveu à comunidade a possibilidade de observar, aprender e pesquisar a cultura egípcia antiga pela materialidade de objetos cuja biografia foi marcada pelo incidente contemporâneo. A tese de Pedro von Seehausen, cujo título “Ressurgindo das cinzas como Benu: Resgate e possibilidades de reconstrução da Coleção Egípcia do Museu Nacional” (2022) é um exemplo de discussão sobre as coleções formadas por objetos considerados fragmentários e a sua musealização. A pesquisa não só discute que a fragmentação

ou destruição parcial tem feito parte das biografias da imensa maioria de artefatos egípcios espalhados pelo mundo, mas também esclarece que a coleção egípcia resgatada no Museu Nacional ainda conta com cerca de 300 objetos, mantendo a sua relevância como a maior do continente latino-americano.

As contribuições aos estudos da materialidade por pesquisadores lusófonos são variadas e acima estão assinalados alguns exemplos de abordagem. A lista se estende, evidenciando a diversidade de temas de interesse dos pesquisadores e as frentes de trabalho. De maneira geral, pode-se dizer que elas enfatizam a preocupação em compreender o sentido social da cultura material no antigo Egito e em fornecer análises orientadas pelo diálogo entre as humanidades, trazendo questões que frequentemente desafiam tradicionalíssimos modelos interpretativos.

Caso-de-estudo: a materialidade da miniatura

De forma a melhor ilustrar a importância dos estudos de materialidade para a egiptologia, esta secção discute o caso-de-estudo dos chamados “modelos funerários” ou “modelos de madeira” do antigo Egito, que estiveram especialmente em voga durante o Primeiro Período Intermediário e o Império Médio (ca. 2345–1870 BC AEC). Estudos focados na materialidade destes objectos podem ajudar-nos a compreender porque é que os modelos funerários se tornaram tão populares e, igualmente, qual teria sido o apelo destas representações de pequena dimensão (Torres 2026).

O grupo de artefactos conhecido em egiptologia como modelos funerários (ou modelos de madeira) consiste em peças de pequena dimensão que representam determinadas realidades do mundo egípcio. Note-se que a pequenez destes artefactos é relativa, sendo definida em relação ao(s) objecto(s) e realidade(s) que representam, podendo, pois, ter comprimentos variáveis, desde apenas alguns centímetros até vários metros. Os modelos funerários podem ser divididos em dois tipos principais: aqueles que representam uma ou mais pessoas a desempenhar tarefas ditas do dia-a-dia; e aqueles que representam apenas edifícios ou estruturas, sem figuras hu-

manas. As actividades desempenhadas nos modelos funerários incluem tarefas agrícolas, como lavrar os campos; administrativas, como a deposição de cereais em celeiros e o seu registo por escribas; artesanais e/ou industriais, como no caso de carpinteiros a trabalhar; domésticas, como a feitura do pão; transporte e/ou procissões funerárias ou religiosas, como no caso dos barcos; militares, como no caso dos grupos de soldados; entre outras. Estes modelos representam uma versão estilizada e sintetizada da realidade, senão mesmo idealizada: a sua função não era documentar ou mostrar a realidade tal como ela era, mas um determinado aspecto da mesma. Esta questão é importante pois, frequentemente, estudos sobre modelos funerários indicam a sua inferioridade relativamente a outras produções funerárias, como a decoração tumular, indicando que o aspecto sintetizado da realidade nos modelos funerários é indicação de uma suposta falta de perícia da parte dos artesãos egípcios.

As razões para o aparecimento e popularidade destes objectos, assim como a sua função, foi discutida por vários autores (Winlock 1955, 14; Tooley 1989, 10, 14, 76, 82–3; Seidlmayer 2000, 114–15; Kroenke 2010, 1, 220; Quirke 2015, 220; Eschenbrenner–Diemer 2017, 40–1; Barker 2018, 7; Barker 2019, 5; Di Biase–Dyson 2022, 12–13). De uma forma geral, os modelos funerários têm sido vistos como objectos baratos (ou, pelo menos, menos caros do que a decoração tumular) e relativamente fáceis de adquirir, sendo, por isso, acessíveis a diferentes camadas da população, o que explicaria a sua popularidade, senão o seu aparecimento. Contudo, estas interpretações são baseadas em várias ideias pré-concebidas e sem fundamento, arqueológico ou textual: por um lado, a ideia de que a feitura destes modelos funerários teria requerido pouca perícia, técnica e tempo de manufactura (em grande parte associada à ideia de que a maioria dos modelos são de fraca qualidade estética e técnica); por outro lado, a ideia de que estes objectos teriam um baixo valor económico visto que a maioria deles foi considerada inferior à decoração tumular, tanto a nível técnico como a nível estético (Eschenbrenner–Diemer 2017, 175; Barker 2018, 10). Assim, é geralmente assumido que o motivo para o aparecimento e popularidade dos modelos funerários é, em grande parte, económico. Mas

esta interpretação não explica por que muitos dos túmulos com modelos funerários eram decorados; ou, então, porque é que membros da alta elite, como o governador Djehutinakht, em Deir el-Bersha, ou o rei Mentuhotep II, em Deir el-Bahari, foram enterrados com modelos funerários que, de acordo com as interpretações tradicionais, são de fraca qualidade estética e técnica. A suposta qualidade dos modelos funerários, contudo, não teria afectado a sua função principal, geralmente aceite como forma de sustento para o *ka* do defunto no Além (Winlock 1955, 14; Tooley 1989, 76, 82–3; Kroenke 2010, 1, 220; Quirke 2015, 220; Eschenbrenner-Diemer 2017, 40–1; Barker 2018, 7; Barker 2019, 5). Por outro lado, se aceitarmos a teoria de que os modelos funerários, por serem mais facilmente adquiridos por indivíduos de diferentes camadas sociais, seriam símbolos do elevado estatuto sócio-económico do(a) defunto(a), a sua função poderia ser, também, manter (ou elevar) essa mesma posição sócio-económica. Mas terão estas sido as únicas funções dos modelos funerários?

Um estudo focado na materialidade dos modelos funerários oferece novas respostas a estas questões e permite dissipar várias ideias pré-concebidas e erróneas relativamente a estes objectos. Ao analisar os modelos funerários através da lente de estudos antropológicos de miniaturização, Inês Torres (2026) demonstra como a materialidade dos modelos funerários é essencial para a compreensão da sua função e popularidade. Assim, apreciações estéticas destes objectos, que são meramente subjectivas, são completamente postas de parte.

A diferença de terminologia entre miniatura e modelo continua a ser discutida, não existindo um consenso entre investigadores (Bailey 2005, 26–44; Davy e Dixon 2019, 1–4; Foxhall 2015, 1; Di Biase-Dyson 2022, 1–3).⁵ Na mais recente discussão sobre o assunto, Dyson (2022, 1–2) sugere que a palavra modelo, no caso dos modelos funerários, não deve ser substituída por miniatura pois, de certa forma, estes objectos são modelados de acordo com uma determinada realidade. No entanto, os modelos fu-

⁵ Não sendo este o espaço para discutir questões de terminologia, as autoras sugerem que as pessoas interessadas consultem os volumes bibliográficos indicados.

nerários são, também eles, miniaturas: uma miniatura é uma representação em pequena escala de um ser ou objecto, normalmente baseada num protótipo, de tamanho dito “normal,” que não necessita de ter precisão científica.

O antropólogo Jack Davy (2015) descreve o processo de miniaturização (ou seja, o processo de criação de miniaturas) em quatro passos. O primeiro passo, *mimesis*, pressupõe a existência de um ser ou objecto, chamado de protótipo, que é replicado de alguma forma pela miniatura, em menor escala. O segundo passo é o redimensionamento (que Jack Davy chama de *scaling*), que consiste na diminuição do tamanho e do peso da miniatura, em comparação ao tamanho e ao peso do protótipo. Este redimensionamento é a essência das miniaturas. O passo seguinte é essencial para a análise dos modelos funerários: a simplificação significa que as miniaturas podem ser (e, em geral, são) menos detalhadas do que os protótipos, preferindo sintetizar os elementos mais importantes e reconhecíveis do protótipo numa forma mais simples e compacta. O último passo é a representação, que é crucial para o entendimento dos modelos funerários: a miniatura não representa, necessariamente, o protótipo. Ou seja, o aspecto, simbolismo, significado e função da miniatura podem ser completamente diferentes daqueles do seu protótipo.

Jack Davy (2018, 974) chama ao complexo fenómeno através do qual a miniatura se desvia ou afasta do protótipo de dissonância. O poder da miniatura enquanto formato de representação está associado à sua natureza dissonante: estes pequenos objectos, por causa do seu tamanho, deixam, naturalmente, de ter a mesma funcionalidade que o protótipo. As miniaturas são simultaneamente diferentes e parecidas com os seus protótipos, o que lhes confere um significado e um poder especiais. Assim, a miniatura pode ser tão detalhada ou tão abstracta quanto o artesão quiser, pois o seu objectivo não é representar o protótipo tal como ele era (*contra* Barker 2018, 10). A simplificação ou abstracção dos modelos funerários, classificados por vários investigadores como modelos de fraca ou baixa qualidade, é, na verdade, característica de miniaturas pelo mundo inteiro.

A abstracção é um processo selectivo, através do qual certos detalhes são vistos como essenciais, enquanto outros, considerados como menos importantes, são excluídos da miniatura. Estes aspectos essenciais, representados de forma clara e minimalista, deixam o resto, incluindo a questão da temporalidade, à imaginação do espectador. A omissão de certos detalhes, a simplificação da realidade e a abstracção das miniaturas, aliadas ao seu pequeno tamanho, convida uma pessoa a aproximar-se, a olhar com maior atenção, talvez a pegar na miniatura, obrigando o espectador a ter uma resposta mais interactiva ao objecto em si. Uma miniatura não pode ser apreciada à distância: assim, a miniatura cria um maior sentido de intimidade entre o objecto e a pessoa que o vê e manuseia. A pequena escala e forma simplificada das miniaturas faz, também, destes objectos, um meio mais acessível do que o seu protótipo. Ou seja: as miniaturas são uma forma mais compreensível e mais íntima de apreender ou lidar com uma certa realidade. Como afirmam Jack Davy e Charlotte Dixon (2019, 11), através das miniaturas, é possível reduzir e simplificar ideologias bastante complexas a uma escala com a qual os humanos mais facilmente se conseguem relacionar.

Este relacionamento é, frequentemente, emotivo (Howley 2019, 124). Uma das respostas psicológicas bastante comuns do ser humano à miniatura é a ideia do controle sobre a mesma. Por serem tão pequenas, as miniaturas são fáceis de manusear e controlar. A ideia do controle é especialmente importante para o caso dos modelos funerários. Devido ao seu pequeno tamanho, os modelos fazem com que uma pessoa se sinta em controle da realidade representada pela miniatura. Assim, através dos modelos funerários, os Egípcios estabeleceram uma forma de controlar a própria morte, assegurando todos os recursos necessários para a sua sobrevivência e bem-estar no Além.

Como já foi referido, a qualidade abstracta e minimalista dos modelos funerários é frequentemente mal-interpretada como falta de técnica ou de qualidade de manufactura: ambas indicações da suposta baixa qualidade de um objecto. Mas o facto de tantos modelos funerários serem altamente estilizados e simplificados é apenas indicação de uma elevada abstracção

entre o protótipo e a miniatura, não necessariamente uma reflexão da falta de perícia ou destreza do artesão: abstração e falta de perícia não são a mesma coisa. Basta compararmos um retrato feito por Pablo Picasso com um retrato feito por Joshua Reynolds: poderemos mesmo dizer que Picasso tinha menos perícia ou qualidade artística que Reynolds, simplesmente porque a sua forma de expressão artística é mais abstracta? A abstracção não é um fenómeno moderno, mas remonta às origens humanas. Note-se, contudo, que isto não quer dizer que não teria existido correlação entre modelos funerários e estatuto social ou poder económico, mas, tão simplesmente, que a avaliação estética subjectiva destes modelos em estudos egiptológicos obscurece a importância e o significado dos mesmos. Não temos quaisquer provas de que os modelos mais simplificados, ou abstractos, não teriam sido caros ou difíceis de obter. As miniaturas não eram inferiores a objectos ditos ‘reais’, nem sequer a relevos ou pinturas tumulares, pois a produção de miniaturas podia ser uma actividade bastante demorada, requerendo artesãos hábeis e treinados nessa arte.

O estudo das práticas de miniaturização, focando-se na materialidade dos modelos funerários, demonstra que a natureza simples e sintetizada destes artefactos não é consequência de dificuldade técnica ou da inabilidade de produzir peças mais complexas da parte dos artesãos egípcios. Antes, o aspecto dos modelos funerários exemplifica uma escolha consciente de simplificação, compressão temporal e abstracção que são característicos de miniaturas pelo mundo todo. Abstração e simplificação devem ser distinguidas de destreza artística, valor estético e valor económico, assim permitindo compreender melhor a importância, significado, função e popularidade dos modelos funerários. A importância destas peças não pode ser meramente explicada através de razões económicas ou religiosas, pois as suas próprias características físicas, materiais, fornecem ao(à) defunto(a) um sentido de poder e controle sobre as realidades representadas e, ultimamente, sobre a própria morte.

Considerações finais

Se podemos destacar uma característica recorrente e compartilhada pelas contribuições de egiptólogos provenientes dos espaços lusófonos, esta é a compreensão do papel social da cultura material no antigo Egito. Os exemplos mencionados demonstram o esforço de convocar à interpretação abordagens das ciências sociais e humanas, como a antropologia, sociologia, filosofia, e claro a arqueologia e história. Podemos ainda ressaltar os debates sobre as relações de poder estabelecidas na antiga sociedade egípcia, e também entre aquelas que com ela tiveram algum contato, a decolonialidade (Lemos 2023) e de que forma análises críticas de modelos interpretativos tradicionais desafiam a compreensão tanto da cultura material quanto dos espaços a ela associados. Estas são sem dúvida algumas características que também demonstram alinhamento com os estudos da cultura egípcia desenvolvidos internacionalmente. A materialidade ocupa atualmente um papel primordial em pesquisas egiptológicas baseadas nas diversas metodologias, salientando-se ainda a adoção de abordagens antropológicas que situam as sociedades no centro de suas análises (Meskell 2005; Nyord e Kølby 2009; Riggs 2014; Maynard, Velloza e Lemos 2018; Howley e Nyord 2018; Nyord 2020; Bussmann 2023).

Em um contexto global de transformações na Egiptologia, que têm, contudo, evidenciado a proeminência dos estudos da materialidade, podemos ainda nos perguntar: para que direção aponta a Egiptologia lusófona? Seguiremos modernas tendências dos chamados grandes centros de referência, ou será que podemos criar alternativas? Valendo-nos do fato de não compartilharmos passados de colonização direta do nosso objeto de estudo, Portugal e Brasil (e os países lusófonos de onde porventura se somem forças de trabalho futuramente) trazem à disciplina a lucidez dos conhecedores do passado colonial em ambas as margens desta relação, e de como ele concorreu para escrever as histórias das academias nacionais. Se hoje podemos falar em nome de uma Egiptologia lusófona, enquanto alhures se insiste em Egiptologia deste ou daquele país, isto se deve ao esforço por encontrar um caminho de superação de antigos paradigmas

intrínsecos ao nascimento da Egptologia. Atualmente, os espaços da lusofonia no cenário acadêmico global demonstram uma possibilidade autêntica de contribuir com características propriamente disciplinares à Egptologia, fomentando um caminho em que metodologias científicas orientam propostas de pesquisa e estudo.

BIBLIOGRAFIA

- Arroyo, Victoria. 2021. "O uso de amuletos como prática da religiosidade no Egito do Reino Novo (1550–1070 a.C.)." *Mare Nostrum* 12: 27–52.
- Bailey, Douglass W. 2005. *Prehistoric Figurines: Representation and Corporeality in the Neolithic*. London: Routledge.
- Barker, Georgia. 2018. "Funerary Models and Wall Scenes. The Case of the Granary." *Göttinger Miszellen* 254: 7–14.
- Barker, Georgia. 2019. "Classification of a Funerary Model: The Rendering of Accounts Theme." *Journal of the American Research Center in Egypt* 55: 5–13.
- Bussmann, Richard. 2023. *The Archaeology of Pharaonic Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chapot, Gisela. 2015. "A Família Real Amarniana e A Construção de Uma Nova Visão de Mundo Durante o Reinado de Akhenaton (1353–1335 a.C.)." Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.
- Chapot, Gisela. 2018. "Divine worship and action: representations of the Amarna Royal Family." In *Perspectives on Materiality in Ancient Egypt – Agency, Cultural Reproduction and Change*, editado por Érika Maynard, Carolina Velloza e Rennan Lemos, 1-9. Bicester: Archaeopress.
- Daly, Okasha El. 2005. *Egyptology: The Missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*. London: UCL Press.
- Davy, Jack. 2015. "A Lego Snowmobile and the Elements of Miniaturization." *Anthropology Today* 31: 8–11.
- Davy, Jack. 2018. "Miniature Dissonance and the Museum Space: Reconsidering Communication through Miniaturisation." *International Journal of Heritage Studies* 24: 969–83.
- Davy, Jack, e Charlotte Dixon. 2019. "What Makes a Miniature? An Introduction." In *Worlds in Miniature. Contemplating Miniaturization in Global Material Culture*, editado por Jack Davy e Charlotte Dixon, 1-17. London: UCL Press.
- Di Biase-Dyson, Camilla. 2022. "Building Ideas out of Wood. What Ancient Egyptian Funerary 'Models' Tell Us About Thought and Communication." *Cambridge Archaeological Journal* 33 (3): 413–29.
- Egypt Independent. 2022. "Egypt to display replica of Rosetta Stone for the first time at NMEC on 200th anniversary of discovery." *Egypt Independent*, 13 de setembro. https://egyptindependent.com/egypt-to-display-replica-of-rosetta-stone-for-the-first-time-at-nmec-on-200th-anniversary-of-discovery/#google_vignette.
- El-Adawi, Reham. 2022. "France Celebrates in Cairo 200 Years of Deciphering Hieroglyphs by Champollion." *Ahram Online*, 13 de outubro. <https://english.ahram.org.eg/NewsContent/7/1188/477636/Life--Style/City-Lights/France-celebrates-in-Cairo--years-of-deciphering-h.aspx>.
- Estêvão, Eliane. 2020. "Grupo da UFMG encerra quinta fase de missão arqueológica no Egito." *Notícias Universidade Federal de Minas Gerais*, 30 de janeiro. <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/grupo-da-ufmg-encerra-nova-fase-de-missao-arqueologica-no-egito#:~:text=Jos%C3%A9%20Roberto%20Pellini%20trabalhava%20havia,Assim%2C%20foi%20criado%20o%20Bape>.

- Eschenbrenner-Diemer, Gersande. 2017. "From the Workshop to the Grave: The Case of Wooden Funerary Models Company of images." In *Modelling the Imaginary World of Middle Kingdom Egypt (2000–15000 BC). Proceedings of the International Conference of the EPOCHS Project Held 18th–20th September 2014 at UCL, London*, editado por Gianluca Miniaci, Marilina Betrò e Stephen Quirke. Leuven: Peeters.
- Foxhall, Lin. 2015. "Introduction: Miniaturization." *World Archaeology* 47 (1): 1–5.
- Haas, Christina. 1996. *Writing Technology: Studies on the Materiality of Literacy*. London: Routledge.
- Howley, Kathryn, e Rune Nyord. 2018. *Egyptology and Anthropology: Historiography, Theoretical Exchange and Conceptual Development. Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 17. *Proceedings of the Lady Wallis Budge Symposium Held at the University of Cambridge 25–26 July 2017*. Tucson: University of Arizona Press.
- Howley, Kathryn E. 2019. "The Materiality of Shabtis: Figurines Over Four Millennia." *Cambridge Archaeological Journal* 30: 123–40.
- James, Thomas G. H. 1988. *Ancient Egypt: The Land and Its Legacy*. London: British Museum Publications.
- Kaufman, Chelsea, e Benjamin Dobby. 2022. "An Experimental Approach to Ancient Egyptian Metalworking: The Mysteries of the Sesheshet." *EXARC Journal* 2022 (4): 1–15.
- Kroenke, Karin. R. 2010. "The Provincial Cemeteries of Naga Ed-Deir: A Comprehensive Study of Tomb Models Dating from the Late Old Kingdom to the Late Middle Kingdom." Tese de Doutorado, UC Berkeley.
- Langer, Christian. 2017. "Informal Colonialism of Egyptology: The French Expedition to the Security State." In *Critical Epistemologies of Global Politics*, editado por Marc Woons e Sebastian Weier. Bristol: E-International Relations Publishing.
- Langer, Christian. 2023. "Egyptology: A Decolonial Investigation." *Archaeologies* 19: 39–59.
- Lemos, Rennan. 2020. "Material Culture and Colonization in Ancient Nubia: Evidence from the New Kingdom Cemeteries." In *Encyclopedia of Global Archaeology*, editado por Claire Smith, 6812–6836. New York: Springer.
- Lemos, Rennan. 2023. "Can We Decolonize the Ancient Past? Bridging Postcolonial and Decolonial Theory in Sudanese and Nubian Archaeology." *Cambridge Archaeological Journal* 33: 19–37.
- Lemos, Rennan. 2024. "Egyptian Art in Colonized Nubia: Representing Power and Social Structure in the New Kingdom Tombs of Djehutyhotep, Hekanefer and Pennut." *Arts* 13 (4): 118.
- Lemos, Rennan, e Fabio A. Vieira. 2014. "Práticas mortuárias no Egito e na Núbia sob o Reino Novo egípcio: avaliando o emaranhamento cultural na África antiga." *Revista de Ciências Humanas* 2 (2): 302–25.
- Lemos, Rennan, e Julia Budka. 2021. "Alternatives to Colonization and Marginal Identities in New Kingdom Colonial Nubia (1550–1070 BCE)." *World Archaeology* 53: 401–18.
- Lemos, Rennan, Ikhlas Abdlatief, Sveva Linarello, e Victor Capuchio. 2025. "Preserving heritage amid war: A protocol for recording and disseminating the tomb of Djehutyhotep at the Sudan National Museum." *African Archaeological Review* 42 1: 53–72.
- Lemos, Rennan, Pedro L. Seehausen, Marialaura Di Giovanni, Marcella Giobbe, Oliva Menozzi, e Antonio Brancaglioni. 2017. "Entangled Temporalities in the Theban Necropolis: A Materiality and Heritage Approach to the Excavation of Theban Tomb 187." *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies* 5: 178–97.
- Lopes, Maria Helena Trindade. 2023. "The History of Egyptology in Portugal." In *Ancient Egypt 2021. Perspectives of Research. Travaux de l'Institut Des Cultures Méditerranéennes et Orientales de l'Académie Polonaise Des Sciences, tome 14*, editado por Susanna Moser, Joanna Popielska-Grzybowska, Jadwiga Iwaszczuk, e Carlo Ruos Redda, 95–103. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Louvre. 2022. "1822 – 2022: Le Louvre célèbre le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion." *Louvre Vie du Musée*, 15 de abril. <https://www.louvre.fr/decouvrir/vie-du-musee/1822-2022-le-louvre-celebre-le-dechiffrement-des-hieroglyphes-par-champollion>.

- Macieira, Luana. 2021. “Coordenado pela UFMG, programa arqueológico brasileiro no Egito une os faraós à modernidade.” *Notícias Universidade Federal de Minas Gerais*, 5 de fevereiro. <https://ufmg.br/comunicacao/assessoria-de-imprensa/release/coordenado-pela-ufmg-programa-arqueologico-brasileiro-no-egito-une-os-faraos-a-modernidade>.
- Malafouris, Lambros. 2013. *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*. Massachusetts: Cambridge: MIT Press.
- Maynard, Érika. 2018a. “Texts, Materiality and Agency in Middle Kingdom Literature.” In *Perspectives on Materiality in Ancient Egypt – Agency, Cultural Reproduction and Change*, editado por Érika Maynard, Carolina Vellozo e Rennan Lemos, 55–63. Bicester: Archaeopress.
- Maynard, Érika. 2018b. “Os escribas e a cultura mnemônica: status e intermediação de práticas culturais no reino médio egípcio.” Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- Meier, Alisson. 2022. “Jean-François Champollion Deciphers the Rosetta Stone.” *Jstor Daily*, 26 de setembro. <https://daily.jstor.org/jean-francois-champollion-deciphers-the-rosetta-stone/>.
- Meskel, Lynn. 2004. “Statue Worlds and Divine Things.” In *Object Worlds in Ancient Egypt: Material Biographies Past and Present*. Oxford: Berg.
- Meskel, Lynn. 2005. “Introduction: Object Orientations.” In *Archaeologies of Materiality*, editado por Lynn Meskel. New Jersey: Blackwell Publishing.
- Miller, Daniel. 2005a. “Afterword.” In *Archaeologies of Materiality*, editado por Lynn Meskel. New Jersey: Blackwell Publishing.
- Miller, Daniel. 2005b. “Materiality: An Introduction.” In *Materiality*, editado por Daniel Miller. Durham: Duke University Press.
- Museo Egizio 2022. “The bicentenary of the decipherment of the hieroglyphs – 27th September 2022.” *Museo Egizio News*, sem data. <https://www.museoegizio.it/en/explore/news/27th-september-2022-the-bicentenary-of-the-decipherment-of-the-hieroglyphs/>.
- Nyord, Rune, e Annette Kjølbj. 2009. *Being in Ancient Egypt: Thoughts on Agency, Materiality, and Cognition*. Bicester: Archaeopress.
- Nyord, Rune. 2020. *Seeing Perfection: Ancient Egyptian Images Beyond Representation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereira, Ronaldo G., e Thais Rocha da Silva. 2021. “Ensino da língua egípcia clássica no Brasil: desafios e possibilidades usando recursos digitais.” *Linha d’Água* 34: 65–82.
- Petrie, Flinders. M. 1899. “Sequences in prehistoric remains”. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 29 (3/4): 295–301.
- Piquette, Kathryn E., e Ruth D. Whitehouse. 2013. *Writing as Material Practice: Substance, Surface and Medium*. London: Ubiquity Press.
- Quirke, Stephen. 2015. “Understanding Death: A Journey Between Worlds.” In *Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom*, editado por Adela Oppenheim, Dorothea Arnold, Dieter Arnold e Kei Yamamoto. New Haven: Yale University Press.
- Ragazzoli, Chloé, Ömür Harmanşah, Elizabeth Froom, e Chiara Salvador. 2018. *Scribbling Through History: Graffiti, Places, and People from Antiquity to Modernity*. London: Bloomsbury Publishing Academic.
- Ray, John. 2007. *The Rosetta Stone and the Rebirth of Ancient Egypt*. Cambridge: Harvard University Press.
- Renfrew, Colin. 2005. “Material Engagement and Materialisation.” In *Archaeology: The Key Concepts*, editado por Collin Renfrew e Paul Bahn. London: Routledge.
- Renfrew, Colin, e Paul Bahn. 2020 [1991]. *Archaeology: Theories, Methods and Practice*. London: Thames & Hudson.
- Santos, Raizza T. 2021. “A Materialização do Divino: Um Estudo da Estatuária Divina nas Tumbas Reais do Reino Novo.” Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Seidlmayer, Stephan. 2000. "The First Intermediate Period (c. 2160–2055 BC)." In *The Oxford History of Ancient Egypt*, editado por Ian Shaw, 118–147. Oxford: Oxford University Press.
- Silva, Luiza Osorio G. 2020. "The Myth of the Mundane: The Symbolism of Mud Brick and its Architectural Implications." *Journal of the American Research Center in Egypt* 56: 181–97.
- Silva, Luiza Osorio G. 2023. "Out of Ruins: Contextualizing an Ancient Egyptian Spectacle of Architectural Reuse." *Cambridge Archaeological Journal* 33 (3): 521–36.
- Silva, Thais da Rocha. 2019. "Brazilian Egyptology: Reassessing Colonialism and Exploring Limits." In *Towards a History of Egyptology: Proceedings of the Egyptological Section of the 8th ESHS Conference in London*, editado por Hana Navratilova, Thomas L. Gertzen, Aidan Dodson, Andrew Bednarski, 127–146. Münster: Zaphon Verlag.
- Silva, Thais da Rocha. 2023. "Reflexiones sobre la privacidad y el espacio doméstico en la aldea de trabajadores em Amarna." In *Dinámicas Sociales y Roles Entre Mujeres Percepciones en Grupos de Parentesco y Espacios Domésticos en el Oriente Antiguo*, editado por Beatriz N. Serrano, 140–152.. Bicester: Archaeopress.
- Solly, Meilan. 2022. "Two Hundred Years Ago, the Rosetta Stone Unlocked the Secrets of Ancient Egypt." *Smithsonian Magazine*, 27 de setembro. <https://www.smithsonianmag.com/history/rosetta-stone-hieroglyphs-champollion-decipherment-egypt-180980834/>.
- Stickings, Tim. 2022. New Push to bring Rosetta Stone Back to Egypt amid 'Awakening' on Colonial Loot." *The National*, 19 de agosto. <https://www.thenationalnews.com/world/2022/08/19/new-push-to-bring-rosetta-stone-back-to-egypt-amid-awakening-on-colonial-loot/>.
- Tooley, Angela. 1989. "Middle Kingdom Burial Customs: A Study of Wooden Models and Related Material." Tese de Doutorado, University of Liverpool.
- Torres, Inês. 2026. "Death in Miniature: Tutankhamun's Models and the Power of Small-Scale Objects in Ancient Egyptian Funerary Customs." In *Interdisciplinary Approaches to Small Objects in the Mediterranean. Case Studies from Antiquity to Medieval Times*, editado por Agustina Scaro e Eva A. Calomino, 7-18. Oxford: BAR International.
- Trigger, Bruce. 1996. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Velloza, Carolina. 2018a. "A imagem, o faraó e o deus na época de Amarna: continuidades e rupturas." Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- Velloza, Carolina. 2018b. "The Acting Image and the Materialisation of Social Realities." In *Perspectives on Materiality in Ancient Egypt – Agency, Cultural Reproduction and Change*, editado por Érika Maynard, Carolina Velloza e Rennan Lemos, 87–98. Bicester: Archaeopress.
- Vieira, Fabio A. 2017. "Os filhos da Núbia: cultura e deslocamentos na África antiga sob a XVIII dinastia egípcia (1550-1307 a. C)." Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Vieira, Fabio A. 2018. "Agency and Representation of Nubians in Egyptian Iconography in the 18th Dynasty: Ethnic Strategies and Negotiations." In *Perspectives on Materiality in Ancient Egypt – Agency, Cultural Reproduction and Change*, editado por Érika Maynard, Carolina Velloza e Rennan Lemos, 99–109. Bicester: Archaeopress.
- Winlock, Herbert E. 1955. *Models of Daily Life in Ancient Egypt: From the Tomb of Meket-Re' at Thebes*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

EXPERIÊNCIAS DIDÁTICAS E METODOLÓGICAS COM A GRAMÁTICA FUNDAMENTAL DE EGÍPCIO HIEROGLÍFICO

RONALDO GURGEL PEREIRA*

O Egípcio Médio/Clássico/de Tradição

Por “egípcio antigo” entende-se a língua originalmente falada no Vale do Nilo, Península do Sinai e nos vários oásis no Deserto Ocidental, a oeste do Nilo. Os vestígios mais antigos de uma escrita egípcia antiga remontam a, aproximadamente, 3200 AEC, período pré-dinástico de Naqada III A-B (fig. 1) (Bard e Schubert 1999, 27).

A língua egípcia antiga falada entre, aproximadamente, 2000 e 1300 AEC, corresponde, historicamente, ao vernacular em uso durante o Reino Médio e princípios do Reino Novo. Nesse período, floresceu a literatura egípcia e os seus principais gêneros. Além disso, os principais textos mágicos-funerários foram produzidos nessa língua, bem como toda uma rica documentação administrativa e histórica.

* CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8457-6220>. E-mail: rpereira@fcsh.unl.pt.



	Período	Datas ¹	Dinastias	
Fase inicial da língua	Pré-Dinástico (Naqada III A-B; Dinastia “dita” 0)	3200 – 3000 AEC	0	Formação da língua
	Proto-Dinástico (Naqada III C1, C2, D)	3000 – 2686 AEC	I – II	
	Reino Antigo	2686 – 2160 AEC	III – VIII	Egípcio Arcaico
	Primeiro Período Intermediário	2160 – 2055 AEC	IX – XI	
	Reino Médio	2055 – 1650 AEC	XI – XIV	Egípcio Médio
	Segundo Período Intermediário	1650 – 1550 AEC	XV – XVII	
Fase final da língua				Fase de Transição
	Reino Novo	1550 – 1069 AEC	XVIII – XX	
	Terceiro Período Intermediário	1069 – 664 AEC	XXI – XXV	Neo-Egípcio
	Época Baixa	664 – 332 AEC	XXVI – XXX	
	Período Helenístico	332 – 30 AEC	---	Demótico
	Período Romano	30 AEC – 395 EC	---	Demótico/ Copta
	Período Bizantino/ Copta	395 – 642 EC	---	
	Período Árabe/ Islâmico	642 EC – presente	---	Copta (até o século XII EC)

Fig.1 Cronologia e Estágios da Língua Egípcia Antiga (Shaw 2003, 480-490; Pereira 2016, 28).

Esse estágio, genericamente tratado como “egípcio médio”, insere-se como o último estágio da língua egípcia inicial. O seu declínio como vernáculo coincide com a fase de transição que daria origem ao “egípcio tardio”.

Entre, aproximadamente, 2000 e 1750 AEC a língua é genericamente tratada como “clássica”. A partir de então, nota-se um gradual processo de

¹ As datas anteriores a 664 AEC são aproximações (Kitchen 1991, 201-08).

inovações. As sintaxes nominal e verbal sofreram alterações, dando origem a uma estrutura gramatical nova.

Após o fim do seu uso como vernáculo, o egípcio médio manteve-se em uso como uma “língua morta”, servindo de cânone para inscrições hieroglíficas monumentais nos períodos que se seguiram. Entretanto, como já não se tratava mais de uma língua “falada”, muitos escribas tardios acabavam por cometer erros, ou modificavam anacronicamente alguns aspectos visuais ou linguísticos dos hieróglifos.

Esse emprego póstumo da língua egípcia média pelos escribas de períodos tardios define o “egípcio clássico”. Egiptólogos francófonos preferem o termo *égyptien de tradition* (Vernus 2016).

A Egiptologia e a língua egípcia antiga

O conhecimento dos hieróglifos, com a tradução da Pedra de Rosetta em 1822 por Champollion, marcou o início da Egiptologia como disciplina acadêmica. Restituir ao egípcio a capacidade de falar de si depois de um milênio e meio de silêncio é o marco definitivo da Egiptologia moderna.

A origem filológica da Egiptologia, no contexto dos estudos orientais na Europa do século XIX, teve desdobramentos variados na implementação do campo ao redor do mundo, que podem ser medidos até hoje nas diversas escolas da Egiptologia e dos seus centros de pesquisa, localizadas principalmente na Europa e na América do Norte.

A formação das três grandes escolas de Egiptologia — a anglófona, a francófona e a germanófona — remonta ao processo de formação da primeira biblioteca moderna de textos egípcios, onde se somam as primeiras gramáticas modernas de língua egípcia antiga, bem como dicionários e traduções de textos egípcios.

O nacionalismo dos séculos XIX–XX e as rivalidades entre as potências europeias refletem-se na competição entre essas escolas egiptológicas. A chamada “Escola de Egiptologia de Berlim” (ou simplesmente “escola alemã”), fundada pelo egiptólogo alemão Adolf Erman enfatizava o estudo da filologia egípcia. Sob a direção de Erman, a Egiptologia alemã contribuiu in-

tensamente para o desenvolvimento do estudo da gramática egípcia. Criou-se também o primeiro dicionário de língua egípcia (Erman 1926-1961).

As gerações seguintes à de Erman aperfeiçoaram o seu método, priorizando uma abordagem comparativa entre a língua egípcia antiga e as línguas semíticas modernas (Stauder 2014). A chamada “escola alemã” desenvolveu uma terminologia própria para promover a sistematização da gramática egípcia, criando termos como “não-verbal”, “pseudo-verbal”, “pseudo-particípio”, entre outros.

Essa terminologia foi largamente assimilada e é adotada ainda hoje por todos os especialistas. O “semitocentrismo” que se tornou predominante na Egiptologia era característico da Egiptologia alemã. Inicialmente, essa estratégia contrastava com a abordagem dos egiptólogos britânicos, que analisavam a língua egípcia através de uma abordagem comparativa com as línguas clássicas europeias.

O egiptólogo alemão Kurt Sethe e o seu estudante britânico, Sir Alan Henderson Gardiner (1927–1957)² aprofundaram-se no estudo da língua egípcia e, concretamente, no estágio da língua utilizado durante o Reino Médio — o egípcio médio — que se tornou a principal referência cronológica para o estudo da língua egípcia no século XX. Sethe e Gardiner reconheciam a existência de apenas dois aspetos dos verbos egípcios, que seriam os “*sḏm=f* perfectivos” e os “*sḏm=f* imperfectivos”.

Apesar da larga aceitação da gramática de Gardiner, os egiptólogos continuavam em busca de evidências de outros aspetos verbais, identificando uma nova forma na década de 1950, o “prospetivo ativo”. A busca de um paradigma para o “prospetivo passivo” só foi concluída no final da década de 1970. Essa pesquisa resultou na lista atual de seis formas distintas de *sḏm=f*. Por isto, não se recomenda o estudo do sistema verbal egípcio a partir de reimpressões da obra de Gardiner ou de outros autores cujas obras datem de um período anterior a 1980.

² As reimpressões que estão disponíveis são reproduções da última edição revista, de 1957. Daí esta gramática ser inapropriada para um estudo atualizado do sistema verbal egípcio.

Outro aluno de Sethe, Hans Jacob Polotsky, desenvolveu um sistema baseado no copta para suprimir as lacunas e conflitos então existentes na teoria de Gardiner. A teoria de Polotsky veio depois a ser chamada “*standard theory*” (Polotsky 1924).

A proposta de Polotsky pregava a substituição sistemática de frases nominais e adverbiais, o que na prática modificava radicalmente a sintaxe original dos textos. No caso das frases nominais, o predicativo perde a força original, enquanto nas frases adverbiais assume um caráter circunstancial.

As teorias de Polotsky só vieram a tornar-se unanimemente aceitas a partir do final da década de 1960. Todavia, a *standard theory* estava fundamentada na comparação da sintaxe copta, já em estágio predominantemente sintético, com outras línguas afro-asiáticas. Mas, quando a *standard theory* era aplicada no contexto predominantemente analítico do estágio inicial da gramática egípcia, surgiam muitas contradições e ambiguidades (Depuydt 1983, 13–54).

As transposições sintáticas promovidas pela *standard theory* foram geralmente aceitas pelos egiptólogos e o sistema manteve-se canônico até ao final do século XX, quando novas propostas começaram a surgir, contestando os problemas provocados por esse sistema.

Antonio Loprieno (1986) propôs uma abordagem comparativa do sistema verbal egípcio, considerando os estudos linguísticos com maior ênfase nas vertentes africanas da família afro-asiática. A abordagem afrocêntrica de Loprieno produziu uma série de estudos similares, o que estimulou um diálogo intenso entre os estudos linguísticos afro-asiáticos, acabando por colocar em dúvida a validade da *standard theory*.

Graças ao desenvolvimento desses estudos linguísticos, a partir do final do século XX, surgiram novas abordagens da língua egípcia para rivalizar com as teorias de Polotsky. Essas teorias dão mais atenção aos aspectos verbais da língua e propõem uma sintaxe egípcia mais fiel ao conteúdo verbal original, ao invés das conversões que descaracterizam a originalidade do discurso.

O estudo da língua egípcia antiga no Brasil e em Portugal

A proeminência do inglês, francês e alemão na produção do estado da arte da Egiptologia reflete uma realidade histórica de autossuficiência intelectual existente naquelas sociedades. Consequentemente, recorreremos ao uso dessas três línguas modernas, não importa qual seja a área de especialização ou temática para o debate dentro da Egiptologia.

Para os falantes nativos dessas línguas modernas, também existe uma rica oferta de bibliografia para se iniciarem e aperfeiçoarem no estudo de qualquer estágio da língua egípcia antiga. O estudo da língua clássica, ou egípcio médio, é uma prerrogativa importante para a formação dos egiptólogos em todo o mundo. Logo, para os falantes de português, o processo de aprendizado da gramática egípcia antiga estava necessariamente condicionado ao domínio prévio de uma ou mais línguas estrangeiras.

Uma vez que não havia outra opção, cabia ao estudante lusófono o trabalho de estudar duas línguas simultaneamente: o egípcio antigo e a língua moderna na qual se ensinava. Em suma: o estudante lusófono estava fadado a desempenhar o dobro do esforço para assimilar aquilo que os alunos nativos das três escolas tradicionais de egiptologia aprendiam corriqueiramente nas suas universidades.

Dentre os países de língua portuguesa, o Brasil e Portugal seguem como os dois principais envolvidos com a Egiptologia. No Brasil, o Prof. Ciro Flamarion Cardoso, da Universidade Federal Fluminense, foi o primeiro acadêmico a ensinar a língua egípcia nas universidades. Durante a década de 1990 os seus cursos atenderam principalmente a sua unidade de investigação e a maior parte dos seus estudantes eram seus alunos de pós-graduação (Santos 2012, 105–23). O Prof. Cardoso ainda lecionou neo-egípcio pela primeira vez em 2010. Infelizmente, ele veio a falecer em 2013, sem ter chegado a publicar nenhum material didático para o aprendizado da língua egípcia antiga.

Antigos estudantes do Prof. Ciro Flamarion Cardoso, como Marcos Caldas, Julio Gralha, Haydée Oliveira, Marcia Bezerra, Cláudio Prado de Mello e Nely Feitosa deram continuidade ao ensino de língua egípcia no

Rio de Janeiro na década de 2000, mas sempre com atenção a um público restrito. Outro membro desse grupo, Moacir Elias dos Santos, passou a lecionar a disciplina na UNIANDRADE, no Paraná, bem como no curso de especialização em História Antiga e Medieval das faculdades Bagozzi, de Curitiba, que incluíram um módulo de Língua Egípcia. Posteriormente, esse curso foi transferido para o ITECNE (atualmente Faculdades Madalena Sofia) e continuou na grade até 2016, quando a carga horária foi incorporada a uma disciplina destinada ao Egito antigo (Pereira e Rocha 2021, 69ff).

Uma outra iniciativa brasileira importante ocorreu com o Prof. Antonio Brancaglione, do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. A sua oferta de cursos livres de introdução à língua egípcia antiga nos anos 2000 teve continuidade após a criação da sua unidade de investigação SESHAT, que preparou estudantes de mestrado e doutoramento em arqueologia egípcia. O SESHAT participou de um projeto arqueológico conjunto com colegas argentinos para o estudo das TT 49, TT 187 e TT 362, em Luxor. Trata-se da primeira experiência brasileira com a arqueologia egípcia. Tanto o Prof. Antonio Brancaglione como o Prof. Ciro Flamarion Cardoso chegaram a publicar textos egípcios traduzidos para o português, como a História de Sinuhé (Cardoso 1994) e o Conto do Náufrago (Cardoso 1998, 95–144; Brancaglione 2006).

Em Portugal, desde a década de 1980, a gramática egípcia clássica era ensinada com o suporte direto da gramática de Gardiner. O curso era ministrado pela Prof^a. Maria Helena Trindade Lopes, da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH) da Universidade NOVA de Lisboa. Neste caso, tratava-se de uma disciplina opcional da grade curricular da graduação em História, embora esta também preparasse os alunos que participaram do primeiro projeto arqueológico português no Egito, em Mênfis, em Kôm Tumân, no Palácio de Apriés, entre 2000-2010. Com esse projeto teve início o processo de projeção internacional da Egiptologia portuguesa.

A FCSH da Universidade NOVA de Lisboa oferece também, para o programa de Mestrado em História — especialização em Egiptologia, uma grade curricular que privilegia a filologia e inclui disciplinas de aprofundamento na gramática clássica, leitura de fontes e iniciação ao hierático.

A partir de fevereiro de 2011, quando assumi a disciplina de Introdução ao Egípcio Hieroglífico em regime de co-regência, o material didático adotado foi uma pequena apostila baseada, inicialmente, nas obras de Allen (2001), Jenni (2010) e Loprieno (1995). Esse novo material didático foi gradualmente aperfeiçoado e expandido, especialmente graças às contribuições do Prof. Pascal Vernus (EPHE – Sorbonne) e da Prof.^a Maria Helena Trindade Lopes (NOVA FCSH), até originar a primeira gramática de egípcio clássico publicada em língua portuguesa (Pereira 2014–2016). A obra foi apresentada ao público em fins de 2014 e revista numa segunda edição em meados de 2016, quando passou para o Novo Acordo Ortográfico e recebeu uma versão digital (e-book). Uma terceira edição revista está prevista, possivelmente complementada com uma versão em espanhol.

O principal objetivo da Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico foi permitir ao estudante lusófono o aprendizado de egípcio antigo diretamente na sua língua materna. Uma gramática em português está comprometida em explicar, demonstrar e comparar os exemplos analisados tendo como base a estrutura e o funcionamento da língua portuguesa. Logo, não é mais necessário pensar na estrutura e funcionamento do francês, inglês, ou alemão, para só depois converter a explicação para a realidade da língua portuguesa. Isto obviamente significou o fim de uma desvantagem histórica do estudante lusófono frente aos seus colegas falantes nativos daquelas línguas modernas.

O ensino da língua egípcia é necessário, não apenas como um pré-requisito básico para o estudo da documentação em seu formato original, mas também como o ponto de partida para um aprofundamento nos estudos da religião e arte egípcias. Quando algum curso sobre o estudo dos hieróglifos era oferecido em português, este tendia a ser superficial e incompleto. Infelizmente, este ainda é um ponto problemático no currículo de muitas universidades lusófonas. Mesmo quando há cursos dedicados à escrita hieroglífica, dificilmente afasta-se de uma abordagem superficial de sua estrutura linguística e gramatical.

Consequentemente, uma dimensão importante tanto da arte como da escrita egípcias estava fora do alcance crítico dos alunos. Eles não eram

capazes de perceber com clareza todo o simbolismo por trás das interações entre uma inscrição hieroglífica e a representação de imagens visuais que porventura acompanhasse o texto. Há uma relação importante entre texto e imagem no processo de composição de cenas de relevos e pinturas funerárias, ou seja, trata-se de um estudo da “arte bidimensional” egípcia.

Tendo isto em consideração, o nosso programa curricular foi revisto e a disciplina de Introdução ao Egípcio Hieroglífico agora também conta com visitas a museus e análises de fontes que promovem o diálogo entre texto e imagem num contexto funerário. Como resultado dessa atualização curricular, foi publicado no final de 2019 um pequeno manual dedicado ao estudo dessa relação entre texto e imagem, que é atualmente adotado pela NOVA FCSH como bibliografia auxiliar para os cursos de Introdução ao Egípcio Hieroglífico e História do antigo Egito (Pereira 2019).

As convenções egiptológicas

A função de uma gramática é orientar e regular o uso de uma língua. Ela estabelece um padrão, uma norma de escrita a ser seguida, tendo em vista critérios como, por exemplo: bons exemplos literários, uma tradição norteadora, um pouco de lógica e bom senso. Em poucas palavras, pode-se definir uma gramática como um sistema de regras e normas capazes de auxiliar no processo de aprendizado de uma língua.

Para garantir a qualidade dos seus exemplos, a Gramática Fundamental, desenvolvida para ser adotada pela Universidade NOVA de Lisboa, oferece uma análise de mais de 500 fragmentos textuais egípcios, extraídos de fontes primárias originais que estão devidamente referenciadas no seu apêndice. A obra ainda oferece um glossário com cerca de 900 palavras e cerca de 270 exercícios com respostas fornecidas pelo seu apêndice.

A abordagem didática dessa gramática foi desenvolvida a partir de duas experiências distintas. Primeiramente, foram levados em consideração todos os obstáculos e contratempos encontrados por um estudante lusófono ao longo de quatro anos de estudo da gramática egípcia clássica, demótico e copta em Basileia, onde os cursos são lecionados em alemão.

Em segundo lugar, o aprimoramento dessa abordagem didática deu-se empiricamente, através do diálogo continuado com estudantes portugueses em cursos livres e curriculares.

Antes de se proceder com a sua publicação, os exemplos e exercícios foram todos revistos pelo egiptólogo e linguista Pascal Vernus, na época o diretor da École Pratique des Hautes Études, da Universidade de Sorbonne. Vernus também assina o prefácio da obra, onde assegura o seu rigor acadêmico.

A partir do tratamento dado ao sistema verbal e ao sistema de transliteração adotado, pode-se dizer que a Gramática Fundamental segue uma “tradição alemã”, embora esta expressão crie uma falsa ideia de que exista apenas “uma” convenção egiptológica para cada língua. Entretanto, uma vez que o autor obteve a sua formação na Universidade de Basileia, naturalmente, a obra baseia a sua convenção egiptológica naquela praticada e transmitida pelos professores do seu autor: Antonio Loprieno, Hanna Jenni, Andreas Stauder e Susanne Bickel.

Nunca foi objetivo dessa obra ou do seu autor, impor uma convenção em detrimento de outras convenções em uso pelos respectivos departamentos dos seus potenciais leitores. A única exceção para essa afirmação será, naturalmente, se algum departamento estiver comprometido com uma convenção ultrapassada ou, por qualquer razão, a convenção que seguir esteja desconectada da realidade linguística do egípcio antigo.

A convenção egiptológica foi desenvolvida pelo meio acadêmico como uma fórmula simples para se lidar com a pronúncia, transliteração e leitura dos hieróglifos, norteando o nosso estudo da escrita hieroglífica. Através da simplificação que ela provoca, essa convenção facilita o estudo e a troca de informações entre os egiptólogos de diferentes identidades linguísticas.

Uma vez que todos os idiomas variam entre si, ocorrem variações linguísticas no respeito à convenção egiptológica. Essas variações são perfeitamente aceitáveis e são consideradas alternativas de tratamento da pronúncia e da transcrição do texto hieroglífico. Portanto, essas variações apenas refletem especificidades dos falantes de diferentes línguas modernas ao lidarem com o egípcio antigo.

A convenção fonética

Uma vez que ainda não existe um consenso a respeito da classificação fonética exata de cada fonema egípcio, certos autores baseiam as suas premissas de classificação comparativamente; alguns concentram-se numa relação com outras línguas semíticas, enquanto outros se inspiram no modelo das línguas cuchíticas (Peust 1999).

Por uma mera questão de convenção, os egiptólogos adotaram uma pronúncia própria, corriqueiramente chamada de “pronúncia egiptológica”. Essa convenção é uma forma simplificada de lidar com dificuldades estruturais do estudo da língua egípcia antiga.

A escrita egípcia, enquanto registro de uma língua morta, não nos permite conhecer plenamente o uso dado aos seus sons originais. Sabemos, por exemplo, onde vogais “deveriam” estar posicionadas, posto que esse posicionamento tende a ser demarcado pelas “semiconsoantes” que a convenção trata como “vogais”. Entretanto, não sabemos quais ou quantas vogais estariam presentes no lugar demarcado. Ditongos, por exemplo, são um fenômeno praticamente impossível de se estabelecer, especialmente para o estágio inicial da língua.

Segundo essa convenção criada pelos egiptólogos, as consoantes recebem um valor fixo, enquanto as “semiconsoantes” tornam-se “vogais” por razões inteiramente práticas. Tradicionalmente, a escrita egípcia, seja ela cursiva ou hieroglífica, não registra as suas vogais. As vogais só começaram a ser registradas por escrito com o desenvolvimento da escrita copta, sustentada por uma adaptação do alfabeto grego, já nos primeiros séculos da Era Cristã. Por isso, o copta foi uma das primeiras ferramentas utilizadas pelos egiptólogos para a tentativa de reconstrução fonética da língua egípcia antiga.

Contudo, a língua egípcia já possuía mais de 3000 anos de uso contínuo quando a escrita copta começou a ser usada (fig. 1). Isto significa que o tratamento dado pelo copta às suas vogais certamente não seria idêntico ao modo como a língua egípcia era falada há mil, dois mil, três mil anos no passado. Isto para não mencionar as diversas variações dialetais existentes

no copta e possivelmente existentes nos períodos anteriores de uso da língua egípcia antiga.

Outra referência utilizada no rastreamento da fonologia egípcia consiste em transcrições que outros povos deixaram acerca de nomes de localidades e pessoas. Arquivos produzidos em língua acádica e armazenados pela corte egípcia em Tell el-Amarna (séc. XV–XIV AEC), contêm transcrições em escrita cuneiforme de palavras e frases egípcias (Moran 1992).

Essa documentação cuneiforme ajuda a egiptologia a identificar devidamente as vogais e até ditongos. Por isso, alguns nomes próprios de faraós do Reino Novo apresentam vogais específicas como o “o” em Amenhotepe, por exemplo.

Mas a convenção egiptológica estabelece, de modo geral, que entre duas consoantes de difícil pronúncia deve-se inserir um /e/ prostético sempre que isso facilitar a vocalização da palavra. Cada convenção egiptológica, influenciada pelas suas particularidades linguísticas recomenda que se acrescente tantos /e/ prostéticos quanto seja necessário para viabilizar a pronúncia de uma dada palavra.

Como não há qualquer certeza de que o fonograma *ḥtp* seja pronunciado “hotep” pelos falantes da língua no seu estado inicial, recomenda-se tratar-se *ḥtp* como “hetep”, quando não houver um contexto cronológico bastante específico. Se, por acaso, algum estudante lusófono ainda se sentisse incapaz de pronunciar “hetep”, seria lícito incluir outro /e/ prostético para formar “hetepe”. Isto não tem qualquer relação com a pronúncia egípcia correta. Trata-se apenas de uma simplificação promovida pela convenção egiptológica.

Da mesma forma, se a transliteração do nome de Osíris, *Wsjr*, for lida por um estudante lusófono, a sua vocalização será “usir”. Se um estudante germanófono ler a mesma transliteração, a sua vocalização será “vesir”, dado que, em alemão, o “w” tem o som equivalente ao do nosso “v”.

As semiconsoantes *ʾ* (*alef*), *ʿ* (*ayin*), *j* (*iod*), *w* (*waw*) originalmente representavam consoantes comuns. Ocasionalmente, elas também indicavam a presença de uma ou mais vogais na palavra (ou *matrelectionis*). Pela con-

venção egiptológica, estas mesmas semiconsoantes serão simplificadas de modo a serem sempre tratadas como vogais, da seguinte maneira:

O ʾ (*alef*) e o ʾ (*ayin*) são respectivamente tratadas como “a” /a:/ vogal longa e tônica e “a” /a/ vogal breve e átona.

Assim, a título de exemplo, a convenção egiptológica orienta que o adjetivo “grande”, ʾ, seja vocalizado “a-á”, o substantivo “filho”, sʾ, seja vocalizado “sá” e o verbo “entrar”, ʾk, seja vocalizado “aq”.

Entretanto, o deus Rá oferece um caso interessante para a reflexão. A sua transliteração é rʾ, o que legitima a opção da nossa gramática em vocalizar a palavra como “Rá”. Todavia, em copta o termo aparece como “RE”. Isto faz com que muitas interpretações da convenção egiptológica tenham adotado preferencialmente a vocalização “Rê” ou “Ré”.

É importante esclarecer que nesse caso não há uma opção mais ou menos correta. A decisão em manter a nossa vocalização de rʾ como “Rá” é prática e baseia-se apenas no critério da coerência. Uma vez que os nomes dos faraós mencionados na gramática utilizam o “rá”, como Ramsés (e não “Remsés”) e utilizamos em português termos como “Raméssida” (e não “Reméssida”), a gramática manteve-se fiel aos fundamentos mais básicos da convenção.

Um caso que merece atenção especial, dado o desenvolvimento que alcançou em Portugal, refere-se à forma correta de vocalização da palavra/conceito mʾ.t “maat” (verdade, justiça, ordem, virtude, piedade, etc.). Segundo a convenção aqui analisada, a vocalização recomendada para o *alef* e o *ayin* é convertê-los em /a:/ e /a/. Daí, vocalizamos a palavra como “má-at”.

Em 2001 o Prof. Luís Araújo, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa publicou a obra “Dicionário do Antigo Egito” (Araújo 2001a). Nessa obra, o autor e editor tentou impor uma convenção própria, sem o embasamento filológico devido. Um dos neologismos particularmente nocivos que ele defendeu foi a “correção” de “maat”, que segundo ele, deveria ser vocalizado “maet” (Araújo 2001a, 524–36).

O verbete não oferece qualquer bibliografia ou argumentação que suporte a sua proposta de revisão. A falta de embasamento bibliográfico para sustentar o seu posicionamento filológico foi substituído por falácias.

Compare, por exemplo, a entrada denominada “Cartela” (Araújo 2001a, 186–87), onde o autor também “corrige”, *a priori*, o uso do termo “cartucho”, deliberadamente classificado por ele como “impróprio”, mas sem apresentar qualquer argumentação técnica, ou embasamento bibliográfico que respalde a sua posição.

Na resenha que escreveu sobre o seu próprio trabalho (Araújo 2001b, 123–31), o autor alega que o seu dicionário segue as convenções estabelecidas pelo *Multilingual Egyptological Thesaurus*, algo que não impediu a fabricação de fantasias como “cartela” e “maet”. Antecipando-se aos eventuais críticos (especialmente os ditos “mais radicais”) ele reduz sistematicamente quaisquer críticas mais incisivas que a obra viesse a receber no futuro a meras demonstrações de má-fé.

Felizmente, a documentação em escrita cuneiforme lista os nomes de diversos faraós egípcios. Alguns deles são construções que utilizam o nome “maat”, o que nos permite reconstruir foneticamente as suas vogais a partir da transcrição silábica cuneiforme.

Assim, Ramsés II (*wsr-m3^c.t-r^c*) é chamado de *Wash-mou’a-ri’a* pela transcrição cuneiforme. Neste caso, o *3-alef* de *m#o.t* assinala um ditongo “ou” e o *3-ayin* assinala um “a” breve. Outro exemplo, o faraó Amenhotep III (*nb-m3^c.t-r^c*) é listado em cuneiforme como *Ni-mou’a-ri’a*. Novamente, o *3-alef* assinala o ditongo “ou”, seguido por um “a” breve, assinalado pelo *3-ayin*. Logo, se fosse apropriado (e não é) alterar a pronúncia egiptológica de maat, ela seria, preferivelmente, “mout”, não “maet”.

Com relação às semiconsoantes *j*, *y*, *w* estas eram frequentemente omitidas pelos escribas egípcios, principalmente quando elas estivessem no fim da palavra. Por isso, elas são classificadas pelos egiptólogos como “consoantes fracas”.

Não há um consenso sobre como transcrever palavras egípcias cujas consoantes fracas tenham sido omitidas. Alguns egiptólogos optam por transcrever a palavra inteira, marcando a parte omitida com parênteses, enquanto outros preferem transcrever apenas aquela parte da palavra que está representada no texto original.

Assim, o verbo “amar”, *mrj*, quando aparece com a omissão da sua terminação “fraca” *-j* será transcrito pela nossa convenção *mr(j)*. Por outro lado, outras convenções restringem-se a transcrever o radical verbal incompleto “*mr*”. Essa diferença será mais relevante quando os estudantes começarem a análise do sistema verbal egípcio. Os verbos egípcios estão agrupados em categorias ontológicas baseadas no número de consoantes do seu radical. Saber o número de consoantes e se há uma consoante fraca no radical implica em compreender quando aqueles verbos serão afetados por determinadas regras ou se virão a ser exceções a outras regras, por exemplo.

Algumas tradições representam este som pelo uso do “y”, outras preferem utilizar o “j” e outras ainda utilizam o Ĩ (iota com espírito aberto). Nossa convenção utiliza o “j” e o “y” em duas situações distintas: o “j” para indicar a consoante fraca e o “y” para indicar a consoante forte. Outras convenções invertem essa lógica ou simplesmente não as distinguem.

Outra regra fonética recomenda que as palavras do período tardio que adotavam a vocalização grega, principalmente nomes próprios, devem respeitar a pronúncia grega. Assim, o nome do deus *jmn* é vocalizado “Amon” (ou “Amun”, ou “Amen”).

Atualmente, está em fase de implementação uma nova convenção de transliteração denominada “Leiden Unified Transliteration/Transcription”. Ela foi anunciada no 13th International Congress of Egyptologists, realizado em agosto de 2023. A nova convenção abrange alguns tratamentos novos para os signos */i/*, */y/*, */i/* e separa os sons */z/* e */s/*. Enquanto não houver uma atualização completa de dicionários e manuais egiptológicos, a transição para a nova transliteração será lenta. O *Thesaurus Linguae Aegyptiae*³ já está devidamente adaptado à nova realidade e uma eventual terceira edição da Gramática Fundamental terá de passar por uma revisão rigorosa das suas transliterações.

³ <https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/home> (acesso em 4/3/2024).

A convenção para a transliteração

Nem todos os valores fonéticos egípcios encontram um equivalente no alfabeto latino. Por isso, os egiptólogos desenvolveram algumas adaptações às letras latinas convencionais. Criou-se então uma “escrita diacrítica” com o objetivo de transcrever a língua egípcia.

A transliteração de textos egípcios antigos é um procedimento obrigatório para todo o estudo científico e/ou acadêmico que vise analisar, discutir ou descrever fontes textuais originais, inscrições em artefactos ou outros, no contexto de um espaço profissional (dissertações, artigos científicos e livros técnicos). Um estudante que se envolva na pesquisa de artigos científicos certamente já constatará que, em muitos casos, os egiptólogos publicam nas suas pesquisas apenas o texto transliterado estabelecido por ele ou por outrem.

Trata-se de um elemento importante para que o egiptólogo explique exatamente como transcorreu a sua leitura, à semelhança do que ocorre com a demonstração do cálculo realizado para solucionar-se uma equação. Esse é o espaço onde se explica como é que a versão apresentada foi construída. Ali estão as correções, interpretações e especulações sobre o texto original, devidamente identificadas mediante a orientação das convenções de transliteração e transcrição.

A transliteração egiptológica consiste de letras em equivalência ao valor de fonético dos hieróglifos. Tal como ocorre com a vocalização, existem algumas pequenas variantes para a convenção de transliteração.

A convenção escolhida para compor a Gramática Fundamental é a mais didática e completa possível. Assim, os estudantes desse método terão facilidade em encontrar outras convenções mais simples de seguir, mas não há outra mais indicada para o processo de aprendizagem da língua.

Dito isto, é importante esclarecer que não há uma convenção de transliteração mais ou menos correta, uma vez que as diferenças entre elas são mesmo mínimas. Desse modo, qualquer estudante que esteja habituado a trabalhar com uma convenção diferente, pode continuar a segui-la sem qualquer prejuízo.

Segundo a convenção adotada pela Gramática Fundamental, eis as regras para o tratamento do texto hieroglífico.

Um ponto ‘.’ separa um afixo modificador do seu respectivo radical. No caso de substantivos, o ponto identifica uma flexão de número e gênero. Teremos então, no caso de um substantivo masculino, o radical da palavra no singular *nṯr* (deus) e o plural, acrescido de ponto após o radical para a inclusão da terminação *nṯr.w* (deuses). Palavras femininas recebem a terminação *-t* após o radical. Assim, *nṯr* (deus) passará para *nṯr.t* (deusa). Todavia, a palavra *jt* (pai) por ser masculina, não recebe o ponto. Algo similar ocorre com *mw* (água), que não recebe o ponto de terminação por se tratar de um substantivo masculino singular. Por este método, o leitor identificará imediatamente o gênero e número de uma palavra.

No caso de verbos, a pontuação identifica prefixos, sufixos e terminações verbais. Assim o radical do verbo *sḏm* (ouvir), ao receber um afixo específico, terá esse acréscimo demarcado do seu radical pelo ponto, como a forma passiva-*tw* *sḏm.tw* (ser ouvido).

Um sinal de igualdade ‘=’ separa um sufixo pronominal do restante da palavra. No caso de substantivos, esse sufixo será um pronome possessivo, ao passo que, no caso de verbos, este será um pronome pessoal reto. Teremos então: *jt=j* (meu pai), *sḏm.tw=j* (eu sou/fui/serei ouvido).

Um traço simples ‘-’ separa as partes integrantes de um substantivo composto, locuções e expressões. Por exemplo: *jmj-r* (supervisor, superintendente, capataz).

A transliteração adotada pela Gramática Fundamental utiliza sinais que identificam o estado do texto original no momento da sua transcrição. Para isto, recorre-se ao uso de parênteses “()” para identificar algum acréscimo ao original que tenha sido feito pelo egiptólogo que estudou uma dada fonte primária.

O uso de colchetes “[]” identifica propostas de reconstrução, ou seja, especulações sobre como um texto danificado poderia ser restituído.

Os colchetes angulares (sinais de maior e menor) “< >” identificam correções feitas pelo egiptólogo a partir de erros cometidos pelo escriba antigo que escreveu o texto original.

Usa-se ainda chaves “{ }” para identificar hieróglifos que foram lidos e descartados, normalmente em consequência de um erro do escriba.

Traços “ - - - ” identificam uma lacuna ou uma interrupção do texto original.

Linhas diagonais “///” identificam um texto fisicamente danificado.

Os estudantes podem já estar acostumados com outras variações dessa regra. O fundamental é manter a coerência e jamais misturar as convenções num mesmo trabalho.

Outras considerações

As maiores coleções egípcias de Portugal, conservadas no Museu Nacional de Arqueologia, em Lisboa, e no Museu de História Natural da Universidade do Porto, formaram-se entre finais do século XIX e princípios do século XX (Araújo 1993; Araújo 2011, 15–23).

O espólio egiptológico brasileiro foi estabelecido por ação do primeiro egiptólogo brasileiro, o imperador D. Pedro II, que visitou o Egito em 1871 e em 1876, realizando pequenos estudos e adquirindo aquilo que foi a base da coleção egípcia do Brasil. Mesmo depois do infeliz e devastador incêndio de 2018 que assolou o Museu Nacional/UFRJ, o Rio de Janeiro possui o maior acervo egípcio da América Latina, contando com muitas centenas de peças (ver von Seehausen et al. no Volume II desta obra). Um panorama geral sobre as coleções egípcias no Brasil é apresentado por Brancaglione (2004, 31–41).

O que impediu o desenvolvimento de uma tradição egiptológica em Portugal e no Brasil são circunstâncias particulares que provocaram o desinteresse institucional na consolidação das antiguidades pré-clássicas. Apenas no último quarto do século XX a Egiptologia começou, timidamente, a aparecer como temática de debate sobre a História Antiga nas universidades brasileiras (Funari 2010, 48–61).

A principal característica comum entre a Egiptologia desenvolvida no Brasil e em Portugal é o fato de serem em ambos os casos uma disciplina em processo de consolidação. As duas realidades apresentam uma carência

de instrumentos essenciais para a capacitação dos seus profissionais. Não existe um curso de graduação em Egiptologia nos departamentos universitários brasileiros e portugueses. O estudo do antigo Egito ocorre de maneira complementar ao currículo geral das faculdades de História ou ainda mais limitado, como uma especialidade numa pós-graduação em História ou Arqueologia.

Isto gera consequências, como a falta de prioridade institucional no recrutamento de profissionais e no provisionamento de bibliotecas especializadas. Consequentemente, cria-se um círculo vicioso onde os egiptólogos em atividade no Brasil e em Portugal sofrem pela carência de recursos humanos, no momento de montar uma equipe para um projeto, por exemplo. A limitação quantitativa do corpo docente também causa um impacto negativo na capacidade de formação de novas gerações de investigadores. Em Portugal, essa questão tem sido contornada com protocolos internacionais e co-orientações de doutoramento, mas não contempla os passos iniciais da formação dos estudantes.

No caso específico do Brasil, é preciso levar em conta ainda outros aspectos, como a forte desigualdade social, que limita a qualidade da educação pública e que contribui para o agravamento de deficiências estruturais no estudo da disciplina (Pereira e Rocha 2021, 68ff).

Boas bibliotecas e o treinamento em línguas antigas e modernas são fundamentais para a formação profissional na área, além do acesso às fontes primárias (Rocha 2014; Rocha 2017; Rocha 2019). Os textos disponíveis para o ensino da arqueologia, da história e dos estágios da língua egípcia antiga estão em franca maioria em língua estrangeira, sobretudo o inglês.

Apesar da existência de traduções de publicações internacionais, elas nem sempre acompanham a velocidade da produção acadêmica e dos debates produzidos pelos centros de excelência, de modo que o material disponível em língua portuguesa fica sempre desatualizado.

Essa desatualização compromete *a priori* a pertinência da produção intelectual brasileira/portuguesa. Tomemos, por exemplo, *Egyptian Religion* (Morenz 1992). A obra, que ainda é reimpressa atualmente, é uma tradução inglesa, originalmente produzida em 1973 e reimpressa em 1992, a

partir do original trinta anos mais velho *Ägyptische Religion* (Morenz 1960). A obra propõe separações tradicionais entre magia e religião, refletindo ainda as influências evolucionistas sobre magia e religião na Egiptologia defendidas por Erman (1934). Assim, um estudante que adote esta obra acriticamente será sumariamente vítima de anacronismo, posto que nem os antropólogos nem egiptólogos atuais corroboram com essas premissas (Pereira 2022).

Outro autor sistematicamente adotado por estudantes lusófonos é Ernest Wallis Budge (1857–1934), que também possui um discurso datado sobre magia (Budge 1901) e religião (Budge 1900) egípcia, e que seguia uma regra própria e já obsoleta para transliterar os hieróglifos. Budge, tal como inúmeros autores do início do século XX produziram obras que já estão em domínio público e são constantemente reimpressos devido à ausência de direitos autorais.

Um problema particularmente grave da academia brasileira é a adoção da obra *História Geral da África* (Mokhtar 2010) como um manual de Egiptologia. Essa reimpressão de 2010 foi publicada originalmente em francês em 1980 (Mokhtar 1980) e a sua primeira tradução em português data de 1983. Utilizá-la como uma obra atualizada é um equívoco e a quantidade de anacronismos provocados pela sua leitura acrítica torna o caso ideal para ser discutido num curso sobre metodologia.

Os egiptólogos citados na obra merecem o devido reconhecimento, mas não menos o devido enquadramento cronológico. Esses autores estão ali citados como autoridades do estado da arte atual, criando a falsa ideia de que o debate egiptológico está cristalizado e que mantêm o seu discurso segundo premissas de meados do século XX.

Atualmente, a Egiptologia lusófona é uma disciplina em processo de consolidação e das condições limitantes já mencionadas neste ensaio. No Brasil, há um projeto de continuidade ao desenvolvimento da Egiptologia. Muitos dos protagonistas desse esforço são antigos alunos dos professores Cardoso e Brancaglion. Por outro lado, os concursos públicos e a ampliação de vagas e instituições no ensino superior do Brasil durante a década de 2010 promoveu a descentralização dos estudos egiptológicos do eixo

Rio-São Paulo (Santos 2019, 128–45). Consequentemente, os novos centros de pesquisa dedicados ao Egito antigo facilitaram a expansão de financiamentos para a pesquisa.

No momento, ocorre também um fenômeno a longo termo de internacionalização do Brasil na Egiptologia. Um número crescente de estudantes brasileiros desenvolve o seu doutoramento parcial ou integralmente nas principais instituições para o estudo da Egiptologia, nos EUA e Europa. Numericamente, esse número de doutorados brasileiros nesses “grandes centros de Egiptologia” já ultrapassa o de portugueses. Conforme esses investigadores retornam à pátria, trazem consigo um conhecimento valioso sobre as mais diversas áreas da Egiptologia, além de experiência de campo e contactos profissionais. Há aqui um vasto potencial para o desenvolvimento de parcerias internacionais e do fortalecimento de projetos brasileiros no cenário internacional.

A formação de um egiptólogo demanda ferramentas essenciais para o seu ensino na língua materna. A Gramática Fundamental não foi nada além de um passo nessa direção. Ela não teve a ambição de anular a necessidade do aprendizado de idiomas estrangeiros, mas apenas facilitar a iniciação de todos os estudantes lusófonos ao tema com o mesmo rigor técnico encontrado nas obras similares e disponíveis ao público especializado.

Apesar da relevância da obra, o impacto inicial da Gramática Fundamental foi limitado no Brasil, o que pode ser justificado pelo reduzido capital humano habilitado a ensinar a língua egípcia clássica. Pensando nessa dificuldade, surgiu um novo projeto ligado à divulgação da Gramática Fundamental, promovendo o seu potencial como ferramenta didática.

Durante o auge da pandemia de COVID-19, em 2020, eventos acadêmicos passaram, em grande parte, a ser promovidos pelas redes sociais. Isto favoreceu a aproximação de pesquisadores de diferentes regiões do país (e do mundo).

Nesse contexto, foi proposto um curso online de “Introdução ao Egípcio Clássico (Egípcio Médio)”. Esse curso resultou de uma parceria com o Grupo de Trabalho de História Antiga da ANPUH (GTHA/ANPUH) e a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), ministrado entre Setembro e

Novembro de 2020 e foi o primeiro a ser disponibilizado em plataforma digital com acesso aberto.⁴

A proposta do curso foi também ampliar e consolidar redes de colaboração entre especialistas, favorecendo a troca de informações e materiais e, de maneira secundária, abrir oportunidades para a formação e cultivo de laços de cooperação entre os participantes, incluindo aqueles localizados em estados com menos disponibilidade de professores, livros e grupos de estudo.

Ao final desse módulo introdutório, foi publicado um artigo dedicado à experiência de ensino de Egiptologia, onde se debateu o uso das mídias digitais e o contexto do desenvolvimento atual da Egiptologia no Brasil (Pereira e Rocha 2021).

Entre Setembro e Dezembro de 2021, ocorreu a segunda parte do curso, destinado a uma abordagem avançada do sistema verbal egípcio clássico. O formato foi o mesmo: aulas teóricas gravadas que resumiam os capítulos da Gramática Fundamental eram complementadas por encontros online para a discussão de exercícios de tradução.⁵ Ao final desse módulo avançado, os alunos fizeram a transliteração e tradução de um fragmento do Papiro Hermitage 1115, com o Conto do Náufrago.

O segundo módulo deu origem a um projeto de tradução comentada da obra O Conto do Náufrago (Pereira e Rocha 2023). Foi uma oportunidade interessante para apresentar um estudo comparativo sobre as versões brasileiras e portuguesas disponíveis acompanhado de uma contextualização histórica e uma análise filológica aprofundados de forma inédita em português. Prevê-se que novos textos se sigam a este, apresentando uma abordagem filológica e histórica, com o objetivo de construir uma pequena coleção de obras traduzidas e comentadas para o benefício dos estudantes e professores lusófonos.

⁴ Introdução ao Egípcio Clássico: bit.ly/3jphAfo (acesso em 20/12/2022).

⁵ Egípcio Clássico Avançado: bit.ly/3futGCO (acesso em 20/12/2022).

Uma Egiptologia nova e (mais) cooperativa

Não há qualquer sentido em se debater a emergência (ou não) de uma “escola brasileira” ou uma “escola portuguesa” de egiptologia. Se em algum momento se firmar no cenário internacional uma “tradição lusófona” de Egiptologia, certamente, será como uma consequência natural de uma longa campanha de publicações em coleções de maior prestígio acadêmico, bem como de liderança e coparticipação em projetos arqueológicos e editoriais com impacto relevante no estado da arte.

Uma forma de fortalecimento dessa Egiptologia lusófona é o fortalecimento dos contactos entre egiptólogos brasileiros e portugueses. É importante a criação de “espaços” de interação desses profissionais para a troca de experiências e de contactos profissionais. A coordenação de projetos conjuntos e eventos onde os professores e estudantes portugueses e brasileiros possam interagir regularmente são apenas algumas das ferramentas úteis para essa convergência.

Um exemplo didático do potencial dessa convergência é o trabalho desenvolvido pelo Laboratório do Antigo Oriente Próximo, da Universidade de São Paulo (LAOP-USP).⁶ Uma série de cursos de formação em egípcio clássico, tardio, hierático e demótico estão em diferentes estágios de implementação e contam com a cooperação de colegas brasileiros e estrangeiros, inclusive portugueses. A iniciativa dos colegas de São Paulo, e do novo polo estabelecido em Minas Gerais (UFMG) em 2024, ajudam a estabelecer contactos entre brasileiros e europeus, oferecem oportunidades para coorientações e bancas de Mestrado e Doutorado. Esse contacto também eleva a qualidade do trabalho de investigação dos estudantes que participam dos cursos.

Por outro lado, a reforma curricular de 2025, promovida pela NOVA FCSH, reduziu dramaticamente a relevância das disciplinas de História e Arqueologia Antigas para o currículo académico. Assim, disciplinas que eram

⁶ <https://laop.fflch.usp.br/> (acesso em 31/12/2025).

pioneiras em Portugal, como os dois módulos de Egípcio Hieroglífico (graduação e pós-graduação) e a Introdução ao Hierático (pós-graduação) saem de cena na NOVA FCSH, mas prosperam no Brasil. Graças à iniciativa do LAOP, esse investimento vital na formação dos estudantes no domínio da língua egípcia e das suas fontes primárias evoluiu para graus maiores de complexidade, mediante a cooperação de especialistas anglófonos e francófonos.

Um segundo exemplo de convergência luso-brasileira é esta mesma obra. Este artigo compõe uma coleção de ensaios temáticos produzidos por egiptólogos brasileiros e portugueses. Estima-se que a obra seja posta em circulação nos departamentos institucionais dos seus respectivos autores. Consequentemente, leitores provenientes dos mais diversos interesses e estágios da formação profissional estarão inteirados sobre as áreas de especialização de professores, investigadores, pós-doutorandos e doutores desse universo lusófono. Portanto, é correto reconhecer esta obra como um passo importante no esforço de fomentar contactos entre os dois extremos do Atlântico.

Por fim, não é tarefa deste texto proferir oráculos sobre o futuro ou o destino da Egiptologia lusófona. O que se pode estimar é que a cooperação entre brasileiros e portugueses seja estimulada num contexto de cooperação internacional em ambos os casos. Que brasileiros cooperem com portugueses e não só, e vice-versa. O fundamental é que brasileiros e portugueses estejam dispostos a lerem uns aos outros para que estabeleçam um diálogo através de contribuições mútuas para o estado da arte.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, James. 2001. *Middle Egyptian – An Introduction to the Language and Culture of the Hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Araújo, Luis. 1993. *Antiguidades Egípcias*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia.
- Araújo, Luis, ed. 2001a. *Dicionário do Antigo Egipto*. Lisboa: Caminho.
- Araújo, Luis. 2001b. “Dicionário do Antigo Egipto.” *CADMO* 11: 123–31.
- Araújo, Luis. 2011. *A Coleção Egípcia do Museu de História Natural da Universidade do Porto*. Porto: Universidade do Porto.

- Bard, Kathryn, e Steven Schubert. 1999. *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. London: Routledge.
- Brancaglion, Antônio. 2006. “O Conto do Naufrago - Papiro Hermitage 1115.” *Tiraz* 3: 161–91.
- Brancaglion, Antônio. 2004. “As coleções egípcias no Brasil.” In *Egiptomania: o Egito antigo no Brasil*, editado por Margareth Bakos, 31–41. São Paulo: Paris Editorial.
- Budge, Ernest. 1900. *Egyptian Religion*. London: Kegan Paul.
- Budge, Ernest. 1901. *Egyptian Magic*. London: Kegan Paul.
- Cardoso, Ciro. 1994. *Sete Olhares sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora UNB.
- Cardoso, Ciro. 1998. “Escrita, Sistema Canônico e Literatura no Antigo Egito”. In *III Jornada de Estudos do Oriente Antigo*, editado por Margareth Bakos e Kátia Pozzer, 95–144. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Depuydt, Leo. 1983. “The Standard theory of the ‘emphatic’ forms in Classical (Middle) Egyptian.” *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14: 13–54.
- Erman, Adolf, e Hermann Grapow, eds. 1926–1961. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Leipzig: Akademie Verlag.
- Erman, Adolf. 1934. *Die Religion der Ägypter*. Berlin: De Gruyter.
- Funari, Pedro. 2010. “Ancient Egypt in Brazil: A Theoretical Approach to Contemporary Uses of the Past.” *Journal of the World Archaeological Congress* 6 (1): 48–61.
- Gardiner, Alan. 1927–1957. *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford: Clarendon Press.
- Jenni, Hanna. 2010. *Lehrbuch der klassisch-ägyptischen Sprache*. Basel: Schwabe.
- Kitchen, Kenneth. 1991. “The Chronology of Ancient Egypt.” *World Archaeology* 23 (2): 201–08.
- Loprieno, Antonio. 1986. *Das Verbalsystem im Ägyptischen und Semitischen: zur Grundlegung einer Aspekttheorie. Göttinger Orientforschungen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Loprieno, Antonio. 1995. *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mokhtar, Gamal, ed. 1980. *Histoire Générale de l’Afrique – Vol. II: L’Afrique Ancienne*. Paris: Édition UNESCO.
- Mokhtar, Gamal, ed. 2010. *História Geral da África, Volume II* [2ª edição], tradução de Carlos Davidoff, Icléia Davidoff, Antonio Danesi, José Arantes e Wilma Costa. Brasília: UNESCO.
- Moran, William. 1992. *The Amarna Letters*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Morenz, Siegfried. 1960. *Ägyptische Religion*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Morenz, Siegfried. 1992. *Egyptian Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pereira, Ronaldo. 2016 [2014]. *Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico*. Lisboa: Chiado.
- Pereira, Ronaldo. 2019. *Texto Imagem e Retórica Visual na Arte Funerária Egípcia*. Rio de Janeiro: Editorial Autografia.
- Pereira, Ronaldo. 2022. “Um debate egiptológico sobre o pensamento mágico.” *Topoi* 23 (49): 335–39.
- Pereira, Ronaldo, e Thais Rocha da Silva. 2021. “O ensino da língua egípcia clássica no Brasil: desafios e possibilidades usando recursos digitais.” *Linha d’Água* 34 (2): 65–82.
- Pereira, Ronaldo, e Thais Rocha da Silva. 2023. “O Conto do Naufrago (P. Hermitage 1115) - tradução comentada.” *Revista de História* 182: 1–91.
- Peust, Carsten. 1999. *Egyptian Phonology: An Introduction to the Phonology of a Dead Language*. Göttingen: Peust & Gutschmidt.
- Polotsky, Hans. 1924. *Studies in Egyptian Syntax*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Santos, Dominique dos. 2019. “O Ensino de História Antiga no Brasil e o Debate da BNCC.” *Outros Tempos* 16 (28): 128–45.
- Santos, Moacir. 2012. “Estelas, Hieróglifos e Ciro Flamarion Cardoso: Uma contribuição ao desenvolvimento da Egiptologia no Brasil.” In *Um combatente pela história: Professor Ciro Flamarion Cardoso*, editado por Sônia Araújo e Alexandre Lima, 105–23. Rio de Janeiro: Vício de Leitura.

- Shaw, Ian. ed. 2003. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- Stauder, Andreas. 2014. *The Earlier Egyptian Passive: Voice and Perspective*. Hamburg: Widmeier Verlag.
- Vernus, Pascal. 2016. "Traditional Egyptian I (Dynamics)". *UCLA Encyclopedia of Egyptology* 1(1). <https://escholarship.org/uc/item/0bg342rh>.

OS TEXTOS DAS PIRÂMIDES: DESAFIOS DE TRADUÇÃO

NELY FEITOZA ARRAIS*

O presente artigo tem por objetivo discorrer, mesmo que brevemente, sobre o processo de tradução, ainda em curso, do conjunto de textos encontrados nas paredes do interior das pirâmides de reis do Reino Antigo conhecido mundialmente como Textos das Pirâmides (TP). O desafio em traduzir diretamente do original em hieróglifos para a língua portuguesa é um empreendimento de grande dificuldade. A tradução dos textos das pirâmides para o português, diretamente do original egípcio, ainda permanece parcial, ou seja, apenas alguns extratos foram traduzidos, como podem ser encontrados no artigo de Ciro Flamarion Santana Cardoso no qual o autor se debruça sobre aspectos agrários do texto (Cardoso 1984a, 99–105) ou no trabalho monográfico de Roberto Torviso Neto sobre o Hino Canibal (Neto 2015), o qual utiliza a versão em inglês de Faulkner (Faulkner 1969) para a tradução do texto, mas publica o texto em hieróglifos estabelecido por Sethe (Sethe 1908), propiciando, assim, um contato direto com os textos originais. A dissertação de mestrado de Maria Thereza David João (João 2008) analisa alguns excertos dos textos originais e os estudos de Joana Popielska-Grzybowska (Popielska-Grzybowska 2019; Popielska-Grzybowska 2020), principalmente seu artigo sobre o ponto de vista linguístico da tradução dos textos egípcios, completam as referências em língua portuguesa. Algumas obras disponibilizadas em português são, em verdade, traduções do alemão ou do francês, como é o caso da coletânea traduzida por Raul Xavier (Xavier 1981).

* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil.

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0007-1626-6195>. E-mail: nelyfeitoza@gmail.com.



Datados entre 2375 e 2107 AEC, os textos são os escritos religiosos mais antigos da humanidade. Constituem-se como uma fonte riquíssima para o período mais remoto do pensamento egípcio ao qual temos acesso pela escrita. É um texto fundador, para nós, de sua tradição religiosa, anteriormente de caráter oral. Ao falarmos de uma tradição escrita levamos em conta toda a problemática inserida na questão da anterioridade dos conteúdos presentes nos textos, os quais, certamente, são o resultado de uma tradição oral muito mais antiga. Esta contextualização dos textos evidencia um universo ideológico diverso do nosso, tanto espacial quanto temporalmente — e este último fator se expressa em milênios —, tornando a tarefa de tradução mais espinhosa do que ela normalmente já é.

Uma segunda dificuldade coloca-se sobre o próprio conhecimento da língua egípcia desse período. A Egiptologia, ciência iniciada efetivamente em 1822 quando Champollion nos proporcionou a chave para a decifração dos hieróglifos, completou recentemente 200 anos e o conhecimento das estruturas gramaticais ainda se encontra em pleno desenvolvimento, com estudos centrados, principalmente, na gramática do chamado Egípcio Médio, fase posterior ao período dos TP. Em relação à escrita egípcia do Reino Antigo, as gramáticas específicas são mais restritas, sendo a *Altägyptische Grammatik* de Elmar Edel (Edel 1955) a referência e, mais atualmente, a de James P. Allen, específica para os TP (Allen 2017).

A decisão por uma tradução em língua portuguesa teve início pelo próprio trabalho com as fontes. A possibilidade de acesso às traduções em línguas estrangeiras e às fontes primárias egípcias nos demonstrou, muitas vezes, discordâncias sobre uma ou outra interpretação, o que sempre reforçou a importância de um acesso direto às fontes, sem mediações que carregam em si um universo possível de compreensão, mas não o único. Não menos importante do que o contato com as fontes é a própria atualização das leituras e interpretações. Por tratar-se de um texto muito estudado e divulgado nos meios acadêmicos, as traduções já consideradas clássicas, como a obra de referência de Kurt Sethe (Sethe 1908) do início do século XX e a de Raymond Faulkner (Faulkner 1969) de meados do mesmo, geralmente, direcionam as leituras e suas interpreta-

ções como demonstra o levantamento bibliográfico sobre o tema quando do centenário da descoberta e divulgação dos TP (Guilhou e Mathieu 1997). Renovar essas leituras, já clássicas, de um texto tão essencial para a Egiptologia e que tem sido reproduzido a partir dessas mesmas obras, pioneiras e basilares com certeza, mas que comportam interpretações historicamente determinadas, é uma necessidade da própria ciência histórica, sempre atrelada a uma atualização conceitual e lexical de forma a renovar a compreensão do passado, sempre o mesmo, em um presente em transformação constante. A obra de James P. Allen (Allen 2005), mais recente, insere-se nesse movimento.

A ideia da tradução deste importante *corpus* documental surgiu da necessidade de fornecer ao público acadêmico brasileiro o acesso, em língua vernácula, às fontes originais egípcias. A história antiga no Brasil desenvolveu-se particularmente forte nas últimas décadas. O trabalho com fontes, no entanto, depende em larga medida dos trabalhos de tradução dos centros europeus e norte-americanos, limitando o acesso, por barreiras linguísticas, aos estudantes e pesquisadores do país. A presente iniciativa é fruto direto do trabalho de professores e pesquisadores que se esforçaram arduamente para trazer ao Brasil este acesso de forma eficaz. Destaco aqui o trabalho de dois professores marcantes em minha própria trajetória, o professor Emanuel Bouzon, responsável pela tradução, diretamente do acádio ao português do “Código” e das cartas de Hammurabi (Bouzon 1986; Bouzon 1987) bem como das Leis de Eshnunna (Bouzon 1981) dentre outros documentos relativos à Mesopotâmia antiga, e o professor Ciro Flamarion Santana Cardoso, responsável por várias traduções de textos do antigo egípcio para o português, os quais eram utilizados em suas aulas, como o conto de Sanehet (Cardoso 1994) e o “Conto do Naufrago” (Cardoso 2011), este último utilizado amplamente em suas turmas de egípcio clássico, bem como o conto dos Dois Irmãos (Papiro D’Orbiney) (Cardoso 2011), para as turmas de Neoegípcio. Também devemos destacar diversos documentos importantes por ele traduzidos, como o seu trabalho com “as cartas de Hekanakht” (Cardoso 1993) e as estelas de Kamés e Senuosret III (Estela de Semna) (Cardoso 2013). Ao professor

devemos a elaboração de cursos para divulgação e especialização da língua egípcia clássica, bem como a confecção de material didático (Cardoso 1984b) com textos e imagens traduzidas e de gramáticas em língua portuguesa (Cardoso 2007), estas últimas ainda não publicadas, mas que foram a base para a formação de uma geração de estudantes e professores da língua egípcia no Brasil, em um período em que o acesso a materiais tão específicos era escasso. Atualmente, contamos com a gramática do professor Ronaldo Guilherme Gurgel Pereira (Pereira 2016; Pereira neste volume), a qual possibilita uma excelente base para os alunos de língua portuguesa, iniciantes no estudo da língua egípcia.

A tradução dos textos diretamente do egípcio insere-se, também, na tendência de uma renovação do olhar histórico, longe dos centros europeus de produção acadêmica. A importância em se desconstruir e reconstruir um passado eivado de visões específicas derivadas da sociedade europeia de uma forma geral tem se firmado em novas visões oriundas de olhares críticos, antes de tudo, em relação à base colonialista e imperialista daquela primeira, mas, também, no tocante às organizações socioeconômicas diferenciadas. Na América Latina, desde os trabalhos de Anibal Quijano (2000), o conceito de colonialidade do poder teve desdobramentos em diversos ramos de estudo, gerando um movimento, nas ciências humanas, caracterizado pelo pensamento decolonial. No caso dos estudos e trabalhos com fontes antigas, a postura de professores como Ciro Cardoso indicava, sem necessariamente utilizar o termo, essa visão como um elemento que poderia marcar profundamente os estudos sobre a antiguidade realizados fora dos centros tradicionais, como é possível notar na argumentação do autor que inicia o seu livro de fontes traduzidas já citado,

O vocabulário usual de nossas ciências sociais está muito marcado pela herança do direito romano e pela Idade Média Ocidental. É assim que, quando falamos em propriedade privada ou individual, tendemos a identificá-la com as formas absolutas do direito de usar e abusar da coisa possuída, codificadas nas leis romanas: ao não encontrá-las da mesma maneira nas

sociedades orientais, pomos então em dúvida o fato de terem estas conhecido tal tipo de propriedade. (Cardoso 1984b, 17)

De igual forma, o vocabulário utilizado nos mais diversos textos traduzidos da antiguidade carrega consigo o léxico com o qual os seus tradutores se identificavam. O peso da história antiga na construção de um passado orientado pelo desenvolvimento histórico da Europa, tal como foi construída, desvia em muitos pontos a própria história antiga dos demais territórios. É assim que uma tendência a incorporar a antiga civilização do Egito à história greco-romana e, por conseguinte, à Europa antiga, marcou profundamente a visão dessa civilização como mais próxima desta última do que do continente africano, no qual ela se encontra e onde encontramos a base sociocultural específica sobre a qual ela se desenvolveu. A denominação de Antigo Oriente Próximo, incluindo o Egito e a antiga Mesopotâmia, explicita bem esta noção.

É possível encontrar autores clássicos da historiografia antiga na Europa cientes desse entrecruzar de fontes e da diversidade da construção do que hoje se denomina antiguidade Clássica. Um bom exemplo encontra-se no estudo de Arnaldo Momigliano sobre as raízes da historiografia europeia ocidental, no qual o autor tem plena consciência e faz questão de explicitar as influências e filtros sobre as fontes antigas que chegaram até o presente. Em um texto sobre tradição, memória e história, Momigliano afirma,

Não teríamos herdado a historiografia grega sem a intervenção ousada de alguns romanos que fizeram dela a historiografia do Império Romano.

Acima de tudo, não teríamos nossa história nacional romana, e, mais especificamente, sem o exemplo de Tito Lívio. Mesmo assim, a historiografia grega teve de competir com a historiografia hebraica. Tanto a historiografia grega quanto a hebraica pós-êxodo tomaram forma no contexto do Império Persa e mostram claramente uma origem comum. Historiado-

res judeus e gregos posteriores competiram entre si, e trata-se de uma questão de pesquisa determinar quanto do pensamento judeu passou para as obras cristãs, tais como as histórias eclesiásticas da Antiguidade Tardia. (Momigliano 2019, 20–22)

De tal postura epistêmica, resulta uma maior complexidade e riqueza do próprio fazer histórico. A consciência de que a história tal qual a temos hoje é resultante de uma série de escolhas e filtragens é um importante aceno para que novas leituras e novos olhares recaiam sobre a documentação já trabalhada, mas ainda plena de impasses e questões. A partir desta perspectiva, e com a certeza de que uma tradução em português, a partir da realidade brasileira, possibilitará novas interpretações e, sobretudo, novos questionamentos sobre a sociedade antiga, iniciamos os estudos para uma tradução própria desse importante *corpus* documental da história egípcia que constituem os Textos das Pirâmides.

É importante salientar que o foco do nosso estudo é a tradução, logo o contexto é a base da compreensão e da interpretação dos textos e não há uma intenção, no momento, em elaborar uma gramática da língua, que se caracterizaria por um estudo mais aprofundado do sentido literal do léxico a ser trabalhado na fonte.

As fontes

As antigas pirâmides egípcias, símbolos eternos do antigo Egito no imaginário popular, mais do que monumentais obras, são também fontes de informações riquíssimas sobre a vida dos egípcios, sua cultura e sociedade e também suas crenças. As pirâmides de grande porte foram construções características do período do Reino Antigo, e destinavam-se a ser o local de repouso final dos reis. Não por coincidência, foram construídas em maior escala logo após o bem-sucedido processo de unificação e instituição da monarquia faraônica que marcou as duas primeiras dinastias. Um monumento do porte da Grande Pirâmide é o reflexo mesmo de uma sociedade que não somente consegue organizar sua mão de obra e apresentar

uma hierarquia social bem definida como também é capaz de produzir alimentos em tal quantidade que permite a manutenção da gigantesca massa humana deslocada do processo produtivo direto para este fim específico. Após as Grandes Pirâmides, ocorreram mudanças na sociedade que acabaram por levar a uma adaptação da demanda real por monumentalidade a condições menos exploratórias no tocante à mão de obra recrutada para este fim (Malek 2003, 93–94).

As pirâmides posteriores, a partir da V Dinastia, se caracterizam por serem de menor porte. Uma das mudanças mais impactantes no tocante ao monumento reside na fixação de textos rituais no interior das pirâmides, algo não encontrado nos monumentos anteriores. Temos indícios da existência de escritos sobre as paredes externas das grandes pirâmides, como mencionam Heródoto (II,125) e, mais tardiamente, Al-Harawi e Al-Idris (Kosack 2013, XXXIII–XXXIV), no entanto, nenhum resquício chegou até nós. A partir do reinado de Unas (2375 AEC) o traço característico das pirâmides reais passa a ser o preenchimento das paredes internas das pirâmides com uma série de textos rituais e mágicos funerários associados ao rei morto, os quais constituem os chamados Textos das Pirâmides (TP).

O *corpus* dos TP é constituído por pirâmides de seis reis e quatro rainhas da necrópole de Mênfis (fig. 1), capital do Egito no Reino Antigo, englobando aproximadamente 300 anos de tradição.

V ^a Dinastia	VI ^a Dinastia	VI ^a Dinastia	VI ^a Dinastia	VI ^a Dinastia	VIII ^a Dinastia
Unas (2375-2345) ¹	Teti (2345-2323)	Pepi I (2321-2287) *Ankhsenpepi II	Merenre Antiemisaf (2287-2278)	Pepi II Neferikara (2278-2184) *Neith *Iput *Wedjebetni	Ibi QaKaRe (2109-2107)

Fig. 1 Nomes dos faraós com inscrições no interior de suas pirâmides que conformam os assim chamados Textos das Pirâmides. O (*) indica as rainhas do faraó as quais apresentam textos em suas pirâmides.

¹ A datação aqui seguida baseia-se em Shaw (2000, 480–89). A cronologia aproximada de Ibi QaKaRe baseia-se em Schneider (1996, 137). Todas as datas indicadas na tabela são AEC.

Os Textos das Pirâmides refletem, provavelmente, uma tradição oral mais antiga do que a de sua datação estabelecida que chegou até nós através da fixação por escrito. Esse processo de transição entre a oralidade e a escrita é um elemento importante de análise, apesar de estarmos ainda em pleno debate sobre a questão. O impacto da escrita sobre o desenvolvimento do pensamento humano não está devidamente avaliado, como demonstra de forma contundente Walter Ong em seu estudo sobre oralidade e letramento (Ong 2002). Os Textos das Pirâmides nos aproximam diretamente do advento da escrita no Egito, mas, não se encerra nele. Com efeito, por mais que estes textos estejam mais próximos da cultura oral do que os textos subsequentes, mesmo assim, o estabelecimento da escrita modificou profundamente o pensamento anterior, portanto sua lógica é mais próxima dos textos escritos posteriores do que das tradições orais anteriores.

Oral expression can exist and mostly has existed without any writing at all, writing never without orality. Yet, despite the oral roots of all verbalizations, the scientific and literary study of language and literature has for centuries, until quite recent years, shied away from orality. Texts have clamored for attention so peremptorily that oral creations have tended to be regarded generally as variants of written productions or, if not this, as beneath serious scholarly attention (Ong 2002, 19).²

A despeito desta postura em relação à interpretação dos textos, o universo sobre o qual nos debruçamos, quando do processo de sua tradução, carrega ainda uma forte convivência com a oralidade da sociedade a ele

² “A expressão oral pode existir e, principalmente, tem existido sem qualquer escrita; a escrita nunca sem oralidade. No entanto, apesar das raízes orais de toda verbalização, o estudo científico e literário da linguagem e da literatura tem se esquivado durante séculos, até anos bastante recentes, da oralidade. Os textos chamam a atenção de forma tão peremptória que as criações orais tendem a ser consideradas geralmente como variantes de produções escritas ou, se não isso, como secundárias da atenção acadêmica séria.” (tradução da autora).

coetânea. Sobre as características mesmas dos textos, não conhecemos os autores nem personalidades literárias ou sacerdotais desta fase. Do ponto de vista tipológico, os TP não podem ser classificados nem como relatos nem qualquer outra narração sequencial (Allen 2005). Os textos inscritos nas paredes das pirâmides consistem em coleções de fórmulas de oferendas, extratos de mitos — como os de Hórus e Seth, Ísis e Osíris, etc. — fórmulas de ascensão e ressurreição do faraó, bem como a afirmação de sua natureza divina, base da concepção central de monarquia sagrada a qual rege a organização ideológica egípcia em toda sua extensão histórica. E, apesar de todos os esforços até aqui empreendidos, ainda não nos foi possível estabelecer concretamente a ordem lógica da leitura.

Do ponto de vista do impacto social destes textos, a perpetuação de sua ideia central — o faraó divino e a manutenção de *maat* através de sua eternidade — será constatada em um plano de longa duração histórica. Os TP estão presentes em quase toda tradição literária religiosa posterior até, pelo menos, o período romano. Os denominados *Textos dos Sarcófagos*, que os seguem temporalmente, contêm fórmulas e citações deles extraídos e assim, sucessivamente, é possível acompanhar a sua reprodução na literatura mortuária do Reino Médio, como também em passagens do chamado *Livro dos Mortos* do Reino Novo, no qual encontramos excertos e inserções (Hornung 1979, 20–21), bem como no período tardio (Morales 2017). Todas estas interseções indicam a grande importância destes textos na cultura egípcia em geral. Refletem um sistema religioso que, muito antes de ser fixado por escrito, os egípcios haviam pensado e formulado sobre a vida e o destino do homem após a morte.

O tema central dos TP é a eternidade do faraó, logo, da monarquia divina. Foram escritos com o objetivo de assegurar a ressurreição do faraó, sua sobrevivência e seu bem-estar no pós-morte. Esta característica nos favorece a análise das ideias de manutenção da ordem e da organização social que baseavam o poder faraônico no mundo dos vivos, bem como suas justificativas e legitimações sociais.

Os aspectos religiosos até o momento conhecidos dos rituais funerários nos permitem organizar o quadro geral do possível drama que se

desenrola na cosmografia da pirâmide. Não temos uma mitologia organizada e compilada pelos próprios egípcios, nem uma organização de caráter teológico no sentido estrito, mas, dos dados coletados ao longo da história egípcia, conseguimos inferir e compreender uma parte de seu pensamento mítico. Nos Textos das Pirâmides, os mitos de Osíris e Hórus podem ser identificados juntamente com as frequentes alusões ao deus Rá que nos permitem vislumbrar a relação do faraó morto com a visão cosmológica do acontecimento fúnebre. É preciso lembrar que a referência solar era o principal condutor do pensamento cotidiano dos egípcios em relação à vida e à morte. Como todo pensamento egípcio, a complementaridade destes conceitos, e não a oposição, caracterizava o olhar sobre o além. Com efeito, os egípcios conviviam diretamente com o mundo dos mortos, o qual se encontrava na margem ocidental do Nilo. E o desenrolar cósmico do ciclo da vida era vivenciado com o ciclo solar. Rá se levanta a leste e caminha, no percurso do dia, em direção a oeste; em outras palavras, Rá nasce a leste e morre a oeste. Pressupõe-se, então, que ali se inicie o caminho não visível de Rá que perfaz a noite para os homens, até seu ressurgimento e o nascer de um novo dia. Logo, os horizontes do início e do fim do dia materializavam a vida e a morte no mesmo cenário geográfico. O ciclo do sol em seu percurso diário tem dois momentos de transformação, dois horizontes: o ocidental, a morte, ou o pôr do sol; e o oriental, o renascimento do sol. São identificados pelo hieróglifo das montanhas com o disco solar no meio, *Akhet*. No período noturno, desconhecido pelos vivos, há a associação entre Rá e Osíris, Senhor dos Ocidentais, ou seja, Senhor dos Mortos. Osíris é um deus ctônico, ligado ao mundo subterrâneo, *Duat*, local misterioso para onde o sol se vai no fim do dia. Como rei do mundo subterrâneo, Osíris recebe Rá no horizonte do ocaso e o conduz em seu percurso até o horizonte do renascimento. Assim, apresenta-se o ciclo cósmico aos egípcios. A certeza da morte é complementada sempre pelo renascimento e continuidade da vida.

Se o ser humano era marcado por um ciclo vital, com início e fim determinados pelo seu nascimento e morte, o cosmos ultrapassava esta concepção. Era perceptível não apenas o nascer e morrer das coisas materiais,

como também a perpetuidade deste ciclo, que os egípcios denominavam de eternidade *neheh* (correspondente aos ciclos como as colheitas, o movimento aparente do sol, dos astros e da vida humana ao se perpetuar). Esta eternidade estava inserida em uma eternidade maior, *djet*, correspondente à noção de perenidade da vida no sentido holístico. É essa a noção que modificava o sentido da vida humana, aparentemente efêmera, mas, em realidade, eterna. Nesse sentido, mundo natural e mundo social constituíam-se como aspectos do cosmos imperecível. O rei era o elo entre a ordem cósmica e a humana. Por isso, ao findar um ciclo da vida do rei, havia a certeza de sua inserção na eternidade *djet*.

Todos esses conceitos são essenciais para a compreensão e tentativa de leitura do ritual exposto nas paredes das pirâmides. A organização e a sequência dos textos são o primeiro desafio.

Entendendo a fonte

Para realizar a tradução diretamente para o português, é necessário estabelecer o texto hieroglífico sobre o qual a tradução será realizada. É importante frisar que o hieróglifo, texto-imagem, é de assaz importância para a interpretação da fonte. Por isso, o cuidado com o estabelecimento do texto original a ser estudado é essencial. A visão de conjunto signo-palavra-texto é tão essencial que, mesmo quando os textos originais estão em escrita hierática ou demótica, o primeiro trabalho a ser feito é a transcrição do texto para a forma hieroglífica (Gardiner 1932, 10). A primeira versão estabelecida e publicada do texto hieroglífico foi a de Gaston Maspero (1894). Esta obra se constituiu como um trabalho gigantesco. No intervalo de apenas dez anos (1882–1892) Maspero compilou e redigiu os textos até então revelados e os publicou logo em seguida, possibilitando o acesso ao público e aos acadêmicos em tempo recorde. Mas, como ele próprio previra, havia inúmeros problemas de impressão — muitos símbolos não existiam prontos para a impressão — nem constava uma organização metódica dos textos que eram repetidos em mais de uma pirâmide. Além disso grandes lacunas passaram despercebidas e a própria tradução era passível

de correções, visto que o egípcio do período antigo, portanto anterior ao chamado egípcio clássico, ainda era desconhecido em suas minúcias.

Em vista desses problemas, Kurt Sethe (1908), sempre reconhecendo o trabalho de Maspero, propôs uma nova publicação dos TP. O trabalho de reorganização e estabelecimento de uma ordem de leitura foi realizado ao longo de sua vida, tendo conseguido publicar entre os anos de 1908–1922 quatro volumes, estabelecendo a clássica divisão em declarações (*Sprüche*) compreendendo um total de 714, versão que se tornou *standard* para os estudos sobre esse *corpus* documental. Atualmente está disponibilizada de forma on-line pela Universidade de Chicago.³ É sobre a versão de Sethe que baseamos a nossa tradução. Apesar do estabelecimento do texto hieroglífico, a tradução do conjunto dos TP, no entanto, não foi concluída por Sethe, tendo este falecido em 1934 quando ainda trabalhava nos mesmos realizando a tradução das declarações de número 213 a 582, trabalho postumamente publicado (Sethe 1962).

A versão hieroglífica de Sethe é manuscrita para evitar os problemas com símbolos não existentes nas tipografias de então. Para organizar os textos em conjunto, diferentemente de Maspero, Sethe ordenou os textos em paralelo, por declaração, da pirâmide mais antiga para a mais recente. De forma a orientar os leitores que usaram a obra de Maspero, Sethe manteve a indicação das linhas sugeridas por Maspero, mas, inseridas na organização proposta por Declaração e dividiu no interior destas as sentenças completas em parágrafos. O trabalho de Sethe abrange 714 das atuais 806 Declarações conhecidas. Isto se deve ao progresso dos trabalhos de reconstituição dos monumentos e restauração de textos antes ilegíveis.

Há um detalhe no trabalho de Sethe com o qual, logo de início, tivemos de lidar. O egiptólogo alemão apresenta as chamadas libações fora da ordem na qual elas estão inseridas no monumento original, o que não nos permite ter acesso ao texto original na sua integralidade, ou seja, o texto como está nas paredes da pirâmide. No caso específico de uma fonte

³ https://www.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos_title.pl?callnum=PJ1553.A1_1908_cop3 (acesso em 1/12/24).

arqueológica monumental, o texto nela inserido não deve ser lido apenas como texto. Todo o contexto se faz necessário para uma tentativa de compreensão mais completa como demonstra Hornung ao analisar os templos egípcios como reflexos do conjunto do cosmos (Hornung 1992, 108). Logo, o posicionamento dos textos nas paredes da pirâmide, as cores dos hieróglifos (quando possível resgatar) e mesmo os erros e consertos nas inscrições feitas pelos próprios egípcios, são de fundamental importância e devem ser apontados. É de se ressaltar que a leitura dos TP não está estabelecida. Isto faz toda a diferença quando se pretende fixar uma interpretação do texto a partir do original.

A primeira decisão sobre o processo de tradução recaiu na própria organização dos textos. A tradição, originada por Maspero, apresenta os Textos como um *continuum* entre as diversas pirâmides. No entanto, o conjunto dos textos não é encontrado totalmente em apenas uma pirâmide. Há textos que se repetem em todas, há textos que só são encontrados em uma. Nossa opção foi a de realizar o estudo por pirâmide, iniciando pela de Unas. Esta escolha foi baseada em nossa visão teórica sobre a interação entre monumento e inscrição, conforme explicitamos acima, e no fato de ser a pirâmide de Unas a mais antiga e completa das pirâmides de texto, sendo considerada um cânon para os próprios antigos egípcios, como podemos notar em sua reprodução quase completa em outro monumento funerário, a mastaba de Senuosret-Ankh (Hayes 1937), bem como em outros monumentos funerários do Reino Médio.

Na obra de Allen (2005) temos uma proposta diferente da de Sethe. Este autor preferiu organizar os TP através de uma identificação sequencial de cada pirâmide, levando em conta a localização interna de cada uma. Assim, a Declaração 213 de Sethe corresponde a W B/S 1-3 em Allen, onde W indica Unas, B (*burial chamber*) a câmara do sarcófago, e S a parede sul. A numeração refere-se aos números das colunas. De forma a possibilitar uma leitura sequencial, o autor propõe uma nova numeração dos textos seguindo a identificação acima explicitada. Este método permite uma leitura mais livre para a interpretação do significado de cada pirâmide. No entanto, o uso desta forma de classificação implicaria em uma necessária

equiparação com a obra de Sethe de forma a identificar os textos. Por esta razão, apesar da ideia de interpretar a pirâmide como uma unidade texto/espacialidade, optamos por manter a identificação seguindo a obra *standard* de Sethe.

Além da questão sobre a escolha de tratar o conjunto de textos das pirâmides como um todo ou cada pirâmide como um *corpus* distinto de texto, há um longo debate sobre a relação entre os textos e a espacialidade. Allen, em um artigo muito citado intitulado “Reading a Pyramid” (Allen 1994), propôs a indissociabilidade entre o local dos textos e a interpretação do ritual ali representado. Dessa forma o autor estabelece o que ele denomina de “a cosmologia das câmaras da pirâmide”, indicando a câmara funerária (F) como o lugar do *Duat* e a antecâmara (A) como o espaço do *Akhet* (Allen 1994, 24).

Este estabelecimento de uma rigidez espacial e uma específica lógica intratextual foi duramente criticado pelo artigo de Hays, “Unreading a Pyramid” (Hays 2009), no qual ele demonstra que, se realmente podemos interpretar uma cosmografia nas práticas funerárias no contexto das pirâmides, de forma nenhuma é possível estabelecermos uma lógica espacial conceitual individualizada nos diferentes segmentos do monumento funerário, posto que, como argumenta o autor, nos textos inscritos em ambos os cômodos há uma contínua transição e relação entre o *Duat* e o *Akhet*, o que não permite uma leitura que defina o espaço ritual separado de um e do outro. O principal argumento de Hays, além da minuciosa identificação dos conceitos por todo o conjunto da pirâmide, reside no fato de que, uma teoria como a de Allen pressupõe uma conectividade sequencial dos textos, o que conformaria uma narrativa, tal como ele sustenta, de ressurreição e ascensão do rei. Tal conectividade sequencial, em verdade, não existe no conjunto dos textos dos TP (Hays 2009, 199). Em nenhum momento eles podem ser lidos como capítulos de uma novela que se desenrola em torno de um tópico central.

O debate em torno da organização dos TP continua em um artigo mais recente intitulado “Re-Reading the Pyramids”, de autoria de Bernard Mathieu (Mathieu 2017). De forma minuciosa e extremamente metódica,

o autor analisa os textos tentando conciliar as duas visões acima expostas. Para o argumento de Mathieu, a questão da espacialidade é fundamental, como em Allen, mas, diferentemente deste, ele concorda com Hays sobre a constante variação de conceitos cosmográficos nos diferentes cômodos da pirâmide. Como nos autores anteriores, as ideias de *Duat e Akhet* são essenciais para pensar na lógica interna do ritual descrito nas pirâmides, mas a matriz da organização para Mathieu só pode ser entendida ao vincularmos a cosmografia da pirâmide com a cosmovisão egípcia baseada em duas eternidades as quais diferenciam o que seria o espaço ‘real’, que se desenvolve na eternidade *neheh*, do espaço ‘ideal’, resolvida na eternidade *djet*. Em resumo, o autor demonstra dois níveis possíveis de leitura ao argumentar que o espaço real, composto pela noção de *neheh*, figurado materialmente na arquitetura das câmaras, pode ser a base para uma leitura de lógica linear como a de Allen, ao passo que a eternidade *djet* possibilita uma leitura na qual todos os textos são paralelos. Esta última noção é essencial para a compreensão do fenômeno denominado por Mathieu como “princípio de continuidade transparietal” (Mathieu 2017, 385) de alguns textos da pirâmide, isto é, textos que iniciam em uma parede geograficamente determinada e continuam em outra parede, de posicionamento diferente, podendo ser esta continuidade contígua ou não contígua.

Com a definição do texto de Sethe como base e perante o fato do deslocamento dos textos de libação na ordem que este autor apresenta, somado ao fato de precisarmos nos aproximar o máximo possível da fonte em seu conjunto e não apenas aos seus textos, o acesso às imagens da pirâmide de Unas tornou-se fundamental, de forma a podermos recompor a ordem original destes. Isto foi possibilitado pelo trabalho de Alexander Piankoff, *The Pyramid of Unas* (Piankoff 1968), o qual fornece fotos de excelente definição de toda a pirâmide. Além desta obra, a pirâmide de Unas foi recentemente restaurada e aberta ao público, sendo disponibilizadas imagens em 3D⁴ que aprimoram ainda mais nossa aproximação à fonte.

⁴ <https://egymonuments.gov.eg/news/a-virtual-tour-through-the-funerary-complex-of-king-unas/> (acesso em 05/03/2023).

Para nossa tradução, o trabalho inicial foi estabelecer a comparação das fotos com os textos de Sethe, o que nos permitiu localizar as inserções deslocadas, encaixando-as na ordem tais como se apresentam na pirâmide. Esta parte demonstrou-se muito trabalhosa, mas essencial para estabelecer uma visão original dos textos, identificando sua localização na pirâmide de Unas. Isto por ser necessário ter uma visão do texto *in loco* para tentar uma interpretação própria do monumento e de seus textos. De forma a ilustrar esta característica na versão de Sethe, apresento abaixo a sequência (fig. 2):

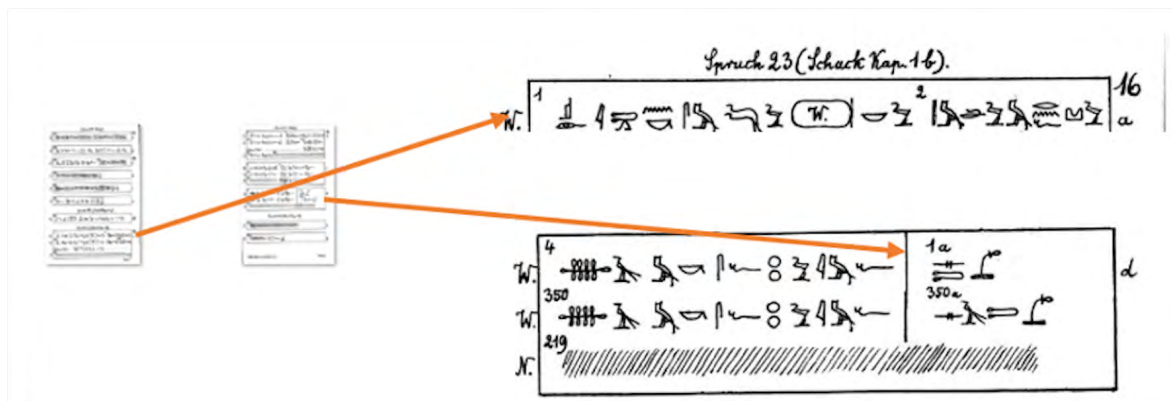
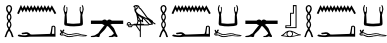


Fig. 2 Detalhe da página em Sethe (1908–1910, 8 e 9), com modificações da autora.

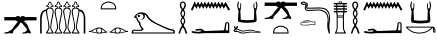
Como podemos verificar, a libação está deslocada para o final do parágrafo 16. Se mantivermos o texto na posição que se encontra na parede teremos:

16a 16d* 16a
Wsir it̪ n.k msd̪dw Wn̪is nbw (z̪t̪) mdw m rn.f d̪w

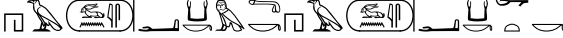
A sequência apresentada acima com a intromissão destacada em vermelho é exatamente a que consta na pirâmide. A numeração segue, no entanto, a de Sethe, que separava as libações e fórmulas repetitivas (que parecem indicar uma prática litúrgica) na sequência das frases. Por isso há uma intromissão na linha 16a de parte da linha 16d colocada por Seth no final desta separada por um traço. No texto da tradução estas inserções virão identifica-

17b  18d*  17b 

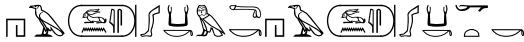
zì dhwti (dd-mdw zp 4 sntr ht) hn̄ k3.f zì dwn-^cnwi hn̄ k3.f zì wsir hn̄ k3.f

17c 

zì Mhnti-irti hn̄ k3.f zì.t ddk hn̄ k3.k

18a 

h3 Wn̄is ^c k3.k m b3h h3 Wn̄is ^c k3.k m ht.k

18b 

h3 Wn̄is rd k3.k m b3h h3 Wn̄is rd k3.k m ht.k

18c 

Wsir Wn̄is rdi.n n.k irt hrw htm hr.k im.s

18d 

pdpd st irt hrw.k

17a Quem partiu com o seu *ka*?

Hórus partiu com o seu *ka*

Seth partiu com o seu *ka*

17b Thot partiu com o *ka* dele (repetir 4x oferenda de incenso e fogo);

Dun-anui partiu com o *ka* dele,

Osíris partiu com o *ka* dele.

17c O deus Mekeneti-irti partiu com o *ka* dele, tu estás partindo de forma estável com o teu *ka*.

18a Oh Unas! O(s) braço(s) de teu *ka* estão à tua frente!

Oh Unas! O(s) braço(s) do teu *ka* estão atrás de ti!

18b Oh Unas! O(s) pé(s) de teu *ka* estão à tua frente!

Oh Unas! O(s) pé(s) de teu *ka* estão atrás de ti!

18c Osíris Unas! Te foi dado o Olho de Hórus. Coloca-o em teu rosto.

18d O perfume do Olho de Hórus se espalha sobre ti.

Que o seu perfume se espalhe sobre o teu corpo.

Temos aqui uma declaração que pressupõe um entendimento sobre o processo de separação do *ka* em relação ao morto. O *Ka* aparece aqui sempre em paralelo ao rei, de forma independente, mas, intimamente conectado a ele. O *ka* era formado no mesmo momento que o corpo do rei e era deste indivisível por todo o seu percurso no além. É uma garantia de integridade da pessoa do rei.

Comentários:

17a

De uma forma geral, a tradução inicial deste trecho se dá com a introdução de um pronome indefinido (alguém) como sujeito para o verbo *zi* ou *zbi* que significa “ir, partir”. A dupla ocorrência da forma verbal no início não foi citada nas traduções de Faulkner (1969) ou de Allen (2005), que traduzem a frase empregando o pronome indefinido *someone*. Logo a frase seria: “alguém partiu com seu *ka*, Hórus partiu com seu *ka*, Seth partiu com seu *ka*”. No entanto, há a possibilidade de entender *zi* como partícula interrogativa, conformando uma pergunta inicial “quem partiu com seu *ka*?” e posteriormente a identificação daqueles que partiram com o *ka* do rei morto, assegurando sua caminhada. Optamos por esta interpretação, a qual ainda contempla a ideia de um ritual responsório como parece ser o caso do ritual aí apresentado.

17b

Esta passagem com a citação dos deuses parece ter sido dividida por Sethe sem levar em conta a continuidade que os deuses Hórus, Seth, Dun-anui e Osíris representam. Como demonstrou Gardiner (Gardiner, 1950, 9-10), a leitura de Dun-anui ao invés de Hórus é reforçada pela constatação de serem correspondentes aos pontos cardeais, o que assegura que o rei partiu com o seu *ka* em companhia dos deuses que cercam seu espaço geográfico. Allen preferiu nomear simplesmente ‘deus’. Seguimos aqui o entendimento de Gardiner.

18a/b

Apesar de não apresentar a terminação do dual, muito provavelmente o escriba referia-se aos dois braços e às duas pernas como é comum no pensamento egípcio. Allen propõe a transliteração em dual (*awy*). Mantenho

aqui o que aparece no texto da pirâmide, sem o dual, mas com a possibilidade dos dois sentidos, singular e dual.

Considerações finais

O trabalho de tradução, apenas iniciado, passou por uma série de reinícios devido à falta de clareza da direção de leitura, da organização dos textos e da compreensão da ideia do *corpus* documental como um todo. A princípio, a ideia de se aproximar da fonte, como tem sido publicizada, nos parecia um caminho já certo e traçado por estudos anteriores. No entanto, as dificuldades aqui relatadas revelam o estado ainda precário de nossa compreensão sobre a sociedade egípcia antiga em seus primórdios e da possibilidade de compreensão do seu arcabouço ideológico.

Há ainda muito o que aprender e muito o que se percorrer no processo de conhecimento da linguagem antiga. Nosso contato, intermediado pela tradução de ideias, sempre incorrerá em um momento de aporia: transportar o significado simbólico das representações da linguagem de um universo social historicamente determinado para o nosso, conceitualmente diverso. O trabalho de fundo de toda tentativa de tradução é, assim, a busca da sociedade real a qual gerou sua linguagem, lembrando com Marx que

A linguagem é tão antiga quanto a consciência — a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo, a mera consciência do meio sensível mais imedia-

to e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente. (Marx 2007, 34)

Tal afirmação nos conduz a descobrir e identificar o meio exterior específico de geração da língua e escritas egípcias, sempre atentando para suas condições historicamente determinadas que dão significado à sua lógica intrínseca. Traduzimos, então, para conhecer melhor e conhecemos para melhor traduzir.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, James P. 1994. "Reading a Pyramid." In *Hommages à Jean Leclant I. Études pharaoniques*, editado por C. Berger, 5-28. Cairo: Institut français d'archéologie orientale.
- Allen, James P. 2005. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Allen, James P. 2017. *A Grammar of the Ancient Egyptian Pyramid Texts*, I Unis. Indiana: Eisenbrauns.
- Bouzon, Emanuel. 1981. *As leis de Eshnunna*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Bouzon, Emanuel. 1986. *As cartas de Hammurabi*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Bouzon, Emanuel. 1987. *O código de Hammurabi*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Cardoso, Ciro Flamarion Santana. 1984a. "A literatura funerária como fonte para a história agrária do Egito Antigo." *Revista De História* 117: 99-119.
- Cardoso, Ciro Flamarion Santana. 1984b. *Trabalho compulsório na Antiguidade: ensaio introdutório e coletâneas de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Cardoso, Ciro Flamarion Santana. 1993. *Hekanakht: pujança passageira do privado no antigo Egito*. Niterói. Tese, concurso para Professor Titular, UFF.
- Cardoso, Ciro Flamarion Santana. 1994. *Sete olhares sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Cardoso, Ciro Flamarion Santana. 2011. *O Conto dos Dois Irmãos (Papiro D´Orbiney)*. Texto inédito e notas de aula. UFF.
- Cardoso, Ciro Flamarion Santana. 2007. *Curso de Língua Egípcia (Egípcio clássico ou Médio)*. Texto inédito e notas de aula. UFF.
- Cardoso, Ciro Flamarion Santana. 2011. *Curso de Língua Egípcia (Egípcio clássico ou Médio): coletânea de documentos com transcrição, transliteração e tradução pelo autor*. Texto inédito e notas de aula. UFF.
- Cardoso, Ciro Flamarion Santana. 2013. "A teologia régia: o faraó segundo a ideologia monárquica do antigo Egito." *Revista Maracanan* 9 (9): 31-54.
- Edel, Elmar. 1955. *Altägyptische Grammatik*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- Faulkner, Raymond O. 1969. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford: Clarendon Press.
- Gardiner, Alan Henderson. 1932. *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute.
- Gardiner, Alan Henderson. 1950. "Baptism of Pharaoh." *Journal of Egyptian Archaeology* 36: 3-12.

- Guilhou, Nadine, e Bernard Mathieu. 1997. "Cent dix ans d'étude des Textes des Pyramides (1882-1996)". In *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, editado por C. Berger e B. Mathieu, 233–44. Montpellier: Université Paul Valéry.
- Hays, Harold M. 2009. "Unreading the Pyramids." *BIFAO* 109: 195–220.
- Hayes, William C. 1937. *The Texts in the Mastabeh of Sen-Wosret 'Ankh at Lisht*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Hornung, Erik. 1992. *Geist der Pharaonenzeit*. Zürich: Artemis Verlag.
- Hornung, Erik. 1979. *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich: Artemis Verlag.
- João, Maria Thereza David. 2008. "Dos Textos Das Pirâmides Aos Textos Dos Sarcófagos: A Democratização Da Imortalidade Como Um Processo Sócio-político". Dissertação de Mestrado, UFF.
- Kosack, Wolfgang. 2013. *Die altägyptischen Pyramidentexte in neuer deutscher Übersetzung*. Berlin: Verlag Christoph Brunner.
- Málek, Jaromir. 2003. "The Old Kingdom" In *The Oxford History of Ancient Egypt*, editado por I. Shaw, 83–107. Oxford: Oxford University Press.
- Maspero, Gaston. 1894. *Les Inscriptions des Pyramides de Saqqarah*. Paris: Librairie Émile Bouillon.
- Mathieu, Bérnard. 2017. "Re-Reading the Pyramids. Repères pour une lecture spatialisée des textes des Pyramides." In *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*, editado por S. Bickel e L. Díaz-Iglesias, 375–462. Leuven: Peeters.
- Marx, Karl. 2007. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo.
- Momigliano, Arnaldo. 2019. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. São Paulo: UNESP.
- Morales, Antonio. 2017. "Unraveling the Thread: Transmission and Reception of Pyramid Texts in Late Period Egypt." In *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*, editado por Susanne Bickel e Lucia Díaz-Iglesias, 463–96. Leuven: Peeters.
- Neto Torviso, Roberto. 2015. "Os fundamentos sagrados do poder faraônico no Egito antigo: um estudo de caso sobre o Hino Canibal". Monografia de final de curso, UNILASALLE-RJ.
- Ong, Walter. 2002. *Orality and Literacy. The technologizing of the world*. London: Routledge.
- Pereira, Ronaldo Guilherme Gurgel. 2016. *Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico. Para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de ca. 3000 a 1300 a.C.)*. Braga: Chiado Editora.
- Piankoff, Alexander. 1968. *The Pyramid of Unas. Texts translated with commentary*. New York: Princeton University Press.
- Popielska-Grzybowska, Joanna. 2019. "A visão linguística do Além egípcio antigo na tradução para português e inglês." *Studia Iberoamericanas* 18: 479–90.
- Popielska-Grzybowska, Joanna. 2020. "As serpentes vindas do Médio Oriente nos Textos das Pirâmides. Reflexão sobre as relações egípcias-orientais nos textos religiosos mais antigos." *Trabajos de Egiptología. Papers on Ancient Egypt* 11: 285–95.
- Quijano, Anibal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America." *Nepantla* 1 (3): 533–80.
- Schneider, Thomas. 1996. *Lexikon der Pharaonen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Sethe, Kurt. 1908–1910. *Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums: Neu herausgegeben und erläutert* (vols. 1-2) Leipzig: J.C. Eirich'sche Buchhandlung.
- Sethe, Kurt. 1962. *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*. Glückstadt: Augustin.
- Shaw, Ian, ed. 2000. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- Xavier, Raul. 1981. *Textos sagrados das pirâmides*. Baseado nas traduções dos originais egípcios de G. Maspero e Kurt Sete(sic). Col. Textos sagrados. Rio de Janeiro: Editora Livros do Mundo Inteiro.

A COLONIZAÇÃO DO PENSAR EGÍPCIO ANTIGO PELO OCIDENTE: LÍNGUA E LITERATURA

EDSON POIATI FILHO*

A intelectualidade dos egípcios antigos é um aspecto importante da conceitualização dessa civilização pelo mundo ocidental, pela qual ainda se fazem sentir as marcas de uma reflexão a partir de uma história geral fundada em concepções coloniais. O texto a seguir se inscreve numa série de trabalhos que expõem a insinuação de estereótipos modernos ocidentais na construção do conceito “Egito antigo”, em particular no estudo da língua e da literatura (*inter alia* Filho 2024; Rashwan 2023; Castillos 2025; Castillos 2014; Mathieu 2023; Mathieu 2013; Traunecker 2004; Vernus 1997; Megally 1995; Daumas 1962).

O objetivo deste texto é apresentar, pela primeira vez em português, diversas constatações e conclusões face a objetos de estudo relativos à língua e à literatura (*lato sensu*), em uma tentativa de indicar algumas grandes linhas de um complexo diálogo, ainda pouco explorado, que se estabelece em volta desses objetos sobre a intelectualidade dos egípcios antigos. Esse propósito tem um forte caráter pedagógico, destinado a facilitar o acesso dos locutores lusófonos a uma crítica epistemológica que não é recente, mas que passou muitas vezes desapercibida e que ainda tem o que dizer.

* Universidade Paul Valéry - Montpellier, França.

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0003-5281-8429> E-mail: edson-geraldo.poiati-filho@etu.univ-montp3.fr.



Assim, nas páginas a seguir, são citados vários trechos de textos escritos com um vocabulário bastante técnico, originalmente em inglês ou em francês, com uma tradução livre em português nas notas de rodapé. Uma parte desses textos já foi mobilizada nos trabalhos mencionados acima na construção de uma argumentação similar à que será estruturada aqui. Referências às publicações correspondentes serão indicadas.

O verbo

Em uma das gramáticas mais difundidas, a *Egyptian Grammar* de A. H. Gardiner, desde a sua primeira edição de 1927, a capacidade de expressar conceitos e noções abstratas é considerada estrangeira à natureza dos egípcios:

The most striking feature of Egyptian in all its stages is its concrete realism, its preoccupation with exterior objects and occurrences to the neglect of those more subjective distinctions which play so prominent a part in modern, and even in the classical, languages. Subtleties of thought such as are implied in 'might', 'should', 'can', 'hardly', as well as such abstractions as 'cause', 'motive', 'duty', belong to a later stage of linguistic development; possibly they would have been repugnant to the Egyptian temperament. Despite the reputation for philosophic wisdom attributed to the Egyptians by the Greeks, no people has ever shown itself more averse from speculation or more wholeheartedly devoted to material interests; and if they paid an exaggerated attention to funerary observances, it was because the continuance of earthly pursuits and pleasures was felt to be at stake, assuredly not out of any curiosity as to the why and whither of human life. The place taken elsewhere by meditation and a philosophic bent seems with the Egyp-

tians to have been occupied by exceptional powers of observation and keenness of vision.¹ (Gardiner 1957, 4)

Mencionando expressões que parecem se referir particularmente a diferentes modalidades verbais (“might” [poderia], “should” [deveria], “can” [pode, ser capaz de] etc.) que não existiriam na língua egípcia antiga,² Gardiner argumenta por um pensar rígido e obtuso dos egípcios da antiguidade. Esse diagnóstico se confirma, segundo ele, ao considerar um suposto materialismo obsessivo que seria determinante nas práticas funerárias e, de forma ainda mais abrangente, na reflexividade dessas pessoas. Em compensação, como em um jogo narrativo onde cada personagem precisa ter um mínimo de qualidades para que o enredo funcione, Gardiner concede aos egípcios antigos um tipo de “superpoder” de observação “pragmática” (Poiati Filho 2024).

De forma similar, a partir de uma visão estreita da morfologia verbal, P. Barguet descreveu o pensamento religioso, na sua tradução do *Livro dos Mortos*, como se não fosse submetido a um raciocínio lógico (Mathieu 2013, 440–42; ver também Nyord 2018):

¹ “A característica mais marcante da língua egípcia, em todos os seus estágios, é o seu realismo concreto, sua preocupação com objetos e eventos externos em detrimento das distinções mais subjetivas que têm uma função proeminente nas línguas modernas e até nas línguas clássicas. Sutilidades do pensar como as que estão implicadas no ‘poderia’, ‘deveria’, ‘pode’, ‘difícilmente’, da mesma forma que as abstrações como ‘causa’, ‘motivo’, ‘dever’, são próprias à um estágio tardio de desenvolvimento linguístico; provavelmente elas teriam sido repugnantes para o gênio egípcio. Apesar da reputação de uma sabedoria filosófica transmitida aos egípcios pelos gregos, nenhum povo se mostrou tão avesso à especulação ou tão dedicado aos interesses materiais; e se eles se atentaram exageradamente às observâncias funerárias, era porque se pensava que as ambições e os prazeres terrestres estavam em jogo, e não era, com certeza, por causa de qualquer curiosidade sobre o porquê e o para quê da vida. O lugar que ocupa, em outros lugares, a meditação ou o pendor filosófico, parece ter sido ocupado, no caso dos egípcios, por poderes excepcionais de observação e de perspicácia” (tradução do autor).

² Ainda que Gardiner indique algumas diferenças modais nas traduções possíveis do *sḏm=f* (§ 40), ele parece confirmar seus comentários da introdução: “provisoriamente, é possível dizer que a forma *sḏm=f* exclui o valor de praticamente qualquer tempo ou modo do inglês”. A pedagogia de Gardiner, que acostuma o estudante a um *sḏm=f* “do presente” até a lição XXX acaba colaborando também para uma conceitualização simplista e ingênua da língua egípcia (Mathieu 2013, 441–42).

La traduction hésite souvent entre un indicatif, un subjonctif et un optatif, la langue égyptienne ne notant que rarement, dans l'écriture, les différents modes ; quant aux temps, ils restent souvent imprécis, et l'on est toujours en droit d'hésiter entre un présent, un passé et un futur, ceci parfois même au détriment des règles de la grammaire classique. En fait, dans ces textes religieux, la notion de temps disparaît totalement; chaque action du mort (et du dieu), se répétant éternellement, a été, est et sera, sans cesse.³ (Barguet 1967, 23, n. 48)

Tanto Gardiner quanto Barguet tiraram conclusões sobre a capacidade de pensar dos egípcios antigos a partir de uma análise gramatical e, mais precisamente, das formas verbais.

Como exemplificam os trechos supracitados, o “verbo” como conceito e as formas nas quais ele se atualiza em egípcio antigo geraram uma reflexão importante em torno da racionalidade dos seus locutores.

A discussão se intensificou algumas décadas após a descoberta em 1944 por H. J. Polotsky das “formas relativas do verbo” (= os “tempos secundários”). De fato, essa descoberta desencadeou uma reflexão crítica sobre as “classes gramaticais” do egípcio, levando principalmente ao questionamento do status ontologicamente predicativo do verbo, que é particularmente presente nas modelizações das línguas indo-europeias.

Esse questionamento colocou em xeque o modelo ocidental então aplicado ao estudo do egípcio antigo e se consolidou nos anos 1970 e no início dos anos 1980 com o que ficou conhecido como *Standard Theory* (Uljas 2020, 918–20), bandeira que simboliza os desdobramentos e derivas do quadro teórico estabelecido por Polotsky.

³ “A tradução muitas vezes hesita entre um indicativo, um subjuntivo e um optativo, pois a língua egípcia registra raramente, na escrita, os diferentes modos; quanto aos tempos, eles permanecem frequentemente imprecisos, e temos sempre o direito de hesitar entre um presente, um passado e um futuro e isso mesmo em detrimento das regras da gramática clássica. Na realidade, nesses textos religiosos a noção de tempo desaparece completamente; cada ação do morto (e do deus), se repetindo eternamente, foi, é e será, para sempre” (tradução do autor).

Ainda que inovador, o novo horizonte heurístico não foi além do “bocal conceitual” evolucionista, negando, por vezes, a capacidade de expressão da “referência temporal” pelos egípcios: “It is somewhat discomforting to notice that the time reference issue is not always keenly observed by the Egyptians” (Zonhoven 1995, 52).⁴ Essa suposta simplicidade da expressão dos tempos nas frases corresponde, segundo P. Vernus (1997, 9–10 e n. 25), a uma análise ofuscada pelo quadro teórico da *Standard Theory*, que conceitualiza uma morfologia verbal negligenciando possíveis caracterizações de modo e aspecto.⁵

A proposição relativa

Uma possível resposta ao trecho da gramática gardineriana mencionado se encontra em um artigo vanguardista de François Daumas (1962) sobre as proposições relativas, primeira aplicação em egípcio da sintaxe estrutural do grande linguista Lucien Tesnière.

A teoria de Tesnière tem por objetivo acessar “a realidade estrutural profunda da linguagem” e sua análise se concentra particularmente no encadeamento dos elementos do discurso. Se Daumas foi o primeiro a introduzir os conceitos tesnierianos na Egiptologia, de forma isolada no seu tempo, algumas décadas depois a sintaxe estrutural se encontrou nos fundamentos da *Standard Theory* (Poati Filho 2024).

No seu estudo das proposições relativas, Daumas contesta uma conceitualização da parataxe como um traço de inferioridade do desenvolvimento das línguas:

⁴ “É, de uma certa forma, incômodo notar que o problema da referência temporal não é sempre observado pelos egípcios com perspicácia” (tradução do autor).

⁵ Como indica P. Vernus, a *Standard Theory* deriva, e ficou à deriva, da teoria de Polotsky porque ele mesmo empregava a noção “aspecto” e considerava distinções aspectuais no egípcio antigo, e.g. Polotsky 1965: 94, n. 49.

[...] pourquoi, dans une langue dont la syntaxe est bien développée, comme nous allons le voir, emploie-t-on une phrase qui ressortit à la parataxe? Deux explications sont possibles: ou bien c'est un reste figé d'un état paratactique de la langue, ou bien un emploi simplifié dans les cas où le contexte est parfaitement clair. Il faudrait alors comparer au français parlé: *cette dame, tu la connais, son chapeau est rouge, elle est partie*, pour l'écrit, *cette dame que tu connais et dont le chapeau est rouge, est partie*.⁶ (Daumas 1962, 27)

Comparando a parataxe egípcia com aquela que se encontra no francês falado, Daumas rebate a suposta inferioridade dos egípcios no desenvolvimento sintático. Na conclusão do seu artigo, após descrever diversos tipos de proposições relativas, do egípcio antigo ao copta, ele parece responder, enfim, as conclusões da gramática de Gardiner: “La langue littéraire ou même familière, en tout cas, connaît bien l'emploi de ces structures syntaxiques [das diferentes formas de construir uma proposição relativa] qui font de l'égyptien un idiome apte à exprimer les plus fines nuances de la pensée” (Daumas 1962, 29).⁷

⁶ “[...] por quê, em uma língua na qual a sintaxe é bem desenvolvida, como nós vamos ver, se emprega uma frase que se apresenta tal qual uma parataxe? Duas explicações são possíveis: ou é o caso de um vestígio que se fixou em um estágio paratático da língua ou, senão, é o caso de um emprego simplificado em contextos perfeitamente claros. Seria então necessário comparar ao francês falado: *cette dame, tu la connais, son chapeau est rouge, elle est partie* [esta mulher, você a conhece, seu chapéu é vermelho, ela foi embora], contra o francês escrito, *cette dame que tu connais et dont le chapeau est rouge, est partie* [esta mulher que você conhece e que o chapéu é vermelho foi embora]” (tradução do autor).

⁷ “De toda forma, a linguagem literária ou até mesmo coloquial atesta do emprego dessas estruturas sintáticas [das diferentes formas de construir uma proposição relativa] que fazem do egípcio um idioma apto a expressar as mais finas sutilidades do pensar” (tradução do autor).

A escrita ideográfica

O caráter particularmente figurativo do sistema de escrita hieroglífica parece colaborar, também, à representação ocidental “primitivista” da língua egípcia antiga e por extensão, da capacidade de pensar. A partir de uma suposta escassez do vocabulário egípcio para a redação dos *Ensinamentos de Ptahhotep*, D. A. Warburton (2009) argumenta pela incapacidade dos egípcios em significar (e pensar) além do que está explicitamente representado nas imagens:

However, there is a vast difference between the vocabularies available to a Nietzsche or a Foucault as opposed to a Ptahhotep. In Junge’s analysis of Ptahhotep, *jb* ‘the heart’, is rendered as *Herz*, but also as *Geist*, *Sinnesart*, *Gesinnung*, *Seele*, *Gemüt* and *Vernunft*. Obviously, this is one way of representing Egyptian thought to the modern reader. However, it is equally obvious that three thousand years of development have expanded the vocabulary available. Furthermore, it is not clear that the abstract concepts which Junge projects into Ptahhotep actually correspond to what was in the Egyptian ‘mind’ (for which there is no word—except *jb*). Obviously, Junge is correct in assuming that the concepts did develop, and that they must have had an origin—and that this origin cannot be far from Ptahhotep’s time. However, it is not clear that these thoughts were already in the Egyptian mind.⁸ (Warburton 2009, 85)

The Egyptian images had a significance which was immediate and clear: there were no hidden messages. The concept

⁸ “Entretanto, existe uma vasta diferença entre o vocabulário disponível para um Nietzsche ou um Foucault e aquele que dispõe um Ptahhotep. Na análise feita por Junge de Ptahhotep, *jb* ‘o coração’ é traduzido por *Herz*, mas também por *Geist*, *Sinnesart*, *Gesinnung*, *Seele*, *Gemüt* e *Vernunft*. Claro, é uma das formas de representar o pensar egípcio para um leitor atual. Contudo, é igualmente claro que três mil anos de desenvolvimento expandiram o vocabulário disponível. Além disso, não é

of abstraction was foreign to their art and language.⁹ (Warburton 2009, 86)

Warburton conclui na sequência que, ao contrário dos egípcios antigos, “the verbal expression of the meaning takes precedence and the image is just a way of expressing the verbal thought”¹⁰ (Warburton 2009, 86).

Vale notar que essa suposta infantilidade dos egípcios antigos em suas formas de expressão gráfica se encontra claramente no prefácio dos *Principles of Egyptian Art* de H. Schäffer: “In addition, living with my own children rekindled my enthusiasm for the study of children’s and primitive people’s drawings” (1974, xxvi).¹¹ Outra reação ao caráter ideográfico do sistema de escrita egípcio é a que se cristalizou com os trabalhos do antropólogo Jack Goody (Megally 1995, 86). Segundo ele, esse tipo de sistema seria menos eficaz que o alfabético e restringiria a literacia em sociedades como as do Egito antigo, da Babilônia ou da China, sendo responsável por uma menor contestação do pensamento ortodoxo pela população:

The success of the alphabet (as well as some of its incidental difficulties) comes from the fact that its system of graphic representation takes advantage of this socially conventionalized pattern of sound in all language systems; by symbolizing in letters these selected phonemic units the alphabet makes

evidente se os conceitos abstratos que Junge projeta em Ptahhotep correspondem, de fato, ao que queria expressar a “mente” egípcia (na qual não existia outra palavra além de *jb*). Claro, Junge está correto ao considerar que os conceitos de fato se desenvolveram e que eles devem ter tido uma origem — e que ela não deve ser muito distante do tempo de Ptahhotep. No entanto, não é evidente se esses conceitos já estavam presentes na mente egípcia” (tradução do autor).

⁹ “As imagens egípcias tinham um significado imediato e claro: não havia mensagens ocultas. A abstração era um conceito alheio à sua arte e língua” (tradução do autor).

¹⁰ “A expressão verbal do significado tem precedência, e a imagem é apenas uma maneira de expressar o pensamento verbal” (tradução do autor).

¹¹ “Além disso, passar tempo com meus próprios filhos reacendeu meu entusiasmo pelo estudo dos desenhos de crianças e dos povos primitivos” (tradução do autor).

it possible to write easily and read unambiguously about anything which the society can talk about.¹² (Goody 1968, 39)

In non-literate society, of course, there are usually some individuals whose interests lead them to collect, analyse and interpret the cultural tradition in a personal way; and the written records suggest that this process went considerably further among the literate élites of Egypt, Babylon and China, for example. But, perhaps because in Greece reading and writing were less restricted to any particular priestly or administrative groups, there seems to have been a more thoroughgoing individual challenge to the orthodox cultural tradition in sixth-century Greece than occurred elsewhere.¹³ (Goody 1968, 45)

Esse contraste entre a Grécia arcaico-clássica e o “Oriente pré-helênico”, concernindo a ação individual que floresceria na Grécia enquanto era suprimida no Oriente, já se encontrava em 1939 (Castillos 2014, 2, n. 2):

And in fact there could be no sharper contrast than that between the modern man’s keen sense of his own individuality, and the self-abnegation of the pre-Hellenic Orient, made manifest in the sombre majesty of Egypt’s pyramids and the royal tombs and monuments of the East. (...) the beginning of

¹² “O sucesso do alfabeto (assim como algumas de suas dificuldades secundárias) decorre do fato de que seu sistema de representação gráfica tira proveito desse padrão socialmente convencionalizado de sons em todos os sistemas linguísticos; ao simbolizar essas unidades fonêmicas selecionadas em letras, o alfabeto torna possível escrever com facilidade e ler de maneira inequívoca sobre qualquer coisa que a sociedade possa discutir” (tradução do autor).

¹³ “Em sociedades não letradas, claro, é comum haver indivíduos cujos interesses os levam a coletar, analisar e interpretar a tradição cultural de maneira pessoal. Os registros escritos sugerem que esse processo avançou consideravelmente entre as elites letradas do Egito, Babilônia e China, por exemplo. No entanto, talvez porque na Grécia a leitura e a escrita fossem menos restritas a grupos sacerdotais ou administrativos específicos, parece ter havido um desafio individual mais amplo da tradição cultural ortodoxa na Grécia do século VI AEC, do que em outros lugares” (tradução do autor).

Greek history appears to be the beginning of a new conception of the value of the individual.¹⁴ (Jaeger 1939, xix)

Da língua ao pensar

Os exemplos acima mostram como constatações de ordem linguística serviram como argumento na discussão sobre o pensar egípcio antigo. Nos textos apresentados, cada objeto de estudo é um argumento não só para a conceitualização da língua egípcia, mas também para a concepção do egípcio da antiguidade enquanto ser-humano capaz de pensar. Esses textos, selecionados aleatoriamente a partir de uma miríade de exemplos, oferecem tão somente uma amostra da prática egiptológica que constrói seguindo uma dialética entre o objeto de estudo e a concepção que o pesquisador faz de uma história geral.

Nas próximas linhas, a exploração historiográfica continua com dois objetos mais complexos, a cientificidade e a prática filosófica no Egito antigo. A cientificidade é tratada sob o prisma da reflexividade linguística pelo contraste entre a demonstração etimológica antiga e a moderna. A discussão sobre a filosofia se faz a partir do “Documento de Teologia Menfita” (BM EA 498) e do quadro heurístico que se impôs no estudo do pensamento especulativo no Egito antigo, onde a figura do filósofo grego é referência.

A cientificidade da demonstração etimológica

O questionamento etimológico é um exercício de reflexividade enquanto busca do homem pelas origens e motivações dos elementos que constituem sua língua. Os egípcios antigos nos legaram alguns exemplos,¹⁵

¹⁴ “E, de fato, não poderia haver um contraste mais nítido do que aquele entre o agudo senso de individualidade do homem moderno e a autoabnegação do Oriente pré-helênico, manifestada na majestade sombria das pirâmides do Egito e dos túmulos e monumentos reais do Oriente. [...] O início da história grega parece marcar o começo de uma nova concepção do valor do indivíduo” (tradução do autor).

¹⁵ Sobre essa questão ver Loprieno 2002, § IV; Mathieu 2023, n. 55; um exemplo famoso é a sequência de fórmulas 154-160 dos *Textos dos Sarcófagos*. O emprego do termo “etiológico” me

como o trecho a seguir do *Livro da Vaca Celeste* (versão de Sethy I, col. 14-15)¹⁶:

*jw jn r=f ntr.t tn sm3~n=s rmt hr h3s.t dd jn hm n(y) ntr pn jw=wy m htp Hw.t-
-Hr-jr(w).t n jr w [jj(w.t) ~n=j r=s]¹⁷ (14) *dd jn ntr.t tn nh=k n=j jw(=j) shm~n=j m rmt
jw Ø ndm(=w) hr jb=j dd jn hm n(y) R^c jw=j r shm jm=sn [m n(y)-sw.t]¹⁸ (15) *M s^cndw
s.t hpr Shm.t pw šbb.t n(y).t grh r Rh(w).t hr snf=sn š3^c m Nn-n(y)-sw.t***

Essa deusa estando de volta após ter executado a humanidade nas regiões montanhosas, a Majestade desse deus falou: ‘Seja bem-vinda, Hathor, quem fez para o Criador [aquilo para o qual eu vim!’.] (14) Essa deusa então respondeu: ‘Enquanto você viver por mim,¹⁹ eu dispus (*sekhem*) da humanidade e minha consciência está feliz (lit. doce)’. A Majestade de Ra falou: ‘Eu vou dispor (*sekhem*) deles [enquanto rei] rebaixando-os!’. É a origem de Sekhmet (Aquele-que-dispõe) e da mistura da noite para Ela-que-pateja-no-sangue-deles-desde-Heracleópolis.²⁰

Nesse trecho, é apresentada uma origem (*kheper*) para o nome da deusa Sekhmet que seria derivado da ação *sekhem* “dispor (de)”. Exemplos desse tipo não são raros, mostrando o interesse desses antigos escritores pelas origens de suas palavras.

Mas é somente no meio do século XVIII, com Turgot, em Paris, que o questionamento etimológico é enquadrado por critérios de demonstração que dão ares científicos — de um ponto de vista moderno — ao que parecia mais uma arte retórica.

parece somente uma forma de distanciar a prática etimológica no contexto do Egito antigo da prática moderna.

¹⁶ Uma edição sinóptica está disponível online, ver Maystre 1941.

¹⁷ Proposta de restituição a partir dos elementos presentes nas tumbas de Ramsés II e III.

¹⁸ Seguindo o exemplar da tumba de Ramsés III.

¹⁹ Fórmula de juramento.

²⁰ Transliteração e tradução do autor.

Nessa perspectiva, é a partir de um contraste entre o “científico” e o “arbitrário” que são então vistas atualmente as etimologias propostas pelos egípcios antigos, como exemplifica o comentário recente de J. Winand (2023, 5):

L'étymologie [dos antigos egípcios] n'était pas fondée sur des lois phonétiques (il faut attendre la fin du XVIIIe s. pour aborder la période scientifique de l'étymologie), ni sur des règles d'évolution sémantique. Une vague analogie de forme suffisait, qui admettait de surcroît bien des acrobaties. L'essentiel était ailleurs. Qu'on puisse rapprocher deux mots sur une base formelle était suffisant pour poser un lien essentiel et nécessaire.²¹

Essa visão, que contém uma concepção teleológica da história das ciências,²² deve ser reconsiderada sob o prisma das críticas de pesquisadores como Robin Allot e Georges Bohas,²³ que expõem a arbitrariedade da etimologia moderna, que é, muitas vezes, mais “acrobática” que as que os egípcios nos apresentaram, por exemplo, no trecho supramencionado do *Livro da Vaca Celeste*.

No seu *Physical Foundation of Language*, R. Allot (2012, 9) questiona a capacidade da abordagem etimológica em explicitar as origens dos lexemas do inglês: “[...] about 100 of the simple words beginning with the letter B

²¹ “A etimologia [dos antigos egípcios] não era baseada em leis fonéticas (é preciso esperar até o final do século XVIII para abordar o período científico da etimologia), nem em regras de evolução semântica. Uma vaga analogia de forma era suficiente, admitindo-se, ademais, muitas acrobacias. O essencial estava em outro lugar. O fato de que se pudesse aproximar duas palavras com base em uma forma era suficiente para estabelecer um vínculo essencial e necessário” (tradução do autor).

²² Uma visão não-teleológica ou não-finalista da história das ciências se encontra nos trabalhos de Michel Blay, na continuidade de nomes como Thomas Kuhn e Alexandre Koyré.

²³ Eu não abordo aqui diretamente os trabalhos de Georges Bohas, mas eles estruturaram uma crítica sólida às aplicações da etimologia na organização do léxico das línguas semíticas a partir da sua Teoria das Matrizes e Etymons, também conhecida como linguística submorfêmica.

(half or more of the simple words beginning with this letter in English) are either left totally unexplained with the note ‘origin obscure’ [...] or speculation is offered.”²⁴

O autor critica, por exemplo, a etimologia de *boy* “garoto” apresentada em algumas edições do *Oxford Dictionary of English Etymology*. Segundo a edição de 1966, por exemplo, *boy* teria originado no latim *imboiare* “algemar”. Allot vê nessa etimologia a influência de uma conjectura histórica moderna: nas colônias britânicas, o servo nativo era chamado de “boy” (2012, 8).

Em Egptologia, algumas análises etimológicas se fundam também em argumentos arbitrários. É o que relata, por exemplo, W. A. Ward no seu livro sobre as raízes homográficas *b-3*. Várias atualizações desse grupo, com um significado bastante opaco, foram definidas em relação a *b3b3* “buraco”, considerando sua suposta forma redonda como a “qualidade essencial” dessa raiz e, assim, sendo comum a todas essas palavras (Ward 1978, 4, 66).

Logo, se vê mais claramente que, como os egípcios antigos, muitas vezes uma “vaga analogia de forma” é de fato suficiente para se estabelecer uma etimologia, tanto nas línguas modernas, como o inglês, quanto nas antigas, como o egípcio. Exemplos como os citados acima são comuns e se mostram tão arbitrários quanto a explicação etimológica do nome da deusa Sekhmet, mesmo se esses nascem da ciência moderna.

A teologia menfita através da filosofia clássica

Um objeto em particular, o “Documento de teologia menfita” ou “Pedra de Chabaka”, favoreceu o reconhecimento da reflexão abstrata e especulativa no Egito antigo em um quadro heurístico onde as características da filosofia clássica constituem um ponto de referência onipresente.

²⁴ “[...] cerca de 100 das palavras simples começando com a letra B (metade ou mais das palavras simples começando com esta letra em inglês) são deixadas totalmente sem explicação, com a nota ‘origem obscura’ [...] ou são oferecidas especulações” (tradução do autor).

É um bloco de xisto verde do vale Hamamate inscrito a mando de Chabaka, faraó da XXV Dinastia, hoje conservado no Museu Britânico (BM EA 498). Ele contém notadamente um tratado religioso que converte as concepções heliopolitanas, centradas na figura de Atum, na cosmogonia menfita onde o criador é Ptah (principais edições: El-Hawary 2010; Breasted 1901).

Se o primeiro cria o universo com sua semente (*mtw.t*) e com suas duas mãos (*dr.ty*) ou dedos (*db'.w*), o segundo prefere os dentes (*jbh.w*) e os lábios (*sp.ty*), através dos quais ele formula tudo o que existe:

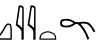
Psd.t=f m-b3h=f jbh.w sp.t(y) mtwt.t dr.ty Jtmw j.p3²⁵ hpr[~n js] Psd.t Jtmw m mtw.t=f m db'.w=f Psd.t hm pw jbh.w sp.ty m r(3) pn m3t(w) rn n(y) h.t nb.t pr(w) ~n Šw Tfn.t jm=j (56) ms(w.w) ~n Psd.t m33 jr.ty sdm msdr.wy ssn fnđ t3w sj'r=sn hr h3ty ntf dd(w) pr rky.t nb(.t) jn ns whm(w) k33.y h3ty sw ms ntr.w nb.w Jtmw Psd.t=f sk hpr~n js mdw ntr nb m k33.t (57) h3ty wd(w).t ns

A sua Enéade à sua frente, os dentes e os lábios que são a semente e as mãos de Atum. Se a origem do advento [precisamente] da Enéade de Atum é da sua semente e dos seus dedos, é a Enéade de Atum, de fato, os dentes e os lábios nessa boca que articulou o nome de todas as coisas, da qual saíram Chu e Tefnut (56) que a Enéade deu à luz. A visão dos olhos, a audição dos ouvidos, a olfação pelo nariz do ar, levam (a informação) até a consciência. É ela que faz germinar toda compreensão e é a língua que traduz a reflexão da consciência. Então se dava à luz a todos os deuses, Atum e a sua Enéade, enquanto surgiam precisamente as palavras divinas pela reflexão (57) da consciência e pela ordenação da língua.²⁶

²⁵ Talvez uma forma do verbo *p3* “começar” em função substantiva. Outra opção é analisar *j.p3* como uma forma “arcaizante” do pronome *p3y*, em uma acepção coletiva referindo-se a frase anterior: “isso corresponde à semente e às duas mãos de Atum”.

²⁶ Transliteração e tradução do autor.

Esse trecho reúne os saberes próprios a duas teologias distintas e os organiza dando coesão lógica. O emprego de formas como a “*sdm.n=f* substantiva perfectiva”, a “*sw sdm=f*”, a predicação de identidade com o pronome *pw*, as partículas *js* “precisamente”, *hm* “de fato”, *jn* que enfatiza o agente de uma frase argumentativa, *sk* “enquanto”,²⁷ estruturam a argumentação com precisão e sutilidade para identificar os agentes criadores das duas cosmogonias e explicar o processo cognitivo do demiurgo.

O documento descreve assim o processo de elaboração de um saber: da experiência sensorial de três sentidos (*m33*, *sdm* e *ssn*), a consciência (*h3ty*) gera uma interpretação, germinando (*prj*) uma síntese, a “compreensão”  (notar o determinativo do laço de corda), e a língua (*ns*) a traduz, enfim, em palavras (*mdw*).²⁸

O conteúdo profundamente especulativo desse texto abalou então a visão do egípcio antigo materialista e pragmático. Já em 1901, J. H. Breasted sublinhava a capacidade de reflexão abstrata dos antigos egípcios, como resume a conclusão da sua edição do documento, o artigo intitulado, justamente, “A filosofia de um sacerdote menfita”:

First: that the early Egyptian did much more and much better thinking on abstract subjects than we have hitherto believed, having formed a philosophical conception of the world of men and things, of which no people need be ashamed.

Second: it is obvious that the above conception of the world forms quite a sufficient basis for suggesting the later

²⁷ Sobre forma *sw sdm=f* ver Roberson 2010; sobre as partículas em egípcio antigo, Oréal 2011.

²⁸ Uma menção desse processo de interpretação e síntese da consciência — o raciocínio — se encontra também em uma das estelas que estavam no cenotáfio abydeniano de Antef filho de Senet (*temp.* Sesóstris I), hoje no Museu Britânico (BM EA 572, linha 12): (*jnk*) *rh(w) phr n(y) wnn(w). t m jb*. “Eu era um conhecedor dos circuitos do que existe na consciência”. Aliás, a compreensão *ʿrqr.t* lembra o discurso (λόγος) da alma (ψυχή) que define “pensamento” (διανοεῖσθαι) no *Teeteto* (189e): λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ (edição de J. Burnet, 1900), “É o discurso que alma tem de forma exaustiva consigo mesma sobre aquilo que examina”.

notions of *nous* and *logos*, hitherto supposed to have been introduced into Egypt from abroad at a much later date. Thus the Greek tradition of the origin of their philosophy in Egypt undoubtedly contains more of truth than has in recent years been conceded.

Third: the habit, later so prevalent among the Greeks of interpreting philosophically the functions and relations of the Egyptian gods, thus importing a profound significance which they originally never possessed, had already begun in Egypt, centuries before the earliest of the Greek philosophers was born; and it is not impossible that the Greek practice of so interpreting their own gods, received its first impulse from Egypt (Breasted 1901, 54).²⁹

Representativa da postura de vários outros pesquisadores em publicações posteriores (Mathieu 2023, §1 e §2; ver, por exemplo, Yoyotte 1969; Traunecker 2004), a conclusão de Breasted reconhece e defende a natureza filosófica do texto da Pedra de Chabaka com uma argumentação marcada por um contraste já mencionado entre o Oriente pré-helênico e a Grécia antiga.

Efetivamente, no primeiro parágrafo, o autor desenvolve seu texto em um quadro heurístico onde existe um gradiente da qualidade do pensar

²⁹ “Primeiro: que os primeiros egípcios pensaram de maneira muito mais profunda e aprimorada sobre temas abstratos do que acreditávamos até agora, tendo formado uma concepção filosófica do mundo dos homens e das coisas, da qual nenhum povo precisa se envergonhar. Segundo: é óbvio que a concepção acima mencionada do mundo forma uma base suficientemente sólida para sugerir as noções posteriores de *nous* e *logos*, até agora consideradas como tendo sido introduzidas a partir do exterior no Egito em uma data muito mais tardia. Assim, a tradição grega que vê a origem de sua própria filosofia no Egito indubitavelmente contém mais verdade do que se tem admitido nos últimos anos. Terceiro: o hábito, posteriormente tão prevalente entre os gregos, de interpretar filosoficamente as funções e relações dos deuses egípcios, importando assim um significado profundo que originalmente nunca possuíram, já havia começado no Egito, séculos antes do primeiro filósofo grego nascer; e não é impossível que a prática grega de interpretar dessa maneira seus próprios deuses tenha recebido do Egito seu primeiro impulso” (tradução do autor).

entre os povos, entre os que apresentaram uma “concepção filosófica do mundo e das coisas” exemplar e os que se satisfizeram de considerações tão frustras que deveriam se envergonhar. Em seguida, nos dois outros pontos, a temática das origens da filosofia grega vem à tona e o diálogo entre o que parece os dois extremos desse gradiente se estabelece: de um lado, o Oriente pré-helênico, representado pelo Egito, e, do outro, a Grécia antiga.

Esse diálogo tem a vida longa e, assim como esse quadro heurístico, continua presente em publicações recentes, como o presente texto. A conclusão de Breasted sintetiza a colonização do pensar egípcio pelo Ocidente, e mais precisamente, por uma visão modelada pela filosofia clássica que impõe um discurso onde essa última é o ponto de referência.

Esse ponto de referência se impõe logicamente por uma conjectura histórica, pois o termo “filosofia” remete, de fato, à Atenas do século V AEC, mas outras razões explicam a onipresença da filosofia clássica na reflexão sobre o pensamento filosófico no Egito antigo.

Primeiramente, em razão de um ponto de vista evolucionista. Nessa perspectiva, todas as sociedades passam pelo mesmo processo “evolutivo”, cada estágio sendo a preparação do próximo, e a filosofia clássica, desancorada do seu contexto histórico, se virtualiza e se universaliza. Somente dessa forma é possível imaginar, de fato, uma “história universal da filosofia” que vai além do mundo grego.

Pois, se “filosofia” estritamente se refere ao contexto histórico de Atenas do século V AEC, é tão difícil falar de filosofia kantiana quanto de filosofia egípcia. Assim, as características virtualizáveis da filosofia clássica são erigidas como critérios de um modelo padrão para o estudo da reflexão metafísica, ontológica, etc. de todas as sociedades.³⁰

Outra razão é de ordem pedagógica. Pois a figura imponente do filósofo grego, com a qual o grande público está muito mais familiarizado,

³⁰ Termos como “pré-filosofia” ou “pré-cartesianismo” só têm sentido nessa perspectiva. O mesmo processo de virtualização e universalização se encontra nas histórias gerais da religião onde o monoteísmo judeu-cristão se impõe como uma referência e origina o termo “pré-cristão” (Régen et al. 2024, §5).

acaba servindo como um espelho para aqueles que se reconhecem como herdeiros do mundo clássico. E refletir nesse espelho algumas imagens de um outro então desumanizado, considerado muitas vezes incapaz fisiologicamente de pensar, serve para lembrar que a humanidade não se restringe ao Ocidente.

Por conseguinte, as publicações que tentam inserir o Egito antigo na história da filosofia (*lato sensu*) dialogam com uma historiografia que se consolidou a partir de uma visão teleológica e procuram valorizar o pensar egípcio antigo mobilizando o quadro heurístico delimitado pela filosofia clássica, expondo assim similitudes entre a prática especulativa egípcia e a grega.

A colonização moderna do pensar egípcio antigo abrange assim a história da ciência e da filosofia, e a perspectiva através da qual se conceitualiza o raciocínio científico e filosófico é também determinante na forma que se concebe a humanidade, não só dos indivíduos da época faraônica, mas de todos. Pois somente uma visão não-finalista permite o reconhecimento efetivo da reflexividade do outro: o científico ou o filósofo não é mais tão somente o homem “cartesiano” ou “socrático”, mas todo aquele que faz uma demonstração organizando os saberes de forma inteligível, transmissível e, dessa forma, refutável.³¹

Da colonização do pensar à colonização dos corpos

Engana-se, por fim, quem pensa que a conceitualização do pensar atinge somente o mundo das ideias. Se da língua abrangeu-se a capacidade de reflexão, a capacidade de reflexão remete diretamente ao corpo.

Face ao exercício exegético do texto da Pedra de Chabaka e ao caráter científico do papiro médico Edwin Smith, Gardiner concede uma nota de rodapé (Gardiner 1957, 4, n. 1) para justificar seu severo “veredito” sobre o pensar egípcio antigo, na introdução da sua gramática (supra):

³¹ Essa é a definição de ciência que propõe M. Blay (2017, 17).

This general verdict is not vitiated by the sporadic occurrence of texts showing a real speculative or scientific interest, such as the exegetic text published by Breasted under the title ‘The Philosophy of a Memphite Priest’ (ÄZ. 39,39), or the Edwin Smith medical papyrus edited by the same scholar. These were doubtless the creations of individuals far above the average intellectual standard.³²

Em algumas linhas, o “interesse especulativo e científico” é correlacionado ao “padrão intelectual médio”, termo que dispensa comentários sobre o seu caráter biodeterminista. Buscando sustentar a proposição do texto principal que se depara com uma documentação destoante, a argumentação do parágrafo apela para uma razão de ordem biológica: a existência de indivíduos com capacidades fisiológicas excepcionais explicaria a existência de textos filosóficos ou científicos no Egito antigo.

A postura que fica evidente com o exemplo de Gardiner é compartilhada por alguns dos autores mencionados na primeira parte deste texto. A falta de perspicácia da referência temporal, a simplicidade linguística ou a infantilidade na representação gráfica são conclusões que conceitualizam não tão somente o pensar, mas sobretudo a capacidade cognitiva dos corpos.

É assim que a historiografia egiptológica se insere na política. O egípcio antigo, enquanto conceito de indivíduo, não se distingue do indígena, do negro ou de qualquer outro não-ocidental, despossuído do seu pensar e, por esse meio, da sua humanidade e, em consequência, do seu corpo. O texto apresentado aqui não tem, portanto, como objetivo atacar *ad hominem* os autores criticados (o que seria inútil e, por vezes, anacrônico), mas

³² “Esse veredito geral não é comprometido pela ocorrência esporádica de textos mostrando um real interesse especulativo ou científico, como o texto exegético publicado por Breasted sob o título ‘The Philosophy of a Memphite Priest’ (ÄZ. 39,39), ou o papiro médico Edwin Smith editado pelo mesmo acadêmico. Esses foram, sem dúvida, as criações de indivíduos muito além do padrão intelectual médio” (tradução do autor).

visa expor as teorias universais subjacentes que se revelam pelo estudo da prática egiptológica e que, ainda veiculadas no meio científico e na grande mídia, são deletérias para o reconhecimento do outro como ser-humano.

BIBLIOGRAFIA

- Allot, Robin. 2012. *The Physical Foundation of Language*. Bloomington: Xlibris Corporation.
- Barguet, Paul. 1967. *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*. Paris: Éditions du Cerf.
- Blay, Michel. 2017. *Critique de l'histoire des sciences*. Paris: CNRS Éditions.
- Breasted, James Henry. 1901. "The Philosophy of a Memphite Priest." *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 39 (1): 39–54.
- Castillos, Juan J. 2014. "Ancient Egyptian Philosophy." *Revista de la Sociedad Uruguaya de Egiptología* 31: 29–37.
- Castillos, Juan J. 2025. "Ancient Egyptian intellectual activity, cognition and argumentative discourse." *Göttinger Miszellen* 271.
- Daumas, François. 1962. "La proposition relative égyptienne étudiée à la lumière de la syntaxe structurale." *Orbis* XI (1): 21–32.
- El Hawary, Amr. 2010. *Wortschöpfung: Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije - zwei Zeugen kultureller Repäsentation in der 25. Dynastie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gardiner, Alan H. 1957. *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford: Griffith Institute.
- Goody, Jack. 1968. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, Werner. 1939. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. I. Oxford: Oxford University Press.
- Loprieno, Antonio. 2002. *La pensée et l'écriture: Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*. Paris: Cybèle.
- Mathieu, Bernard. 2013. "Grammaire et politique Réflexions sur quelques empreintes idéologiques dans la terminologie linguistique des grammaires de l'égyptien ancien." In *Ägyptologen und Ägyptologien zwischen Kaiserreich und Gründung der beiden deutschen Staaten: Reflexionen zur Geschichte und Episteme eines altertumswissenschaftlichen Fachs im 150. Jahr der Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, editado por S. Bickel et al., 437–56. Berlin: De Gruyter.
- Mathieu, Bernard. 2023. "De l'émergence, dans l'Ancienne Égypte, de la pensée rationnelle. Exemples de syllogismes (marqués) dans les Textes des Pyramides." In *Au-delà de Karnak. Recueil d'études offert à Claude Traunecker*, editado por F. Collin et al., 437–62. Montpellier: Khéops.
- Maystre, Charles. 1941. "Le livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois." *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 40: 53–115.
- Megally, Mounir. 1955. "Remarques épistémologiques à propos des approches au problème du rationnel égyptien." *Chronique d'Égypte* 70 (139–140): 84–98.
- Nyord, Rune. 2018. "'Taking Ancient Egyptian Mortuary Religion Seriously?' Why Would We, and How Could We?." *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 17: 73–87.
- Oréal, Elsa. 2011. *Les particules en Égyptien ancien. De l'ancien égyptien à l'égyptien classique*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale.
- Poiati Filho, Edson. 2024. "Quand l'égyptologue rencontre le linguiste: notes sur les travaux de François Daumas et de Lucien Tesnière." *Dialogues d'Histoire Ancienne – Supplément* 29: 261–75.

- Polotsky, Hans J. 1944. *Études de syntaxe copte*. Cairo: Société d'Archéologie Copte.
- Rashwan, Hany. 2023. "Intellectual Decolonization and Harmful Nativism: Arabic Knowledge Production of Ancient Egyptian Literature." *Interventions* 26 (5): 661–98. doi:10.1080/1369801X.2022.2161054.
- Régen, Isabelle et al. 2024. "Historiographie des religions antiques: regards croisés sur la formation de la discipline (Égypte, Mésopotamie, Levant, Grèce, Rome, Iran)". *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 131: xxxi-xlvi.
- Roberson, Joshua A. 2010. "Observations on the so-called 'sw sdm=f,' or Middle Egyptian Proclitic Pronoun Construction." In *Millions of Jubilees: Studies in Honor of David P. Silverman*, editado por Z. Hawass e J. Wegner. II, 185–205. Cairo: Conseil Suprême des Antiquités de l'Égypte.
- Schäffer, J. Heinrich. 1974. *Principles of Egyptian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Traunecker, Claude. 2004. "L'anticipation dans la pensée de l'Égypte antique. À propos du texte de la Théologie memphite." In *L'anticipation. À l'horizon du Présent*, editado por R. Sock e B. Vaxelaire, 253–69. Mont Saint Guibert: Pierre Mardaga.
- Uljas, Sami. 2020. "Grammar." In *The Oxford Handbook of Egyptology*, editado por I. Shaw e E. Bloxam, 912-29. Oxford: Oxford University Press.
- Vernus, Pascal. 1997. *Les Parties du Discours en Moyen Égyptien. Autopsie d'une théorie*. Genève: Société d'Égyptologie.
- Warburton, David A. 2009. "Time and Space in Ancient Egypt: The importance of the creation of abstraction." In *"Being in Ancient Egypt": Thoughts on Agency, Materiality and Cognition*, editado por R. Nyord e A. Kjelby, 83–96. Oxford: BAR Publications.
- Ward, William A. 1978. *The Four Egyptian Homographic Roots b-3*. Roma: Biblical Institute Press.
- Winand, Jean. 2023. "Le faux, le vrai, le moins vrai, le moins faux. Retour sur des pratiques séculaires, en Égypte ancienne et dans l'Antiquité classique." *Degrés. Revue de synthèse à orientation sémiologique* 195-196: 1–25.
- Yoyotte, Jean. 1969. "La pensée préphilosophique en Égypte." In *Histoire de la Philosophie I. Orient - Antiquité - Moyen Âge* (Encyclopédie de la Pléiade), 1-23. Paris: Gallimard.
- Zonhoven, Ludovicus M.J. 1995. "Polotsky, Sinuhe, Negation and the *sdm.n=f*." *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap, Ex Oriente Lux* 33 (1993–1994): 39–108.

OS ESTUDOS DE GÊNERO E A HISTÓRIA DAS MULHERES NA EGIPTOLOGIA LUSÓFONA

THAIS ROCHA DA SILVA*

A Egiptologia, tradicionalmente focada na história, cultura, linguagem e artefatos materiais do antigo Egito, está passando por uma significativa reavaliação. Em primeiro lugar, há um reconhecimento crescente de que definir o antigo Egito exclusivamente dentro de parâmetros pré-islâmicos é uma construção orientalista, enraizada em agendas coloniais. Isso promove uma reconsideração mais ampla do Egito como uma ideia, construída a partir de valores e modelos europeus ‘ocidentais’, em vez de apenas uma localização geográfica, desafiando as origens coloniais e dinâmicas de poder da disciplina. Em segundo lugar, a relutância da Egiptologia em integrar novos quadros teóricos, especialmente os estudos de gênero, impede seu envolvimento em diálogos interdisciplinares (O’Connor 1997; Bussmann 2015; Nyord e Howley 2018). Essa hesitação em relação à inovação prejudica a capacidade do campo de oferecer novas perspectivas e se adaptar às tendências acadêmicas em transformação. A Egiptologia está, portanto, em uma encruzilhada, enfrentando o imperativo de reavaliar tanto suas premissas ontológicas quanto suas abordagens epistemológicas para permanecer relevante no discurso acadêmico contemporâneo.

* Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0616-1924>. E-mail: thais.rochadasilva@hmc.ox.ac.uk.



No caso do mundo lusófono, esse fenômeno tem outras particularidades. Não é exagero dizer que não há Egiptologia nos países lusófonos, mas sim um esforço de estudar a história e arqueologia das sociedades do Egito antigo e da antiga Núbia (ver Silva 2014; Silva 2019). Tal afirmação não deve ser entendida com um tom derrotista, ao contrário. Trata-se de reconhecer as particularidades que envolvem o cenário acadêmico do mundo lusófono e as dificuldades de se estabelecer os estudos do mundo antigo e, em particular do mundo antigo oriental. No caso do Brasil mais especificamente, não há oferta de vagas para essa especialidade e os profissionais precisam se colocar nas áreas de História Antiga e Arqueologia, tendo que dar conta de um amplo espectro de conhecimento sobre os campos. No caso brasileiro ainda, a área de História Antiga tem sido ameaçada com a redução da carga curricular nos cursos de História, o que impacta o quadro de professores e a progressiva oferta de vagas. O questionamento sobre a existência da História Antiga nos currículos vem de múltiplas frentes e, surpreendentemente, de colegas historiadores! Essa situação tem consequências graves para a manutenção de pesquisas, a formação de novos especialistas, bem como a obtenção de verbas junto às agências de fomento. Com isso em vista, o estabelecimento de uma nova disciplina, no caso a Egiptologia, pode significar nesse contexto, uma nova cisão, quando o momento atual nos exige o oposto.¹

A ausência de um departamento ou mesmo de um curso de Bacharelado em Egiptologia nas universidades, oferece oportunidades para um tipo diferente de abordagem sobre o Egito antigo, favorecendo recortes cronológicos, geográficos e temáticos mais amplos, embora, por outro lado, careça de treinamento especializado. A maior parte dos especialistas são historiadores de formação e se especializam apenas a partir do mestrado. A dificuldade de acesso a fontes primárias, e a ausência de um treinamento

¹ Agradeço a Guilherme Borges Pires pelos seus questionamentos e pelas oportunidades de reflexão sobre o tema. Ainda que este capítulo não tenha como objetivo principal o debate sobre a inserção da Egiptologia no mundo lusófono, a reflexão sobre o assunto deve integrar nossas práticas de pesquisa e ensino, em todas as frentes.

direcionado para a língua e arqueologia egípcias comprometem a formação de profissionais que, a fim de preencher as lacunas de formação, precisam se deslocar e buscar treinamento nos grandes centros da Europa e dos Estados Unidos.² Essa diferença na formação dos especialistas em Egito antigo favorece a abertura para abordagens teóricas e reflexões metodológicas que por vezes se sobrepõem a uma análise mais cuidadosa e sistemática das fontes: dependência de catálogos de museus, traduções e comentários, criando uma dependência da produção dos grandes centros no campo. O cenário tem se transformado na última década, embora ainda dependente de iniciativas individuais e parcerias muito pontuais, cujos resultados ainda não podem ser medidos pela produção acadêmica e pela formação de uma nova geração de pesquisadores.

Historiadores da antiguidade no mundo lusófono, sobretudo no Brasil, têm conseguido contornar adversidades e sugerir estruturas alternativas para o mundo antigo inspiradas em estudos decoloniais e subalternos (e.g., Silva e Morales 2020; Courrier e Magalhães 2022; Lemos 2023). Esta nova perspectiva destaca dinâmicas sociais e negociações que também problematizam como e porque a História Antiga tem sido feita e ensinada no Brasil e no exterior. Seguindo essa linha, os estudiosos começaram a se envolver com os Estudos de Gênero como uma forma de entender essas negociações e contextos sociais subalternos. No entanto, apesar das contribuições significativas das primeiras publicações no final dos anos 1990, a produção acadêmica brasileira não avançou muito do ponto de vista epistemológico em relação ao gênero na História Antiga. Após uma colaboração inicial promissora entre alguns departamentos de História e Antropologia, surge a pergunta sobre porque isso não avançou mais. Enquanto a literatura antropológica problematizava politicamente o gênero e o feminismo, bem como epistemologicamente, os historiadores da antiguidade se concentravam na descrição de homens e mulheres, suas representações e identidades.

² Sobre o ensino de Egito antigo no Brasil, ver (2014; 2017; 2019); os capítulos de Vasques e Núñez, e Frizzo e Gurgel no Volume II desta obra. Para uma reflexão sobre o ensino de Egito em Portugal, ver o capítulo de Borges Pires e Torres no Volume II desta obra.

É neste escopo que os estudos de gênero precisam ser examinados no contexto lusófono. Para a Egiptologia de modo geral, os estudos sobre o gênero e as mulheres no Egito antigo possui algumas particularidades em relação ao estudo de outras sociedades antigas. A primeira está relacionada ao impacto da discussão teórica e a formação da Egiptologia como disciplina acadêmica em meados do século XIX. O segundo aspecto remete ao enorme apelo popular do Egito antigo ainda hoje (e.g., Fernández Pichel 2023). As causas e os desdobramentos desse fenômeno são múltiplos, complexos e dizem respeito a realidades específicas, mas é preciso reconhecer a relevância das figuras femininas da realeza para a popularização do Egito nas artes e, com mais força no século XX, no cinema.

As antigas egípcias foram tratadas, tanto no âmbito acadêmico, como popularmente, como mulheres extraordinárias, exóticas e poderosas. Parte desse discurso se deu pelas vias do orientalismo, de modo que o estudo das mulheres no Egito antigo não foi sinônimo de qualquer engajamento ou mínimo diálogo com os movimentos feministas. Trata-se sim, da expressão de ideais orientalistas apoiados em práticas coloniais. O Egito, assim como o *Oriente* foram feminilizados pela comunidade acadêmica.³

Os estudos sobre as mulheres e os estudos de gênero tiveram também uma trajetória que não necessariamente se traduziu numa continuidade ou substituição de um pelo outro, como fazem parecer alguns trabalhos. Em linhas gerais, se pode afirmar que enquanto a história das mulheres se concentra em apresentar e estudar a experiência das mulheres ao longo da história (e.g., Duby e Perrot 1992), os estudos de gênero ampliam o escopo da análise e incluem também a experiência dos homens.

A linha evolutiva artificial que apresenta os estudos de gênero como um avanço da história das mulheres parece consolidada para os trabalhos dedicados ao mundo antigo (Rowlandson 1998; Bahrani 2001). Contudo, esse processo de continuidade não se deu, ao menos do ponto de vista de cada campo, embora se reconheça as intersecções entre ambos. É preciso

³ Para referências e discussão, ver Kuhrt e Cameron 1993.

sinalizar que a história das mulheres e os estudos de gênero provêm de disciplinas distintas, com foco e ferramentas teórico-metodológicas diferentes, a história e a antropologia. É o movimento feminista que catalisa esse encontro.

Neste texto, discuto como pesquisadores lusófonos se inserem nesse debate, tendo em vista a produção reduzida e limitada no campo do gênero. No horizonte das transformações que a Egiptologia tem enfrentado — revisão do passado colonial, novos aportes teórico-metodológicos, transformações nas práticas museológicas e arqueológicas (menos perceptíveis) e sobretudo a drástica redução de financiamentos e o gradual encolhimento dos departamentos e instituições, é preciso que os pesquisadores saiam de seus nichos de conforto. Nesse escopo, a Egiptologia lusófona pode ter seu lugar ao sol, com o potencial de se inserir de forma efetiva no debate internacional, trazendo contribuições importantes para o campo, justamente por sua formação interdisciplinar. Mas a formação generalista e interdisciplinar não basta. No que diz respeito aos estudos de gênero, há uma oportunidade que ainda não foi abraçada.

A história das mulheres e o gênero

A análise crítica das experiências de gênero — ou, em primeiro lugar, das experiências das mulheres — ganhou ímpeto na esteira da segunda onda do feminismo que emergiu nos anos 1960 e 1970. As conversas sobre poder e estruturas sociais que formaram o núcleo dessa segunda onda tiveram grande impacto no mundo acadêmico, particularmente para o trabalho de mulheres e pesquisadores em início de carreira. Universidades começaram a criar os primeiros centros de estudo sobre as mulheres e programas de cursos dedicados ao tema nos Estados Unidos e na Europa. Esse esforço partia do objetivo inicial — a afirmação de que as mulheres tinham história — para a discussão sobre como abordar essa história, ou seja, não relegando a história das mulheres como mero complemento para uma história oficial (i.e., masculina; Downs 2020, 159).

O desenvolvimento desse debate no campo teórico expandiu a ideia inicial de Beauvoir: não se nasce homem ou mulher, mas se faz. Para isso era fundamental separar a ideia do sexo biológico da identidade de gênero, consolidando a ideia de que a identidade sexual (e de gênero) não é um dado, mas uma construção social, tanto no meio acadêmico como nos movimentos feministas da década de 1970. Pesquisas derivadas dessas premissas abriram a oportunidade para as feministas explorarem a ideia de que o gênero era um sistema de construção das diferenças sociais e, gradativamente, questionarem a noção essencialista de identidade como uma ‘propriedade’ individual (Downs 2020, 160).

A separação entre os estudos de gênero e a história das mulheres não se deu do mesmo modo e na mesma proporção em todo o mundo, mas as consequências dessa separação são perceptíveis na literatura especializada a partir da década de 1980. O esforço em desessencializar categorias ‘mulheres’ e ‘homens’, mostrando as particularidades históricas e sociais dessas formulações, abriu o flanco para o surgimento dos estudos sobre a masculinidade, que se desenvolveram principalmente a partir da década de 1990. Mais ainda, historiadores interessados na história das mulheres começaram a importar as ferramentas antropológicas, sacudindo a premissa de neutralidade e universalidade. O gênero passa, nesse contexto, a ser uma lente necessária para compreender as relações sociais ao longo do tempo.

Na década de 1980, algumas autoras se destacaram e estabeleceram os fundamentos para os estudos de gênero. Por exemplo, Edwin Ardener discutiu o fenômeno do ‘silenciamento’ das mulheres e de outros grupos dentro de suas próprias sociedades, assim como pelo próprio processo etnográfico (Ardener 1975). Sherry Ortner abordou a suposta desvalorização universal das mulheres através da distinção hipotética entre Natureza e Cultura (Ortner 1972). Gayle Rubin, por sua vez, analisou os ‘sistemas sexo-gênero’ como mecanismos que tratam as mulheres como mercadorias para troca no casamento, conectando unidades sociais (Rubin 1975).

Agnes García Ventura (2016) destacou que nem todos os estudos de gênero são necessariamente alinhados ao feminismo. O feminismo, por sua

vez, possui uma agenda política explícita que busca questionar o androcentrismo tanto como uma perspectiva de mundo quanto como uma prática que perpetua desigualdades, nas quais as mulheres são marginalizadas e oprimidas (Strathern, Butler e Franklin 2016; Disch e Hawkesworth 2016; Downs 2020). Mais ainda, o sequenciamento das ‘ondas’ feministas não significa necessariamente que tenha existido substituições entre uma ou outra. Embora os Estudos de Gênero possam abranger a epistemologia feminista, sua constituição como campo de investigação não é estritamente dependente dela. O conceito de gênero pode abarcar as mulheres — e os estudos sobre mulheres —, pois visa compreendê-las como um grupo social (Garcia Ventura e Justel 2018, 29).

É importante ressaltar o impacto do pós-modernismo e do pós-estruturalismo nos estudos de gênero, especialmente no que diz respeito à interpretação das fontes materiais. A associação do dimorfismo sexual ao comportamento de homens e mulheres nas diversas culturas é justificada de maneira diferente em cada sociedade. Para a antropologia, isso está ligado à velha questão de como separar natureza e cultura (MacCormack e Strathern 1980). Para os estudos de gênero o esforço em questionar e desconstruir formulações em torno de ‘masculino’ e ‘feminino’ levou ao questionamento do sexo biológico.

O pós-estruturalismo promoveu uma crítica contundente às historiadoras feministas que priorizavam o texto como a principal fonte histórica e as categorias textuais como acesso direto ao passado (Downs 2020, 169). Ele privilegiou a análise do discurso, das representações e da construção social das categorias, desvinculando o debate sobre gênero da história social e desafiando a associação da identidade com a experiência. Essa abordagem levou o debate sobre gênero para o campo político, onde as relações de poder são discutidas. Para esse grupo, a experiência e a subjetividade são vistas como produtos de processos discursivos. Joan Scott exemplifica essa abordagem ao questionar a construção das categorias de gênero e mulheres, argumentando que o gênero é uma forma de significar as relações de poder (Scott 1999 [1986]; Scott 2010).

Nessa mesma linha, o trabalho de Judith Butler repercutiu ao romper com a dicotomia sexo/gênero, enfatizando o aspecto performático do gênero. Nesse sentido, o sexo biológico foi entendido como mais uma construção social.⁴ A Terceira Onda Feminista reivindicava a extinção da dicotomia sexo/gênero; para elas o sexo biológico, físico, não existia e era apenas uma projeção do gênero (Budin 2023, 12). As consequências desse processo, pelo menos para o mundo anglófono, onde os teóricos do gênero se concentram, é praticamente o apagamento da realidade biológica, material, das sociedades antigas, transformando a teoria de gênero numa discussão quase abstrata e quase sempre subversiva (Budin 2023, 14), o que encontrou um campo fértil para o debate no campo político.

As arqueologias feminista e de gênero surgiram como desdobramentos desses debates nos anos 1980, e foram também impactadas pela Terceira Onda Feminista, pós-moderna, e os estudos *queer*, que ganhariam força na década de 1990, com a inserção dos pesquisadores nos departamentos e associações internacionais. Um marco significativo foi o artigo de Margaret Conkey e Janet Spector, que não apenas criticaram a abordagem androcêntrica da arqueologia, mas questionaram os pressupostos projetados para as sociedades do passado a partir da cultura material (Conkey e Spector 1984). A partir daí uma série de publicações e estudos vem ganhando espaço nos departamentos, com um debate teórico-metodológico particularmente robusto e com diálogo com a antropologia (e.g., Conkey e Spector 1997; Díaz-Andreu García 2005; Sørensen 2000; Sørensen 2007). O gênero é um componente essencial que influencia diversos aspectos de uma cultura, desempenhando um papel fundamental na criação e na gestão das diferenças sociais. Ao reconhecer essa premissa, a questão central reside não na identificação do gênero, mas sim na compreensão das posições e perspectivas reveladas ao analisar uma cultura por meio de suas dimensões de gênero.

⁴ Ver Budin (2016; 2020; 2023) para um panorama geral, discussão e referências.

Por volta desse período, a influência dos esforços arqueológicos para descobrir as histórias das mulheres começou a ser percebida em trabalhos egiptológicos, como o livro *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History* (1986), escrito por Lana Troy. No entanto, a Egiptologia, mantendo vestígios do antiquarismo de suas origens e influenciada fundamentalmente por tradições intelectuais orientalistas, permaneceu em grande parte imune aos desenvolvimentos externos. Foi apenas no final dos anos 1990 e 2000 que a disciplina começou a se envolver seriamente com estudos de gênero nesse campo específico.

Tão logo o tema do gênero surgiu na Antropologia e Arqueologia, as abordagens usadas para abordá-lo se transformaram rapidamente. Os anos mais recentes viram o foco se expandir além de uma preocupação exclusiva com as mulheres, buscando também teorizar as experiências de gênero dos homens e outros grupos, em grande parte catalisada por discussões sobre a ‘interseccionalidade’ da identidade e da experiência (ver Creenshaw 1991).

A Egiptologia

A Egiptologia incorporou os desenvolvimentos desses debates aos solavancos. O interesse acadêmico sobre as mulheres do antigo Egito fez parte da Egiptologia desde seus estágios iniciais, geralmente focado em narrativas biográficas de mulheres da realeza. Essas narrativas foram influenciadas pelos Estudos Clássicos e Estudos Bíblicos, em muitos casos ancoradas em uma perspectiva orientalista do século XIX. Não foi até a década de 1990 que os egiptólogos começaram a se interessar por metodologias específicas para investigar mulheres, sexo ou gênero.

Os estudos de ‘gênero’ ainda permanecem em grande parte preocupados com as experiências das mulheres no Egito antigo. Mesmo quando são consideradas múltiplas categorias de gênero, elas costumam ser abordadas como identidades paralelas ou inter-relacionadas, em vez de serem vistas como aspectos dinâmicos e mutuamente construídos do que Marilyn Strathern descreve como o ‘modo relacional de sociabilidade’ (Strathern 2014;

Strathern 2018; Strathern 2020). Acima de tudo, permanece uma desconfiança persistente em relação à ‘teoria’, uma categoria na qual as perspectivas externas à Egiptologia sobre gênero foram categoricamente colocadas.

Na última década, o gênero deixou de ser um tema proeminente na arqueologia, sua ausência nos principais projetos de pesquisas financiadas e nas tendências teóricas recentes não pode ser ignorada. Os arqueólogos estão agora mais próximos das ‘ciências duras’ (*hard sciences*), com uso amplo de tecnologia para análises de solo, criação de modelos 3D, análises de DNA ou seduzidos pela virada ontológica, mas é crucial reconhecer que essas abordagens não podem prescindir do gênero. A Egiptologia não está fora desse enquadramento.

Apesar das críticas à falta de interesse por ‘teoria’, a Egiptologia possui vantagens que merecem destaque. Em muitos aspectos, a superespecialização evitou muitos ‘ismos’ das primeiras feministas (Graves-Brown 2008, x), especialmente as ideias de uma opressão universal das mulheres, uma vez que as fontes mostram que as mulheres egípcias tinham um status legal diferenciado em comparação com suas contemporâneas do Mediterrâneo. Na década de 1990, houve um aumento significativo na produção acadêmica em língua inglesa sobre o tema, com trabalhos de autores como Watterson (1991), Robins (1993), Tyldesley (1994), Wilfong (1999) e Lesko (1999). Embora algumas dessas obras tenham alcançado grande popularidade, elas não se enquadravam necessariamente como estudos tipicamente feministas, nem abordavam questões teóricas profundas.

Reconhece-se um viés patriarcal na Egiptologia pelo fato de que os registros são predominantemente feitos por e para homens, relegando as mulheres a uma posição secundária ou de apoio, muitas vezes associada apenas ao ambiente doméstico. Contudo, essa afirmação pode ser estendida para outras sociedades e é preciso mais do que reproduzir a narrativa da opressão das mulheres na história. Embora haja exemplos de mulheres atuando na esfera pública, costuma-se considerar essas situações como excepcionais. Mesmo mulheres de alto escalão são descritas como meras peças de um sistema patriarcal, sem controle sobre sua própria condição,

como é o caso de Hatshepsut ou mesmo das esposas divinas de Amon.⁵ É preciso ir além do estereótipo de ‘desempoderadas’.

É importante destacar que os egiptólogos não têm ainda hoje uma definição comum de ‘gênero’ que embase as investigações. Reinert Skumsnes (2018) refere-se ao “paradoxo de gênero na Egiptologia”, destacando que a disciplina apresenta caracterizações múltiplas e contraditórias sobre gênero. Ele aponta que não há consenso sobre sexo e gênero, tanto na definição dos corpos e práticas corporais no Egito antigo quanto no uso desses conceitos na disciplina. Essa aparente confusão conceitual pode ser o resultado da ausência de distinções claras entre sexo, gênero e sexualidade, conceitos que não existiam explicitamente no Egito antigo. Skumsnes identifica quatro posições principais, mas ressalta que essas divisões são artificiais e sobrepostas, e que o foco deve estar em compreender as várias e, muitas vezes, contraditórias caracterizações de gênero.

A primeira delas está associada aos pesquisadores do mundo nórdico e do bloco socialista (Finnestad 1983; Toivari-Viitala 2001; Troy 2003; Langráfová e Navrátilová 2009), o que pode refletir uma posição que minimize a importância do gênero como um marcador social das diferenças. O segundo grupo pertence ao mundo anglófono que enfatiza o aspecto patriarcal e hierárquico da sociedade egípcia (Meskell e Joyce 2003; Roth 2005; Eyre 2007; Graves-Brown 2010). O terceiro grupo já reconhece a complexidade das fontes egípcias (Johnson 1996; Bryan 1996; Wilfong 2007; Szpakowska 2012; Sabbahy 2013). A quarta posição engloba em grande parte também pesquisadores anglófonos, os quais se dedicam a compreender a natureza dinâmica e discursiva do gênero, que é em grande medida inspirada pela teoria de gênero pós-moderna, especialmente por estudiosos anglo-americanos, como Deborah Sweeney (2011) e Gay Robins (2015).⁶

⁵ Ver por exemplo Ayad 2009; Ayad e Babej 2017; Williamson 2022 para discussão e referências.

⁶ Para discussão sobre essas vertentes ver Skumsnes 2018; Skumsnes, Scrives e Silva (em preparação).

Ainda existe um equívoco generalizado de que estudar as mulheres do antigo Egito significa fazer estudos de gênero.⁷ Os homens e outras categorias continuam a permanecer como seres sem gênero na pesquisa egiptológica. ‘Homens’ são uma categoria igualmente genérica que não foi historicizada pela disciplina, com raras exceções (Parkinson 2008; Robins 2007). Os egiptólogos precisam abordar essa questão.

Há uma gama de autores que figuram entre os pioneiros no estudo da história das mulheres e do gênero na Egiptologia: Gay Robins, Terry Wilfong (1997; 2007), Deborah Sweeney (2011; 2016) e Janet Johnson (1994; 1996; 2003). O trabalho de Gay Robins (1994) desempenhou um papel crucial na consolidação dos estudos das mulheres na Egiptologia e na introdução de metodologias que questionam de forma mais sistemática as perspectivas androcêntricas. Ainda que tratem de períodos e fontes distintos, o traço comum entre esses autores é a identificação e a valorização das mulheres nas fontes, dando destaque ao seu protagonismo como sujeitos históricos. Não é intuito deste texto fazer uma apreciação dessas obras, sobretudo porque há literatura sobre isso (Graves-Brown 2008; Ayad 2022; Budin 2023). Contudo, é importante destacar essas tendências gerais a fim de situar os autores lusófonos no debate internacional.

Lynn Meskell (1999; 2000a; 2000b) e Dominique Montserrat (1996) se destacaram principalmente por expandir os estudos para o tema da sexualidade, do corpo e do gênero propriamente ditos, abraçando as discussões oriundas da arqueologia e da antropologia. No entanto, a análise ficou restrita à sexualidade feminina, com algum destaque aos estudos sobre o corpo (Meskell 2000; Montserrat 1996). A sexualidade foi tratada como um ‘assunto de mulheres’. Estudos sobre a homoafetividade feminina tendem a se restringir ao período greco-romano (Fox 1985; Toivari-Viitala 2001; Wilfong 2002), ainda que de maneira restrita.

⁷ Cf. Meskell 1997; Matić 2016b.

Meskell é sem dúvida uma das pesquisadoras com maior impacto nos estudos de gênero na Egptologia, para o bem e para o mal. Ainda que tenha sido duramente criticada (e.g., Sweeney 2006; Silva 2018) e seus métodos e resultados não chegaram a transformar os estudos sobre gênero na Egptologia, sua obra alerta para a necessidade de uma perspectiva interdisciplinar da qual uma nova geração de pesquisadores interessados no tema das mulheres e do gênero se beneficiou (e.g., Matić 2016; Matić 2022; Ayad 2022; Skumses, Scrivens e Silva em preparação).

É preciso, contudo, apontar um problema na literatura egptológica sobre as mulheres que é o pressuposto do que a feminilidade deveria ser, especificamente reduzida a dois critérios: fertilidade e sexualidade.⁸ No plano divino e da realeza, estendido por vezes aos grupos das ‘elites’ egípcias, é possível ver uma tendência geral na erotização das figuras femininas (e.g., Pinch 1983; Manniche 1987; Araújo 1995; Orriols 2012; Orriols 2016; Orriols 2023). Também é igualmente problemático os temas que associam as mulheres a um determinado tipo de experiência doméstica, limitados a temas como casamento, divórcio, cuidados com a casa, com os filhos, produção de alimentos (ver Silva 2012; Silva 2018; Silva 2023). Apesar desta tendência ainda ser presente na historiografia sobre as mulheres no Egito antigo, há autores que têm problematizado essas narrativas e apresentado análises à luz de novas metodologias, revisitando os pressupostos do ‘lugar’ e ‘atitudes’ ‘femininas’ (e.g., Ayad 2022).

A diversidade e as contradições nas caracterizações de gênero podem também ser explicadas por uma diferença geracional entre as abordagens egptológicas sobre as mulheres. Enquanto a primeira geração reagiu criticamente à pesquisa dominada por homens e a noções amplas sobre patriarcado e casamento no Oriente Próximo, se concentrando em identificar mulheres e detalhar seus papéis sociais, a segunda permaneceu limitada a esse debate, reagindo aos trabalhos dos seus predecessores, enfatizando o papel subalterno das mulheres e a sua opressão. Foi apenas com uma

⁸ Para uma visão geral sobre o Egito e o Antigo Oriente Próximo, ver Budin 2023, capítulo 2.

(emergente) terceira geração de pesquisadores que se reconheceu que as fontes egípcias apresentam imagens divergentes e conflitantes das mulheres. A partir daí, este grupo foi capaz de desafiar o aspecto androcêntrico das hierarquias, muitas vezes pressupostas, e dar destaque à agência individual das mulheres.

O objetivo de se estudar o gênero na sociedade egípcia não é, portanto, questionar a posição dominante da elite masculina egípcia ou de apresentar as egípcias como empoderadas e autônomas, embora esses vieses não tenham desaparecido, mas compreender a vida social no Egito antigo. Não se trata de compreender o que o gênero *era*, mas o que gênero fazia. É o gênero como método que nos permite vislumbrar a complexidade da vida social.

Masculinidades

Se gênero ainda é visto primordialmente como o estudo das mulheres, não é de surpreender que pesquisas sobre masculinidades no Egito antigo sejam ainda pouco numerosas. Como afirmou Stephanie Budin, “embora os homens possam ser o primeiro sexo em nossas patriarquias de longa data, a masculinidade é definitivamente o segundo gênero” (Budin 2023, 115). Em linhas gerais, a visão sobre a masculinidade na antiga sociedade egípcia é monolítica, não-historicizada e carece de um estudo sistemático.

A análise sobre a masculinidade surgiu posteriormente às três ondas feministas e à emergência dos estudos *queer*. O trabalho de Raewyn Connell destacou a questão da masculinidade monolítica e hegemônica, evidenciando a invisibilidade ou negligência de diversos outros aspectos das experiências masculinas (Connell 1995; Connell 2005; Connell 2018; Connell et al. 2018; Kimmel et al. 2005).

Embora a interseccionalidade possa ser encontrada de forma discreta na literatura egiptológica que aborda as mulheres, o mesmo não se aplica aos homens. Os egiptólogos reconhecem que uma parte significativa das fontes provém de um contexto masculino idealizado, associado geralmente à elite burocrática do antigo Egito: tumbas, estelas, estátuas, textos,

entre outros, refletindo aspirações sociais, tanto para a vida presente quanto para a vida após a morte. Uma análise descuidada dessas fontes pode erroneamente sugerir uma uniformidade na experiência masculina no Egito antigo.

Nesse contexto, é fundamental ressaltar que o desafio não reside nas fontes em si, mas sim nas abordagens que lhes são atribuídas, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento dos elementos de negociação em relação à natureza contingente da masculinidade. Se há reconhecimento de múltiplas manifestações de masculinidade, como podemos identificá-las? Da mesma forma que houve um considerável investimento em literatura para explicar o que significava ‘ser mulher’ no Egito, é igualmente necessário compreender o que implicava ‘ser homem’ nessa sociedade, explorando os elementos que apontam para uma idealização ou aspiração de uma ou várias experiências masculinas.

Nesse âmbito, a Egiptologia também abordou a sexualidade e a fertilidade na vivência masculina, porém, associadas ao âmbito divino e à realeza (por exemplo, Baines 2011), destacando o papel do rei (e dos deuses) na preservação da ordem cósmica e como fonte de fertilidade. Outros estudiosos, como Richard Parkinson e Dominique Montserrat, por exemplo, ampliaram o escopo para uma compreensão mais abrangente do que significa ‘ser homem’ em contraposição a ‘ser mulher’, mas ainda restritos ao tema da sexualidade, abordando homens pertencentes a grupos privilegiados ligados à administração real.

Vale ressaltar que os estudos subsequentes sobre masculinidade se concentraram principalmente no tema da sexualidade e da homoafetividade (Parkinson 1995; Montserrat 1996; Dowson 2008; Reeder 2008a; Reeder 2008b). Essa tendência surgiu no contexto do movimento pós-moderno, que priorizou o gênero como uma performance e uma construção social. Assim, quando os estudos sobre homens (e masculinidades) finalmente se tornaram objeto de interesse dos pesquisadores, já haviam ocorrido três ondas feministas e o surgimento dos estudos *queer*, resultando na valorização de construções consideradas subversivas (como a homoafetividade, o *queer* e o ‘terceiro gênero’), juntamente com uma crítica significativa à

heteronormatividade (Budin 2023, 117–19). Na Egiptologia, a ênfase nessas perspectivas, privilegiando a ótica *queer*, obscureceu completamente o interesse pelas masculinidades ‘tradicionais’, contingentes, presentes na maioria das fontes egípcias.

Os estudos de gênero no mundo lusófono

Os estudos sobre a história das mulheres e o gênero no Egito antigo entre os pesquisadores do mundo lusófono ainda são um campo em construção, assim como os estudos sobre o Egito antigo propriamente dito. No que diz respeito ao gênero, acompanharam a tradição da Egiptologia, embora com um certo atraso e, em alguns casos, sem qualquer preocupação com o debate teórico-metodológico dos Estudos de Gênero. Nesse sentido, é preciso enfatizar alguns elementos limitadores, os quais são apresentados e discutidos nesta obra. O primeiro deles é reconhecer o caráter periférico da produção egiptológica lusófona. Ainda que a situação esteja se modificando na última década com maior atuação dos pesquisadores no cenário internacional, acompanhada de atividades colaborativas, o alcance ainda é limitado, sobretudo no que diz respeito ao tema do gênero.

Os estudos de Luís Manuel de Araújo sobre a sexualidade no Egito antigo (Araújo 1995; Araújo 2000; Araújo 2012) foram os primeiros no campo. O autor privilegia a apresentação generalizada das fontes, deixando de lado qualquer discussão sobre a história das mulheres e até mesmo o campo do gênero. A obra de Araújo segue a linha de trabalhos como os de Geraldine Pinch (1993) e Dominique Montserrat (1996) e apresenta uma síntese sobre como o erotismo aparece na cosmogonia, magia, arte, literatura, crenças funerárias e escrita hieroglífica. Para ele, a sexualidade é manifestada na cultura egípcia nas imagens relacionadas à vida, que influenciaram mitos e conceitos teológicos, notadamente os associados ao culto solar e à civilização faraônica.

Numa linha semelhante, outros autores portugueses exploraram o tema da sexualidade, como Telo Canhão (2011), que discute sexualidade no Papiro Westcar e Rogério Sousa que traz o tema dos poemas de amor

(Sousa 2001). Contudo, os autores limitam-se a uma apresentação do tema e não problematizam as categorias utilizadas, sobretudo a ideia de sexualidade, e reproduzem esse modelo nas revisões críticas sobre os trabalhos (Sales 2005; Souza 2011). Nesse sentido, ainda que o tema possa ser visto no contexto de um diálogo internacional sobre a sexualidade e o gênero no Egito antigo, o que se vê é apenas a reprodução de uma tendência temática, sem qualquer preocupação com o debate teórico.

No Brasil, o interesse pelo gênero no contexto do Egito antigo teve início com Ciro Flamarion Cardoso, que supervisionou os primeiros trabalhos que abordavam esse tema. Por exemplo, a tese de Hayde Oliveira (2005), que estudou a iconografia das mulheres em Deir el-Medina, foi beneficiada pelo trabalho de Lynn Meskell, mas também limitada a identificar o lugar e as atividades das mulheres na vila. Cardoso contribuiu ao adicionar aspectos de masculinidade e sexualidade ao seu estudo do período de Amarna, seguindo a abordagem de Montserrat (1993; 1998; 2000), embora com uma visão também problemática e limitada sobre o gênero, seguindo uma narrativa sobre Akhenaton e a iconografia amarniana que não problematiza o gênero como categoria analítica.

No contexto brasileiro, o interesse e a produção acadêmica sobre o tema começaram a ganhar destaque na década de 2000 (Bakos 2003; Cardoso 2003b; Oliveira 2005; Coelho 2009), com um desenvolvimento gradual, especialmente no âmbito teórico, a partir dos anos 2010 (Coelho 2011a; Coelho 2011b; Jamille 2015; Silva 2012; Silva 2013; Silva 2016). Essas obras têm se concentrado principalmente nas mulheres, investigando seus papéis, status e atividades. Destaca-se também o interesse na vila trabalhadora de Deir el-Medina, que oferece fontes materiais e textuais em abundância sobre seus habitantes, incluindo um grupo de mulheres previamente negligenciado pela disciplina. No entanto, é importante reconhecer que esse foco reproduz em grande medida o “paradigma de Deir el-Medina” (Silva 2023) ao generalizar a experiência das mulheres, especialmente em suas atividades cotidianas, para todo o território egípcio, sem considerar

que o assentamento representa um contexto excepcional na sociedade egípcia.⁹

Antonio Brancaglione (2011) apresentou uma primeira visão geral sobre a homoafetividade egípcia e uma listagem de fontes que tratam do tema. O artigo atualmente é problemático por trazer no título o termo “homossexualismo”, que à época não causou nenhum incômodo na equipe editorial. O autor não realizou uma discussão sobre as masculinidades egípcias, tampouco uma apreciação sobre o gênero e os estudos da homoafetividade no Egito, mas tem o mérito de apresentar minimamente um conjunto de fontes no qual a disciplina se baseou para esse tipo de estudo.

No contexto brasileiro, há uma distinção notável em relação à situação em Portugal, embora eu reconheça minha falta de familiaridade com outras produções no mundo lusófono, sobretudo no continente africano. No Brasil, os estudos sobre gênero na área de História Antiga têm uma tradição consolidada, especialmente nas análises do mundo greco-romano (e.g., Andrade 2003; Andrade 2004; Andrade 2005; Feitosa 2003; Feitosa 2008) e muitos inspirados por Joan Scott (1989).

Desde meados da década de 2010, os estudos de gênero sobre o Egito antigo para a comunidade lusófona têm ganhado outros contornos, principalmente pela inserção na comunidade internacional que tem sido, em certa medida, mais inclusiva. Diversas colaborações em seminários, oficinas, conferências e publicações têm tido participação dessa autora e de Guilherme Borges Pires, cujo interesse foi direcionado à exploração da masculinidade e das narrativas sobre a criação nos textos egípcios (Pires 2020; Pires 2023a; Pires 2023b; Pires 2024). O autor em seu trabalho doutoral argumenta que parte da diversidade das masculinidades no antigo Egito passa por uma diferenciação de categorias ontológicas, mediante as quais masculinidades humanas e divinas (particularmente no que diz respeito à divindade criadora) podem ser pensadas e conceitualizadas diferentemente. Assim, figuras divinas tradicionalmente tratadas como ‘andróginas’, como

⁹ Esse tipo de projeção também acontece para a vila de trabalhadores em Amarna (Silva 2021; 2023) e Lahun (Coelho 2009; Coelho 2011b).

o Criador nos textos religiosos do Reino Novo, podem apontar para outras formas de masculinidades: não-monolíticas, heterogêneas e diversas, com diferenciação entre humanos e não-humanos (incluindo o divino).¹⁰

Por minha vez, meu interesse inicial pelo gênero emergiu da análise das cartas demóticas do período ptolomaico, que forneceram uma perspectiva singular sobre a experiência feminina no período. Embora minha atenção inicial tenha sido predominantemente sobre o gênero, partindo da literatura antropológica como principal referencial teórico, o trabalho se concentrou na experiência das mulheres. A literatura sobre o gênero do período greco-romano afirma, sem qualquer questionamento, que o ambiente a casa era o domínio das mulheres, uma espécie de desenvolvimento da ideia da ‘Senhora da Casa’ (*nb.t pr*).¹¹ As cartas demóticas tratavam de assuntos ‘domésticos’ e eram redigidas na ‘casa’. Contudo, não havia qualquer definição na literatura egiptológica a respeito da casa egípcia. Por esse motivo, a partir de 2015, me voltei para os estudos da cultura material, explorando as noções em torno da conceitualização e do uso do espaço doméstico no período faraônico, questionando a afirmação de que a casa equivale ao ambiente feminino. Esta pesquisa, iniciada no meu doutoramento, envolveu uma reavaliação do trabalho de Lynn Meskell, que problematizou esse paradigma, porém com resultados problemáticos (Silva 2018), e a reflexão sobre noções de privacidade (Silva 2020; Silva 2023).

Espaços dedicados ao gênero na Egiptologia e nos estudos do Antigo Oriente Próximo — que são raros! — contaram com uma participação dos pesquisadores lusófonos ainda bastante reduzida, como é o caso do GeMANE (*Workshop on Gender, Methodology and the Ancient Near East*).¹² Esses

¹⁰ Agradeço a Guilherme Borges Pires pela gentil correção neste parágrafo referente ao seu trabalho.

¹¹ Para discussão ver Stefanović e Satzinger 2015. Em português, ver Silva (2012; 2024).

¹² Fui a única pesquisadora lusófona a apresentar trabalhos no GeMANE, desde 2016. Ainda que o grupo seja dedicado mais especificamente para o Antigo Oriente Próximo, há um empenho dos comitês científicos em aproximar-se da Egiptologia, com resultados ainda limitados.

encontros demonstram como a Egiptologia está atrasada no debate e, em grande medida, ainda isolada nos estudos sobre o mundo antigo.

Em fevereiro de 2020 outro grupo de egiptólogos lusófonos, ligados ao Centro de História da Universidade de Lisboa, somou esforços para a organização do *II Athens Conference of the Hellenic Institute of Egyptology | Quod est Superius est sicut quod est Inferius: The Cosmic Hypostasis and Earthly/Social Function of Women during Antiquity in Egypt and in the Mediterranean Basin*.¹³ O evento contou com a participação de pesquisadores portugueses da Universidade de Lisboa e da autora deste texto e os anais foram publicados em 2022 pelo *Journal of Hellenic Studies*, porém sem nenhuma publicação lusófona.¹⁴

É crucial ressaltar que, apesar de algumas contribuições em eventos internacionais e publicações em âmbito nacional e internacional, os estudos de gênero no mundo lusófono enfrentam desafios significativos, especialmente no que diz respeito a uma dupla validação. Primeiramente, há a questão dos estudos sobre o Egito antigo em um contexto dominado por especialistas na antiguidade clássica, em que o Egito muitas vezes é relegado a uma posição secundária. Em segundo lugar, e talvez mais desafiador, está a maneira como esses estudos são conduzidos e recebidos pelos pares acadêmicos. Embora o Brasil tenha mostrado sinais de colaborações promissoras nesse campo, como evidenciado pelo grupo Messalinas (2014) e pelo Grupo de Gênero nos eventos do Grupo de Trabalho em História Antiga da Associação Nacional de História (GTHA/ANPUH),¹⁵ ainda persiste uma percepção entre alguns colegas de que o tema é superficial ou de menor importância, seja devido à falta de familiaridade com o assunto ou a preconceitos arraigados.

¹³ Para o livro dos resumos, ver: <https://zenodo.org/records/4276216> (acesso em 1/12/24).

¹⁴ Ver <https://jhie.gr/issue.php?i=5> (acesso em 1/12/24).

¹⁵ Sobre o GTHA, ver: <https://gtha.ufsc.br/sobre-o-gtha/> (acesso em 1/12/24) e também o volume II da Revista *Hélade*, onde se menciona a criação deste grupo de trabalho: http://www.helade.uff.br/Helade_2001_volume2_numero2_NE.pdf (acesso em 1/12/24).

Embora os estudos de gênero associados ao Egito antigo possam parecer ter recuado em certos aspectos, é fundamental ressaltar que não desapareceram por completo. Pelo contrário, há indícios de potencial para inovação, especialmente com o surgimento de novos pesquisadores no mundo lusófono. A pandemia de COVID-19, ao fechar universidades e bibliotecas, criou uma nova dinâmica na colaboração acadêmica, estimulando o compartilhamento de referências e promovendo o intercâmbio interdisciplinar. Esse cenário tem sido particularmente vantajoso para países periféricos como Portugal e Brasil, onde o acesso a recursos acadêmicos pode ser limitado.

Considerações finais

Quase vinte anos após as primeiras publicações sobre gênero no mundo antigo, o tema ainda permanece principalmente como um domínio para mulheres e/ou pessoas LGBTQIA+ no mundo lusófono.

Apesar da popularidade do gênero na área de História Antiga e Arqueologia, com mais pesquisas desenvolvidas no Brasil nas últimas duas décadas, é preciso reconhecer o preconceito de muitos colegas com este tema. Se o gênero ainda é interpretado erroneamente ou como panfletagem política, ou como perfumaria, e não como um instrumento científico, precisaremos de mais pesquisas e de colaborações para transformar uma percepção míope. Independentemente disso, os movimentos sociais e o debate político estão levando o gênero de volta à academia com impacto considerável, abordando sexismo, assédio e todos os tipos de discriminação. Esta é uma oportunidade para uma mudança significativa, a qual os estudiosos devem abraçar. O gênero é uma ferramenta intelectual necessária para entender as diferenças sociais.

Desde 2020, a pandemia proporcionou à academia a oportunidade de superar limitações geográficas e ampliar redes de colaboração. Acredito que os estudiosos dedicados ao Egito e ao Antigo Oriente Próximo estão bem posicionados para facilitar a conexão entre a academia e um público mais amplo, dada a popularidade das sociedades que habitaram essas

regiões na antiguidade. Além disso, pesquisas sobre o Egito antigo começaram a se desenvolver, sobretudo no Brasil, quando o campo começou a questionar seus quadros coloniais, engajando-se em uma autocrítica, bastante necessária no Norte Global. Isso abriu possibilidades para estudantes e jovens pesquisadores revisitarem a produção acadêmica e expandir o debate sobre narrativas alternativas na Egiptologia. Os estudos de gênero fazem parte desse questionamento. Abordagens interdisciplinares estão gradualmente se tornando a norma, mas elas não prescindem do conhecimento especializado.

No Brasil, mais especificamente, a história do Egito antigo circula em outras esferas socioculturais. Este período histórico é reconhecido principalmente através de narrativas bíblicas, presentes em novelas, séries de TV e em práticas culturais religiosas. Além disso, o Egito antigo é frequentemente evocado em letras de músicas de gêneros como samba e axé, especialmente durante o período do Carnaval. Nesse contexto, o Egito é retratado como o berço da civilização, atribuindo-lhe uma importância primordial em diversas áreas. Essa representação também é utilizada como uma ferramenta de empoderamento para a comunidade negra no Brasil, ressaltando a história dos povos africanos que, historicamente, foram subjugados e escravizados pelos europeus. Paralelamente, as mulheres do antigo Egito, frequentemente retratadas como figuras poderosas e influentes, são exploradas como símbolos de igualdade de gênero e empoderamento feminino.

Um exame da trajetória dos pesquisadores lusófonos, como exposto neste volume, não deve ser encarado apenas como um ato de otimismo ou autovalorização. É crucial manter uma postura vigilante: a nossa formação generalista e interdisciplinar não é suficiente. Se, neste momento de revisão e questionamento da disciplina da Egiptologia — e, por extensão, da própria relevância da História Antiga nos currículos universitários lusófonos — não enfrentarmos as lacunas em nossa formação, corremos o risco de continuar à margem, panfletando pela necessidade de mudanças e pelo nosso pertencimento nos centros de pesquisa.

BIBLIOGRAFIA

- Andrade, M. M. 2004. "Público, privado e contextos funerários." *Phoînix* 10 (1): 229–45.
- Andrade, M. M. 2005. "Gênero, poder e diferenças." *Phoînix* 11 (1): 171–87.
- Andrade, M. M. D. 2020. "Palavra de mulher: sobre a 'voz das mulheres' e a história grega antiga." *Revista Brasileira de História* 40 (84): 119–40.
- Andrade, M.M. 2003. *Atenas uma cidade para as mulheres*. Rio de Janeiro: LHIA.
- Ardener, E. 1975. "Belief and the Problem of Women." In *Perceiving Women*, editado por S. Ardener, 1–17. London: Malaby Press.
- Ayad, M. F. 2009. *God's Wife, God's Servant: the God's Wife of Amun (ca. 740-525 BC)*. London: Routledge.
- Ayad, M. F. 2016. "Gender, Ritual, and Manipulation of Power: The God's Wife of Amun (Dynasty 23-26)." In *"Prayer and power": proceedings of the conference on the God's Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC*, editado por A. I. Blöbaum, A. Lohwasser e M. Becker, 89–106. Münster: Ugarit Verlag.
- Ayad, M. F. 2019. "Women's Self-presentation in Pharaonic Egypt." In *Living Forever: Self-presentation in Ancient Egypt*, editado por J. P. Allen e H. Bassir, 221–246. Cairo: American University in Cairo Press.
- Ayad, M. F. 2021. "The God's Wife of Amun: Origins and Rise to Power." In *The Routledge Companion to Women and Monarchy in the Ancient Mediterranean World*, editado por S. Müller e E. D. Carney, 47–60. London: Routledge.
- Ayad, M. F., e M. E. Babej. 2017. "Woman in Charge: Hatshepsut in Context." In *Yesterday - Tomorrow: A Work in Aspective Realism*, editado por M. E. Babej 157–71. Heidelberg: Kehrer.
- Bakos, M. 2003. "Desdobramentos de um desejo." In *Amor, desejo e poder na Antiguidade*, editado por P.P. Funari, L. Feitosa e G. J. Silva, 29–47. Campinas: Editora da Unicamp.
- Bennett, J. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Brancaglion, A. 2011. "O Homossexualismo no Egito antigo." *Revista Métis* 10: 69–79.
- Bryan, B. M. 1996. "In Woman Good and Bad Fortune are on Earth: Status and Roles of Woman in Egyptian Culture." In *Mistress of the House, Mistress of Heaven: Women in Ancient Egypt*, editado por A. K. Capel e G. E. Markoe. Easthampton: Hudson Hills Press.
- Budin, S. L. 2020. "Sex and Gender and Sex." *Mare Nostrum* 11 (1): 1–59.
- Budin, S. L., e J. M. Turfa. 2016. *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*. London: Routledge.
- Bussmann, R. 2015. "Egyptian Archaeology and Social Anthropology." In *Oxford Handbooks Online*, 1–19. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, J. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Cardoso, C. F. 2003a. "Uma casa e uma família no antigo Egito." *Phoînix* 9: 65–97.
- Cardoso, C. F. 2003b. "Gênero e literatura ficcional: o caso do Egito antigo no 2º. Milênio." In *Amor, desejo e poder na Antiguidade*, editado por P. P. Funari, L. Feitosa e G. J. Silva, 49–94. Campinas: Editora da Unicamp.
- Carvalho, M. M., e P. P. A. Funari. 2007. "Os avanços da História Antiga no Brasil: algumas ponderações." *História* 26 (1): 14–19.
- Coelho, L. C. 2009. "Vida pública e vida privada no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.)." Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense.
- Coelho, L. C. 2011a. "A Saúde da mulher e a continuidade da família: concepção e contracepção no Papiro Médico de Kahun." *Nearco* 8: 81–98.

- Coelho, L. C. 2011b. "Arquitetura doméstica no Egito do Reino Médio: usos do espaço na cidade de Lahun." In *Tempo e Espaço no Antigo Egito*, editado por C. Cardoso e H. Oliveira, 109–32. Rio de Janeiro: PPGH-UFF.
- Conkey, M. W., e J. D. Spector. 1984. "Archaeology and the Study of Gender." *Advances in Archaeological Method and Theory* 7: 1–38.
- Conkey, M. W., e J. M. Gero. 1997. "Programme to Practice: Gender and Feminism in Archaeology." *Annual Review of Anthropology* 26: 411–37.
- Connell, R. 1995. *Masculinities*. Cambridge: Polity.
- Connell, R. 2000. *The Men and the Boys*. Cambridge: Polity.
- Connell, R. W. 2005. "Change among the Gatekeepers: Men, Masculinities, and Gender Equality in the Global Arena." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30 (3): 1801–25.
- Connell, R., P. Y. Martin, J. W. Messerschmidt, e M. A. Messner. 2018. *Gender Reckonings: New Social Theory and Research*. New York: New York University Press.
- Courrier, C., e J. C. Magalhães de Oliveira. 2022. *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*. London: Routledge.
- Crenshaw, K. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color." *Stanford Law Review* 43 (6): 1241–99.
- Díaz-Andreu García, M. 2005. *The Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*. London: Routledge.
- Disch, L., e M. Hawkesworth. 2016. *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Downs, L. L. 2020. "From Women's to Gender History." In *Writing History: Theory and Practice*, editado por S. Berger, H. Feldner, e K. Passmore, 158–83. London: Bloomsbury Academic.
- Dowson, T. A. 2008. "Queering Sex and Gender in Ancient Egypt." In *Sex and Gender in Ancient Egypt: 'Don your wig for a joyful hour'*, editado por C. Graves-Brown, 27–46. Swansea: Classical Press of Wales.
- Duby, G., e M. Perrot. 1992. *A History of Women in the West*. Cambridge: Belknap Press.
- Emberling, G., e B. B. Williams, eds. 2021. *The Oxford Handbook of Ancient Nubia*. Oxford: Oxford University Press.
- Eyre, C. J. 2007. "The Evil Stepmother and the Rights of a Second Wife." *The Journal of Egyptian Archaeology* 93: 223–43.
- Feitosa, L. M. G. C. 2003. "História, gênero, amor e sexualidade: olhares metodológicos." *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 13: 101–15.
- Feitosa, L., e M. Rago. 2008. "Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na Antiguidade e na Modernidade." In *Subjetividades Antigas e Modernas*, 107–20. São Paulo: Annablume.
- Fernández Pichel, A. I., ed. 2023. *How Pharaohs became Media Stars: Ancient Egypt and Popular Culture*. Oxfordshire: Archaeopress.
- Finnestad, R. B. 1989. "Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation". Palestra dada no congresso *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*.
- Funari, P. P., L. C. Feitosa, e G. J. da Silva, eds. 2003. *Amor, desejo e poder na Antiguidade. Relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp; FAPESP/FAEP.
- Gilchrist, R. 1999. *Gender and Archaeology: Contesting the Past*. London: Routledge.
- Graves-Brown, C. 2010. *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*. London; New York: Continuum International Publishing Group.
- Graves-Brown, C., ed. 2008. *Sex and Gender in Ancient Egypt: 'don your wig for a joyful hour'*. Swansea: Classical Press of Wales.

- Jamille, M. 2015. "Gênero invisível? Como a arqueologia tem minimizado a participação histórica das mulheres egípcias durante a antiguidade faraônica." In *Género y Ciencias Sociales: arqueologías y cartografías de fronteras*, editado por M. Amaral e M. G. Martinez, 241–256. Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar.
- Johnson, J. H. 1994. "'Annuity Contracts' and Marriage." In *For his ka: Essays Offered in Memory of Klaus Baer*, editado por D. P. Silverman, 113–32. Cairo: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Johnson, J. H. 1996. "The Legal Status of Women in Ancient Egypt." In *Mistress of the House, Mistress of Heaven: Women in Ancient Egypt*, editado por R. A. Fazzini et al., 175–86. New York: Hudson Hills Press.
- Johnson, J. H. 2003. "Sex and Marriage in Ancient Egypt." In *Hommages à Fayza Haikal*, editado por N. C. Grimal, A. Kamel, e C. May-Sheikholeslami, 149–159. Cairo: Institut français d'archéologie orientale.
- Kimmel, M. S., J. Hearn, e R. Connell. 2005. *Handbook of Studies on Men & Masculinities*. New York: Sage Publications.
- Kuhrt, A., e A. Cameron. 1993. *Exit Atossa: Images of Women in Greek Historiography on Persia*. London: Routledge.
- Landgráfová, R., e H. Navrátilová. 2009. *Sex and the Golden Goddess I: Ancient Egyptian Love Songs in Context*. Prague: Czech Institute of Egyptology.
- Lemos, R. 2023. "Can We Decolonize the Ancient Past? Bridging Postcolonial and Decolonial Theory in Sudanese and Nubian Archaeology." *Cambridge Archaeology Journal* 33 (1): 19–37.
- Lesko, B. S. 1996. *The Remarkable Women of Ancient Egypt*. Providence: B.C. Scribe Publications.
- MacCormack, C. P., e M. Strathern. 1980. *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manniche, L. 2002. *Sexual Life in Ancient Egypt*. London: Kegan Paul International.
- Matić, U. 2016. "(De)queering Hatshepsut: Binary Bind in Archaeology of Egypt and Kingship Beyond the Corporeal." *Journal of Archaeological Method and Theory* 23 (3): 810–831.
- Matić, U. 2018. "De-colonizing the Historiography and Archaeology of Ancient Egypt and Nubia, Part 1: Scientific Racism." *Journal of Egyptian History* 11 (1–2): 19–44.
- Meskel, L. 1998. "An Archaeology of Social Relations in an Egyptian Village." *Journal of Archaeological Method and Theory* 5: 209–43.
- Meskel, L. 1999. *Archaeologies of Social Life: Age, Sex, et cetera in Ancient Egypt*. New York: Blackwell Publishers.
- Meskel, L. 2000. "Re-em(bed)ding Sex: Domesticity, Sexuality and Ritual in New Kingdom Egypt." In *Archaeology of Sexuality*, editado por R. A. Schmidt e B. L. Voss, 253–62. London: Routledge.
- Meskel, L. 2002. *Private Life in New Kingdom Egypt*. Princeton University Press.
- Meskel, L. M., e R. A. Joyce. 2003. *Embodied Lives: Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*. London: Routledge.
- Moerbeck, G., e T. Rocha da Silva. 2022. "Da Antiguidade ao mundo atual: as dimensões da História Antiga e os seus públicos." In *Coleção Ensino de História. Volume: História Pública e Ensino*, editado por R. Melo, S. Meneses, e S. Wanderley. São Paulo: Letra & Voz.
- Montserrat, D. 1993. "The Representation of Young Males in 'Fayum Portraits.'" *Journal of Egyptian Archaeology* 79: 215–25.
- Montserrat, D. 1996. *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*. London: Kegan Paul International.
- Montserrat, D. 2000. *Akhenaten: History, Fantasy and Ancient Egypt*. London: Routledge.
- Montserrat, D., ed. 1998. *Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*. London: Routledge.
- Nyord, R., e K. Howley. 2018. "Egyptology and Anthropology: Historiography, Theoretical Exchange, and Conceptual Development." *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 17: vi–ix.
- O'Connor, D. 1997. "Ancient Egypt: Egyptology and anthropological perspectives." In *Anthropology and Egyptology: A Developing Dialogue*, editado por J. Lustig, 13–24. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Oliveira, H. 2005. "Mãe, filha, esposa, irmã. Um estudo iconográfico acerca da condição da mulher no Antigo Egito durante a XIX dinastia (1307-1196 a.C.). O caso de Deir el-Medina." Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.
- Orriols-Llonch, M. 2012. "Mujer ideal, mujer infractora: la transgresión femenina en el antiguo Egipto." *Lectora* 18: 17–40.
- Orriols-Llonch, M. 2016. "Women's Role in Sexual Intercourse in Ancient Egypt." In *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*, editado por S. L. Budin e J. M. Turfa, 194–203. London: Routledge.
- Orriols-Llonch, M. 2020. "El acto sexual como agente del (re)nacimiento de Osiris." *Trabajos de Egiptología - Papers on Ancient Egypt* 11: 241–61.
- Orriols-Llonch, M. 2023. "Cuestionando la prostitución en el antiguo Egipto." In *Dinámicas sociales y roles entre mujeres: percepciones en grupos de parentesco y espacios domésticos en el Oriente antiguo*, editado por B. Noria-Serrano, 108–28. Bicester: Archaeopress.
- Ortner, S. B. 1972. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" *Feminist Studies* 1 (2): 5–31.
- Papa, E. 2020. "Tropicalismo in Classics. Contemporary Brazilian Approaches to the Value of Classical Antiquity in Higher Education: Between Colonial Legacy and Post-Colonial Thinking." *Journal for Critical Education Policy Studies* 18 (2): 358–408.
- Parkinson, R. B. 1995. "'Homosexual' Desire and Middle Kingdom Literature." *Journal of Egyptian Archaeology* 81: 57–76.
- Parkinson, R. B. 2008. "'Boasting about Hardness': Constructions of Middle Kingdom Masculinity." In *Sex and Gender in Ancient Egypt: 'don your wig for a joyful hour'*, editado por C. Graves-Brown, 115–42. Swansea: Classical Press of Wales.
- Pires, Guilherme Borges. 2020. "Pode um deus dar à luz? Msj nos hinos religiosos do império novo egípcio (c. 1539-1077 a.C.): para uma (re)avaliação da 'androginia' da divindade criadora." *Mare Nostrum* 11 (1): 61–103.
- Pires, Guilherme Borges. 2023a. "Time of Creation, Creation of Time: Notes on the Making of Time in Six Religious Hymns of the New Kingdom (ca. 1539-1077 BCE)." *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 38–39: 47–70.
- Pires, Guilherme Borges. 2023b. "When the Producer is the Product: The Demiurge's Self-genesis in the Egyptian New Kingdom Religious Hymns (ca. 1539-1077 BC)." In *Images, Perceptions and Productions in and of Antiquity*, editado por M. H. T. Lopes e A. Patrício, 74–99. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Pires, Guilherme Borges. 2024. "Binary or Non-binary? Binary and Non-binary? None? Looking at Gender Expressions in the Egyptian Divine World." In *Gender and Change in Archaeology*, editado por N. Palincas e A. C. Martins, 35–68. Cham: Springer International Publishing.
- Reeder, G. 2008a. "Queer Egyptologies of Niankhkhnum and Khnumhotep." In *Sex and Gender in Ancient Egypt: 'don your wig for a joyful hour'*, editado por C. Graves-Brown, 143–55. Swansea: Classical Press of Wales.
- Reeder, G. 2008b. "Same-sex Desire, Conjugal Constructs and the Tomb of Niankhkhnum and Khnumhotep." *World Archaeology* 32 (2): 193–208.
- Robins, G. 1993. *Women in Ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- Robins, G. 1994. "Some Principles of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art." *Journal of the American Research Center in Egypt* 31: 33–40.
- Robins, G. 2007. "Male Bodies and the Construction of Masculinity in New Kingdom Egyptian Art." In *Servant of Mut: Studies in Honour of Richard A. Fazzini*, editado por S. H. D'Auria, 208–15. Leiden: Brill.
- Robins, G. 2015. "Gender and Sexuality." In *A Companion to Ancient Egyptian Art*, editado por M. K. Hartwig, 120–40. New Jersey: Wiley Blackwell.
- Roth, A. M. 2005. "Gender Roles in Ancient Egypt." In *A Companion to the Ancient Near East*, editado por D. C. Snell, 211–18. New Jersey: Blackwell Publishing.

- Rowlandson, J. 1998. *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubin, G. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." In *Toward an Anthropology of Women*, editado por R. R. Reiter, 87–106. New York: Monthly Review Press.
- Sabbahy, L. K. 2013. "Gender, Pharaonic Egypt." In *The Encyclopedia of Ancient Egypt*, editado por R. S. Bagnall et al., 2876–878. New Jersey: Blackwell Publishing.
- Scott, J. W. 1989. *Gender: A Useful Category of Historical Analyses*. New York: Columbia University Press.
- Scott, J. W. 1999 [1986]. "Gender: A useful category of historical analysis." In *Gender and the Politics of History*, editado por J. W. Scott, 28–50. New York: Columbia University Press.
- Scott, J. W. 2010. "Gender: Still a Useful Category of Analysis?" *Diogenes* 225: 7–14.
- Silva, T. Rocha da. 2012. "A senhora da casa ou a dona da casa? Construções sobre gênero e alimentação no Egito Antigo." *Cadernos PAGU* 39: 55–86.
- Silva, T. Rocha da. 2013. "Construtos de Gênero no Egito Ptolomaico: uma proposta de leitura das cartas gregas e demóticas." Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- Silva, T. Rocha da. 2014. "O sorriso da esfinge: reflexões sobre o ensino do Egito antigo no Brasil." In *O Egito Antigo. Novas contribuições brasileiras*, editado por R. Lemos, 279–99. Rio de Janeiro: Multifoco.
- Silva, T. Rocha da. 2016. "Fronteiras da Egptologia: orientalismo, helenização e estudos de gênero." *Tiraz* 8: 42–57.
- Silva, T. Rocha da. 2017. "Tropical Egypt: The Development of Egyptology in Brazil and its Future Challenges." In *Global Egyptology Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts*, editado por C. Langer, 161–71. London: Golden House Publications.
- Silva, T. Rocha da. 2018. "Reassessing Models in Gender and Domestic Space in New Kingdom Workmen's Villages." In *Gender and Methodology in the Ancient Near East: Approaches from Assyriology and Beyond*, editado por A. Garcia-Ventura et al., 299–312. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Silva, T. Rocha da. 2021. "Novas abordagens sobre a arqueologia doméstica na Vila de Trabalhadores de Amarna." *Revista Roda da Fortuna Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo* 9 (2): 25–47.
- Silva, T. Rocha da. 2024. "A Reconstrução das Casas Egípcias e os Desafios de Gênero na Egptologia." *Revista Domínios da Imagem* 18: 1-25.
- Silva, U. M. Gebara da. e A. Fabio. 2020. "História Antiga e História Global: afluentes e confluências." *Revista Brasileira de História* 40 (83): 125–50.
- Skumsnes, R. 2018. "Patterns of Change and Disclosures of Difference. Family and Gender in New Kingdom Egypt: Titles of Non-royal Women." Tese de Doutorado, University of Oslo.
- Skumsnes, R, E. Scrivens, e T. Rocha da Silva, eds. (em preparação). *From Women to Research in Egyptology: In Search of Patterns, Change and Variation*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Sørensen, M. L. 2000. *Gender Archaeology*. Cambridge: Polity Press.
- Sørensen, M. L. 2007. "On Gender Negotiations and its Materiality." In *Archaeology and Women: Ancient and Modern Issues*, editado por S. Hamilton, R. D. Whitehouse, e K. I. Wright, 41–51. London: Routledge.
- Szpakowska, K. 2007. "Flesh for Fantasy: Reflections of Women in Two Ancient Egyptian Dream Manuals." In *Egyptian Stories: A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of His Retirement*, editado por T. Schneider e K. Szpakowska, 393–404. Münster: Ugarit-Verlag.
- Szpakowska, K. 2012. "Hidden Voices: Unveiling Women in Ancient Egypt." In *A Companion to Women in the Ancient World*, editado por S. L. James e S. Dillon, 25–37. Oxford: Blackwell Publishing.
- Stefanović, D., e H. Satzinger. 2015. "I am a Nbt-pr, and I am Independent." In *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC): Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources. Volume I*, editado por W. Grajetzki e G. Miniaci, 333–38. London: Golden House Publications.

- Strathern, M. 2014. "Reading Relations Backwards." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20: 3–19.
- Strathern, M. 2018. "Relations." In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, editado por F. Stein et al., 1–13. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 2020. *Relations: An Anthropological Account*. Durham: Duke University Press.
- Strathern, M., J. Butler, e S. Franklin. 2016. *Before and After Gender: Sexual Mythologies of Everyday Life*. Chicago: HAU Books.
- Sweeney, D. 2006. "Gender and Language in Ramesside Egyptian." *Lingua Aegyptia* 14: 433–50.
- Sweeney, D. 2011. "Sex and Gender." In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, editado por E. Froom e W. Wendrich. Los Angeles: UCLA: Department of Near Eastern Languages and Cultures.
- Sweeney, D. 2016. "Women at Deir el-Medina." In *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*, editado por S. L. Budin e J. M. Turfa, 243–54. London: Routledge.
- Toivari-Viitala, J. 2001. *Women at Deir el-Medina: A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen's Community during the Ramesside Period*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Troy, L. 1986. *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*. Almqvist; Stockholm: Wiksell International.
- Troy, L. 2003. "She for Whom all That is Said is Done: The Ancient Egyptian Queen." In *Ancient Queens: Archaeological Explorations*, editado por S. M. Nelson, 93–116. Lanham: Altamira Press.
- Tyldesley, J. 1994. *Daughters of Isis: Women of Ancient Egypt*. London; New York: Penguin Books.
- Watterson, B. 1991. *Women in Ancient Egypt*. New York: St. Martin's Press.
- Wilfong, T. G. 1997. *Women and Gender in Ancient Egypt*. Michigan: Kelsey Museum of Archaeology.
- Wilfong, T. G. 2007. *Gender and Sexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williamson, J. 2022. "Power, Piety, and Gender in Context: Hatshepsut and Nefertiti." In *Women in Ancient Egypt: Revisiting Power, Agency, and Autonomy*, editado por M. F. Ayad, 121–45. Cairo: American University in Cairo Press.

A HISTÓRIA DO ANTIGO EGITO “VISTA DE BAIXO” E “VISTA DE CIMA”

LUIZA OSORIO G. SILVA*

Como escrevemos a história?**. Geralmente da perspectiva dos vencedores cujos registros não foram destruídos, ou dos reis e líderes que foram os únicos a escrever registros. Se isso ainda ocorre nos tempos modernos, é ainda mais difícil incluir perspectivas distintas na escrita da história do passado distante. Quando se trata do antigo Egito e de outras sociedades antigas, grande parte dessa tendência de escrever a partir de um único ponto de vista se deve a uma falta de evidências sobre a vida das pessoas fora da corte real e da elite. É claro que é possível fazer um esforço para escrever narrativas históricas do ponto de vista de atores menos visíveis — trabalhadores em vez de reis, a perspectiva da “base” em vez do “topo” do estereótipo da escada social. Donald Redford, um egiptólogo, escreveu que a história vista de baixo tem a tendência de empregar evidências anedóticas e corre o risco de tirar conclusões muito abrangentes (Ambridge 2003, 3). Embora essa crítica não seja de todo injustificada, precisamente devido aos tipos de evidência que sobrevivem no registro arqueológico, o potencial da abordagem para oferecer novas perspectivas do passado significa que ela não pode ser descartada de imediato.

Este capítulo apresenta o desenvolvimento do método de escrever a história “vista de baixo”, bem como outros questionamentos mais recentes

* Universidade da Califórnia, Irvine, EUA.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1848-3445> E-mail: luiza.ogsilva@uci.edu.

** Tenho o prazer de agradecer a Maria Helena Osorio e Guilherme Borges Pires por suas ótimas sugestões em versões anteriores deste capítulo.



que, de muitas maneiras, buscam alcançar objetivos paralelos: a consideração de estruturas sociais “de baixo para cima” em vez de, ou em conjunto, a estruturas “de cima para baixo”, e o uso de abordagens pós-coloniais para entender melhor os atores silenciados em contextos coloniais. Esta sinopse de métodos é intercalada com exemplos de sua aplicação ao antigo Egito. A última parte do capítulo considera uma hipótese específica de como podemos mudar o foco das perspectivas reais para aquelas pertencentes a atores não reais, particularmente quando pensamos sobre a realeza egípcia.

História vista “de cima” e “de baixo”

A abordagem da perspectiva de atores de estratos sociais diferentes daqueles da realeza ou das elites, inicialmente apresentada nas obras de historiadores britânicos como Edward Palmer Thompson (Thompson 1963; Thompson 1991) e John Edward Christopher Hill (Hill 1972), traz a atenção de volta às pessoas, humanizando a história (Bhattacharya 1983, 4).¹ É o oposto da forma de retratar os fatos e acontecimentos a partir da ótica de reis e elites, donos da maior parte das evidências escritas que sobrevivem no registro do passado. A necessidade de escrever narrativas históricas alternativas tem sido crítica nas últimas décadas para o surgimento de perspectivas diferentes daquelas da elite na arqueologia. O reconhecimento de que a capacidade de atuação não era apenas privilégio da elite e das classes dominantes é característico da abordagem “de baixo para cima” (ou *bottom-up*), em contraposição ao estudo “de cima para baixo” (*top-down*), que considera a capacidade de atuação como uma condição finita (Furholt et al. 2019, 159–60, 185). Narrativas históricas que consideram tanto as diferentes categorias de agentes sociais como as complexidades de interações entre essas classes distintas enriquecem nossa compreensão das sociedades passadas como um todo, de reis a oficiais, fazendeiros e artesãos. Na perspectiva de enfatizar o cunho lusófono de tais abordagens, vale a pena

¹ Tornou-se também uma marca registrada da história indiana moderna e o conceito de “subalterno” foi desenvolvido nesse contexto.

destacar que a metodologia da história “vista de baixo” já foi aplicada a casos ligados ao Império Português, assim como ao Império Brasileiro (Ribeiro 2010; Pedroza 2022; ver também de Dantas e Souza 2021).

Da mesma forma, a tendência pós-colonial na arqueologia enfatiza a necessidade de reconsiderar o colonialismo partindo da perspectiva de atores silenciados (os subalternos) (Spivak 1988), que muitas vezes são pouco representados ou mesmo totalmente omitidos de relatos coloniais e de fontes textuais ideológicas (Lemos 2023, 3). Este exercício pode resultar em diferentes visões sobre sociedades passadas — sem o viés das chamadas “narrativas mestras” (Khatchadourian 2016, 196–97) — uma vez que o foco na experiência subjetiva nos ajuda a ir além de suposições eurocêntricas sobre a “mentalidade de rebanho do subalterno”, como demonstrado por exemplo por Richard Blanton e Lane Fargher (Blanton e Fargher 2008). Na Egíptologia, tais abordagens são principalmente aplicadas às relações entre egípcios e núbios na Núbia, tendo muitos pesquisadores nos últimos anos optado por destacar as experiências dos habitantes locais e não simplesmente a perspectiva colonial egípcia (essa última basicamente dependente de fontes textuais egípcias) — pesquisadores como os brasileiros Rennan Lemos e Fábio Frizzo (Lemos e Budka 2021; Lemos 2023; Lemos e Frizzo 2019; Frizzo 2020). O uso dessa abordagem dentro do contexto indicado permite reconhecer uma vibrante inovação local núbia, mais do que simplesmente supor que a cultura egípcia teria sido imposta aos núbios e adotada porque supostamente era vista como superior (Howley 2018). Embora a cultura núbia tenha sido de fato influenciada pelas tradições egípcias, ela não deve ser vista como um mero subproduto ou cópia de tais costumes, muito pelo contrário. Escrever uma história “vista de baixo” por meio de abordagens pós-coloniais, portanto, foi fundamental para permitir uma melhor compreensão das complexas interações entre egípcios e núbios (embora essas categorias étnicas também não devam ser vistas como estáticas) nesta zona de intenso contato cultural (S.T. Smith e Buzon 2017; S.T. Smith 2003).

Nesses mesmos trabalhos citados acima, Lemos e Frizzo também aplicam o campo de intervenção ligado à decolonialidade, demonstrando que

a tradição egiptológica lusófona e seus agentes supostamente “periféricos” utilizam teorias e metodologias que surgem da produção acadêmica do Sul Global na sua aproximação ao Egito antigo e relações estabelecidas com territórios e sujeitos “estrangeiros” e/ou “colonizados”, reforçando assim a importância da academia lusófona e as potencialidades da mesma para o futuro do campo (uma discussão elaborada na Introdução desse volume).

Fora da Egiptologia, as abordagens pós-coloniais de contextos imperiais também frequentemente envolvem considerações sobre a capacidade política e interpretativa de sujeitos que provavelmente teriam sido estudados no passado como meros destinatários da autoridade imperial, pessoas sem história (Wolf 1982; Khatchadourian 2016, 37, 197; Ando 2017, 6). O trabalho recente de Lori Khatchadourian é um exemplo de como isso pode ser efetivamente investigado com uma análise de evidências materiais, o que permite a desconstrução do suposto poder monolítico dos impérios (Khatchadourian 2014, 138; Khatchadourian 2016, 37). Em vez de assumir que os súditos do Império Persa simplesmente se submeteram à sua própria situação de sujeição aos poderosos, a análise de Khatchadourian examina a interface entre o poder institucional e a capacidade de atuação dos súditos — como esses súditos responderam às políticas imperiais. Uma abordagem semelhante foi adotada por Claudia Glatz em estudos sobre o Império Hitita (Glatz 2009; Glatz 2020), que previamente era visto como uma entidade monolítica — uma narrativa escrita principalmente a partir de fontes reais (Bryce 2014). Graças principalmente ao trabalho de Glatz, o Império Hitita agora é mais facilmente reconhecido como uma teia de complexas interações imperiais, interações que também eram muitas vezes condicionadas por expressões materiais que podiam diferir drasticamente de acordo com o contexto. Diferentemente do que era propagado, o Império Hitita nunca foi estático, muito pelo contrário, foi constantemente modificado. De forma mais ampla, Bradley Parker discorreu sobre as fronteiras imperiais, demonstrando principalmente, no caso assírio, que fronteiras ideológicas não necessariamente correspondem a fronteiras físicas (Parker 2001).

Na Egiptologia, essa abordagem metodológica se provou útil em estudos da religião privada, em oposição à religião oficial do estado. A

abordagem acadêmica tradicional da religião egípcia é mais frequentemente baseada em templos do estado e textos rituais, mas há motivos para duvidar que a religião centralizada tenha tido grande impacto sobre aqueles que se encontravam fora dos escalões mais altos da sociedade (Moreno García 2019, 148; Baines 2000). Barry Kemp questionou até que ponto os egípcios comuns teriam sido religiosos e, ao observar práticas como a deposição de objetos votivos em santuários ao invés de ofertas patrocinadas pelo estado, por exemplo, concluiu que a maioria dos egípcios provavelmente vivia “em um mundo altamente secular” sem acesso às “complexidades da religião” (Kemp 1995). Embora não seja uma teoria incontroversa, ilustra que, por meio de observações sobre contextos locais, podem ser obtidas conclusões úteis sobre a influência e o alcance da cultura da realeza (nesse caso, especificamente, práticas religiosas) na vida cotidiana. Kemp admite que a experiência pessoal da religião no Egito pode ser em grande parte irrecuperável, especialmente para não-elites, devido à falta de evidências, mas afirma que o exercício em si é esclarecedor.

Estudo de caso: realeza egípcia

Kingship and ancient Egyptian civilization are virtually synonymous. Rule by a single king over the land of Egypt began in around 3300 BCE and was intrinsic to the country thereafter: pharaoh was Egypt.² (Sabbahy 2021, 161)

Em 2021, Lisa Sabbahy afirmou em seu livro sobre a realeza egípcia que “o faraó era o Egito”, sendo o rei considerado, portanto, como representativo de todo o Egito — sentimento não incomum na literatura acadêmica, diga-se. De fato, embora aqui a expressão seja usada em sentido metafórico, a noção geral está muito presente em estudos egiptológicos,

² “A realeza e a antiga civilização egípcia são, virtualmente, sinônimos. O governo de um único rei sobre a terra do Egito teve início por volta de 3300 AEC e tornou-se intrínseco ao país a partir de então: o faraó era o Egito” (tradução da autora).

apesar de, a meu ver, ser resultado de uma visão estreita que ignora outros aspectos do antigo Egito.

A antiga realeza egípcia foi até recentemente abordada exclusivamente por meio de uma perspectiva de “cima para baixo”, com base na análise de monumentos e textos reais.³ Por padrão, tais estudos se concentravam predominantemente no retrato ideológico dos reis, examinando-o por meio de conceitos como a propaganda (Leprohon 2015) — que, embora essenciais para a compreensão da instituição real a partir de uma perspectiva ideal, muitas vezes levam a interpretações acríticas (Moreno García 2019, 12; Hill et al. 2013, 9). Os estudos que se concentram nesses tópicos permanecem úteis para entender a realeza, mas não geram uma imagem mais abrangente como aquela que pode ser reconstruída a partir do registro arqueológico. A citação que dá início a essa parte do capítulo ilustra bem o ponto: o rei não era o Egito, embora ele fosse, sem dúvida, uma parte significativa dele. Mas essa é a impressão que nos resta hoje.

Na verdade, a realeza egípcia por muito tempo foi considerada por acadêmicos simultaneamente — e paradoxalmente — como uma instituição onipresente e uma instituição intocável que não necessariamente tinha interesse em ser relevante na vida das pessoas comuns. Richard Bussmann e Juan Carlos Moreno García, por exemplo, defendem a segunda opção (Bussmann 2015; Moreno García 2019, 159). Kemp sugeriu que a quase completa ausência de exibições reais monumentais fora dos centros das pirâmides em períodos como o Reino Antigo significaria um “país de duas culturas”, uma central e outra local (Kemp 2006, 113, 135). Isso teria se modificado no Reino Médio, quando a administração central se espalhou mais profundamente em contextos locais por meio de templos cada vez mais formalizados (Bussmann 2020, 503; Bussmann 2016, 37–38). No Reino Novo, acredita-se que uma “cultura comum” tenha sido criada através da crescente presença da realeza (Heffernan 2012). Bussmann recentemente complicou esse modelo, defendendo interações em contextos centrais

³ Este não é apenas o caso do Egito, e reis e deuses historicamente foram priorizados em narrativas sobre estados arcaicos: Yoffee 2004.

e locais, mais do que a existência de tradições separadas (Bussmann 2020, 507; Bussmann 2016).

Reconhece-se, portanto, que a visibilidade da realeza mudou ao longo do tempo, mas em que consistiu essa visibilidade em determinados períodos ainda precisa ser examinado em profundidade. Que a realeza tenha sido onipresente e exclusiva pode ter ocorrido na prática, já que é possível ter um amplo reconhecimento da realeza sem interagir com ela diretamente, mas ao se afirmar que poderia ter tido ambas características, sem se explorar adequadamente a sua interseção, o fato é que permanecemos com vagas expectativas, inconclusivas, sobre onde a realeza teria sido efetivamente enxergada e percebida como tal, e onde não teria sido assim identificada, o que tende a priorizar a perspectiva de que a realeza teria, sim, sido reconhecida e reverenciada por pessoas comuns. Essa perspectiva permanece entranhada na literatura acadêmica, em suposições de que os egípcios teriam temido a realeza e de que a apoiavam implicitamente (Morris 2019, 76–78). Tais suposições são construídas sobre evidências do estado central que enfatizam sua essencialidade (Manning 2013, 65), como textos reais que colocam o rei no centro tanto do cosmos quanto da sociedade — uma relação circular.

Essas abordagens começaram a mudar nas últimas décadas. Para o Egito antigo há um desejo crescente de explorar redes de poder coexistentes (e muitas vezes concorrentes), com a percepção cada vez maior de que o poder não era monolítico e incontestado e que reis não seriam os únicos com autoridade (Warden 2015, 29). Um dos livros mais recentes publicados sobre o antigo Estado egípcio, *The State in Ancient Egypt*, de Moreno García, aborda o papel de diferentes setores da população egípcia no funcionamento da sociedade (como comerciantes, proprietários de terras e estrangeiros), de acordo com seu objetivo de focar nos limites do Estado, ao invés de simplesmente reafirmar as narrativas de um aparato real absolutista (Moreno García 2019, capítulo 5). No entanto, ainda há alguma relutância em escrever narrativas que, baseadas em evidências fora do âmbito da realeza e não monumentais, possam divergir dos relatos tradicionais baseados na retórica real (Bárta 2013, 278; Baines 2019, 259, n. 41).

Isso não deveria ser um impedimento; pelo contrário, diferentes tipos de evidência devem ser considerados na tentativa de escrever um relato de qualquer aspecto da história egípcia se o objetivo for entender realidades antigas divergentes, pertencentes a diversos atores que tiveram diferentes experiências de vida.

O estudo da realeza egípcia no Egito obviamente não é equivalente ao da realeza egípcia na Núbia, mas o uso de abordagens pós-coloniais — e particularmente o foco em atores geralmente silenciados — continua pertinente quando se pensa em antigos egípcios não pertencentes à realeza e à elite em contraposição àqueles que faziam parte desses grupos seletos. Embora as dinâmicas entre um império e seus súditos sejam distintas daquelas de um Estado e seu povo, um olhar mais atento à cultura material da vida cotidiana do povo egípcio também pode lançar luz sobre o alcance e a dinâmica do poder dominante e da ideologia, como já foi feito para contextos imperiais. Em paralelo a como a atuação da população teria sido dinâmica — e não estática ou limitada — a soberania também precisa ser conceituada como resultado de interações entre governantes e súditos, e não como algo incontestado (A. Smith 2011).

Nesse sentido, o poder dos estados antigos começou a ser mais questionado por estudiosos nos últimos anos. Em estudos sobre a antiga Mesopotâmia, por exemplo, Seth Richardson enfatizou que não é suficiente afastar-se das suposições de que os textos reais registram a história de maneira precisa, mas é preciso também estabelecer a que público se destinavam tais registros e como era por eles afetado (Richardson 2012, 44–45; Richardson 2018, 264). É um erro presumir que a propaganda real ou imperial funcionava e, mais criticamente, que funcionava igualmente para todos. Embora seja aceito em estudos modernos que a instituição real egípcia nunca foi questionada (mesmo que reis individuais possam ter sido) (Morris 2013), seria tolice presumir que a realeza era relevante para todos os egípcios em igual medida, ou da mesma maneira. Mesmo que a ideologia real influenciasse a vida dos egípcios que não pertenciam à realeza ou à elite, é necessário considerar as formas como o fazia em diferentes contextos. Diferentemente de assumir que existiria um engajamento monolítico,

incontestado, das pessoas comuns com a ideologia e a cultura reais, devemos estar abertos à ideia de que egípcios comuns também tinham capacidade de atuação vis-à-vis a influência real. Como no estudo dos impérios — que em geral têm se mostrado difundidos, presentes em seus domínios, mas não necessariamente constantes nas formas pelas quais foram engajados por atores locais —, a realeza egípcia precisa ser pensada como dinâmica em suas interações com diferentes partes da população que lhe era sujeita.

O que deveríamos esperar encontrar se a realeza egípcia fosse onipresente na vida cotidiana: amuletos com símbolos reais usados para proteção ou evidências de culto real? Um palácio real em cada cidade? Ou a visibilidade das pirâmides constituiria uma presença real inescapável, mesmo que não se manifestasse fisicamente dentro dos muros de cidades? Esta última é a sugestão mais clara de que a realeza era relevante para a população egípcia na sua rotina diária, mas mesmo apesar da falta de evidências de realeza em contextos não reais, presume-se que a instituição real estava em toda a parte. A causa dessa suposição é o conceito de *decorum*,⁴ que resalta a relevância da realeza para pessoas comuns ao sugerir que imagens ou símbolos do rei não apareceriam em contextos da vida cotidiana porque não poderiam, ou não deveriam, ser usados fora do círculo real. Mas há espaço para discutir as suposições sobre as formas pelas quais aqueles que não compunham a corte real com ela se relacionavam. Simplesmente presumir que a “propaganda” real ou as regras estritas de *decorum* funcionavam é problemático, uma vez que remove qualquer consideração do público que teria sido — ou não — alvo de manifestações da ideologia real, ou seja, impede a análise dos tipos de eventual interação que o referido

⁴ O conceito de *decorum*, introduzido na Egiptologia por John Baines, vem da história da arte. Nos estudos de história da arte, o *decorum* é considerado um resultado de negociação. Nos estudos egiptológicos, o *decorum* é pensado como uma proibição, uma imposição que vem de cima para baixo. Quando usado para explicar conceitos sociais, como a realeza, sua aplicação se torna problemática. Para discussões sobre a aplicação de *decorum* na Egiptologia, ver Baines 1990; Baines 2022.

público poderia ter tido com a realeza, de que forma a teria aceito, acatado, ou ainda qual teria sido sua efetiva relevância na vida da população.

Uma maneira pela qual podemos começar a questionar a interpretação dominante sobre a realeza egípcia é pensar nos monumentos reais de forma mais crítica de como fizemos no passado, combinando essas interpretações com evidências de contextos da vida cotidiana — contextos que não necessariamente se misturam com a ideologia real. Seria difícil negar que a paisagem que nos resta hoje do antigo Egito é um reflexo do poder real. A paisagem egípcia moderna é dominada por pirâmides monumentais e templos de pedra que ofuscam assentamentos de adobe enterrados. Consequentemente, embora os monumentos reais tenham sido historicamente um foco de estudos egiptológicos, é importante lembrar que tais estudos geralmente não levam em conta as histórias das populações locais, antigas ou modernas, que teriam vivido nos mencionados assentamentos de tijolos, e não em templos de pedra.

Um excelente estudo de caso para a visibilidade de uma pirâmide real e a maneira como a realeza fazia ou não parte da vida cotidiana da população egípcia, provém do sítio do Reino Médio de Lahun, no norte do Egito. Lahun serviu como a “cidade pirâmide” do monumento funerário do rei Senuseret II (**fig. 1**), e o monumento real estava, portanto, muito próximo ao assentamento. Além da pirâmide, a cidade também ficava ao lado do templo do complexo funerário, onde o culto do rei era realizado por sacerdotes. De fato, a menor seção da cidade foi construída para apoiar o funcionamento do templo (Moeller 2017, 204), o que demonstra que a realeza e os reis eram relevantes para Lahun na XII Dinastia do Reino Médio.

Embora os reis não pareçam ter sido onipresentes, há evidências de que egípcios não pertencentes à realeza eram capazes de interagir com a instituição real em certos rituais. Por exemplo, em uma das casas de Lahun foram encontradas partes de um papiro contendo os chamados Hinos a Senuseret III (Parkinson 2002, 71).⁵ A disposição do texto no papiro

⁵ UC 32157.

sugere que ele teria sido usado em uma cerimônia e, portanto, talvez os hinos tenham sido cantados durante uma visita do rei à cidade (Lichtheim 2006, 198; Allen 2015, 369). A descoberta do papiro em uma casa da cidade poderia indicar que os hinos teriam sido guardados por alguém que havia participado de uma cerimônia em homenagem ao rei? O fato que este texto seria potencialmente parte de uma cerimônia pública é um lembrete de que rituais efêmeros dificilmente sobrevivem no registro arqueológico. Se tal celebração aconteceu, provavelmente foi uma ocasião digna de nota para os residentes. No entanto, outros registros da cidade referentes a celebrações rituais focam mais frequentemente em outros deuses do que no rei (Quirke 1997, 26; Collier e Quirke 2006, 92; Kóthay 2015, 763–64).



Fig. 1 A área da cidade de Lahun, com a pirâmide e o templo visíveis (cortesia de Nadine Moeller; fig. 8.19 em Nadine Moeller, *The Archaeology of Urbanism in Ancient Egypt: From the Predynastic to the End of the Middle Kingdom* [New York: Cambridge University Press, 2016]).

Também há evidências de que os reis e a realeza podem ter sido relevantes em partes mais mundanas da vida cotidiana dos residentes de Lahun — mas não há provas de que eram tão prevalentes quanto se poderia supor com base na proximidade do assentamento aos monumentos reais. Isso é visível, por exemplo, em algumas cartas-modelo encontradas no local (Collier e Quirke 2004, 48–49).⁶ Elas são chamadas de cartas-modelo porque se acredita que tenham sido usadas por escribas como modelos na composição de cartas encomendadas por residentes da cidade e, portanto, refletiriam o padrão de tais correspondências nesse período (Wente 1990, 1–2), bem como a frequência com que o rei é mencionado e como ele é mencionado.

As nove cartas-modelo encontradas não diferem em tom ou conteúdo: todas as nove consistem em pedidos feitos por subordinados a seus superiores, inclusive de fornecimento de animais, de passas, de barcos com provisões e grãos. Portanto, se houve necessidade de incluir o rei em algumas cartas, mas não em outras, essa necessidade não é discernível nos próprios textos. Apenas três cartas-modelo mencionam um rei. Em uma delas a menção é feita a ele somente — sem referência a outros deuses (Carta 4). Nas outras duas (Cartas 1 e 5), a invocação do rei é seguida pela frase “e todos os deuses” de forma a agrupar o rei com aqueles deuses.

Na Carta 4, por sua vez, a referência ao rei (Sehetepibra: Amenemhat I, o primeiro rei da XII Dinastia) é feita sem alusão a outros deuses. No entanto, a inclusão do nome de Amenemhat IV (Maakherura) — um rei posterior da XII Dinastia — na Carta 1 sugere que as cartas foram escritas após o reinado de Amenemhat I. Isso significa que a inclusão do nome desse rei é uma referência a um rei morto e não a um rei vivo, e que os reis mencionados nessas cartas são invocados em suas qualidades de deuses. Há uma diversidade de deuses invocados nas cartas, o que pode ser tomado como indício de que havia um nível de escolha envolvido. Essa escolha pode ser estendida à inclusão dos próprios reis: era possível invocar o rei em uma carta, mas essa não era a norma.

⁶ UC 32196.

O padrão detectável nas cartas-modelo encontra paralelo em outras cartas da cidade. Do *corpus* de textos publicados, existem trinta cartas com fórmulas de invocação que incluem o rei ou os deuses (Collier e Quirke 2002).⁷ Das trinta cartas com fórmulas de invocação preservadas, onze (ou 37%) mencionam o rei.⁸ As dezenove cartas restantes incluem fórmulas que nomeiam apenas deuses.⁹ Dez delas estão fragmentadas,¹⁰ tornando possível que o rei tenha sido incluído em mais fórmulas do que aquelas preservadas. No entanto, pela proporção de cartas-modelo em que o rei foi mencionado e aquelas em que não o foi, podemos supor que, de fato, naquela cidade o número de cartas em que ele não era mencionado era superior. Frise-se que quando há referência a reis nas cartas, tratam-se de reis mortos ou citados em conjunto com outros deuses (e muitas vezes são mencionados em momento posterior a esses outros deuses, sugerindo que o rei não era considerado uma divindade superior neste contexto). Claramente, invocar o rei era possível, mas poucos o faziam. Porquê?

Evidências materiais de casas em Lahun enfatizam que os egípcios não pertencentes à realeza dependiam principalmente de forças distintas do rei em suas vidas diárias.¹¹ Isso fica claro, por exemplo, no que sobressai

⁷ UC 32092 A-C, UC 32115C, UC 32197 (lot IV.4), UC 32202 (lot VI.6), UC 32203 (lot III.3), UC 32205 (lot III.4), UC 32210 (lot VIII.1), UC 32213 (lot VI.5), UC 32214 (lot LVI.1), UC 32341 (lot XLIV), UC 32115D, UC 32198 (lot I.7), UC 32199 (lot II.2), UC 32126 (lot II.3?), UC 32091B, UC 32101G, UC 32109B, UC 32114A, UC 32118F, UC 32149B, UC 32156B, UC 32200 (lot XV.1), UC 32201 (lot VI.4), UC 32206 (lot III.6), UC 32212 (lot V.1), UC 32123 (lot II.4), UC 32131 (lot II.5), UC 32122 (lot II.6), UC 32115D, UC 3210I.

⁸ UC 32092 A-C, UC 32115C, UC 32197 (lot IV.4), UC 32202 (lot VI.6), UC 32203 (lot III.3), UC 32205 (lot III.4), UC 32210 (lot VIII.1), UC 32213 (lot VI.5), UC 32214 (lot LVI.1), UC 32341 (lot XLIV), UC 32115D.

⁹ UC 32198 (lot I.7), UC 32199 (lot II.2), UC 32126 (lot II.3?), UC 32091B, UC 32101G, UC 32109B, UC 32114A, UC 32118F, UC 32149B, UC 32156B, UC 32200 (lot XV.1), UC 32201 (lot VI.4), UC 32206 (lot III.6), UC 32212 (lot V.1), UC 32123 (lot II.4), UC 32131 (lot II.5), UC 32122 (lot II.6), UC 32115D, UC 3210I.

¹⁰ UC 32091B, UC 32101G, UC 32109B, UC 32114A, UC 32118F, UC 32149B, UC 32156B, UC 32200 (lot XV.1), UC 32201 (lot VI.4), UC 32206 (lot III.6), UC 32212 (lot V.1), UC 32123 (lot II.4), UC 32131 (lot II.5), UC 32122 (lot II.6), UC 32115D, UC 3210I.

¹¹ Nomes de reis às vezes aparecem em casas, mas associados principalmente a contextos funerários.

da prática da religião doméstica. Diferentemente de venerar o rei, embora ele fosse invocado como uma divindade nas cartas, os egípcios em Lahun veneravam deuses e entidades como Taweret e Bes diretamente associados a preocupações domésticas mais mundanas, como a proteção das mães no parto e das próprias crianças (Szapkowska 2008, 125; Quirke 2005, 83; Petrie 1890, 30, pl. VIII nos. 13, 13A, 27). Eles também veneravam ancestrais (Petrie 1890, 31, pls. X nos. 65–66 e XI nos. 10–15; O’Connor 1997, 394), uma prática comum em outros locais do Reino Médio, como Wah-Sut (Cahail 2014, 251–83) e Memphis (Tavares e Kamel 2012, 6). Conforme explicado acima, essa ausência de símbolos reais em contextos da vida cotidiana é geralmente explicada na Egiptologia por meio do conceito de *decorum*, que assume que tais símbolos não estavam presentes porque os egípcios não pertencentes à realeza não tinham permissão para interagir com eles. Mas as cartas de Lahun mostram que não era esse o caso, pelo menos não na escrita.

A influência no cotidiano de outras forças além do rei pode também ser indicada pela visibilidade de líderes locais nas cidades. Acredita-se que o prefeito de Lahun, por exemplo, tenha residido no ponto mais alto do assentamento, apelidado de “acrópole” pelo escavador original da cidade, Flinders Petrie, devido à sua localização (Petrie 1891, 6; Quirke 2005, 46; Moeller 2017, 197). Os textos demonstram que o prefeito era um elemento permanente e influente na cidade (Kóthay 2015, 765), o que é também sugerido pela existência de uma área semelhante a uma “praça” adjacente àquela que seria sua residência, na qual os moradores locais poderiam ter interagido com ele. Uma praça semelhante associada a uma residência do prefeito foi escavada em Wah-Sut, e a relevância dos líderes locais é ainda demonstrada pelo santuário de Heqaib em Elefantina, que foi foco de procissões por gerações.

Ainda quanto ao ponto, ao discutir o tamanho considerável de santuários de líderes de províncias (como o de Heqaib) nos Reinos Antigo e Médio, em comparação com o tamanho dos templos divinos desses mesmos períodos, Kemp concluiu que os indivíduos que desempenhavam papéis proeminentes nas comunidades locais eram mais notáveis e adorados — mais

relevantes — que o culto divino (Kemp 1995; Willems 2014, 121–22). Parece que o mesmo pode ser dito do peso do culto real e, portanto, dos reis, na vida das pessoas comuns no Reino Médio. A evidência de Lahun vai contra as expectativas modernas de que um assentamento tão próximo a um monumento real teria girado em torno do rei. Embora seja uma pequena “fotografia” da vida no Reino Médio e certamente uma “fotografia” minúscula da vida em diferentes períodos históricos, esse exemplo curioso serve para nos lembrar que olhar exclusivamente para monumentos ou textos reais não propicia um relato completo da antiga sociedade egípcia, uma vez que há inúmeros outros aspectos a considerar na narrativa.

Conclusão

A peculiaridade das evidências aqui discutidas é uma característica comum dos relatos históricos quando escritos “de baixo”, exatamente como Redford apontou vários anos atrás. Mais do que uma característica negativa, no entanto, ao menos neste caso, essa evidência específica permite uma perspectiva mais pessoal da realeza egípcia. Claro, seria tolice afirmar que a experiência de um único residente em Lahun, ou mesmo de todos os residentes desta cidade, poderia representar a de todos os egípcios no Reino Médio. De fato, existem diferenças e semelhanças no que diz respeito à maneira como a realeza era vivida nesta cidade — que estava diretamente associada a uma pirâmide real — e em outras no mesmo período. Provavelmente haveria diferenças ainda maiores na comparação da experiência da realeza em Lahun na XII Dinastia com a de qualquer outro lugar em outro período. Mas este exemplo de Lahun destaca que a realeza egípcia não era monolítica em todo o Egito. Seus níveis de visibilidade e presença eram variáveis e, conseqüentemente, as formas pelas quais os egípcios se relacionavam com ela também mudavam de acordo com o local e a ocasião em que se encontravam.

A história não pode ser escrita no vácuo; é preciso contar com perspectivas da realeza e da população geral para desenvolver uma narrativa mais completa possível. Em estudos do antigo Egito, essa inclinação já foi

demonstrada ao se considerar as interações entre egípcios e núbios em ambientes coloniais, ou no estudo de práticas religiosas em diferentes níveis da sociedade mais ampla. A necessidade da abordagem definida da história “vista de baixo” decorre da tendência comum, tanto da academia quanto da sociedade mais ampla, de privilegiar as perspectivas dos líderes em lugar das pessoas comuns, mas, na verdade, a história só pode ser escrita responsavelmente se retratar a realidade, ou no mínimo a perspectiva, tanto “de cima” como “de baixo”. No contexto desse volume, é importante enfatizar que pesquisadores brasileiros estão na vanguarda de tais estudos na área da Egiptologia.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, James P. 2015. *Middle Egyptian Literature: Eight Literary Works of the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ambridge, Lindsay. 2007. “Searching History: The Non-elite in Ancient Egypt.” *History Compass* 5 (2): 632–45.
- Ando, Clifford. 2017. “Introduction: States and State Power in Antiquity.” In *Ancient States and Infrastructural Power: Europe, Asia, and America*, editado por Clifford Ando e Seth Richardson, 7–16. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Baines, John. 1990. “Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions.” *Journal of the American Research Center in Egypt* 27: 1–23.
- Baines, John. 2000. “Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change.” In *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, editado por Barbara Nevling Porter, 9–78. Chebeague Island: Casco Bay Assyriological Institute.
- Baines, John. 2019. “Ruler, Court, and Power: The King and Institutions in Early Egypt.” In *Die Macht des Herrschers: personale und transpersonale Aspekte*, editado por Mechthild Albert, Elke Brüggen e Konrad Klaus, 239–76. Bonn: Bonn University Press.
- Baines, John. 2022. “Ancient Egyptian Decorum: Demarcating and Presenting Social Action.” In *Ancient Egyptian Society: Challenging Assumptions, Exploring Approaches*, editado por Kara Cooney, Danielle Candelora e Nadia Ben-Marzouk, 74–89. London: Routledge.
- Bárta, Miroslav. 2013. “Egyptian Kingship During the Old Kingdom.” In *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, editado por Jane A. Hill, Philip Jones e Antonio J. Morales, 257–283. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Bhattacharya, Sabyasachi. 1983. “History from Below.” *Social Scientist* 11 (4): 3–20.
- Blanton, Richard e Lane Fargher. 2008. *Collective Action in the Formation of Pre-Modern States*. New York: Springer.
- Bryce, Trevor. 2016. *The Kingdom of the Hittites*. Oxford: Oxford University Press.
- Bussmann, Richard. 2015. “Egyptian Archaeology and Social Anthropology.” *Oxford Handbooks Online*: 1–31.

- Bussmann, Richard. 2016. “Great and Little Traditions in Egyptology.” In *10. Ägyptologische Tempeltagung: ägyptische Tempel zwischen Normierung und Individualität. München, 29.-31. August 2014*, editado por Martina Ullmann, 37–48. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bussmann, Richard. 2020. “Egypt’s Old Kingdom: Perspectives on Culture and Society.” In *The Oxford History of the Ancient Near East, Volume I: From the Beginnings, to Old Kingdom Egypt and the Dynasty of Akkad*, editado por Karen Radner, Nadine Moeller e D. T. Potts, 459–530. Oxford: Oxford University Press.
- Cahail, Kevin. 2014. “In the Shadow of Osiris: Non-Royal Mortuary Landscapes at South Abydos During the Late Middle and New Kingdoms” Tese de Doutorado, University of Pennsylvania.
- Collier, Mark, e Stephen Quirke. 2002. *The UCL Lahun Papyri: Letters*. Oxford: BAR Publishing.
- Collier, Mark, e Stephen Quirke. 2004. *The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*. Oxford: BAR Publishing.
- Collier, Mark e Stephen Quirke. 2006. *The UCL Lahun Papyri: Accounts*. Oxford: BAR Publishing.
- Dantas, Anna Rafaella de Paiva, e Francisco das Chagas Silva Souza. 2021. “A quebra do silêncio: a prática de uma ‘história vista de baixo’ nas aulas de história.” *Educação por Escrito* 12 (1): 1–14.
- Frizzo, Fábio. 2020. “Estado e hierarquização social na Baixa Núbia durante o Reino Novo Egípcio (1550–1070 a.C.).” *Revista de História* 179: 1–22.
- Furholt, Martin, Colin Grier, Matthew Spriggs e Timothy Earle. 2019. “Political Economy in the Archaeology of Emergent Complexity: A Synthesis of Bottom-Up and Top-Down Approaches.” *Journal of Archaeological Method and Theory* 27: 157–91.
- Glatz, Claudia. 2009. “Empire as Network: Spheres of Material Interaction in Late Bronze Age Anatolia.” *Journal of Anthropological Archaeology* 28: 127–41.
- Glatz, Claudia. 2020. *The Making of Empire in Bronze Age Anatolia: Hittite Sovereign Practice, Resistance, and Negotiation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heffernan, Gabrielle. 2012. “The Cult of the Pharaoh in New Kingdom Egypt: Cultural Memory or State Ideology?.” In *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, editado por Martin Bommas, Juliette Harrisson e Phoebe Roy, 33–58. London: Bloomsbury.
- Hill, Christopher. 1972. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*. London: Maurice Temple Smith.
- Hill, Jane A., Philip Jones, e Antonio J. Morales 2013. “Comparing Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia: Cosmos, Politics and Landscape.” In *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, editado por Jane A. Hill, Philip Jones e Antonio J. Morales, 3–29. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Howley, Kathryn. 2018. “Power Relations and the Adoption of Foreign Material Culture: A Different Perspective from First-millennium BCE Nubia.” *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 17: 18–36.
- Kemp, Barry J. 1995. “How Religious were the Ancient Egyptians?.” *Cambridge Archaeological Journal* 5 (1): 25–54.
- Kemp, Barry J. 2006. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. London: Routledge.
- Khatchadourian, Lori. 2014. “Empire in the Everyday: A Preliminary Report on the 2008–2011 Excavations at Tsaghkahovit, Armenia.” *American Journal of Archaeology* 118 (1): 137–69.
- Khatchadourian, Lori. 2016. *Imperial Matter: Ancient Persia and the Archaeology of Empires*. Oakland: University of California Press.
- Kóthay, Katalin Anna. 2015. “Duties and Composition of the Personnel of the Cults at Lahun.” In *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists: University of the Aegean, Rhodes. 22-29 May 2008*, editado por P. Kousoulis e N. Lazaridis, 763–75. Leuven: Peeters.
- Lemos, Rennan. 2023. “Can We Deconolize the Ancient Past? Bridging Postcolonial and Decolonial Theory in Sudanese and Nubian Archaeology.” *Cambridge Archaeological Journal* 33 (1): 19–37.

- Lemos, Rennan e Fábio Frizzo. 2019. “Potes, pratos e contatos culturais: práticas alimentares na Núbia durante o Reino Novo (c. 1550-1070 a.C.).” *Mare Nostrum* 10 (1): 93–114.
- Lemos, Rennan e Julia Budka. 2021. “Alternatives to Colonization and Marginal Identities in New Kingdom Colonial Nubia (1550-1070 BCE).” *World Archaeology* 53 (3): 401–18.
- Leprohon, Ronald J. 2015. “Ideology and Propaganda.” In *A Companion to Ancient Egyptian Art*, editado por Melinda K. Hartwig, 309–27. Oxford: Wiley Blackwell.
- Lichtheim, Miriam. 2006. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings, Volume I: The Old and Middle Kingdoms*. Oakland: University of California Press.
- Manning, Joseph G. 2013. “Egypt.” In *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean*, editado por Peter Fibiger Bang e Walter Scheidel, 61–93. Oxford: Oxford University Press.
- Moeller, Nadine. 2016. *The Archaeology of Urbanism in Ancient Egypt: From the Predynastic Period to the End of the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moeller, Nadine. 2017. “The Foundation and Purpose of the Settlement at Lahun during the Middle Kingdom: A New Evaluation.” In *Essays for the Library of Seshat: Studies Presented to Janet H. Johnson on the Occasion of her 70th Birthday*, editado por Robert K. Ritner, 183–203. Cairo: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Moreno García, Juan Carlos. 2019. *The State in Ancient Egypt: Power, Challenges and Dynamics*. London: Bloomsbury.
- Morris, Ellen. 2019. “Ancient Egyptian Exceptionalism: Fragility, Flexibility and the Art of Not Collapsing.” In *The Evolution of Fragility: Setting the Terms*, editado por Norman Yoffee, 61–87. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Morris, Ellen. 2013. “Propaganda and Performance at the Dawn of the State.” In *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, editado por Jane A. Hill, Philip Jones e Antonio J. Morales, 33–64. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- O’Connor, David. 1997. “The Elite Houses of Kahun.” In *Ancient Egypt, the Aegean, and the Near East: Studies in Honour of Martha Rhoads Bell, Vol. 2*, editado por Jacke Phillips, 389–400. San Antonio: Van Siclen Books.
- Parker, Bradley J. 2001. *The Mechanics of Empire: The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Parkinson, R. B. 2002. *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection*. New York: Continuum.
- Pedroza, Manoela Da Silva. 2022. “Governando ‘como se fosse própria’: a história econômica vista de baixo da Real Fazenda de Santa Cruz (Capitania do Rio de Janeiro, 1760–1783).” *História Econômica & História de Empresas* 25 (3): 724–53.
- Petrie, W. M. Flinders. 1890. *Kahun, Gurob and Hawara*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, and Co.
- Petrie, W. M. Flinders. 1891. *Illahun, Kahun and Gurob: 1889-90*. London: David Nutt.
- Quirke, Stephen. 1997. “Gods in the Temple of the King: Anubis at Lahun.” In *The Temple in Ancient Egypt: New Discoveries and Recent Research*, editado por Stephen Quirke, 24–48. London: British Museum Press.
- Quirke, Stephen. 2005. *Lahun: A Town in Egypt 1800 BC, and the History of its Landscape*. London: Golden House Publications.
- Redford, Donald. 2003. “The Writing of the History of Ancient Egypt.” In *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, editado por Zahi Hawass, 1–11. Cairo: American University in Cairo Press.
- Ribeiro, Emmanuel Pedro. 2010. “Direitos humanos no Brasil Império na perspectiva da história vista de baixo.” *Revista Dataveni@* 2: 24–39.
- Richardson, Seth. 2012. “Early Mesopotamia: The Presumptive State.” *Past and Present* 215: 3–49.

- Richardson, Seth. 2018. “The Mesopotamian Citizen Conceptualized: Affect, Speech, and Perception.” In *State Formations: Global Histories and Cultures of Statehood*, editado por Julia C. Strauss, John L. Brooke e Greg Anderson, 261–75. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabbahy, Lisa K. 2021. *Kingship, Power, and Legitimacy in Ancient Egypt: From the Old Kingdom to the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Adam T. 2011. “Archaeologies of Sovereignty.” *Annual Review of Anthropology* 40: 415–32.
- Smith, Stuart Tyson. 2003. *Wretched Kush: Ethnic Identities and Boundaries in Egypt’s Nubian Empire*. London: Routledge.
- Smith, Stuart Tyson, e Michele Buzon. 2017. “Colonial Encounters at New Kingdom Tombos: Cultural Entanglements and Hybrid Identity.” In *Nubia in the New Kingdom: Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions*, editado por Neal Spencer, Anna Stevens e Michaela Binder, 615–30. Leuven: Peeters.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. “Can the Subaltern Speak?.” In *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson e Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press.
- Szpakowska, Kasia M. 2008. *Daily Life in Ancient Egypt: Recreating Lahun*. Oxford: Blackwell.
- Tavares, Anna, e Mohsen Kamel. 2012. “Memphis: A City Unseen.” *AERAGram* 13 (1): 1–7.
- Thompson, E.P. 1963. *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz.
- Thompson, E.P. 1991. *Customs in Common*. Milton Keynes: Merlin P.
- Warden, Leslie Anne. 2015. “Webs of Power: Identifying Royal and Private Power in Old Kingdom Egypt.” *Expedition* 57 (2): 24–29.
- Wente, Edward F. 1990. *Letters from Ancient Egypt*. Atlanta: Scholars Press.
- Willems, Harco. 2014. *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture: Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries*. Leiden: Brill.
- Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People Without History*. Oakland: University of California Press.
- Yoffee, Norman. 2004. *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.

O EGITO ANTIGO COMO UMA SOCIEDADE AFRICANA: CONTRIBUIÇÕES DA ARQUEOLOGIA

RENNAN LEMOS*

Os impactos nefastos de teorias racistas no seio da Egiptologia — uma disciplina nascida no bojo do imperialismo e do colonialismo — refletem-se hoje em dia na irracional recusa, por parte de uma grande porção dos acadêmicos neste campo, a aceitar que o Egito é um país africano. Flinders Petrie, tido como fundador da arqueologia científica no Egito, foi um dos grandes responsáveis pelo impacto, ainda sentido hoje em dia, da aplicação de teorias racistas e eugenistas à interpretação do passado pré-histórico do Egito e da passagem do Neolítico ao Bronze estatal. Porém, Flinders Petrie não era o único a propagar esse tipo de teoria sinistra na história inicial da Egiptologia (Challis 2013).

Na passagem do século XIX para o século XX, era impensável, para esta estirpe de acadêmicos, pensar no Egito das pirâmides como uma sociedade africana. Era tido como impossível que populações consideradas inferiores atingissem tal nível de avanço técnico (e moral) a ponto de poder construir

* Universidade de Durham, Reino Unido.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1803-7173> E-mail: rennan.lemos@durham.ac.uk.



monumentos e organizarem-se como uma sociedade Estatal complexa (O'Connor e Reid 2003). Nesse sentido, a 'Nova Teoria Racial' desenvolvida por Petrie propunha que uma raça caucasoide superior teria chegado e se instalado no vale do Nilo, substituindo, portanto, grupos africanos inferiores que habitavam a região anteriormente. Trabalhos posteriores ao de Petrie no sítio de Naqada, no médio Egito, desacreditaram essa teoria, admitindo-se que os conjuntos materiais escavados naquele sítio pertenciam a grupos pré-dinásticos cujas origens eram muito anteriores à suposta chegada de uma raça caucasoide superior (de Morgan 1897). O próprio Petrie teve que admitir que sua teoria eugenista não dispunha de bases sólidas (Petrie 1899).

A morte prematura da 'Nova Teoria Racial' de Petrie não significou o fim das tentativas racistas e coloniais de retirar o Egito da África. A 'Hipótese Hamítica', postulada no início do século XX, consistia em admitir a existência dos hamitas, um grupo cuja origem pode ser identificada na adoção, pela Europa cristã, de ideias presentes em documentos judaicos do século XVI (Reid 2003). Esse grupo, que seria descendente de Ham, filho maldito de Noé, teria dado origem aos negros da África — uma clara justificativa teológica para a escravização de milhões de africanos na época moderna e contemporânea. No século XIX, no bojo da 'descoberta' do Egito antigo por expedições colonialistas (cf. El Daly 2005), os hamitas passaram a compor um grupo intermediário, caucasoide, entre a África negra e o Mediterrâneo civilizado. Tratava-se de uma tentativa de dar sentido à monumentalidade do Egito ao entender aquela sociedade à luz das sociedades antigas que foram elevadas ao status de "civilização", e.g., Grécia e Roma. Dessa maneira, os hamitas tornaram-se linguística e racialmente associados às culturas mediterrâneas, mesmo que também tenham sido associados a grupos pastoris como os Dinka do Sudão do Sul (Wengrow 2003; Buzon e Marshall 2022; cf. Deng 1972).

Interpretações tradicionais das relações entre o Egito e a Núbia refletem, da mesma maneira, essas ideologias que marcaram o início da Egiptologia como disciplina (Lemos e Tipper 2021). Essas posturas são, até hoje, refletidas na Egiptologia, que tende a ver a Núbia sempre em relação

ao Egito (Smith 2014; Smith 2022). Apesar de sua penetração e impacto capilar no seio da Egiptologia, essas posturas racistas e colonialistas que intelectualmente retiram o Egito do continente africano são facilmente combatidas à luz dos dados arqueológicos provenientes de todo o nordeste africano.

Um passado racista: o Egito e a Núbia

No último século, trabalhos arqueológicos fundamentais estabeleceram as bases da nossa compreensão da história profunda da Núbia e suas conexões com o vale do Nilo e a África de forma mais ampla (Arkell 1949; Arkell 1953), o que tornou os arqueólogos pré-históricos no Sudão mais abertos aos debates em arqueologia africana (D’Ercole 2017; Garcea 2020). Além disso, publicações inovadoras por antropólogos que trabalhavam no Sudão e na Núbia ainda são fundamentais para discussões hoje (Trigger 1965; Adams 1977). No entanto, a Núbia antiga tem sido tradicionalmente vista através da perspectiva da Egiptologia.

James Henry Breasted, George Reisner e outros egiptólogos pioneiros foram responsáveis por estabelecer as primeiras narrativas amplas sobre o passado núbio. Isso geralmente incluía perspectivas evolucionistas, difusionistas e baseadas em migrações, ancoradas, entre outras coisas, em observações osteológicas de crânios de cemitérios encontrados durante mapeamentos em grande escala e escavações anteriores; por exemplo, o primeiro *Archaeological Survey of Nubia* (Smith e Jones 1910; Reisner 1910; Firth 1912; Firth 1915; Firth 1927), as escavações de Reisner em Kerma (Reisner 1923a; Reisner 1923b), ou as escavações da Egypt Exploration Society em Sesebi (Blackman 1937). Crânios de vários sítios foram medidos e classificados de acordo com paradigmas racistas então em voga que colocavam as populações do Sudão e da Núbia na base de escalas evolutivas, produzindo interpretações que transmitiam os residentes locais como racialmente inferiores em comparação com o Egito. Abordagens desse tipo produziram coleções de crânios humanos mantidos em várias instituições, como a Coleção Duckworth em Cambridge (com crânios de Shellal e

Kerma) ou a coleção Sesebi do Museu de História Natural de Londres, atualmente usada como base para pesquisas modernas que exploram aspectos mais complexos de conjuntos de dados biológicos (Filer 1992; Buzon 2006; Jakob e Ali 2011; Binder 2019, Power et al. 2019).

Interpretações egiptológicas da história e cultura material da Núbia foram tradicionalmente marcadas por visões preconceituosas e coloniais das populações núbias. A narrativa de Breasted sobre a história núbia pode ser usada como exemplo. Em 1906–1907, ele viajou de Alexandria a Cartum, fazendo levantamentos e copiando inscrições e outros registros de vários períodos históricos. Com base nesse material, as opiniões de Breasted a respeito da Núbia do período de Napata são emblemáticas:

Nubia had now detached itself and a dynasty of kings, probably of Theban origin had arisen at Napata, below the Fourth Cataract. These Egyptian rulers of the new Nubian kingdom now invaded Egypt, and although residing at Napata, maintained their sovereignty in Egypt with varying fortune for two generations.¹ (Breasted 1908, 22)

O trecho acima exemplifica como a Egiptologia inicial via os núbios como incapazes de produzir história sem o intermédio dos egípcios, seguindo uma tendência generalizada na escrita da história da África que negava às diversas sociedades africanas qualquer capacidade inventiva (Fauvelle 2020). Para criar um sistema social complexo que eventualmente se expandiria sobre o Egito, a Núbia dependeria de governantes estrangeiros (egípcios), já que as populações locais eram consideradas inferiores, tanto racial quanto culturalmente. As ideias de Breasted eram apoiadas por sua crença em uma “grande raça branca”, que se estendia do norte da Europa

¹ “A Núbia se separou agora e uma dinastia de reis, provavelmente de origem tebana, surgiu em Napata, na quarta catarata. Esses governantes egípcios do novo reino núbio agora invadiram o Egito e, embora residissem em Napata, mantiveram sua soberania no Egito com sucesso variável por duas gerações” (tradução do autor).

ao norte da África produzindo “civilização” (Breasted 1935, 12). Pelo contrário, segundo ele, os núbios pertenciam a uma “raça negra”, que habitava a África ao sul da Baixa Núbia (Ambridge 2012, 22).

As interpretações de Reisner são igualmente emblemáticas por seu racismo que colocava os egípcios em um patamar superior aos núbios. Para ele, durante o Reino Novo, a Baixa Núbia deveria ter sido um local terrível para se viver:

I take my picture of the time largely from Lower Nubia as it is to-day, living its isolated, primitive, agricultural life in political security... The largest centers of population had then, as now, a few Egyptian officials, bullying the local inhabitants and cursing their place of exile.² (Reisner 1923a, 7)

Mais exemplos de perspectivas egiptocêntricas sobre populações núbias, consideradas como receptáculos passivos de técnicas superiores, alta cultura literária e, em última instância, civilização oriundas do Egito, podem ser encontrados na literatura especializada (e.g., Bietak 1987; Säve-Söderbergh 1989).

A tradição egiptológica nos estudos sobre a Núbia incluiu mapeamentos e escavações em grande escala que produziram conjuntos de dados cruciais e, ao mesmo tempo, estabeleceram as bases da nossa compreensão da história cultural núbia. Por exemplo, seguindo um mapeamento preliminar de Arthur Weigall (1907), as escavações em Shellal durante o primeiro *Archaeological Survey of Nubia* permitiram a Reisner estabelecer a sequência cultural básica para a Núbia, que ainda é usada, em sua essência, até hoje (Reisner 1910, 5; 313–56).³ Por outro lado, objetos como o incensário

² “Tomo a minha imagem da época em grande parte da Baixa Núbia como ela é hoje, vivendo sua vida agrícola isolada e primitiva, em um contexto de estabilidade política... Os maiores centros populacionais incluíam então, como hoje, alguns funcionários egípcios, intimidando os habitantes locais e amaldiçoando seu lugar de exílio” (tradução do autor).

³ A sequência cronológica básica da Núbia antiga está ancorada na identificação de diferentes e sucessivas “culturas”, um modo de entender o passado arqueológico há muito superado (ex:

de Qustul, encontrado em uma tumba no cemitério L do Grupo A, oferecem subsídios para pensarmos na utilização dos símbolos que caracterizariam a realeza egípcia antes destes se tornarem comuns no próprio Egito (O'Connor 1993; Manzo 2022, 3). No entanto, até que ponto a Egiptologia como disciplina pode entender a complexidade da Núbia fora da sombra do Egito (cf. Smith 2022; Manzo 2022)?

O Egito africano: as raízes neolíticas

As separações entre um Egito supostamente mediterrâneo e uma Núbia africana, anteriormente refletidas em teorias racistas amplamente desancoradas nos dados disponíveis, desmancham-se no ar diante da abundância do registro arqueológico do Período Neolítico. A arqueologia do nordeste africano oferece muitos subsídios para o estudo do que David Wengrow e seus colegas denominaram “comunidade pastoril primária”. Eles se referiam ao horizonte cultural, amplamente difundido por todo o nordeste africano de mais ou menos 5000 AEC até o Período Neolítico tardio, caracterizado por conjuntos coesos de cultura material, formas de enterrar os mortos e expressões simbólicas (sobretudo pinturas rupestres) espalhados por todo o vale no Nilo e pelos desertos circundantes (Wengrow et al. 2014).

Com a dessecação do Saara, entre 5300 e 3500 AEC, os grupos pastoris que habitavam o ambiente de savana que caracterizava o norte e o nordeste da África viram-se forçados a se assentar no vale do Nilo, tanto no Egito quanto no Sudão. Progressivamente, alguns desses grupos passaram a se dedicar à agricultura, o que os levou à acumulação de excedente (Wengrow 2006; Köhler 2010; Stevenson 2016). Sucessivamente, os dados arqueológicos apontam para o aparecimento de hierarquias sociais

Trigger 2006), mas que só recentemente vem sendo debatido e revisado no campo dos estudos da Núbia (ex: de Souza e Schröder 2025). Entretanto, análises arqueométricas de cerâmicas pertencentes a distintas “culturas” confirmam, em grande medida (Souza e Ownby 2022), as categorizações de Reisner, revelando os pontos fracos do revisionismo em curso (e.g.: Souza 2024).

mais rígidas e bem definidas com base no acesso a certos tipos de objetos, incluindo, posteriormente, arte parietal e escrita, atestadas em Hierakonpolis (Quibell e Green 1902, pranchas LXXV–LXXVIII) e nas tumbas do período Dinástico Inicial em Abidos, respectivamente (Brandl 2016; Anselin 2016). É nesse contexto que o Egito toma um caminho social distinto em comparação a outros contextos neolíticos africanos: as estruturas de um modelo de Estado ancorado em extrema hierarquização e caracterizado por uma abordagem impositiva em relação às comunidades locais passam a ser identificáveis no registro arqueológico. Por exemplo, a paleta de Narmer é uma das fontes de informação mais importantes para o entendimento da sociedade estatal egípcia em formação (fig. 1). A base hierárquica do Estado nascente é claramente perceptível, assim como a imposição do poder real sobre comunidades locais.⁴ Símbolos como o falcão e o touro funcionam como metáforas do rei ascendente que domina seus inimigos e impõe a todos o seu poder individual e o poder daqueles que passam a formar parte de sua elite.

Apesar das diferenças marcantes entre o registro arqueológico egípcio a partir do Período Neolítico tardio e do Período Dinástico Inicial e a cultura material neolítica do resto do nordeste africano, é incorreto afirmar, com base na cultura material dinástica do Egito antigo, que este não se tratava de uma sociedade africana. Estudos recentes em religião egípcia de períodos dinásticos vêm demonstrando que aquela região se tratava, essencialmente, de um culto aos ancestrais semelhante a vários outros contextos sociais e culturais no continente africano (Nyord 2018). No que diz respeito aos dados do Período Neolítico, o caráter africano da sociedade egípcia antiga fica ainda mais claro com base na gritante semelhança de expressões culturais regionais.

⁴ Um modelo que, posteriormente, se tornou uma complexa ideologia oficial que seria aplicada a povos então considerados “estrangeiros” (e.g., Smith 2003).



Fig. 1 A paleta de Narmer, encontrada em Hierakopolis, datada de c. 3200–3000 AEC. Fonte: Wikimedia Commons. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Narmer_Palette.jpg. Domínio público.

A comparação de datas obtidas por carbono-14 em sítios neolíticos no Egito, nos desertos ocidental e oriental e no Sudão, demonstra uma grande convergência cultural, percebida a partir de dados zooarqueológicos e da cultura material desses sítios (Wengrow et al. 2014, 100). Esses conjuntos materiais incluem paletas cosméticas, braceletes, contas, pentes, cerâmica etc.

Paletas cosméticas eram objetos comuns em cemitérios Pré-dinásticos (Período Neolítico tardio) por todo o vale do Nilo (Stevenson 2007; Stevenson 2009a). Paletas cosméticas desse período e de períodos anteriores também são encontradas na Baixa Núbia. Por exemplo, diversas paletas foram encontradas na região de Faras, Debeira e Askheit (Griffith 1921, 9; Nordström 1972, prancha 191). Esses objetos também foram encontrados muito mais ao sul, na parte central do Sudão, tanto em Jebel Moya (Addison 1949, 173), quanto em Ghaba, cujas paletas foram interpretadas como

parte do pacote neolítico trazido para o Sudão central durante o processo de neolitização da região, ou seja, o surgimento e intensificação do pastoralismo e da agricultura como principais meios de subsistência (Salvatori e Usai 2016; cf. Wengrow et al. 2014).

Alguns materiais utilizados para confeccionar adornos tipicamente encontrados em enterramentos neolíticos também sugerem a existência de um abrangente contexto cultural compartilhado no nordeste africano nesse período. Por exemplo, não é incomum encontrar contas, pingentes, prendedores de cabelo e pentes em enterramentos badarienses no Egito (Período Neolítico tardio). Marfim ou osso eram materiais usualmente utilizados para confeccionar esses objetos por todo o nordeste africano (Wengrow et al. 2014, 106). Objetos em marfim e osso foram encontrados no cemitério neolítico KDK1 em Kadruka, na região da terceira catarata do Nilo, no Sudão (Reinold et al. 2000, 78–79). Na mesma região, braceletes de tipo fechado, confeccionados em marfim e/ou osso, também foram encontrados (Salvatori e Usai 2001). Objetos desse tipo são igualmente típicos da Baixa Núbia (Nordström 1972, pranchas 194–196). Contas de casca de ovo de avestruz igualmente atestam a existência de um contexto cultural compartilhado no nordeste africano durante o Período Neolítico (Phillips 2009; Sadig 2005; Miller e Sawchuk 2019).

A cerâmica egípcia do final do Período Neolítico, especialmente no período badariense no Egito, também nos oferece subsídios para entender o contexto cultural africano do qual a sociedade egípcia antiga (em sua forma estatal) emergiu em mais ou menos 3100 AEC. Enterramentos badarienses são típicos fossos mais ou menos ovais contendo um esqueleto em posição fletida, acompanhado de cultura material como os adornos descritos acima e, sobretudo, cerâmica de topo preto e corpo avermelhado (Grajetzki 2003; Stevenson 2009b). Cerâmicas desse tipo são comumente encontradas em contextos neolíticos imediatamente anteriores ao período de formação estatal no Egito (fig. 2). Por exemplo, cerâmica de topo preto e corpo avermelhado é comumente encontrada no Sudão durante o Período Neolítico, incluindo exemplos recentemente encontrados, provenientes da região da quarta catarata do Nilo no Sudão (Smith

2022). Ainda no que diz respeito à cerâmica, formas muito peculiares como cálices decorados com incisões geométricas (**fig. 3**) são encontradas entre o horizonte tasiense, do Alto Egito (Midant-Reynes 2014), mas também são comuns entre os horizontes neolíticos do Sudão (Reinold et al. 2000, 61; Reinold 2004, 46; Reinold 2007, figuras 206 e 207; Chłodnicki 2011, 266). Incisões geométricas, hachuras, impressões de pente, padrões cordados etc. são característicos da decoração de várias formas cerâmicas do Período Neolítico do nordeste africano (Smith 2022, 262–63; Chłodnicki 2011, 264–65; Reinold 2007, 246–47; Nordström 2004; Haaland e Haaland 2013; Usai 2014).



Fig. 2 Típica tigela badariense com topo preto e corpo avermelhado. Fonte: Metropolitan Museum of Art. URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/551018>. Domínio público.



Fig. 3 Uma comparação entre os cálices decorados com incisões geométricas do horizonte tasiano, no Alto Egito, e do horizonte Cartum Neolítico, da região central do Sudão. (A) cálice tasiano, comumente encontrado em Mostagedda (Brunton 1937, prancha XII): Petrie Museum, CC BY-NC-SA; (B) cálice tasiano encontrado em Badari: British Museum, CC BY-NC-SA; (C) cálice decorado com incisões geométricas típico do horizonte Cartum Neolítico, proveniente de el-Kadada, ao norte de Cartum: créditos de Rennan Lemos, adaptado de Reinold et al. (2000, 61); (D) cálice do mesmo tipo, proveniente de Kadruka, região da terceira catarata do Nilo, Núbia sudanesa: créditos de Rennan Lemos, adaptado de Reinold et al. (2000, 61).

Outro tipo de dado arqueológico que nos oferece bases para compreendermos o contexto cultural compartilhado, africano, do qual emergiu a sociedade egípcia, são gravuras rupestres. Recentemente, um mapeamento epigráfico conduzido no Atbai, o deserto oriental sudanês, revelou uma série de gravuras rupestres com cenas de barcos, no meio do deserto, datadas do final do Período Neolítico (Cooper e Vanhulle 2023). Essas cenas evidenciam os processos de mudança climática que afetaram vários grupos neolíticos que habitavam o que hoje são áreas desérticas, mas que, na

pré-história, consistiam em ambientes de savana (Smith 2022). Cenas desse tipo são encontradas na Baixa Núbia e no Alto Egito, mas outros tipos de gravuras rupestres demonstram a abrangência do contexto cultural africano do qual a sociedade estatal egípcia emergiu por volta de 3100 AEC. Gravuras rupestres com representações de gado, elefantes e hipopótamos são encontradas por todo o vale do Nilo (Smith 2022; Hellström e Langballe 1970; Le Quelle 2006).

A rica arqueologia do nordeste africano neolítico, englobando os suportes documentais discutidos acima, demonstra a existência de um modo de vida neolítico por todo a região. No Egito, no final do Período Neolítico, ou período de formação do Estado, esse modo de vida neolítico, pastoril, foi gradativamente dando espaço a uma sociedade hierarquizada, centralizada, impositiva e essencialmente agrícola. Com base na arqueologia do nordeste africano neolítico, é possível descortinar o contexto no qual essa formação estatal de tipo impositivo emergiu. Os elementos materiais que constituíam esse contexto do qual o Estado egípcio emergiu continuaram a vigorar ao sul, na Núbia, até muito mais tarde. Por exemplo, a deposição de *bucrania* em túmulos neolíticos no Sudão evidencia o caráter pastoril dos grupos habitantes do nordeste africano nesse período (Salvatori e Usai 2019, 261). Apesar de não ser amplamente atestado no Egito pré-dinástico, *bucrania* se incorporaram à arquitetura funerária privada na primeira dinastia (van Dijk 2013; Stevenson 2016, 452). Mais de um milênio depois, a deposição de *bucrania* se tornou um dos principais elementos do processo de formação do Estado pastoril de Kerma, na região da terceira catarata do Nilo, continuando a ser um elemento estruturador das relações sociais no auge daquela sociedade estatal no período Kerma Clássico (Chaix 2017).

A cerâmica de topo preto e corpo avermelhado, tipicamente encontrada em contextos neolíticos por todo o vale do Nilo, igualmente se transformou em um típico marcador cultural do Estado de Kerma, somente caindo em declínio durante a colonização egípcia da Núbia na Idade do Bronze tardia (Ruffieux 2023). Trata-se, portanto, de um contexto e modo de vida neolíticos que sobreviveram até muito posteriormente no Médio Vale do Nilo. Desse contexto, essencialmente africano, algo demonstrado pelo alto

grau de compartilhamento de padrões materiais e culturais, é que o Estado egípcio antigo surgiu. Porém, este não foi o único Estado a surgir do modo de vida neolítico compartilhado por todo o nordeste africano. O Estado de Kerma, também emergiu desse contexto, mesmo que tenha funcionado, em termos de relações sociais e economia política, de maneira muito distinta da receita estatal egípcia. Com base na arqueologia do modo de vida neolítico no nordeste africano, o Estado egípcio torna-se uma possibilidade africana, assim como o Estado de Kerma fora outra possibilidade africana em um contexto cultural compartilhado.

Reconsiderando a excepcionalidade do Estado: re-africanizando o Egito

À luz dos dados arqueológicos que nos permitem reconstruir o contexto compartilhado no nordeste africano do qual emergiu o Estado egípcio por volta de 3100 AEC, é igualmente possível reconsiderar a excepcionalidade do Estado enquanto fenômeno social na África antiga. O Estado egípcio antigo consistia numa possibilidade social africana que emergiu de um contexto compartilhado — ambiental e culturalmente — caracterizado pela cultura material de um modo de vida neolítico. Esse modo de vida neolítico persistiu por mais tempo no Médio Vale do Nilo: *bucrania*, cerâmica de topo preto e corpo avermelhado, a posição fletida dos enterramentos, sacrifícios de animais etc. permaneceram características importantes dos horizontes culturais núbios posteriores (Gatto 2011; Gatto 2019; Honegger 2019).

Esse mesmo contexto cultural pastoril do nordeste africano produziu, posteriormente, outro fenômeno social estatal: Kerma. A cronologia da sociedade de Kerma se divide em três grandes períodos: Kerma Antigo (c. 2500–2050 AEC), Kerma Médio (c. 2050–1750 AEC) e Kerma Clássico (c. 1750–1500 AEC) (Gratien 1978; Lacovara 1987; Privati 1999). No período Kerma Antigo, fenômenos sociais semelhantes àqueles que se observa em contextos de formação estatal no Egito passam a ser detectáveis no registro arqueológico (Honegger 2019; Schrader e Smith 2021).

No Egito, no contexto pastoril que caracterizou a parte final do Período Neolítico, fatores determinantes de uma mudança social processual, porém

impactante, passaram a marcar o registro arqueológico, sobretudo de cemitérios. Elementos como especialização artesanal, acesso diferenciado a recursos naturais, diferenciação social e trocas de longa distância passaram a configurar o que os egiptólogos, seguindo a típica receita evolucionista em antropologia, facilmente aceitaram como indicadores do aumento da complexidade social daquela região (Köhler 2010, 42). Este suposto maior grau de complexidade materializava-se, sobretudo, em enterramentos que, de um contexto em que não havia um grau significativo de diferenciação entre as covas em um dado cemitério, passou-se a observar a existência de covas concentrando número consideravelmente maior de artefatos, sobretudo objetos restritos socialmente (Midant-Reynes 2000; Wengrow 2006; Stevenson 2016; Kemp 2018). Cerâmica decorada com símbolos associados a uma elite ascendente e pintura parietal (especialmente no caso da tumba 100 de Hierakompolis) claramente marcavam a passagem de um tipo social a outro (Hendrickx e Eyckerman 2012). Um processo de desenvolvimento de urbanismo, incluindo instalações industriais e monumentalidade, igualmente marcou o período de formação estatal no Egito (Moeller 2016). Aliado ao desenvolvimento de uma sociedade urbana, centralização, burocracia e administração passaram a ter um papel mais proeminente no gerenciamento desses sítios, elementos definidores das tumbas dos primeiros reis em Abidos (Dreyer 1998). A centralização burocrática crescente manifestava-se, por exemplo, como jarros importados da Síria-Palestina contendo produtos restritos às camadas dominantes (Ownby et al. 2022; Sowada 2024). A escrita, ainda que incipiente, passou a ter um papel regulador das relações sociais nesse período formativo do Estado egípcio (Regulski 2018). A escrita, aliada à arte, passou a ter um papel formador na ideologia dominante que posteriormente marcara o tipo de relação social hierárquica que passou a dominar a sociedade egípcia antiga a partir do final do Período Pré-Dinástico e, sobretudo, do Período Dinástico Inicial (Morris 2013).

No Período Pré-Kerma (3500–2500 AEC), há muitas semelhanças materiais com outros horizontes culturais neolíticos, especialmente no Período Neolítico tardio como o Grupo A na Baixa Núbia (Honegger 2019; Honegger 2020). Dados provenientes de assentamentos são raros e, em cemitérios, os

enterramentos eram depositados individualmente em covas ovais contendo típica cultura material neolítica. Porém, em alguns enterramentos, objetos como vasilhas de pedra, paletas e ferramentas de cobre apontam para um período de transição (Schrader e Smith 2021).

No Período Kerma Antigo, pode-se perceber a ocorrência de fenômenos sociais semelhantes àqueles ocorridos no Egito no período formativo do Estado. Nesse período, a cidade de Kerma, futura capital do Estado e subsequente império Kerma, começou a se formar enquanto um centro urbano propriamente dito, com fortificações e edificações associadas à elite, incluindo palácios e centros cerimoniais (Bonnet e Valbelle 2014). Os primeiros vestígios arquitetônicos do que posteriormente se tornou a *deffufa* ocidental, localizada no meio da cidade de Kerma, datam do Período Kerma Antigo. Estes vestígios consistem em furos de poste para sustentar estruturas de madeira. Muros de tijolos de barro cru e outras estruturas também formam os vestígios iniciais do principal centro de culto da cidade de Kerma (Bonnet et al. 2004, 12–15). Nesse período, o cemitério associado à cidade de Kerma, localizado ao leste da mesma, inicialmente incluía montículos com fossos ovais contendo enterramentos individuais em posição fletida, sacrifícios de animais e típica cerâmica de topo preto e corpo avermelhado. Progressivamente, montículos maiores aparecem no cemitério, muitas vezes contendo vários enterramentos e um enxoval funerário mais rico. *Bucrania* passa a ser símbolo de status, o que será elevado a um outro patamar no Período Kerma Médio (Chaix et al. 2012; Bonnet e Honegger 2020). No Período Kerma Antigo, os túmulos também passaram a incluir artefatos associados a práticas específicas e ao status associado a essas práticas. Por exemplo, arcos, flechas e outros objetos associados a arqueiros foram encontrados em túmulos desse período (Honegger 2023; Schrader e Smith 2021).

Esse tipo de dado proveniente tanto da cidade, quanto do cemitério — e especialmente do cemitério oriental de Kerma — forma a base do nosso entendimento da formação do Estado na terceira catarata do Nilo. O desenvolvimento do cemitério oriental de Kerma deixa claro esse processo, em muitos aspectos semelhante ao processo de formação estatal no Egito

(fig. 4). Neste cemitério, ao Norte, estão localizadas as tumbas do Período Kerma Antigo, datadas do primeiro momento de transição social de um modo de vida mais comparável com o modo de vida neolítico para um tipo de formação social distinta. São nessas tumbas que se percebe o início da diferenciação social nessa comunidade, o que fica mais evidente em comparação com o início do urbanismo e da monumentalidade da cidade de Kerma (Bonnet e Honegger 2020).

Posteriormente, no Período Kerma Médio, o cemitério da cidade de Kerma passa a abranger montículos consideravelmente maiores, contendo objetos de grande riqueza. Isso inclui objetos importados, por exemplo, recipientes de kajaal vindos do Egito através de comércio de longa distância ou diplomacia (Walsh 2021). Montículos menores foram escavados ao redor de montículos maiores, o que sugere uma relação de dependência entre hierarquias sociais distintas (Schrader e Smith 2021). Além dos montículos propriamente ditos, a arquitetura funerária do cemitério evidencia ainda mais a desigualdade social que emergiu durante o Período Kerma Antigo e consolidou-se no Período Kerma Médio. Tumbas específicas passaram a possuir capelas funerárias de tijolos de barro (fig. 5), o que indica a ocorrência de um culto aos ancestrais (Schrader e Smith 2021), de forma semelhante ao Egito do período dinástico — o outro exemplo de Estado africano antigo no vale do Nilo. Essas capelas se concentram no cemitério da cidade de Kerma, mas também foram detectadas na necrópole de Sai (Gratien 1986). Quantidades enormes de *bucrania* também passaram a ser depositadas ao redor de tumbas específicas, tornando-se, portanto, um importante marcador social durante o período posterior, Kerma Clássico, quando o Estado de Kerma passou a se expandir, tornando-se um império. Porém, já no Período Kerma Médio, cemitérios provinciais importantes se desenvolveram por toda a Núbia, incluindo os cemitérios de Sai (Gratien 1986), Ukma (Vila 1987), Mirgissa (Vila 1970) e Ginis (Budka 2022; Budka et al. 2023).

O CEMITÉRIO ORIENTAL DE KERMA

FORMAÇÃO ESTATAL

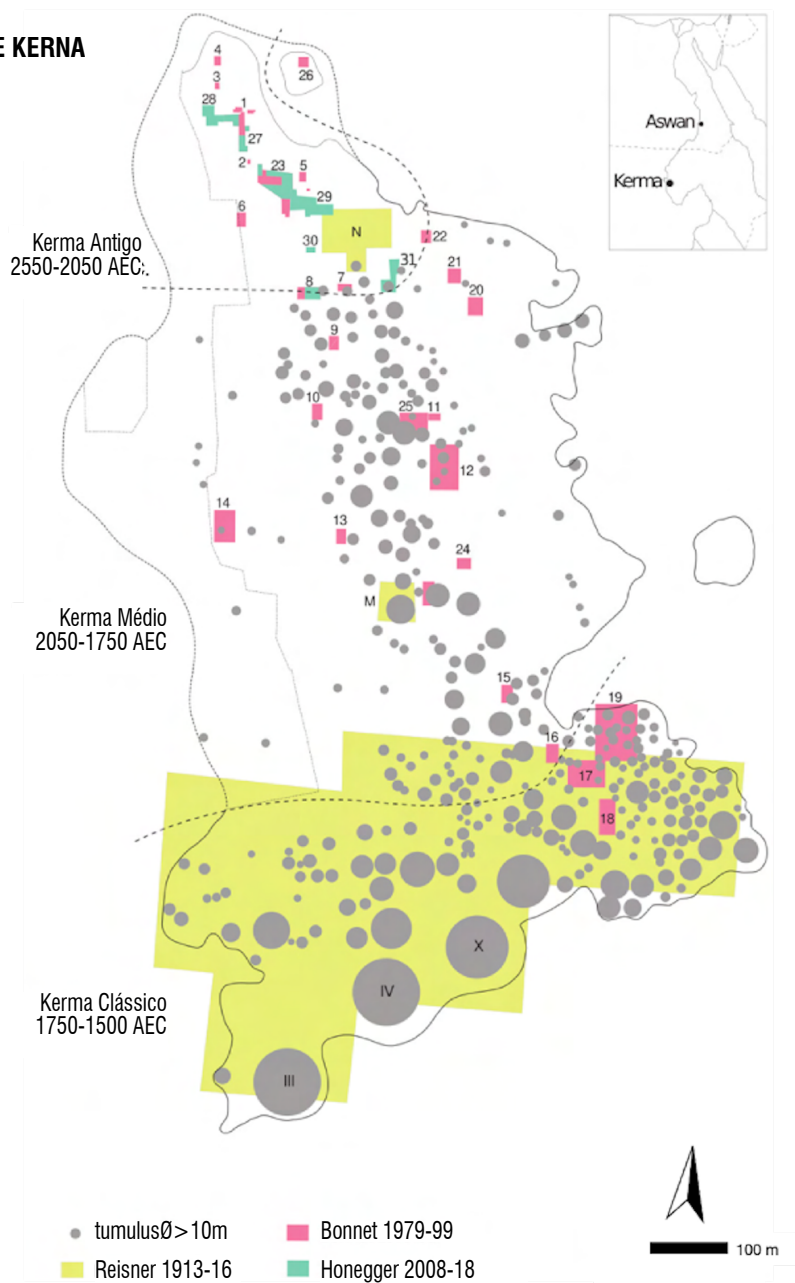


Fig. 4 Planta do cemitério oriental de Kerma com indicação das áreas escavadas no decorrer dos anos. A seta azul indica o caminho da formação do Estado de Kerma, de tumbas simples a tumbas monumentais. Créditos: Rennan Lemos, adaptado de Honegger (2023, 71).

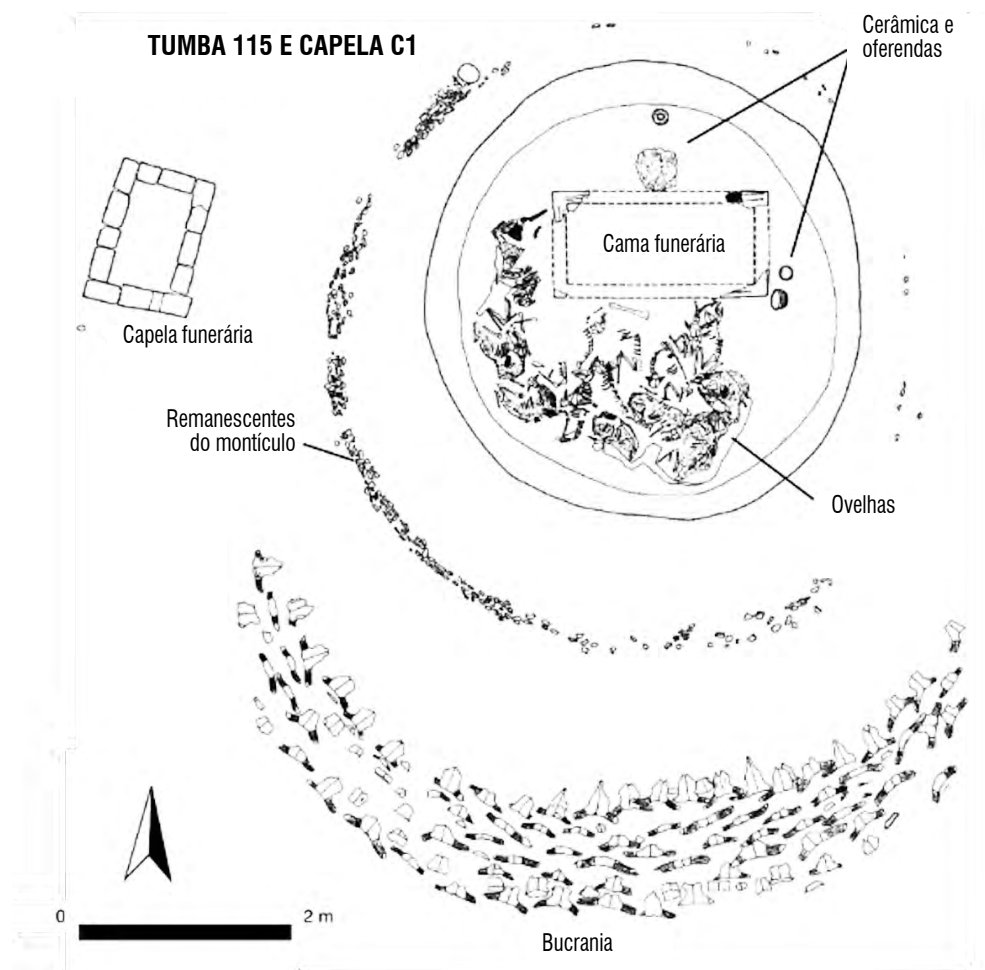


Fig. 5 Planta da tumba 115 e da capela C1 no cemitério oriental de Kerma. Créditos: Rennan Lemos, adaptado de Bonnet et al. (2000, 22) e Bonnet e Honegger (2020, 218).

A primeira tumba real do cemitério oriental de Kerma data do Período Kerma Médio (mais ou menos 2000 AEC). Trata-se de um montículo monumental com uma câmara circular de 10 metros de diâmetro, ao redor da qual foram cuidadosamente depositadas 1400 *bucrania* (Honegger 2023, 91). Isto revela a consolidação de uma forma social distinta daquela detectada no Período Kerma Antigo. Essa formação social, essencialmente estatal, apresenta-se materialmente através de fenômenos semelhantes àqueles detectados anteriormente no Egito: urbanismo, monumentalidade, concentração de riqueza em tumbas específicas, demonstração de poder, acesso a objetos restritos resultantes de comércio de longa distância

ou diplomacia etc. Entretanto, essa formação social estatal emergente na terceira catarata do Nilo sudanês em Kerma funciona como um contraponto ao Estado egípcio, que não deve ser tomado como modelo nem exceção.

O Período Kerma Clássico consistiu no auge do poder do Estado de Kerma, quando a sociedade estatal sediada na terceira catarata do Nilo se expandiu e dominou as fortalezas coloniais egípcias na Baixa Núbia (H. Smith 1976, 41; Säve-Söderbergh 1949; Säve-Söderbergh 1956; Knoblauch 2012; Cooper 2018). Na necrópole da cidade, as tumbas reais desse período se tornaram largamente monumentais, com a maior das tumbas reais—o montículo KX—medindo 90 m de diâmetro (Reisner 1923a, prancha XXI). Uma capela funerária monumental (KXI) foi construída em associação à tumba KX (fig. 6). Além disso, outros montículos monumentais foram erigidos ao redor dessa estrutura (Emberling e Minor 2022). A capela funerária KXI era decorada com cenas de gado, girafas, barcos, crocodilos e hipopótamos (Bonnet et al. 2000, 66–69). Em tumbas monumentais do Período Kerma Clássico, foram encontrados os remanescentes de centenas de indivíduos sacrificados por ocasião do sepultamento do soberano (Judd e Irish 2008). Na tumba KX, existia um enorme corredor sacrificial contendo os remanescentes de 322 indivíduos sacrificados (fig. 7; Kendall 1997, 64). Em termos de cultura material, os objetos encontrados formam ricos conjuntos funerários, incluindo objetos egípcios trazidos pelo exército de Kerma após incursões no Egito (Davies 2003). O mais famoso desses objetos é a estátua da senhora Sennuy, datada do reinado de Senusret III e encontrada no corredor sacrificial da tumba real KIII no cemitério oriental de Kerma. A combinação de estatuária egípcia com centenas de sacrifícios humanos no corredor dessa tumba materializa o imenso poder dos governantes de Kerma no período Clássico (Minor 2012, 61). Além disso, nessas tumbas monumentais, foi encontrada uma quantidade enorme de *bucrania*, cuidadosamente depositados ao redor dos montículos funerários, com depósitos que englobam de 500 até c. 5000 *bucrania* sepultados em associação às tumbas maiores (Chaix et al. 2012, 208).

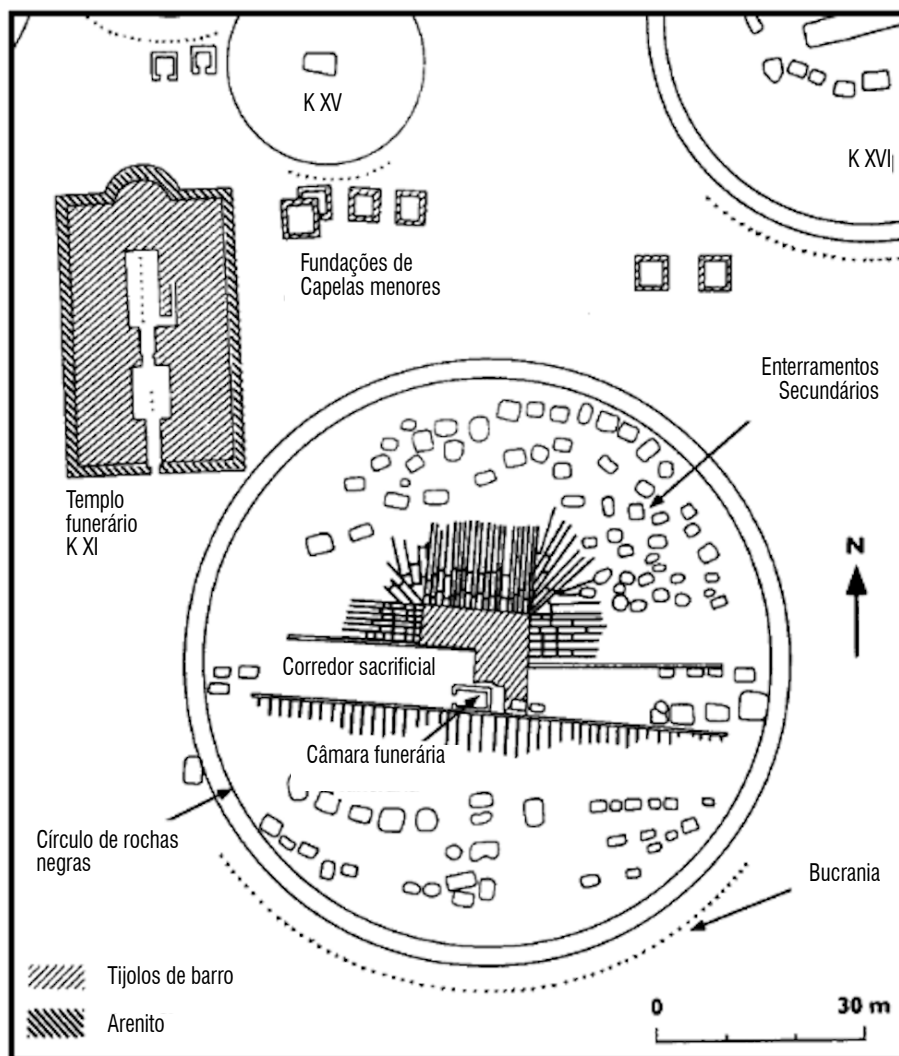


Fig.6 Planta da tumba real KX e da capela funerária KXI no cemitério oriental de Kerma. Trata-se da maior tumba real escavada no cemitério. Adaptado de Reisner (1923a, planta XXI) e Kendall (1997, 63).

Construções monumentais, uma grande quantidade de sacrifícios humanos e milhares de crânios de gado sepultados ao redor das tumbas reais indicam uma capacidade imensa de mobilização de mão de obra e recursos e de controle social. A sociedade de Kerma, a partir do Período Kerma Médio, mas sobretudo no Clássico, apresentava a maioria dos fatores que nos levam a caracterizar uma sociedade antiga como estatal. Porém, ao mesmo tempo, consistia numa formação social muito distinta

em termos de expressão material de relações sociais estatais, sobretudo em comparação ao Estado egípcio. A forma através da qual as relações sociais se materializavam na sociedade estatal de Kerma se baseava, em grande medida, nas estruturas sociais anteriores que caracterizavam o “complexo pastoril primário”. A cerâmica, as práticas e a arquitetura funerárias no seio do Estado de Kerma eram reminiscentes de práticas e ideais culturais muito antigos, típicos do contexto africano pastoril do qual tanto o Estado egípcio quanto o de Kerma emergiram. Mesmo o urbanismo da cidade de Kerma manteve características locais anteriores, materializadas como estruturas circulares distintas da arquitetura estatal egípcia, mesmo que estruturas quadrangulares também tenham sido incorporadas à malha urbana (Bonnet 2019).



Fig. 7 O corredor sacrificial da tumba real KX no cemitério oriental de Kerma mostrando os sacrifícios humanos praticados por ocasião do enterro do soberano (Reisner 1923a, prancha 20).

Emberling discutiu a ambivalência de Kerma enquanto uma sociedade que apresenta os traços daquilo que qualificamos hoje em dia como

uma sociedade Estatal, mas que, ao mesmo tempo, manteve elementos muito distintos. De acordo com ele, essas características são típicas do contexto pastoril de onde essa sociedade estatal emergiu, e seus elementos mais enfáticos eram a criação de gado e a mobilidade de sua população (Emberling 2014). Dessa maneira, o processo de hierarquização e emergência da centralização em Kerma diferia diametralmente daquele egípcio, para o qual a imposição de controle social era essencial para o funcionamento do Estado (Kemp 2018). Com base nesses elementos, Emberling qualificou o Estado de Kerma como um “Estado pastoril” (Emberling 2014), o que vai de encontro a discussões recentes em arqueologia do vale do Nilo sobre complexidades outras (Manzo 2020; Manzo 2022, 82–83; ver McIntosh 1999).

O provimento de milhares de *bucrania* para as tumbas reais de Kerma foi entendido anteriormente como tributo. Não há dados que comprovem que as centenas ou milhares de cabeças de gado depositadas no cemitério da cidade tenham sido sacrificadas *in loco* durante o sepultamento do governante. É possível que esses animais tenham sido sacrificados em suas localidades e trazidos para Kerma (Chaix e Grant 1992, 64). Uma alternativa seria o envio de *bucrania* como tributo simbólico ao governante morto, por parte das comunidades que compunham a área dominada pelo Estado de Kerma (Emberling 2014, 134).

Chaix e Grant destacam que para criar as 129 cabeças de gado cujos crânios foram sepultados ao redor da tumba 115 no cemitério oriental de Kerma, teriam sido necessários entre 400 e 800 hectares de pasto (Chaix e Grant 1992, 63–64). A necessidade de depositar grandes quantidades de remanescentes animais ao redor de tumbas reais e de elite em Kerma demonstra, por um lado, o caráter essencialmente pastoril dessa sociedade Estatal, composta por comunidades mais ou menos móveis, sepultadas nos cemitérios ditos provinciais por toda a Núbia a partir Período Kerma Médio (Emberling 2014). Por outro lado, isto demonstra a dependência do Estado centralizado das comunidades que habitavam o território do império Kerma do Período Kerma Clássico. É possível que a relação entre Estado e comunidades tenha se dado de maneira mais horizontal em Kerma, o que

representaria um modelo radicalmente diferente em comparação com o modelo egípcio, mesmo que ambos tenham emergido do mesmo contexto cultural africano.

A cultura material do Período Kerma Clássico em cemitérios provinciais nos oferece subsídios para compreender essas dinâmicas. Em relação ao nível de riqueza e centralização, é difícil estabelecer comparações efetivas entre o cemitério oriental da cidade de Kerma e outros sítios, com exceção da monumentalidade de Sai. Mas em termos de cultura material, é surpreendente encontrar o nível de riqueza e status em cemitérios localizados nas periferias de Kerma. Por exemplo, em tumbas do Período Kerma Clássico em Ginis, pingentes de mosca confeccionados em marfim foram encontrados em algumas tumbas (fig. 8; Budka 2022, 48; Budka et al. 2023, 23; Lemos 2024b, 202). Esses objetos eram símbolos de prestígio e poder no cemitério oriental de Kerma (Reisner 1923b, prancha 53). Sua inclusão em tumbas em um cemitério provincial bastante afastado de Kerma gera especulações a respeito da relação entre o centro de poder e as comunidades que criavam o gado necessário à exibição de poder do governante de Kerma, provavelmente sepultadas em cemitérios como Ginis e Ukma (Walsh 2022). Outros objetos de prestígio também foram encontrados em cemitérios nas periferias do território de Kerma. Por exemplo, adagas decoradas também apareceram em tumbas em Ginis (Budka 2022, 45) e são comparáveis àquelas do cemitério oriental de Kerma (Reisner 1923b, prancha 50). Os cemitérios provinciais de Ukma e Ginis também incluem objetos importados, como escaravelhos egípcios (Vila 1987, 225–45; Budka 2022, 51). Além de escaravelhos, nos cemitérios de Ukma e Mirgissa também foram encontrados vasos cosméticos importados do Egito (Walsh 2021, 303). Oferendas animais (bodes e carneiros) são altamente comuns em cemitérios provinciais, o que também demonstra o grau de prosperidade dessas localidades periféricas. Em Ukma, os chifres de um carneiro foram adornados com contas de faiança (Vila 1987, 217).

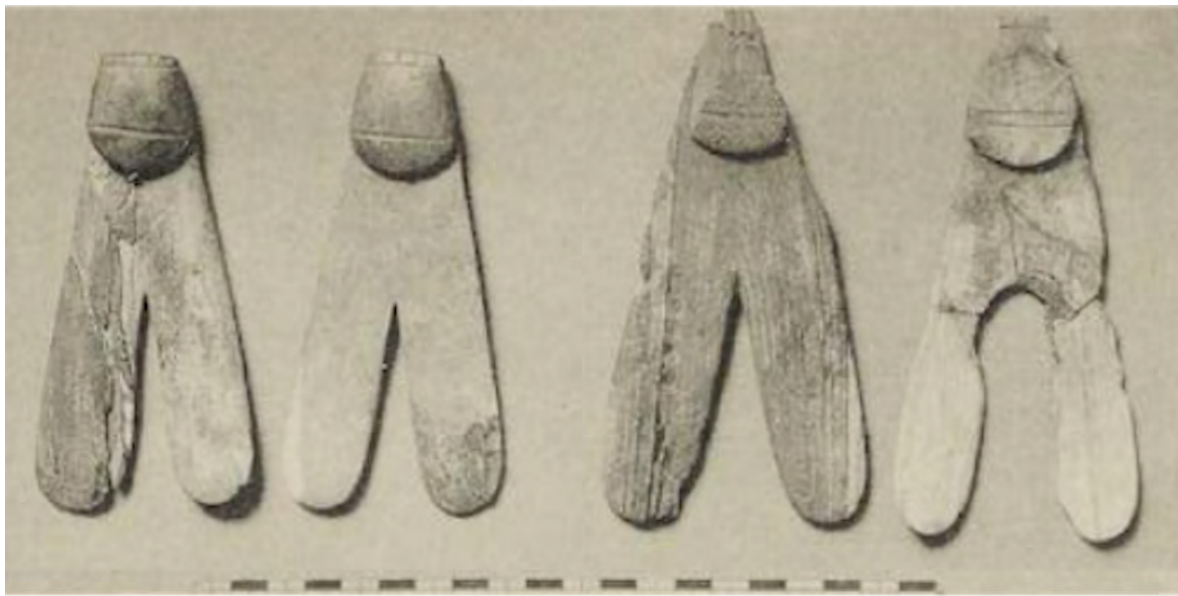


Fig. 8 Pingentes de mosca encontrados no cemitério oriental de Kerma (acima). Adaptado de Reisner (1923b, prancha 53).

Os dados provenientes de cemitérios provinciais, especialmente no Período Kerma Clássico, apontam para um grau de compartilhamento de riqueza incomum à luz do modelo Estatal africano de tipo impositivo que emergiu no Egito. A brutal imposição de controle pelo Estado egípcio antigo, em períodos dinásticos, materializou-se como punições físicas infringidas aos corpos de trabalhadores em cemitérios de não-elite altamente precários (Dabbs e Zabecki 2015) e como representações artísticas, devidamente representadas em tumbas da elite do Reino Novo (Hartwig 2013, 26–27). Em vez de compartilhamento de riqueza, o Estado egípcio antigo dependia da periferização das comunidades que compunham a sociedade, o que se dava, por exemplo, através de corveia e taxaço (Kemp 2018; Busmann 2023). Isso resultava em cemitérios de não-elite cujas populações não tinham acesso a vários tipos de objetos ou tumbas decoradas. A mesma lógica de opressão foi transplantada para a Núbia durante a colonização egípcia do Reino Novo (Frizzo 2020). Por exemplo, em Fadrus, percebe-se o empobrecimento gradativo, no decorrer da XVIII Dinastia, da população trabalhadora sepultada no maior cemitério de não-elite escavado na Núbia

sudanesa (Säve-Söderbergh e Troy 1991, 249–51; Smith 2003, 86; Lemos 2021; Lemos 2024a).

Tendo em vista o caráter essencialmente pastoril do Estado de Kerma e a necessidade de utilizar os recursos animais gerenciados por comunidades mais ou menos diversas habitando um vastíssimo território sobre o qual o centro na terceira catarata exercia seu poder, é possível descortinar o alto nível de colaboração entre comunidades locais e o Estado. Tanto os elementos essencialmente pastoris do cemitério oriental — real — de Kerma, quanto o considerável nível de compartilhamento de riqueza em cemitérios periféricos, revelam a natureza alternativa do Estado africano de tipo colaborativo que emergiu no Sudão no período Kerma Médio. Isso nos oferece um poderoso contraponto ao modelo de Estado egípcio imposto como norma por uma disciplina colonial como a Egiptologia, o que serviu de base para a desafricanização moderna do Egito, emaranhada em teorias racistas que impactam a maneira como entendemos a inserção do Egito na África até hoje.

A arqueologia como arma para a superação de passados coloniais

A arqueologia do passado distante do nordeste africano revela que a sociedade egípcia antiga nada mais foi que uma possibilidade africana no meio de tantas outras. Essas outras possibilidades consistiam em formações estatais de tipos diferentes daquele egípcio, como Kerma, mas também em formações sociais completamente distintas, sobretudo se consideramos as populações que continuamente habitaram os desertos (Cooper 2020).

Insistir numa narrativa que retira a africanidade do Egito é lutar contra os dados arqueológicos disponíveis. É, igualmente, lutar para reproduzir noções coloniais de um passado antigo baseado numa ideia evolucionista de progresso que, historicamente, posicionava populações consideradas como africanas, isto é, da “África negra”, em posição hierárquica e racialmente inferior à civilização grandiosa do Egito.

Dessa maneira, a arqueologia se torna uma poderosa arma pós-colonial e decolonial que desmantela, com base nos dados disponíveis,

interpretações racistas e colonialistas ainda em voga em uma disciplina altamente conservadora como a Egptologia (Lemos 2023). Além disso, a arqueologia nos ajuda a aproximar as realidades antigas do nordeste africano de outras experiências humanas no continente e além, o que resulta em interpretações mais diversificadas e realistas do passado antigo, com base nos dados disponíveis.

Excursus: Nota cronológica relativa aos períodos pré-históricos discutidos no texto

Pode ser complicado encontrar sentido em meio a diversas sequências cronológicas para a pré-história do nordeste africano, sobretudo tendo em vista as várias classificações “culturais” existentes e sua concordância regional. No caso deste capítulo, para o Egito, o *Período Neolítico* engloba, em geral, o que na Egptologia refere-se como Período Pré-Dinástico, mas também de maneira mais recuada: de mais ou menos 6000 AEC até 3100 AEC (Dinastia 0 no Egito). O início dessa sequência, por volta de 6000 AEC, engloba, no Egito, o horizonte cultural do Fayum; na Núbia e no Sudão central, o início da sequência cronológica engloba os horizontes Cartum Variante e Abkan, e Cartum Neolítico, respectivamente. O final da sequência, mais ou menos de 3500 a 3100 AEC, engloba o período de formação estatal no Egito (Período Badariense até Naqada III/Dinastia 0) e, na Núbia e no Sudão, o período do Grupo A e Cartum Neolítico, respectivamente. No texto, expressões como “Período Neolítico tardio” referem-se, em geral, ao Período Pré-Dinástico egípcio e às sequências regionais correspondentes. A cronologia adotada aqui se baseia, sobretudo, em Anderson e Welsby (2004), Wengrow (2006) e Stevenson (2016), mas outras referências podem ser úteis; e.g., Garcea (2020).

BIBLIOGRAFIA

- Adams, William Y. 1977. *Nubia: Corridor to Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Addison, Frank. 1949. *Jebel Moya*. Oxford: Oxford University Press.
- Ambridge, Lindsay J. 2012. "Imperialism and Racial Geography in James Henry Breasted's *Ancient Times, a History of the Early World*." In *Egyptology from the First World War to the Third Reich: Ideology, scholarship, and individual biographies*, editado por Thomas Schneider e Peter Raulwing, 12–33. Leuven: Brill.
- Anderson, Julie, e Derek Welsby, eds. 2004. *Sudan: Ancient Treasures*. London: The British Museum Press.
- Anselin, Alain. 2016. "Sociological Aspects of the Development of the Phonetic Writing in the Predynastic Inscriptions and Potmarks." In *Egypt at its Origins 4*, editado por Matthew D. Adams, 463–92. Leuven: Peeters.
- Arkell, Anthony J. 1949. *Early Khartoum*. Oxford: Oxford University Press.
- Arkell, Anthony J. 1953. *Esh Shaheinab*. Oxford: Oxford University Press.
- Bietak, Manfred. 1987. "The C-Group and Pan-Grave Culture." In *Nubian Culture, Past and Present: Main Papers Presented at the Sixth International Conference for Nubian Studies in Uppsala, 11-16 August, 1986*, editado por Tomas Hägg, 113–28. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademie.
- Binder, Michaela. 2019. "The Role of Physical Anthropology in Nubian Archaeology." In *Handbook of Ancient Nubia*, editado por Dietrich Raue, 103–27. Berlin: De Gruyter.
- Blackman, Aylward M. 1937. "Preliminary Report on the Excavations at Sesebi, Northern Province, Anglo-Egyptian Sudan, 1936–37." *Journal of Egyptian Archaeology* 23: 145–51.
- Bonnet, Charles. 2019. *The Black Kingdom of the Nile*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bonnet, Charles, e Matthieu Honegger. 2020. "The Eastern Cemetery of Kerma." In *The Oxford Handbook of Ancient Nubia*, editado por Geoff Emberling e Bruce B. Williams, 213–26. Oxford: Oxford University Press.
- Bonnet, Charles, e Dominique Valbelle. 2014. *La ville de Kerma: une capitale nubienne au sud de l'Égypte*. Paris: Éditions Favre.
- Bonnet, Charles, Dominique Valbelle, e Béatrice Privati. 2004. *Le temple principal de la ville de Kerma et son quartier religieux*. Paris: Errance.
- Bonnet, Charles, Dominique Valbelle, Louis Chaix, e Béatrice Privati. 2000. *Édifices et rite funéraires à Kerma*. Paris: Errance.
- Brandl, Baruch. 2016. "The Sealings and the pr-wr Labels from Tomb U-j at Umm el-Qa'ab, Abydos Reconsidered." In *Egypt at its Origins 4*, editado por Matthew D. Adams, 207–25. Leuven: Peeters.
- Breasted, James H. 1908. *A History of the Ancient Egyptians*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Breasted, James H. 1935. *Ancient Times, a History of the Early World. An Introduction to the Study of Ancient History and the Career of Early Man*. Segunda edição. Boston: Ginn and Company.
- Brunton, Guy. 1937. *Mostagedda and the Tasian culture*. London: Bernard Quaritch.
- Budka, Julia. 2022. "Investigating Nubian Funerary Practices of Marginal Communities: New Evidence from a Kerma Cemetery at Ginis." *Egitto e Vicino Oriente* 45: 37–62.
- Budka, Julia, Katherine Rose e Chloë Ward 2023. "Cultural Diversity in the Bronze Age in the Attab to Ferka Region: New Results based on Excavations in 2023." *Der Antike Sudan* 34: 19–35.
- Bussmann, Richard. 2023. *The Archaeology of Pharaonic Egypt: Society and Culture, 2700–1700 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buzon, Michele. 2006. "Biological and Ethnic Identity in New Kingdom Nubia: A Case Study from Tombos." *Current Anthropology* 47 (4): 683–95.

- Buzon, Michele e Jenail Marshall. 2022. "Countering the Racist Scholarship of Morphological Research in Nubia: Centering the People in the Past and Present." *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 35: 2–18.
- Chaix, Louis. 2017. "Cattle, a Major Component of the Kerma Culture (Sudan)." In *The Oxford Handbook of Zooarchaeology*, editado por Umberto Albarella, Mauro Rizzetto, Hannah Russ, Kim Vickers e Sarah Viner-Daniels, 414–26. Oxford: Oxford University Press.
- Chaix, Louis e Annie Grant. 1992. "Cattle in Ancient Nubia." *Anthropozoologica* 16: 61–66.
- Chaix, Louis, Jérôme Dubosson e Matthieu Honegger. 2012. "Bucrania from the Eastern Cemetery at Kerma (Sudan) and the Practice of Cattle Horn Deformation." In *Prehistory of Northeastern Africa: New Ideas and Discoveries*, editado por Jacek Kabacinski, Marek Chłodnicki e Michał Kobusiewicz, 189–212. Poznań: Poznań Archaeological Museum.
- Challis, Debbie. 2013. *The Archaeology of Race: The Eugenic Ideas of Francis Galton and Flinders Petrie*. London: Bloomsbury.
- Chłodnicki, Marek. 2011. "The Pottery." In *Kadero*, editado por Marek Chłodnicki, Michał Kobusiewicz e Karla Kroeper, 215–66. Poznań: Poznań Archaeological Museum.
- Cooper, Julien. 2018. "Kushites Expressing 'Egyptian' Kingship: Nubian Dynasties in Hieroglyphic Texts and a Phantom Kushite King." *Ägypten und Levante* 28: 143–67.
- Cooper, Julien. 2020. "A Nomadic State? The 'Blemmyean-Beja' Polity of the Ancient Eastern Desert." *Journal of African History* 61 (3): 383–407.
- Cooper, Julien e Dorian Vanhulle. 2023. "Rock Art Surveys in the Sudanese Eastern Desert: Results of the 2018–2019 Atbai Survey Project." *Journal of Egyptian Archaeology* 109 (1–2): 189–208.
- D'Ercole, Giulia. 2017. *Ceramic Manufacturing Techniques and Cultural Traditions in Nubia from the 8th to the 3rd millennium BC: Examples from Sai Island*. Bicester: Archaeopress.
- Dabbs, Gretchen, e Melissa Zabecki. 2015. "Slot-type Fractures of the Scapula at New Kingdom Tell El-Amarna, Egypt." *International Journal of Paleopathology* 11: 11–22.
- Davies, W. Vivian. 2003. "Kush in Egypt: A New Historical Inscription." *Sudan & Nubia* 7: 52–54.
- de Morgan, Jacques. 1897. *Recherches sur les origines de l'Égypte: ethnographie préhistorique et tombeau royal de Négadah*. Paris: Ernest Leroux Petrie.
- de Souza, Aaron, e Mary Ownby. 2022. "Re-assessing Middle Nubian cultural constructs through ceramic petrography." *African Archaeological Review* 39: 35–58. <https://doi.org/10.1007/s10437-022-09473-x>.
- de Souza, Aaron de. 2024. "Blurring boundaries: towards a more integrative view of Nubian-Egyptian interactions". In *New Perspectives on Ancient Nubia*, editado por A. Brody e S. Ashby, 117–145. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- de Souza, Aaron, e Marie-Kristin Schröder. 2025. "De-constructing Nubia: A critical look at cultural divisions in the Nubian Nile valley." *Old World: Journal of Ancient Africa and Eurasia* 5: 1–25. <https://doi.org/10.1163/26670755-04020003>.
- Deng, F. 1972. *The Dinka of the Sudan*. Long Grove: Waveland Press.
- Dreyer, Günter. 1998. *Umm el-Qaab I. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*. Mainz: Philip von Zabern.
- El Daly, Okasha. 2005. *Egyptology: The Missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*. London: UCL Press.
- Emberling, Geoff. 2014. "Pastoral States: Toward a Comparative Archaeology of Early Kush." *Origini* 36: 125–56.
- Emberling, Geoff, e Elizabeth Minor. 2022. "Early Kush: The Kingdom of Kerma." In *The Oxford History of the Ancient Near East. Volume III: From the Hyksos to the late second millennium BC*, editado por Karen Radner, Nadine Moeller e Daniel T. Potts, 101–46. Oxford: Oxford University Press.
- Fauvelle, François-Xavier. 2020. *Leçons de l'histoire de l'Afrique*. Paris: Collège de France/Fayard.

- Filer, Joyce M. 1992. "Head Injuries in Egypt and Nubia: A Comparison of Skulls from Giza and Kerma." *Journal of Egyptian Archaeology* 71 (1): 281–85.
- Firth, Cecil M. 1912. *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1908–1909*. Cairo: Government Press.
- Firth, Cecil M. 1915. *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1909–1910*. Cairo: Government Press.
- Firth, Cecil M. 1927. *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1910–1911*. Cairo: Government Press.
- Frizzo, Fábio. 2020. "Imperialismo, estado e hierarquização social na Baixa Núbia durante o Reino Novo Egípcio (1550-1070 a.C.)." *Revista de História* 179: a01619.
- Garcea, Elena. 2020. *The Prehistory of the Sudan*. New York: Springer.
- Gatto, Maria. C. 2019. "The Later Prehistory of Nubia in its Inter-regional Setting." In *Handbook of Ancient Nubia*, editado por Dietrich Raue, 259–91. Berlin: De Gruyter.
- Gatto, Maria C. 2011. "The Nubian Pastoral Culture as Link between Egypt and Africa: A View from the Archaeological Record." In *Egypt in its African Context: Proceedings of the Conference held at the Manchester Museum, University of Manchester, 2–4 October 2009*, editado por Karen Exell, 21–29. Bicester: Archaeopress.
- Gratien, Brigitte. 1978. *Les cultures Kerma: essai de classification*. Villeneuve d'Ascq: Publications de l'Université de Lille III.
- Gratien, Brigitte. 1986. *Saï I: la nécropole Kerma*. Paris: Éditions du CNRS.
- Griffith, Francis LI. 1921. "Oxford Excavations in Nubia." *Annals of Archaeology and Anthropology* 8: 1–18, 65–104.
- Haaland, Randi, e Gunnar Haaland. 2013. "Early Farming Societies along the Nile." In *The Oxford Handbook of African Archaeology*, editado por Peter Mitchell e Paul Lane, 541–53. Oxford: Oxford University Press.
- Hartwig, Melinda. 2013. "Scenes and Texts in the Tomb Chapel of Menna." In *The Tomb Chapel of Menna (TT69): The Art, Culture, and Science of Painting in an Egyptian Tomb*, editado por Melinda Hartwig, 21–90. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Hellström, Pontus, e Hans Langballe. 1970. *The Rock Drawings*. Stockholm: Läromedelsförlagen.
- Hendrickx, Stan, e Merel Eyckerman. 2012. "Visual Representation and State Development in Egypt." *Archéo-Nil* 22 (1): 23–72.
- Honegger, Matthieu. 2019. "The Holocene Prehistory of Upper Nubia until the Rise of the Kerma Kingdom." In *Handbook of Ancient Nubia*, editado por Dietrich Raue, 217–38. Berlin: De Gruyter.
- Honegger, Matthieu. 2020. "The Pre-Kerma Culture and the Beginning of the Kerma Kingdom." In *The Oxford Handbook of Ancient Nubia*, editado por Geoff Emberling e Bruce B. Williams, 143–55. Oxford: Oxford University Press.
- Honegger, Matthieu. 2023. "The Archers of Kerma: Warrior Image and Birth of a State." *Dotawo* 8: 69–99.
- Jakob, Tina, e Mongeda K. M. Ali. 2011. "Sudan." In *The Routledge Handbook of Archaeological Human Remains and Legislation: An International Guide to Laws and Practice in the Excavation and Treatment of Archaeological Human Remains*, editado por Nicholas Marquez-Grant e Linda Fibiger, 513–24. London: Routledge.
- Judd, Margaret, e Joel Irish. 2008. "Dying to Serve: The Mass Burials at Kerma." *Antiquity* 83: 709–22.
- Kemp, Barry J. 2018. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. Terceira edição. London: Routledge.
- Kendall, Timothy. 1997. *Kerma and the Kingdom of Kush, 2500–1500 BC: The Archaeological Discovery of an Ancient Nubian Empire*. Washington: National Museum of African Art, Smithsonian Institution.
- Knoblauch, Christian. 2012. "The Ruler of Kush (Kerma) at Buhen during the Second Intermediate Period: A Reinterpretation of Buhen Stela 691 and Related Objects." In *Egyptology in Australia and New Zealand 2009*, editado por Christian Knoblauch e James C. Gill, 85–96. Bicester: Archaeopress.
- Köhler, Christiana. 2010. "Theories of State Formation." In *Egyptian Archaeology*, editado por Willeke Wendrich, 36–54. Oxford: Blackwell.
- Lacovara, Peter. 1987. "The Internal Chronology of Kerma." *Beiträge zur Sudanforschung* 2: 51–74.

- Le Quelle, Jean-Loïc. 2006. "Rock Art and Cultural Responses to Climatic Changes in the Central Sahara during the Holocene." In *Exploring the Mind of Ancient Man: Festschrift to Robert Bednarik*, editado por P. Chenna Reddy, 173–88. New Delhi: Research India Press.
- Lemos, Rennan. 2021. "Heart Scarabs and Other Heart-related Objects in New Kingdom Nubia." *Sudan & Nubia* 25: 252–69.
- Lemos, Rennan. 2023. "Can We Decolonize the Ancient Past? Bridging Postcolonial and Decolonial Theory in Sudanese and Nubian Archaeology." *Cambridge Archaeological Journal* 33 (1): 19–37.
- Lemos, Rennan. 2024a. "Beyond Cultural Entanglements: Experiencing the New Kingdom Colonization of Nubia 'from below'." In *New Perspectives on Ancient Nubia*, editado por Solange Ashby e Aaron Brody. Piscataway: Gorgias Press.
- Lemos, Rennan. 2024b. "Nubian Material Resources Between Indigenous Diversity and Colonial Impositions." In *Landscape and Resource Management in Bronze Age Nubia: Archaeological Perspectives on the Exploitation of Natural Resources and the Circulation of Commodities in the Middle Nile*, editado por Julia Budka e Rennan Lemos, 201–206. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lemos, Rennan, e Samantha Tipper. 2021. "Sudanese and Nubian Archaeology: Scholarship Past and Present." In *Current Perspectives in Sudanese and Nubian Archaeology: A Collection of Papers Presented at the 2018 Sudan Studies Research Conference, Cambridge*, editado por Rennan Lemos e Samantha Tipper, 1–12. Bicester: Archaeopress.
- Manzo, Andrea. 2020. "Clash of Civilisations on the First Cataract? A Southern Point of View, from Old Assumptions to New Complexities." *Ägypten und Levante* 30: 101–13.
- Manzo, Andrea. 2022. *Ancient Egypt in its African Context: Economic Networks, Social and Cultural Interactions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McIntosh, Susan K. 1999. "Pathways to Complexity: An African Perspective." In *Beyond Chiefdoms: Pathways to Complexity in Africa*, editado por Susan K. McIntosh, 1–30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Midant-Reynes, Béatrix. 2000. *The Prehistory of Egypt: From the First Egyptians to the First Pharaohs*. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Midant-Reynes, Béatrix. 2014. "Prehistoric Regional Cultures". In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, editado por Willeke Wendrich, 1–13. Los Angeles: University of California.
- Miller, Jennifer M., e Elizabeth A. Sawchuk. 2019. "Ostrich Eggshell Bead Diameter in the Holocene: Regional Variation with the Spread of Herding in Eastern and Southern Africa." *PLoS ONE* 14 (11): e0225143.
- Grajetzki, Wolfram. 2003. *Burial Customs in Ancient Egypt: Life in Death for Rich and Poor*. Richmond: Duckworth.
- Minor, Elizabeth. 2012. "The Use of Egyptian and Egyptianizing Material Culture in Nubian Burials of the Classic Kerma period." Dissertação de Doutorado, University of California, Berkeley.
- Moeller, Nadine. 2016. *The Archaeology of Urbanism in Ancient Egypt: From the Predynastic to the End of the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, Ellen. 2013. "Propaganda and Performance at the Dawn of the State." In *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, editado por Jane Hill, Philip Jones e Antonio Morales, 33-64. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum Press.
- Nordström, Hans-Åke. 1972. *Neolithic and A-Group Sites*. Stockholm: Läromedelsbörslagen.
- Nordström, Hans-Åke. 2004. "Pottery Production." In *Sudan: Ancient Treasures*, editado por Julie Anderson e Derek Welsby, 249–73. London: The British Museum Press.
- Nyord, Rune. 2018. "Taking Ancient Egyptian Mortuary Religion Seriously: Why Would We, and How Could We?" *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 17: 73–87.
- O'Connor, David. 1993. "Chiefs or Kings? Rethinking Early Nubian Politics." *Expedition: The Magazine of the University of Pennsylvania* 35 (2): 4–14.

- O'Connor, David e Andrew Reid, eds. 2003. *Ancient Egypt in Africa*. London: UCL Press.
- Ownby, Mary F., Ulrich Hartung, e Karin Sowada. 2022. "The Jars from Tomb U-j: A further Petrographic and Contextual Reassessment." *Ägypten und Levante* 32: 231–68.
- Phillips, Jacke. 2009. "Ostrich eggshell." In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, editado por Willeke Wendrich, 1–4. Los Angeles: University of California.
- Power, Ronika, Efthymia Nikita, David J. Mattingly, Marta Mirazón Lahr, e Tamsin C. O'Connell. 2019. "Human Mobility and Identity Variation, Diet and Migration in Relation to the Garamantes of Fazzan." In *Burials, Migration and Identity in the Ancient Sahara and Beyond*, editado por Maria C. Gatto, David J. Mattingly, Nick Ray e Martin Sterry, 134–61. Cambridge: Cambridge University Press.
- Privati, Béatrice. 1999. "La céramique de la nécropole orientale de Kerma (Soudan): essai de classification." *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 20: 41–46.
- Quibell, James E., e Frederick W. Green. 1902. *Hierakonpolis Part II*. London: Bernard Quaritch.
- Regulski, Ilona. 2018. "Early Dynastic Sealing Practices as a Reflection of State Formation in Egypt." In *Seals and Sealing in the Ancient World: Case Studies from the Near East, Egypt, the Aegean, and South Asia*, editado por Marta Ameri, Sarah K. Costello, Gregg Jamison e Sarah J. Scott, 258–70. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reid, Andrew. 2003. "Ancient Egypt and the Source of the Nile." In *Ancient Egypt in Africa*, editado por David O'Connor e Andrew Reid, 55–76. London: UCL Press.
- Reinold, Jacques. 2004. "Kadruka." In *Sudan: Ancient Treasures*, editado por J. Anderson e D. Welsby, 42–48. London: The British Museum Press.
- Reinold, Jacques. 2007. *Le nécropole néolithique d'el-Kadada au Soudan central. Volume 1: les cimetières A et B (NE-36-o/3-V-2 et NE-36-O/3-V-3) du kôm principal*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Reinold, Jacques, Catherine Berger-El Naggar, Francis Geus, Brigitte Gratien, Patrice Lenoble, Anne Minault-Gout, Aminata Sacko-Autissier e Florence Thill. 2000. *Archéologie au Soudan: les civilisation de Nubie*. Paris: Errance.
- Reisner, George. 1923a. *Excavations at Kerma. Part I–III*. Cambridge: Peabody Museum.
- Reisner, George. 1923b. *Excavations at Kerma. Part IV–V*. Cambridge: Peabody Museum.
- Reisner, George. 1910. *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1907–1908*. Cairo: National Printing Department.
- Ruffieux, Philippe. 2023. *Égyptiens et Nubiens à Kerma. La céramique de Doukki Gel (Soudan) au Nouvel Empire*. Leuven: Peeters.
- Sadig, Azhari M. 2005. "Es-Sour: A late Neolithic site near Meroe." *Sudan & Nubia* 9: 40–46.
- Salvatori, Sandro, e Donatella Usai. 2016. "Ghaba in Context." In *Ghaba: An Early Neolithic Cemetery in Central Sudan*, editado por Sandro Salvatori, Donatella Usai e Yves Lecoq, 121–34. Frankfurt am Main: Africa Magna.
- Salvatori, Sandro, e Donatella Usai. 2001. "First Season of Excavation at Site R12, a Late Neolithic Cemetery in the Northern Dongola Reach." *Sudan & Nubia* 5: 11–21.
- Salvatori, Sandro e Donatella Usai. 2019. "The Neolithic and 'Pastoralism' along the Nile: A Dissenting View." *Journal of World Prehistory* 32: 251–85.
- Säve-Söderbergh, Torgny. 1949. "A Buhen Stela from the Second Intermediate Period (Khartum no. 18)." *Journal of Egyptian Archaeology* 35: 50–58.
- Säve-Söderbergh, Torgny. 1956. "The Nubian Kingdom of the Second Intermediate Period." *Kush* IV: 54–61.
- Säve-Söderbergh, Torgny. 1989. *Middle Nubian Sites*. Gothenburg: Paul Åström.

- Säve-Söderbergh, Torgny e Lana Troy. 1991. *New Kingdom Pharaonic Sites: The Finds and the Sites*. Gothenburg: Paul Åström.
- Schrader, Sarah, e Stuart T. Smith 2021. "Archaeology of the Kerma Culture." *Oxford Research Encyclopedia of African History*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.1071>.
- Smith, Grafton E., e Frederic W. Jones 1910. *The Archaeological Survey of Nubia: Report from 1907–1908. Vol 2: Report on the Human Remains*. Cairo: National Printing Department.
- Smith, Harry S. 1976. *The Fortress of Buhen II. The Inscriptions*. London: Egypt Exploration Society.
- Smith, Stuart T. 2003. *Wretched Kush: Ethnic Identities and Boundaries in Egypt's Nubian Empire*. London: Routledge.
- Smith, Stuart T. 2014. "Nubia, Coming out of the Shadow of Egypt." *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 6 (1): 1–4.
- Smith, Stuart T. 2022. "'Backwater Puritans'? Racism, Egyptological Stereotypes, and Cosmopolitan Society at Kushite Tombs." *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 35: 190–217.
- Smith, Stuart T. 2022. "Uma Dádiva do Nilo? Mudanças climáticas, as origens da civilização egípcia e suas interações no Nordeste Africano." *Mare Nostrum* 13 (1): 251–81.
- Sowada, Karin. 2024. "Byblos and the Early Egyptian State." In *Byblos: A Legacy Unearthed*, editado por National Museum of Antiquities (the Netherlands) e Directorate General of Antiquities (Lebanon), 89–96. Leiden: Sidestone Press.
- Stevenson, Alice. 2007. "The Material Significance of Predynastic and Early Dynastic Palettes." In *Current Research in Egyptology 2005: Proceedings of the Sixth Annual Symposium, University of Cambridge, 6–8 January 2005*, editado por Rachel Mairs e Alice Stevenson, 148–62. Oxford: Oxbow.
- Stevenson, Alice. 2009a. "Palettes." In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, editado por Willeke Wendrich, 1–9. Los Angeles: University of California.
- Stevenson, Alice. 2009b. "Social Relationships in Predynastic Burials." *Journal of Egyptian Archaeology* 95: 175–92.
- Stevenson, Alice. 2016. "The Egyptian Predynastic and State Formation." *Journal of Archaeological Research* 24: 421–68.
- Trigger, Bruce G. 1965. *History and Settlement in Lower Nubia*. New Haven: Yale University Press.
- Trigger, Bruce G. 2006. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Usai, Donatella. 2014. "A Picture of Prehistoric Sudan: The Mesolithic and Neolithic Periods." *Oxford Handbooks Online*, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935413.013.56>.
- van Dijk, Renate M. 2013. "The Use of Bucrania in the Architecture of First Dynasty Egypt." *Journal for Semitics* 22: 449–63.
- Vila, André. 1970. "Le cimetière Kerma." In *Mirgissa I*, editado por J. Vercoutter, 223–305. Paris: Éditions du CNRS.
- Vila, André. 1987. *Le cimetière kermaïque d'Ukma ouest*. Paris: Éditions du CNRS.
- Walsh, Carl. 2021. "Techniques for Egyptian Eyes: Diplomacy and the Transmission of Cosmetic Practices between Egypt and Kerma." *Journal of Egyptian History* 13 (1–2): 295–332.
- Walsh, Carl. 2022. "Marginal Communities and Cooperative Strategies in the Kerma Pastoral State." *Journal of Ancient Near Eastern History* 9 (2): 195–220.
- Weigall, Arthur E. P. 1907. *A Report on the Antiquities of Lower Nubia (The First Cataract to the Sudan Frontier) and their Condition in 1906–7*. Oxford: Oxford University Press.
- Wengrow, David. 2003. "Landscapes of Knowledge, Idioms of Power: The African Foundations of Ancient Egyptian Civilization Reconsidered." In *Ancient Egypt in Africa*, editado por David O'Connor e Andrew Reid, 121–35. London: UCL Press.
- Wengrow, David. 2006. *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-east Africa, 10,000 to 2650 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wengrow, David, Michael Dee, S. Foster, A. Stevenson, e C. Bronk Ramsey. 2014. "Cultural Convergence in the Neolithic of the Nile Valley: A Prehistoric Perspective on Egypt's Place in Africa." *Antiquity* 88: 95–111.

APÊNDICE



RESUMOS /ABSTRACTS

INTRODUÇÃO

Egiptologias em contextos luso-brasileiros

Luiza Osorio G. Silva, Guilherme Borges Pires, Inês Torres, Rennan Lemos

Resumo

A(s) Egiptologia(s) produzida(s) em língua portuguesa tende(m) a ser excluída(s) do discurso egiptológico dominante, fato claramente visível em obras recentes alusivas à história da Egiptologia. Não obstante, a existência de uma crescente produção acadêmica em língua portuguesa não pode ser ignorada, nem as suas contribuições para o estudo de fontes, realidades e problemáticas provenientes do nordeste africano, frequentemente menosprezadas. Embora relegada para uma suposta “periferia”, esta produção acadêmica é apresentada e discutida em amplas reuniões científicas, no Brasil, em Portugal, e em contextos ibero-americanos, também adentrando outros espaços onde habitualmente se perspectiva o “centro” da produção de saber. Paralelamente, as Egiptologias Lusófonas apresentam abordagens interdisciplinares e teóricas que não necessariamente conformam às maneiras usuais de se praticar a disciplina em contextos dominantes. Essas abordagens se materializam na forma de contribuições diversas, incluindo escavações arqueológicas, estudos de cultura material, estudos linguísticos, estudos de recepção, entre outros. Tal criatividade tem potencial não só de continuar desenvolvendo a disciplina em contextos lusófonos, mas também nos supostos “centros” da Egiptologia. Assim, pretendemos repensar e reconhecer a diversidade e subjetividade do exercício da Egiptologia, afirmando a presença e importância dos/as egiptólogos/as lusófonos/as no contexto das discussões egiptológicas a nível global.

Abstract

Egyptological scholarship produced in Portuguese tends to be excluded from the dominant Egyptological discourse, a fact clearly visible in recent works alluding to the history of



Egyptology. However, the existence of a growing academic production in the Portuguese language cannot be ignored, nor can its contributions to the study of sources, realities, and issues arising from northeast Africa, which are often overlooked. Although relegated to a supposed “periphery”, this academic production is presented and discussed in broad scientific meetings, in Brazil, Portugal, and in Ibero-American contexts, also entering other spaces in the “center” of knowledge production. At the same time, lusophone Egyptologies present interdisciplinary and theoretical approaches that do not necessarily conform to the usual ways of practicing the discipline in dominant contexts. These approaches materialize in the form of diverse contributions, including archaeological excavations, material culture studies, linguistic studies, and reception studies, among others. Such creativity has the potential not only to continue developing the discipline in Portuguese-speaking contexts, but also in the supposed “centers” of Egyptology. Here we intend to rethink and recognize the diversity and subjectivity of the exercise of Egyptology, affirming the presence and importance of Portuguese-speaking Egyptologists in the context of Egyptological discussions at a global level.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS EM PORTUGUÊS

Abordagens teóricas à arte egípcia

Gisela Chapot

Resumo

Os estudos envolvendo a arte no antigo Egito encontraram em pesquisadores lusófonos espaço para seu florescimento com desenvolvimento de abordagens originais e interessantes perspectivas para o trabalho com as imagens egípcias antigas. Neste capítulo pretendemos reunir alguns exemplos em língua portuguesa acerca do tema, delineando as ideias dos autores a partir de suas produções bibliográficas mais expressivas, sobretudo teses, disponíveis para acesso e escritas em português. O objetivo do texto é apresentar como a imagem foi concebida e interpretada na Egíptologia lusófona em casos distintos, observando os métodos analíticos utilizados para a organização e decodificação do *corpus* documental. Com base na atuação de pesquisadores de Brasil e Portugal, pretende-se apontar formas possíveis para o trabalho com a documentação imagética, enfatizando

a importância do emprego dessa fonte em trabalhos de História e Arqueologia no que concerne ao estudo do antigo Egito em contexto lusófono, com ênfase nos arcabouços teóricos-metodológicos utilizados.

Abstract

Studies of ancient Egyptian art have flourished in the hands of lusophone scholars, who have developed new approaches and perspectives for working with images from ancient Egypt. This chapter gathers examples of ancient Egyptian art studies in Portuguese, outlining the ideas of the subject's main scholars based on their published and unpublished works (including dissertations). The goal of the chapter is to discuss how ancient images are conceptualized and interpreted in lusophone Egyptological approaches. Based on works from scholars in Brazil and Portugal, the chapter also suggests ways forward for the study of ancient Egyptian art and emphasizes the importance of this type of evidence in historical and archaeological studies of ancient Egypt in lusophone contexts.

Moradas dos homens, moradas dos deuses: um breve olhar sobre a arquitetura egípcia antiga

Arthur Fabrício

Resumo

Este capítulo discute brevemente a arquitetura no Egito antigo, com especial ênfase nas edificações domésticas privadas e nas edificações templárias estatais. O objetivo central é mostrar como estes dois tipos de arquiteturas distintas e, ao mesmo tempo, interligadas, desenvolveram-se ao longo do tempo, impactando e sendo impactadas pela sociedade egípcia em sua complexidade – suas formas de ver o mundo, de habitar, seus fluxos, suas crenças e particularidades. Uma vez que o estudo da arquitetura egípcia antiga constituiu-se em um profícuo campo de possibilidades ainda pouco exploradas por pesquisadores lusófonos, o presente optou metodologicamente por abordar diacronicamente e sinteticamente o desenvolvimento de casas e templos, apresentando neste íterim relevantes abordagens de especialistas falantes da língua portuguesa - com percursos e objetos de pesquisa bastante distintos - de maneira a destacar a importância de novos olhares sobre antigas estruturas já tão exploradas por uma multifacetada Egiptologia.

Abstract

This chapter briefly discusses architecture in ancient Egypt, with special emphasis on private domestic buildings and state-owned temples. The central objective is to show how these two types of distinct and, at the same time, interconnected architectural forms developed over time, impacting and being impacted by Egyptian society—its ways of seeing the world and inhabiting it, its beliefs and particularities. Since the study of ancient Egyptian architecture constitutes a fruitful field of possibilities still little explored by Portuguese-speaking researchers, this chapter approaches both diachronically and synthetically the development of houses and temples, presenting relevant approaches from specialists of the Portuguese-speaking world—with very different paths and research objects—in order to highlight the importance of new perspectives on ancient structures already so explored by a multifaceted Egyptology.

Materialidade e Egiptologia em espaços lusófonos

Érika Maynart, Inês Torres

Resumo

A materialidade na Egiptologia diz muito menos respeito (ou nada) àquilo que os faraós construíram na intenção de moldar o mundo do Egito faraônico. De forma geral, não conhecemos o bastante a respeito daqueles indivíduos para saber sobre suas intenções e desejos particulares manifestados na matéria. Teóricos têm afirmado enfaticamente que o estudo da materialidade se ocupa das interações entre humanos e seu ambiente, as quais formam uma rede de relações emaranhadas que supera a dicotomia sujeito-objeto. No cenário geral dos estudos sobre a materialidade, a contribuição da Egiptologia para explicar que as massivas pirâmides e suntuosos templos não podem ser reduzidos à megalomania de indivíduos poderosos ainda resta a ser feita de maneira satisfatória. Nos espaços lusófonos, assim como internacionalmente, iniciativas de análise da cultura material têm despontado, orientadas por abordagens atuais nas ciências sociais. Neste capítulo, apresentamos brevemente a relevância da materialidade para a formação da Egiptologia, traçamos um panorama dos estudos realizados por pesquisadores em diversas frentes de trabalho, além de trazer o exemplo do caso de estudo das miniaturas egípcias. Por fim, propomos uma reflexão sobre o lugar e papel das contribuições da Egiptologia em espaços lusófonos ao futuro da disciplina no contexto global.

Abstract

Materiality in Egyptology does not have much (if anything) to do with what the pharaohs built with the intent of shaping the world of pharaonic Egypt. Generally speaking, we know too little about these individuals to discern their personal intentions and desires manifested in material forms. Theorists have emphatically argued that the study of materiality concerns the interactions between humans and their environment, forming a network of entangled relationships that transcends the subject-object dichotomy. Within the broader field of materiality studies, Egyptology has yet to contribute satisfactorily to the understanding that massive pyramids and lavish temples cannot simply be reduced to the megalomania of powerful individuals. In lusophone contexts, as well as internationally, initiatives for the analysis of material culture have emerged, informed by contemporary approaches in the social sciences. In this chapter, we briefly present the relevance of materiality to the formation of Egyptology, outline an overview of studies conducted by researchers across various fields, and discuss the case study of Egyptian miniatures. Finally, we propose a reflection on the place and role of Egyptology's contributions in lusophone spaces to the future of the discipline within a global context.

Experiências didáticas e metodológicas com a Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico

Ronaldo Gurgel Pereira

Resumo

Este artigo contribui para dimensionar os estudos filológicos e linguísticos de egípcio antigo em contexto lusófono. A partir da experiência na publicação da primeira gramática de língua egípcia em português, promove-se uma breve reflexão sobre as suas opções teóricas e metodológicas no seu desenvolvimento. Dada a aplicabilidade da Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico no contexto acadêmico, especialmente na Universidade Nova de Lisboa, este ensaio apresenta algumas considerações sobre as potencialidades pedagógicas da obra em causa, partindo da experiência de lecionação da obra em Portugal e no Brasil. Enfim, espera-se que o texto ajude o leitor a estabelecer um ponto de situação sobre o estudo da língua egípcia antiga em português e do impacto positivo causado pela gramática ao longo de quase uma década do seu uso.

Abstract

This chapter contributes to a contextualization of philological and linguistic studies of the ancient Egyptian language in lusophone contexts. Using the experience of publishing the first grammar of ancient Egyptian in Portuguese as a starting point, the author reflects on the theoretical and methodological choices that were made during the development of the grammar. The chapter also includes some considerations about the grammar's pedagogical potential based on its use in teaching the ancient language in Portugal (especially at the Universidade NOVA de Lisboa) and in Brazil. It is the author's hope that the chapter allows readers to gain an overview of the study of ancient Egyptian in Portuguese and of the Portuguese grammar's positive impact in lusophone Egyptology during the last ten or so years.

Os Textos das Pirâmides: desafios de tradução

Nely Feitoza Arrais

Resumo

O artigo visa apresentar o estado atual da tradução dos Textos das Pirâmides para o português. Fruto de um longo trabalho de pesquisa e estudos, o processo de tradução apresenta desafios no tocante às fontes, o acesso a estas, a pesquisa bibliográfica do tema e as dificuldades intrínsecas ao processo de tradução. Abordamos primeiramente a organização do material, as teorias sobre o tema e a metodologia de tradução. Como o processo ainda está em desenvolvimento, nosso objetivo principal aqui é levantar as questões mais difíceis quanto à atividade de tradução, bem como compartilhar as escolhas já realizadas.

Abstract

This chapter introduces the current state of translation of the Pyramid Texts into Portuguese. The result of a long process of research and study, this translation exercise has involved several difficulties, including accessing the texts to be translated and other bibliography related to their interpretation. The chapter first treats the organization of the available material, as well as theories about its contents, and also discusses the translation methodology employed. Since the translation of the Pyramid Texts into Portuguese is still ongoing, the chapter's main goal is to document the choices that have so far been made in terms of the management of sources and their reading.

A colonização do pensar egípcio antigo pelo Ocidente: língua e literatura

Edson Poiati Filho

Resumo

O egípcio antigo enquanto conceito de indivíduo se constrói por meio de um diálogo entre o pesquisador e a ínfima documentação que sobreviveu ao tempo. Esse diálogo produz objetos de estudo, constatações e conclusões que constituem um discurso que “coloniza”, pela subjetividade do olhar moderno, o pensar no Egito antigo. O presente estudo se propõe a expor algumas das grandes linhas dessa colonização do pensar, traduzindo e examinando em português vários trechos de publicações originalmente em inglês ou francês, assim como duas passagens de composições antigas que instigaram a reflexão sobre a cientificidade (o Livro da Vaca Celeste) e a filosofia (o Documento de teologia menfita ou a Pedra de Chabaka). Por fim, ressalta-se o impacto político do discurso egíptológico fundado em teorias evolucionistas, que não reconhecendo o pensamento abstrato, despossui o egípcio antigo de capacidades fisiológicas, e o desumaniza.

Abstract

The ancient Egyptian, as conceptualized individual, is constructed through a dialogue between the researcher and the scant documentation that has survived over time. This dialogue produces objects of study, statements, and conclusions that constitute a discourse which “colonizes” ancient Egyptian thought via the subjectivity of the modern gaze. The present study aims to expose some major themes of this colonization of thought, by examining and translating into Portuguese several excerpts from publications originally in English or French, as well as two passages from ancient compositions that triggered reflection on scientificity (the Book of the Heavenly Cow) and philosophy (the Shabaka Stone). Finally, the study highlights the political impact of Egyptological discourse founded on social evolutionist theories, which, by not recognizing abstract thought, deprives the ancient Egyptian of physiological capacities and thereby of his humanity.

Os estudos de gênero e a história das mulheres na Egiptologia lusófona

Thais Rocha da Silva

Resumo

Este artigo apresenta um panorama sobre os estudos de gênero no Egito antigo entre os pesquisadores lusófonos desde o final do século XX até o início da segunda década do século XXI. Esse percurso traz uma visão crítica sobre esse desenvolvimento, levando em conta as realidades acadêmicas distintas de Brasil e Portugal e do modo como os estudos sobre o Egito antigo estão ainda em consolidação nesses países.

Abstract

This chapter presents an overview of gender studies of ancient Egypt as developed by lusophone scholars from the end of the 20th century until the beginning of the second decade of the 21st century. This overview engages critically with the development of this scholarly approach, taking into consideration the distinct academic realities in Brazil and Portugal and how studies of ancient Egypt are still being consolidated in these two countries.

A história do antigo Egito “vista de baixo” e “vista de cima”

Luiza Osorio G. Silva

Resumo

Este capítulo discute a escrita da história “vista de baixo” em oposição à história “vista de cima”. Enquanto a história “vista de cima” é baseada em fontes de classes sociais dominantes, como as formadas por reis e elites, a história “vista de baixo” se concentra em narrativas que priorizam pontos de vista de atores que geralmente são silenciados no registro arqueológico. Juntamente com a abordagem da “história vista de baixo”, este capítulo também enfatiza o potencial de metodologias com objetivos e resultados semelhantes, como aquelas que enfatizam estruturas sociais “de baixo para cima” preponderantemente às estruturas “de cima para baixo” e perspectivas pós-coloniais. Esses diferentes métodos são avaliados em relação à escrita da história em geral, não apenas em termos de contextos coloniais, mas também imperiais e do antigo Egito. O capítulo termina com um estudo de caso da realeza egípcia, que aborda tanto como a monarquia era estudada no passado, quanto como uma perspectiva pós-colonial, de “baixo para cima”, pode levar

a narrativas alternativas. O estudo de caso se concentra no sítio de Lahun no Reino Médio, destacando como as evidências de contextos locais podem ajudar a desmistificar como única a narrativa de uma instituição real onipresente.

Abstract

This chapter discusses the writing of histories “from below” as opposed to “from above”. While the latter is largely based on sources from dominant social classes, such as kings and elites, the former focuses on narratives that prioritize points of view of actors who are usually silenced in the archaeological record. Alongside the “history from below” approach, this chapter also emphasizes the potential of methodologies with similar goals and results, such as those that emphasize “bottom-up” rather than “top-down” social structures and postcolonial perspectives. These different methods are evaluated with regards to the writing of history in general, in terms of not only colonial but also imperial contexts, and ancient Egypt specifically. The chapter ends with a case study of Egyptian kingship, which covers both how kingship has been approached in the past and how a postcolonial, bottom-up perspective can lead to alternative narratives. The case study focuses on evidence from the site of Lahun in the Middle Kingdom, highlighting how evidence from local contexts can help to complicate the narrative of an omnipresent royal institution.

O Egito antigo como uma sociedade africana: contribuições da arqueologia

Rennan Lemos

Resumo

Este artigo apresenta e discute os dados arqueológicos disponíveis para comprovar a africanidade da sociedade egípcia antiga, entendida como uma formação social que emergiu de um contexto africano de diversidade sociocultural. O texto igualmente contextualiza o contexto de formação da Egiptologia enquanto disciplina, momento em que o Egito fora intelectualmente retirada da África por eminentes acadêmicos como Petrie, Reisner, entre outros. Partindo da abundante quantidade de dados arqueológicos disponíveis, o texto busca reafricanizar a sociedade egípcia antiga com base numa comparação dos processos de formação do Estado egípcio e do Estado Kerma Clássico, ao mesmo tempo em que oferece subsídios para uma discussão maior sobre formas sociais na África antiga como um todo.

Abstract

This article presents and discusses archaeological data that can be used to demonstrate the African character of ancient Egyptian society, which can be understood as a society that emerged from an African context of sociocultural diversity. The text also contextualizes the formation of Egyptology as a scholarly discipline, the point when Egypt was intellectually removed from Africa by eminent academics such as Petrie, Reisner, among others. Based on the abundant amount of available archaeological data, the text seeks to re-Africanize ancient Egyptian society based on a comparison of the processes of formation of the Egyptian state and the Classic Kerma state, while at the same time contributing to a greater discussion of social forms in ancient Africa as a whole.

