

JULIO CESAR MENDOÇA GRALHA

**A LEGITIMIDADE DO PODER NO EGITO PTOLOMAICO:
CULTURA MATERIAL E PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS**

IFCH - UNICAMP

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

G761L Gralha, Julio Cesar Mendonça
A legitimidade do poder no Egito Ptolomaico: cultura material
e práticas mágico-religiosas / Julio Cesar Mendonça Gralha
- - Campinas, SP : [s. n.], 2009.

Orientador: Pedro Paulo Abreu Funari.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Dinastia ptolomaica, 305-30 a.C. – História. 2. Magia.
3. Religião. 4. Legitimidade governamental. 5. Cultura material.
6. Egito – História. I. Funari, Pedro Paulo Abreu.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Legitimacy of power in Ptolemaic Egypt: material culture and magic-religious practices

Palavras chaves em inglês (keywords) :

Ptolemaic dynasty, 305-30 B.C. - History
Magic
Religion
Legitimacy of governments
Culture material
Egypt - History

Área de Concentração: História Cultural

Titulação: Doutor em História

Banca examinadora:

Pedro Paulo Abreu Funari, Maria Regina Candido, Raquel dos Santos Funari, Cláudio Umpierre Carlan, Margarida Maria de Carvalho.

Data da defesa: 29-09-2009

Programa de Pós-Graduação: História

JULIO CESAR MENDONÇA GRALHA

***A LEGITIMIDADE DO PODER NO EGITO PTOLOMAICO:
CULTURA MATERIAL E PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS.***

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento
de História do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu
Funari.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 29 / 09 / 2009.

BANCA

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari (orientador)

Profa. Dra. Maria Regina Cândido

Profa. Dra. Raquel dos Santos Funari

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho

Prof. Dr. Cláudio Umpierre Carlan

Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro (suplente)

Profa. Dra. Aline Vieira de Carvalho (suplente)

Profa. Dra. Lourdes Madaelena Gazarini Conde Feitosa (suplente)

SETEMBRO/2009

À civilização egípcia e a dinastia ptolomaica sem as quais nada disso seria possível.

Aos meus pais pelo carinho e apoio.

Neste momento final à Thamis pelo refúgio e pela paciência na ausência.

AGRADECIMENTO

Gostaria de deixar registrado aqui meus sinceros agradecimentos.

Agradeço ao meu orientador Pedro Paulo Abreu Funari pelo interesse, pela pronta atenção, pela paciência, competência e pelo incentivo sem o qual seria difícil concluir este trabalho e com o qual transformou-se em amizade.

Ao professor e amigo Cláudio Umpierre Carlan e à professora e amiga Margarida Maria de Carvalho por prontamente aceitarem a participar da banca de qualificação.

As professoras Raquel dos Santos Funari, Maria Regina Cândido, Margarida Maria de Carvalho e ao professor Cláudio Umpierre Carlan por também prontamente aceitarem a fazer parte da banca de defesa.

Ao professor Ciro Flamarion Cardoso pela orientação na dissertação de mestrado cuja experiência em muito contribuiu para esta tese.

Aos professores e amigos Glaydson José da Silva, Renata Senna Garraffoni, Marina Cavicchioli, Gilson Rambelli, Nathalia Junqueira,

Ao professor Adreas Zarankin pelo apoio nas dúvidas.

Ao NEE-Unicamp pelo contanto e suporte, a Pós-Graduação em História da UNICAMP pela atenção e pronta informação.

Aos funcionários da Pós-Graduação em especial ao Junior pelo suporte e informação.

Aos professores e colaboradores do CPA (Centro do Pensamento Antigo / Unicamp) do LHIA (Laboratório de História Antiga / UFRJ) e do CEIA (Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade / UFF).

Aos professores e amigos da UFRJ André Chevitarese, Norma Musco Mendes, Regina Bustamante, Fabio Lessa e em especial a professora e amiga Neyde Theml, pois seus conselhos me trouxeram até este momento.

Aos professores e amigos da UFF Alexandre Carneiro, Sonia Rebel, Ciro Flamarion e Vania Froes.

Aos professores e amigos da Egiptologia Moacir Elias, Margareth Bakos, Luis Lobianco, Liliane Coelho e Antonio de Brancaglione.

Aos professores e amigos da UERJ Edna, Luiz Edminson Rodrigues, Luiz Edmundo, Lúcia Guimarães e Tânia Bessone.

A professora e amiga Maria Regina Cândido um especial agradecimento pelo apoio, suporte, conselhos e carinho.

Aos professores, colaboradores e amigos do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA-UERJ) pelo suporte e desafios que em muito contribuíram para o desenvolvimento da prática de pesquisa e pedagógica.

Aos meus pais Nelia Mendonça Gralha e Wandoir B. M. Gralha e meu irmão Marco Antonio Mendonça Gralha pelo suporte, carinho, atenção durante todo esse período.

E nestes momentos finais da elaboração da tese à Thamís Malena Marciano Caria pela compreensão, apoio e refúgio carinhoso.

E por fim e especialmente importante faço um agradecimento ao CNPQ que financiou esta pesquisa de dezembro de 2006 à outubro de 2009.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO I	25
AS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS E A MATERIALIDADE NA ARQUITETURA E NA ICONOGRAFIA.....	25
CAPÍTULO II.....	37
A REBELIÃO TEBANA CONTRA OS PTOLOMEUS:	37
LEGITIMIDADE MÁGICO-RELIGIOSA DOS TEBANOS (ALTO EGITO)	37
CAPÍTULO III	61
A LEGITIMIDADE MÁGICO-RELIGIOSA PTOLOMAICA NO ALTO EGITO.	61
CAPÍTULO IV	129
TEMPLO: A CULTURA MATERIAL E LEGITIMIDADE MÁGICO-RELIGIOSA.....	129
CAPÍTULO V.....	177
ARQUITETURA E ICONOGRAFIA DO TEMPLO:.....	177
UM LIVRO MÁGICO-RELIGIOSO A SER LIDO	177
CONCLUSÃO	255
BIBLIOGRAFIA: FONTES ICONOGRÁFICAS, ARQUITETURAL E TEXTUAL	263
BIBLIOGRAFIA: OBRAS DE CARÁTER TEÓRICO-METODOLÓGICO	267
BIBLIOGRAFIA: OBRAS ESPECÍFICAS PARA A TESE.....	273
BIBLIOGRAFIA: OBRAS DE CARÁTER GERAL.....	279

ILUSTRAÇÕES

Figura 2.1 - Reinos helenistas antes da expansão ptolomaica	40
Figura 2.2 - Reinos helenistas e a expansão ptolomaica e Seleucida	41
Figura 2.3 - Mapa do Egito Ptolomaico	48
Figura 2.4: Grafito de Herwnnfer	49
Figura 3.1 - Isis e Serápis	64
Figura 3.2 - Epítetos e elementos da titulação do rei	76
Figura 3.3 - Titulação do rei	77
Figura 3.4 –Estela do Satrap.....	107
Figura 3.5 –Estela de Mendes	108
Figura 3.6 – Pedra Rosetta.....	110
Figura: 4.1 - Fachada templo de Hórus em Edfu.....	142
Figura 4.2 - Akhet – O Horizonte.....	142
Figura 4.3 - Pátio externo do Templo de Hórus em Edfu.....	143
Figura 4.4 - Sala hipóstila do Templo de Hathor em Dendera.	145
Figura 4.5 - Rebaixamento do teto noTemplo de Isis em Philae.	146
Figura 4.6 - Santuário do deus no templo de Hórus em Edfu.....	147
Figura 4.7 - Muro externo em adobe.	148
Figura 4.8 - Mammisi do Templo de Hórus em Edfu.....	151
Figura 4.9 - Mammisi e fachada do Templo de Hórus em Edfu.....	152
Figura 4.10 - Pronaos do Templo de Hórus em Edfu ao anoitecer.....	154
Figura 4.11 -Templo de Hórus de Edfu e o Templo de Ramsés III.....	157
Figura 4.12 - Santuário de Hórus de Edfu e Ambulatório de El Kab	158
Figura 4.13 - Santuário de Hórus de Edfu e templo de Antena Pólia em Priene.	159
Figura 4.14 - Templo de Amon em Luxor.....	160
Figura 4.15 - Templo de Hathor em Dendera.....	162
Figura 4.16 - Muro interno	164
Figura 4.17 - Cena da Coroação do Sagrado Falcão.....	165
Figura 4.18 - Cena do Festival da Vitória.....	166
Figura 4.19 - Cena do Festival da Reunião em Edfu.	167
Figura 4.20 - Templo de Knum em Esna.....	169
Figura 4.21 - Mammisi e Nilômetro de Kom Ombo	171
Figura 4.22 - Templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo.	172
Figura 4.23 - Templo de Isis em Philae.....	175

QUADRO CRONOLÓGICO

Períodos da História do Egito Antigo (1)

Descrição	Período (a.C.)	Dinastia
Pré-Dinástico Tardio	Por volta de 3000	
Período Dinástico Inicial	2920–2575	1-3
Reino Antigo	2575–2134	4-7
Primeiro Período Intermediário	2134–2040	9-11 *
Reino Médio	2040–1640	11-14
Segundo Período Intermediário	1640–1532 *	15-17
Reino Novo	1550–1307 *	18-20
Terceiro Período Intermediário	1070–712	21-24
Período Tardio	712–332 **	25-30
Dinastia Macedônia	332– 304	
Dinastia Ptolomaica	304 - 30	
Imperadores Romanos	Ocupação romana a partir de 30 a.C.	

Fonte: (BAINES & MÁLEK, 1996: 36-37)

* Os períodos podem estar intercalados, e uma dinastia pode aparecer no fim de um período e começo do seguinte.

** Presença de monarcas núbios, egípcios e persas.

Dinastia Ptolomaica (2)

Descrição	Período (a.C.)	Esposa
Ptolomeu I Soter	305 - 284	Berenice I
Ptolomeu II Filadelfo	284 - 246	Arsinoe I e Arsinoe II
Ptolomeu III Euergetes	246 - 221	Berenice II
Ptolomeu IV Filopator	221 - 204	Arsinoe III
Ptolomeu V Epifanes	204 - 180	Cleópatra I
Ptolomeu VI Filometor	180 - 145	Cleópatra II
Ptolomeu VII Neo Filopator *	Morto em 130	
Ptolomeu VIII Euergetes II	170 - 163 145 - 116	Cleópatra II e III
Ptolomeu IX Soter II	116 -107 88 - 80	?
Ptolomeu X Alexandre I	107-88	?
Ptolomeu XI Alexandre II *	80	?
Ptolomeu XII Novo Dionísio	80 - 51	Cleópatra VI Tifânia
Ptolomeu XIII Filopator *	51 - 47	?
Cleópatra VII	51 - 30	
Ptolomeu XIV Filopator Filadelfo *	47 - 44	?
Cleópatra VII	51 - 30	
Ptolomeu XV Cesarion	44 - 30	?
Cleópatra VII	51 - 30	

Fonte: (CHEVAU, 1997: 284-285)

* Estes monarcas deixaram poucos registros

RESUMO

O presente trabalho visa compreender os processos que levaram a dinastia ptolomaica a estabelecer sua legitimidade no Egito por quase três séculos a partir de um projeto político-religioso que enfatizava a adoção de práticas mágico-religiosas egípcias e da adoção da monarquia divina egípcia tendo como expressão da materialidade o uso da arquitetura e da iconografia na titulatura em decretos e de forma diversa, e sobretudo por um programa de construções de templos no Alto Egito, principalmente após a Rebelião Tebana de modo a estabelecer relações de poder, de cooperação e cooptação dos segmentos sociais afim de consolidar a legitimidade dinástica. Outrossim, o presente trabalho visa desenvolver metodologias e grades de análises de modo a demonstrar o sentido da pesquisa.

As fontes de caráter iconográfico e arquitetônico utilizadas em boa parte fazem parte do acervo fotográfico do autor.

ABSTRACT

The intention of his thesis is to understand the Ptolemaic dynasty processes which allowed to establish his legitimacy almost three centuries based on politic-religious project that the main focus is the adoption of Egyptian magic-religious practices and the adoption of Egyptian divine monarch that the materiality expression is the architecture and iconography used in titles, decrees and other forms and especially developed by building program of temples in Upper Egypt, mainly after the end of Theban Rebellion, with an intention to establish power relation, cooperation and cooptation of social segments consolidating dynastic legitimacy. On the other hand this paper intend to develop methodologies and analyses grade to confirm this research.

The architectural and iconographic resources were being used belong to author particular acquis.

Introdução

O CONHECIMENTO

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

Máximas de Ptah-hotep 5ª ou 12ª dinastia.

O Egito ptolomaico por muito tempo não foi de grande interesse para os egiptólogos e historiadores, em parte pela “grandiosidade” e fascínio que o Egito faraônico exercia sobre estes pesquisadores. Era necessário dar conta das grandes escavações e responder as questões relativas ao desenvolvimento desta civilização. Mesmo a história de Julio César, Cleópatra e Marco Antonio, que tocou gerações e gerações através de Plutarco, Shakespeare e Elisabeth Taylor, não foi o suficiente aparentemente para encantar os primeiros pesquisadores do Egito ptolomaico. Estes viam tal momento como desagregação, como distorção da cultura e da civilização egípcia antiga que possuía uma religião sofisticada, práticas mágicas e funerárias exóticas; e uma riqueza sedutora no que diz respeito à cultura material. O Egito ptolomaico parecia ser analisado como algo a ser considerado em segundo plano, pois não eram egípcios, mas gregos, que nada tinham a ver com a cultura dos faraós.

Por mais que os ptolomeus governassem o Egito constituindo assim uma sucessão familiar de regentes, de um modo geral, as cronologias desenvolvidas não os definiam como uma dinastia, mas como “ptolomeus” em um “período tardio”. Por mais que as inscrições dotassem estes reis de títulos faraônicos, os egiptólogos quase nunca se referiam a eles como faraós do Egito, mas como reis. Por outro lado boa parte dos historiadores clássicos os designavam pelos títulos gregos (Epifane, Filadelfo, Filopator e etc) e aparentemente nunca como faraós. Parecia não vê-los como reis egípcios.

Ao que parece os estudos clássicos parecem ver o Egito dos Ptolomeus de uma forma geral associando-os aos romanos e assim denominando-os didaticamente de Egito greco-romano: como se o Egito sob controle de uma realeza greco-macedônia e sob a ocupação romana fossem assim tão parecidos. Parecem não levar em conta as singularidades culturais, políticas e sociais destes dois momentos. Também parecem ver o Egito com um lugar relativamente significativo da expansão do helenismo valorizando o papel de Alexandre no Egito. Egito este que apesar de uma significativa cultura faraônica cedeu ao avanço do mundo helenizado. De forma geral podemos dizer que o Egito passou a

ser Alexandria e sem Alexandria não havia Egito. É fato que a produção de textos gregos relativamente recentes (a partir do século III a.C.) tornou o estudo, em parte, bem acessíveis em relação os textos hieroglíficos e em hierático (escrita cursiva antiga) e isto pode ter contribuído para tal concepção.

Recentemente, talvez nos últimos 20 anos, uma nova geração de pesquisadores dos estudos clássicos, egiptólogos e arqueólogos vêm desenvolvendo trabalho significativo na tentativa de compreender os mecanismos de um Egito Ptolomaico e um Egito Romano e não um Egito greco-romano. Mesmo no Brasil só recentemente algumas poucas teses e dissertações tratando de um Egito Ptolomaico ou de um Egito Romano foram produzidas e aparentemente nada foi publicado.

Assim sendo o estudo em questão visa compreender os processos que levaram os monarcas ptolomaicos, de fato faraós com todas as prerrogativas, a estabelecerem uma dinastia de quase três séculos.

Percebemos então que para a dinastia ptolomaica estabelecer sua legitimidade no Egito era necessário um projeto político-religioso em que levasse em conta a adoção significativa da monarquia divina egípcia — o basileu não poderia fingir ser o faraó: deveria “encarnar” o faraó —, práticas mágico-religiosas egípcias que deveriam ser expressas materialmente de diversas formas de modo a estabelecer legitimidade e conseguir assim a cooperação e a cooptação dos segmentos sociais egípcios e helenizados.

Nossa intenção é demonstrar que a expressão da materialidade mágico-religiosa da dinastia ptolomaica em boa parte se traduzia pela iconografia em suas diversas formas de manifestação. Além disso, era necessário um programa de construções de templos — a arquitetura — considerados não só como o espaço do sagrado e das relações divinas entre o deus e o faraó ptolomaico, mas como também o principal espaço das relações de poder e das relações culturais e sociais.

Neste sentido nos utilizamos de abordagens relativas à História Cultural e Cultura Material através da Arqueologia Cognitiva (pós-processual) para dar sustentação as ações políticas nas relações de poder e assim sendo estabelecemos uma relação Arqueologia e História Cultural com a História Política que se torna claro ao longo da tese, pois nos utilizando das práticas mágico-religiosas, analisando seus vestígios e as formas de representação, passamos a estabelecer uma ligação entre a Cultura Material e a Magia — ambas de caráter cultural — de modo a responder os processos políticos das relações de poder.

Esse conjunto de abordagens nos leva a perceber que nós não somos os primeiros no mundo a perceber que a palavra **cultura** possui uma historicidade (BURKE, 1997: 01) e que a História Cultural poder se deter em diversos modelos e abordagens (HUNT, 1992) e neste sentido o clássico trabalho de March Bloch (1924), *Os Reis Taumaturgos* é um exemplo que nos permite relacionar História Política e História Cultural. Por outro lado as práticas mágicas, ou a magia, em certa medida, pode ser verificada na obra de Ginzburg, de fato em seu primeiro livro conhecido em português como *Os Andarilhos do Bem* (1966).

No que diz respeito às questões religiosas, clássicos como Max Weber, Max Muller que 1867 cunhou o termo “ciência comparada das religiões” (HERMMAN, 1997: 335) notadamente de caráter acadêmico são significativos além de novas abordagens relativa a História Antiga através do trabalho de Margarida de Carvalho (2006). Além disso, os estudos sobre as formas de representações devem ser considerados e os trabalhos organizados Maleba e Ciro Flamarion (2000) e o uso das representações por Raquel Funari (2006) são singulares.

No que diz respeito ao Brasil a contribuição na área de História Antiga é significativa em relação às diversas áreas citadas. Com relação à Cultura Material gostaria de citar Pedro Paulo Funari (1998, 1999, 2003a, 2005), Renata Garraffoni (2002) Cláudio Carlan (2008), Lourdes Feitosa (2005) e Marina Cavicchioli (2008).

Relativo à História Cultural às contribuições de Pedro Paulo Funari (1996, 2002b, 2003b), Renata Garraffoni (2005) Regina Bustamante (2003, 2007), Alexandre Carneiro (2000), o trabalho conjunto de André Chevitarese e Gabrielle Cornelli (2003), Neyde Theml (1998, 2002) e Margarida Carvalho (2006) são importantes. Estas devem servir de suportes aos pesquisadores. Ainda com relação à cultura e relações políticas podemos citar o trabalho organizado por Norma Mendes e Gilvan Ventura (2006) e de Pedro Paulo Funari e Hector Benoit (2001).

Com relação ao estudo da Magia e suas relações culturais e sociais gostaria de citar os trabalhos pioneiros de Maria Regina Candido (2004) e em conjunto com Fabio Lessa (2007). Cito também a contribuição de peso de Gilvan Ventura (2003) e o trabalho ligado ao mundo medieval de Carlos Nogueira (2004).

Na questão específica da Egiptologia no Brasil é perceptível um desenvolvimento nos últimos 20 anos e sem dúvida o trabalho pioneiro de Ciro Flamarion é significativo (1982, 1986 e 1999) para aqueles que vieram em seguida. Outrossim, podemos ressaltar as pesquisas desenvolvidas por Margareth Bakos (1993, 1996, 1998, 2003 e 2004), Antônio Bracaglion (1993), Raquel Funari (2001, 2006 e 2008) e Julio Gralha (2002, 2005 e 2008) e por um grupo considerável de pesquisadores que defenderam dissertações e teses (UFF, PUC-RS, UFRJ MAE-USP, Museu Nacional, UNICAMP e UNESP) recentemente direcionadas à Egiptologia sendo a minoria relativas ao Egito Ptolomaico e Egito Romano. De fato seria impossível enumerar todas as contribuições, mas a intenção foi mostrar o panorama atual das pesquisas.

Neste universo a contribuição desta tese (além do que já foi exposto) visa tratar o Egito Ptolomaico de forma singular, mais próximo do Egito faraônico do que do Egito helenístico. Pretende também estabelecer uma ligação entre cultura e magia nas relações de poder como elemento central de estabelecimento da legitimidade de uma dinastia. E para empreender tal tarefa nos utilizamos de referenciais teóricos relativos à Arqueologia Cognitiva, Ciência Política e Egiptologia.

A arquitetura, a iconografia, a titulatura e decretos (como elementos da cultura material de caráter também iconográfico) formam o corpus a ser analisado nesta tese a partir de conceitos teóricos sobre a imagem desenvolvidos por Jacques Aumont (2002). A partir do significado dos elementos no estudo da iconografia egípcia por Richard Wilkinson (1994) e dos conceitos ligados à Arqueologia Cognitiva através dos trabalhos de Flannery e Marcus (2005). A partir disso optou-se em desenvolver metodologias e grades de análise diferenciadas dependendo do elemento do corpus o que não é algo comum neste tipo de pesquisa, pois de um modo geral se usa apenas um único método.

Além deste conjunto metodologias desenvolvidas na tese duas outras foram adotadas para certas análises. Nós referimos a análise dos conteúdos (ROBERT e BOUILLAGUET, 1997) que foi aplicada de modo simplificado; as métricas e o diagrama Gamma exclusivo para arquitetura (BLANTON, 1994 e HILLIER, B. HANSON, 1984)

Assim sendo no capítulo I desenvolvemos conceitos relativos à ação mágica e funcionamento da magia no Egito Antigo (WILKINSON, 1994), definição de representação (DAVIS, 1989; MALEBA e FLAMARION, 2000; MOSCOVICI, 1978) tendo em vista que o termo é polissêmico, e os conceitos de transcrição pública e oculta nas manifestações político-culturais (SCOTT, 1999).

No capítulo II desenvolvemos a primeira hipótese que em linhas gerais afirma que com o fim da Rebelião Tebana (206-186 a.C.) — durante também — a dinastia ptolomaica reorientou o projeto político-religioso ampliando as práticas mágico-religiosas de legitimidade dinástica de modo a empreender um programa de construção de templos no Alto Egito.

No capítulo III demonstramos a segunda hipótese na qual enunciamos que no projeto político-religioso da dinastia ptolomaica, a adoção de práticas mágico-religiosas era significativa e tinha como expressão da materialidade quatro formas: a legitimidade pela deificação do monarca; a legitimidade pela construção de cidades; a legitimidade pela titulatura faraônica; e finalmente a legitimidade pela materialização de decretos. Para tal

nos utilizamos do método de análise dos conteúdos como meio de interrogação do corpus utilizado.

No capítulo IV desenvolvemos nossa terceira hipótese visto que o templo ptolomaico, foi considerado o local no qual se consumavam com eficiência as práticas mágico-religiosas das relações entre o mundo da divindade e o mundo do monarca divino estabelecendo legitimidade divina. Partimos de uma discussão historiográfica e desenvolvemos os aspectos da expressão da materialidade que se traduz pelo uso da arquitetura e iconografia.

No capítulo V construímos as grades de leituras tomando por base quatro modelos e levamos à efeito nossa quarta hipótese que se traduz por transformar pressupostos teóricos em metodologia, a possibilidade de leitura da arquitetura, além de demonstrar o uso do diagrama Gamma nos templos de sociedades complexas da antiguidade.

Por fim, que essa pesquisa seja útil e possa contribuir para o conhecimento humano e que seja capaz de fascinar aqueles que amam a Egíptologia em todas as suas formas. A cerca do conhecimento os antigos egípcios diriam... “Aquele que conhece receberá a graça” (templo de Edfu).

Capitulo I

As práticas mágico-religiosas e a materialidade na arquitetura e na iconografia.

A MAGIA

“Que teus pensamentos sejam grandes
encantações mágicas saídas de tua boca”

*Capítulo 80 do Livro Capítulos para Sair ao
Dia (Livro dos Mortos).*

Durante o Egito faraônico, mitos, práticas mágicas e religiosas parecem ter sido a base no processo de manutenção do poder e da legitimidade tornando o monarca o mediador entre os deuses e os homens. Além disso, o monarca é aquele que promove a manutenção da ordem afastando o caos para além das fronteiras do Egito (ver GRALHA, 2002).

Assim sendo, independente se o faraó era de origem egípcia ou de outra etnia este processo mágico-religioso deveria ser levado a efeito. Assim sendo quando os núbios de Napata durante a 25ª dinastia tornaram-se senhores do Egito esta prática foi adotada e pelo visto sem muita dificuldade pelo intenso contato entre egípcios e reinos núbios desde as primeiras dinastias. Com a ocupação persa no século IV a.C. esta prática foi discreta e de fato um governante representando a realeza persa fazia do Egito seu domicílio e era designado como Satrap. Mesmo assim representações de reis persas podem ser observadas no Egito deste período.

Ao controlar o Egito Alexandre também precisou estabelecer uma relação com os setores locais. Entretanto, no momento em que Ptolomeu (como Ptolomeu I Soter) adota a monarquia egípcia como parte do modelo de governo — como forma de legitimidade no Egito helenístico —, e faz de Alexandria a sede deste governo torna-se necessário a adoção das práticas mágico-religiosas e de um projeto político-religioso. Tal projeto teria por base satisfazer tanto os greco-macedônios quanto os egípcios e neste sentido o sucesso no processo de legitimação do poder da dinastia ptolomaica por quase três séculos deveria estar em conformidade com tais práticas.

Tal projeto político-religioso é definido nesta tese como o uso de elementos mágico-religiosos para legitimar uma ação ou grupos de ações de modo a consecução de um objetivo na esfera política. Isto então deveria se manifesta no plano material, como expressão da materialidade, e ser capaz de atingir os segmentos sociais e de certa forma ser capaz de estimular a cooperação ou ser capaz de engendrar uma forma de cooptação.

É claro que havia um aparato administrativo, militar e preocupações mercantis, mas sem um projeto político que levasse em conta os aspectos mágico-religiosos e culturais provavelmente a dinastia ptolomaica não fosse capaz de se manter por quase três séculos no Egito. Assim sendo:

“Se o subordinado acredita ser o seu superior poderoso a impressão o ajudará a impor a ele mesmo e por sua vez contribui para seu verdadeiro poder...”

“Adolf Hitler nos proveu com a mais intrigante versão deste insight: Não se pode governar pela força somente. Em verdade, força é decisiva, mas é igualmente importante ter este algo psicológico que o treinador de animais também necessita para ser o mestre de suas feras. Eles devem ser convencidos que nós somos os vitoriosos...” (SCOTT, 1999:49)

Assim sendo a expressão da materialidade passa a ser definida como algo tornado material, visível e palpável a partir de uma ação ou ações formuladas no plano das idéias intimamente ligadas a um projeto político-religioso.

A materialidade destas práticas mágico-religiosas de um projeto político-religioso seria expressa através da iconografia, da arquitetura ou mesmo da escrita hieroglífica. Tornava-se assim a expressão da legitimidade de uma “verdade” que mesmo que não fosse aceita por todos era pelo menos significativa e talvez geradora de impacto no todo — nos segmentos sociais — Enfim o poder da propaganda e do convencimento. Mas esta expressão da materialidade só teria este “poder” por estar baseada nas práticas mágicas tradicionais aparentemente bem conhecidas pelos egípcios, e elementos míticos e

religiosos: o poder do encantamento, da palavra e da imagem ritualizada sob o como das divindades.

A contribuição do egiptólogo Richard Wilkinson, pode ser aplicada ao estudo em questão que trata das formas de representação e funções do monarca e a forma pelo qual ele se legitima através da prática mágica.

Segundo o pesquisador o conceito de magia no Egito Antigo está baseado na idéia “*da natureza implícita das coisas*”. A crença em uma força universal e sobrenatural que era a prerrogativa dos deuses, mas que através de certos meios poderia ser usada pelos seres humanos (WILKINSON, 1998: 7-8). Como exemplo, podemos citar: as ações e o caráter divino do faraó, sua iconografia e a arquitetura dos templos promovida pelo monarca.

Assim, os egípcios acreditavam que agindo sobre ou desenhando (descrevendo) uma dada situação, seja ela descrevendo a destruição do mal ou encorajando o bem se referindo a “todas as coisas boas”, o resultado podia ser alcançado. Wilkinson (1994:36) ainda salienta que o simbolismo¹ tem sido descrito como a forma primária do pensamento egípcio e representa um sistema que enfoca o “*dilema do ser humano*”: a existência de fatos conflitantes na vida.

Neste sentido, os símbolos e as representações ora ocultam, ora revelam um significado. Ao revelar uma forma de legitimidade do poder o que consideramos como transcrição pública do poder. Em determinados momentos ocultam um significado — uma transcrição oculta —, conferindo assim um poder legítimo para aqueles que detêm tal conhecimento — o faraó (a dinastia ptolomaica neste caso) e o corpo de sacerdotes, por exemplo. Podemos perceber também que ao revelar determinado significado, pretende-se generalizar uma ação e legitimá-la.

A partir desse ponto os conceitos utilizados do cientista político James Scott devem ser explicados: refiro-me as transcrições ocultas e públicas mencionadas acima. Em seu

¹ Sendo tratado nesta pesquisa como as formas de representação na iconografia e na arquitetura.

trabalho *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts* o autor estuda as relações de poder entre as elites — no nosso contexto a dinastia ptolomaica, segmentos da administração e segmentos sacerdotais —, e os subordinados (os diversos segmentos da sociedade egípcia), definindo dois conceitos básicos: *hidden transcripts* e *public transcripts* **(que doravante chamaremos de transcrições ocultas e transcrições públicas)**, e como tais elementos são usados por estes segmentos.

Ambas as formas do discurso podem ocorrer, tanto nos grupos que estão no poder quanto nos segmentos subordinados. Com esta visão, se o discurso do subordinado ocorre na presença do grupo dominante diz-se que é uma transcrição pública, caso contrário denominamos de transcrição oculta (SCOTT, 1999: 8). Este mesmo conceito pode ser aplicado aos grupos que detêm o poder, a particularidade é que a transcrição oculta (SCOTT, 1999: 14) se relacionaria às trocas de favores, ou seja, longe “dos olhos” dos subordinados, sejam estes populares ou membros da elite com menor poder e status.

De uma forma geral é possível dizer **que a transcrição pública é a constante afirmação da legitimidade do poder e a própria elite é consumidora de sua performance**. Tal conceito é possível de ser usado no processo de legitimação da dinastia ptolomaica, na qual as práticas mágico-religiosas e a expressão da materialidade através da arquitetura e da iconografia, bem como através de festivais religiosos podem ser considerados formas de expressão da transcrição pública da monarquia divina ptolomaica.

Na fase inicial da organização do poder ptolomaico, ainda enquanto satrap, o futuro Ptolomeu I tomou duas decisões para estabelecer tal legitimidade diante da elite local sacerdotal prováveis responsáveis a pulverizar nos segmentos sociais as benesses do novo monarca. Segundo o decreto do Satrap (Satrap decree) Ptolomeu I (STANWICK, 2002: 6) repatriou imagens divinas que haviam sido confiscadas pelos persas e fez benefícios no templo da divindade Uto na cidade de Buto no Delta. Tal divindade representava o Baixo Egito, o Delta do Nilo, e neste sentido o futuro monarca estaria se conectando a esta deusa e ao próprio Egito de modo a ser legitimando pelos segmentos sacerdotais desta região em primeiro plano e gradativamente atingindo os diversos segmentos sociais.

Os benefícios ao templo e o transporte das divindades repatriadas podem ser entendidos como atos de transcrição pública e como tal a própria elite local foi consumidora deste tipo de prática. Este seria um dos inúmeros atos de transcrição pública empreendidos pelos monarcas ptolomaicos.

O fato de estas ações ocorrerem com maior intensidade no Baixo Egito e na região do Fayum em relação ao Alto Egito (o Sul) pode ter alimentado rebeliões locais, sobretudo depois da batalha de Raphia em 217 a.C. contra o rei seleucida, e é possível que tais ações tenham levado setores egípcios e helenizados do Alto Egito à um desenvolvimento singular com certa autonomia.

A transcrição oculta como vimos, estabelece uma relação do monarca com determinados grupos o que denota certo poder para ambos, uma vez que poucos segmentos detêm um determinado conhecimento e contato com o faraó. Uma outra forma de analisar a transcrição oculta seria saber qual era a percepção dos segmentos sociais, sobretudo os desprovidos de recursos. Infelizmente tal documentação não é muito clara mesmo durante a dinastia ptolomaica. Holbl nos da conta que alguns papiros tratam da insatisfação de certos segmentos sociais, mas se isso vem a público então pelo conceito de James Scott passa a ser uma transcrição pública do subordinado diante da elite.

Tomamos por base os conceitos e argumentos enunciados no capítulo III, *The Public Transcript as a respectable Performance*, para segmentos ligados ao poder pode-se verificar, e até mesmo classificar, de que forma os governantes ptolomaicos se legitimavam adotando a cultura faraônica, mas mantendo em parte a especificidade da cultura greco-macedônia. Ou seja, a manutenção de características de sua própria cultura helenizada. Talvez este processo de adoção e articulação entre as culturas possa ter uma outra componente que se tornou mais significativa. Refiro-me a adoção da cultura faraônica e helenizada como elemento de conciliação.

O estabelecimento de uma linhagem advinda de Alexandre e a adoção de práticas mágico-religiosas faraônicas pode significar:

- 1) Forma de adoção articulada entre as culturas egípcias e greco-macedônias (helenizadas)
- 2) Forma de conciliação entre as culturas de modo a satisfazer os segmentos sociais evitando tensões graves. Como é possível perceber elas não são excludentes.

Scott enuncia quatro características de apresentação das transcrições públicas as quais podem ser aplicadas no caso da legitimidade do poder:

Consentimento

“Para controlar o espaço público, o dominante pode criar uma aparência que se aproxima do que, de forma ideal, ele gostaria que os subordinados vissem” (SCOTT, 1999:49).

Para que isso fosse possível era necessário que o monarca usasse dos mitos, das práticas mágico-religiosas, da iconografia e da arquitetura religiosa do templo para criar uma imagem (que poderia ser divina ou carismática) que pudesse ser aceita pelos segmentos subordinados — de fato os diversos segmentos sociais.

Os inúmeros festivais e procissões religiosas ao longo do calendário egípcio tendo como ponto focal os diversos templos talvez fossem elementos de convencimento dotados de grande eficácia (GRALHA, 2002: Cap. IV). Apesar de não estarmos trabalhando com as categorias de dominante e dominado a citação de Scott pode ser útil na relação entre a dinastia ptolomaica, e segmentos egípcios e helenizados.

“Nada convém mais as transcrições públicas como dominante que gostariam de parecer do que cerimônias formais que eles (os grupos dominantes) organizam para celebrar e dramatizar seus governos. Paradas, procissões, inaugurações, coroações, funerais fornecem aos grupos governantes a ocasião de fazer um espetáculo deles...” (SCOTT, 1999:58).

Duas características no estudo de Scott estão associadas e se referem ao:

Eufemismo e Estigma

“Se por um lado, a transcrição pública que nós acabamos de examinar serviu tanto para tornar magnífico o sentimento de respeito no qual a elite dominante está envolta, quanto para afastar certos fatos sociais de todos, por outro lado serviu de cosmético para embelezar aspectos do poder que não podem ser negados”(SCOTT, 1999:52).

No discurso material dos governantes ptolomaicos o *embelezar de aspectos do poder* se viabiliza no uso da arquitetura e da iconografia templária. Os egípcios não consideravam os greco-macedônios como “egípcios” e vice-versa. Por sua vez, aqueles (as diversas etnias — grupos culturais) que não eram cidadãos de Naukratis, Alexandria, Ptolemais (fundada por Ptolomeu I) e Antinos (fundada pelo Imperador Adriano) eram considerados egípcios pelos romanos (mesmo os gregos que viviam no Egito). Ou seja, sabia-se quem detinha o poder e que havia certa separação.

Assim sendo, o discurso material conciliador, a expressão da materialidade através da arquitetura e da iconografia poderia atenuar os efeitos entre os grupos que detinham o

poder e os grupos sociais que estavam atrelados ao poder por diversas formas de sujeição. Tal prática auxiliaria no processo de legitimidade do poder, todavia, por mais que existissem gregos, macedônios, e helenizados construindo ou recuperando templos; por mais que houvesse a egípcianização — adoção da cultura, costumes e religião egípcia — por parte destes segmentos estes poderiam não ser considerados “egípcios” pelos egípcios.

Unanimidade

“Uma quarta função da transcrição pública é criar a aparência de unanimidade entre os grupos governantes e a aparência de consentimento entre os grupos subordinados” (SCOTT, 1999:55).

Isto parece ter sido muito bem realizado pela teocracia faraônica, mas apesar da dificuldade de fontes materiais dos segmentos menos favorecidos da sociedade egípcia é possível inferir que se houve tal unanimidade pela transcrição pública durante o período ptolomaico ela pode ter sido expressa de algumas formas:

- 1) Através de uma política de construções de templos.
- 2) A cooperação e inserção de elites egípcias, seja no programa de construção de templos seja em outros setores da burocracia ptolomaica, sobretudo após a Rebelião Tebana.
- 3) A transformação do espaço local e utilização de práticas mágico-religiosas de modo a criar a imagem de legitimidade.

Uma outra forma de compreender ou corroborar os elementos mágico-religiosos usados nesta pesquisa se refere ao trabalho de Marie-Ange Bohême e Annie Forgeau (1988) sobre o segredo do poder durante o período faraônico. Entretanto, a citação abaixo pode ser usada no contexto da legitimação dinástica ptolomaica. Apesar de ter sido publicado há 21 anos os conceitos são atuais.

“A teoria da predestinação real, que significa que o mito da filiação divina, no curso normal dos eventos, ratifica o direito de nascença, assim como uma tomada ilícita do poder” (BOHÊME e FORGEAU, 1988:75).

Uma filiação divina dos monarcas ptolomanico diante do panteão egípcio e através das ações dos segmentos sacerdotais estabelece essa *predestinação real* e que pode ser identificada na pedra Rosetta datada de 196 a.C. durante o reinado de Ptolomeu V. Além disso, tomando por base que Alexandre fora legitimado pelo oráculo de Siwa e tendo uma ligação mítica como filho de Nectanebo II (e Olímpia) — último faraó nativo — contribui para que a tomada ilícita do poder fosse considerada uma ação lícita e por conseguinte legítima.

“Como elas (as filiações) se inscrevem em um contexto solar ou osiríaco, as afiliações do faraó evocam a essência do poder, pois derivam do mito do rei falcão. As outras são circunstanciais” (BOHÊME e FORGEAU, 1988:76).

Na titulatura ptolmaica a filiação solar está representada pelo deus Ra em boa parte, e afiliação osiríaca parece estar associada neste ponto ao deus Ptah de Menfis. Além disso, os monarcas ptolomaicos também são identificados como uma forma de Hórus em vida de forma idêntica aos faraós.

Estas outras afiliações poderiam gerar uma relação de pertencimento do rei às regiões locais em questão, e por consequência, gerar uma legitimidade destes mesmos segmentos sociais locais em relação ao monarca. No caso da dinastia ptolomaica esse processo não foi claro no Alto Egito ao que parece. Aparentemente estas afiliações tornaram-se mais claras ou se exprimiram de melhor forma durante e a após a Rebelião Tebana (206-186 a.C.).

Como nos utilizamos do conceito de representação em alguns momentos e como sabemos que o termo tem caráter polissêmico é importante defini-lo neste ponto.

Tomando em parte o trabalho de Whitney Davis (1989) que se refere ao estudo da Tradição Canônica na Arte Egípcia, podemos perceber que a representação é dita ser o lugar da reflexão e da manipulação do conhecimento (visão) do mundo dos criadores e visionários.

Neste sentido as representações podem significar os meios pelos quais,o mundo pode ser ordenado.

Talvez o conceito de representação social, a partir dos estudos de Serge Moscovici analisados por Servulo Augusto Figueira e por Ciro F. Cardoso (2000) possa ser útil em relação ao conceito de Whitney Davis. Cito neste ponto as considerações do prof. Servulo (1980: 286).

Segundo Moscovici (1978) nossa atividade representativa possui o poder de criar objetos e acontecimentos — o que impede ver nas representações cópias precisas de objetos reais e acontecimentos, à maneira das “imagem”...

A representação social é, portanto uma “preparação para a ação”, não apenas porque

guia o comportamento, mas porque reestrutura e remodela os elementos do ambiente no qual o comportamento emerge.

Assim sendo a adoção da monarquia divina e as práticas mágico-religiosas inerentes podem ser vistas como a *preparação para a ação* de legitimar um dado poder, — nesse caso em particular a dinastia ptolomaica — e a capacidade de *criar objetos e acontecimentos*.

Tais práticas — a materialidade na iconografia e na arquitetura dos templos — podem ser percebidas então como aquilo que *remodela os elementos do ambiente no qual o comportamento emerge*. Neste sentido tem-se o estabelecimento da ordem (pelo menos isto é pretendido) no mundo, uma das principais funções do monarca, o que corrobora com a definição de Davis: *representações tornam-se os meios pelos quais o mundo pode ser regularizado e ordenado*.

Assim sendo tomando estas contribuições e dada às especificidades desta pesquisa as representações tornam-se os meios pelos quais o mundo pode ser ordenado a partir de uma ação que remodela os elementos do ambiente não sendo assim cópias de um objeto ou apenas uma imagem, mas carregada de sentido cultural, mágico-religioso e social de modo a impactar em diversos níveis o espectador (os segmentos sociais).

Até o momento então fomos capazes de identificar determinadas práticas no Egito faraônico e ptolomaico, e associar a elas certos conceitos a partir dos trabalhos de diversos pesquisadores da egiptologia e da área de teoria e metodologia. Percebemos que a eficácia da comunicação não verbal se reflete na forma como as práticas mágico-religiosas e mitológicas foram levadas a efeito no que diz respeito à legitimidade do poder, e neste caso relacionada a uma dinastia de origem estrangeira, mas que tornará o Egito seu lar ao contrário dos persas e dos romanos.

Capítulo II

A Rebelião Tebana contra os Ptolomeus: Legitimidade mágico-religiosa dos Tebanos (Alto Egito)

ORDEM NA CASA

O que convém a um faraó é a retidão. É o interior de sua casa que impões respeito ao exterior.

Instruções ao faraó Merikara.

No final do século III a.C. três episódios tiveram lugar no Egito ptolomaico os quais podem ter contribuído significativamente para uma alteração do projeto político-religioso de legitimidade dinástica da casa dos ptolomeus: refiro-me a batalha de Raphia durante 4ª Guerra síria (219-217 a.C.), sob o reinado de Ptolomeu III; as Guerras sírias de um modo geral, e a rebelião de segmentos ligados ao Alto Egito (Sul) entre 206 e 186 a.C. contra o controle ptolomaico a qual passo denominar como **Rebelião Tebana**. A análise de tal rebelião não é tarefa fácil tendo em vista que a documentação é escassa e em boa parte dispersa.

Este último episódio torna-se fundamental para uma reorientação mágico-religiosa da legitimidade do poder que constitui, ao nosso ver, um projeto político-religioso definido.

Neste sentido a Rebelião Tebana e as transcrições públicas desenvolvidas como expressão da materialidade da legitimidade de ação e poder podem ser analisadas de duas formas centrais:

1) Do ponto de vista dos rebeldes — em maior parte constituídos de egípcios nativos helenizados ou não —, as transcrições públicas de caráter mágico-religiosas como expressão da legitimidade do poder, se traduzem, em parte, pelo uso de uma antiga profecia que trata da expulsão de estrangeiros por um líder do sul (Alto Egito) e pelo estabelecimento de faraós em Tebas — cidade do deus dinástico Amon-Ra e capital do Egito no período de opulência.

2) Do ponto de vista da dinastia ptolomaica, as transcrições públicas se traduzem, em parte, por uma adoção mais significativa pelos ptolomeus da monarquia divina egípcia, da titulatura faraônica, por doações aos templos e a produção de decretos erigidos em estelas em diversos pontos do Egito durante a rebelião. Tais decretos tinham como interlocutores e suporte a elite sacerdotal, sobretudo, do norte do Egito — o Delta — e principalmente do segmento sacerdotal de Mênfis ligado ao deus Ptah.

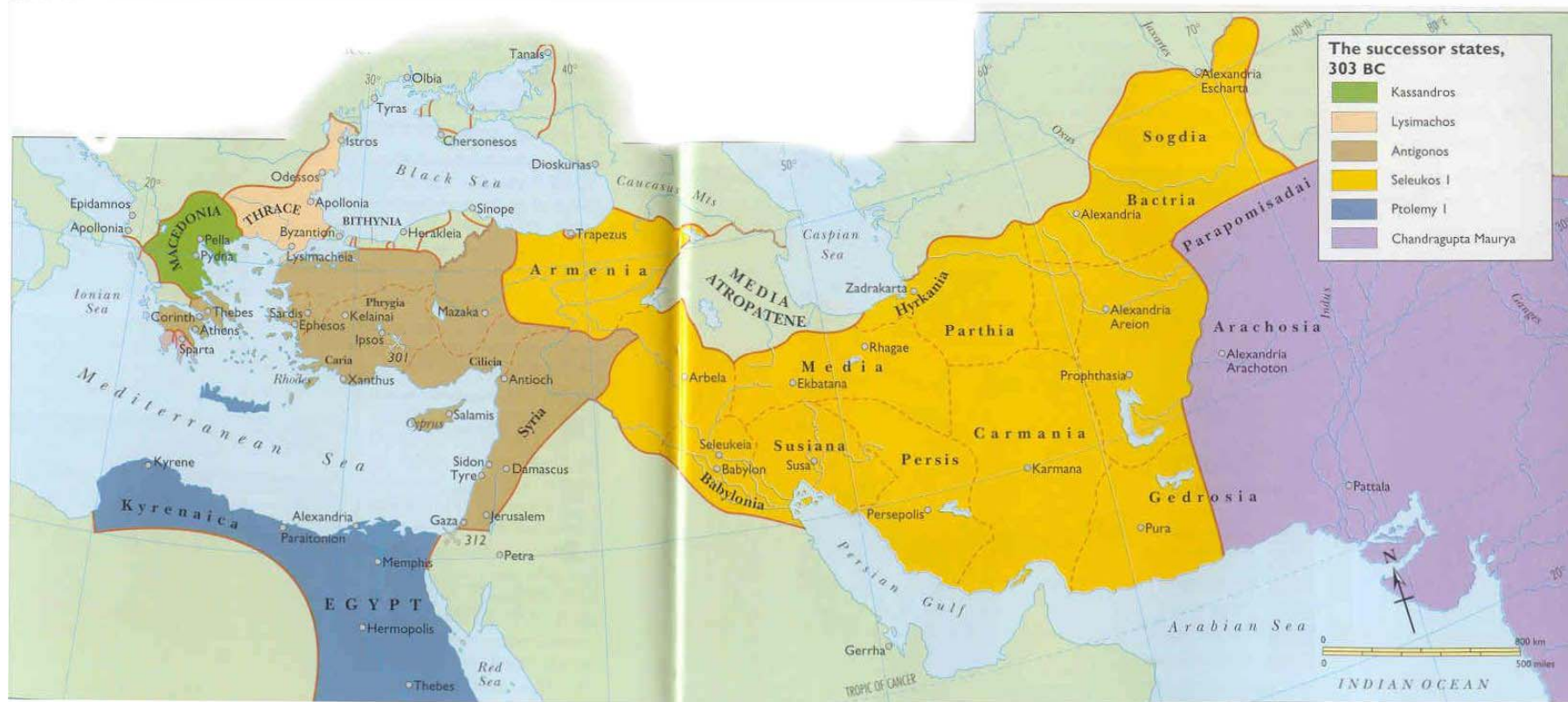
Com o fim da rebelião as transcrições públicas da legitimidade do poder da dinastia ptolomaica, neste momento mais egípcianizada, se traduzem por um programa de construção de templos no Alto Egito como expressão da materialidade — arquitetura e iconografia.

Guerras Sírias

Durante as duas décadas que seguiram a morte de Alexandre a geografia e as relações de poder no Egeu, Egito, Oriente Médio e Ásia se transformaram de modo significativo em função do conflito entre os seus sucessores.

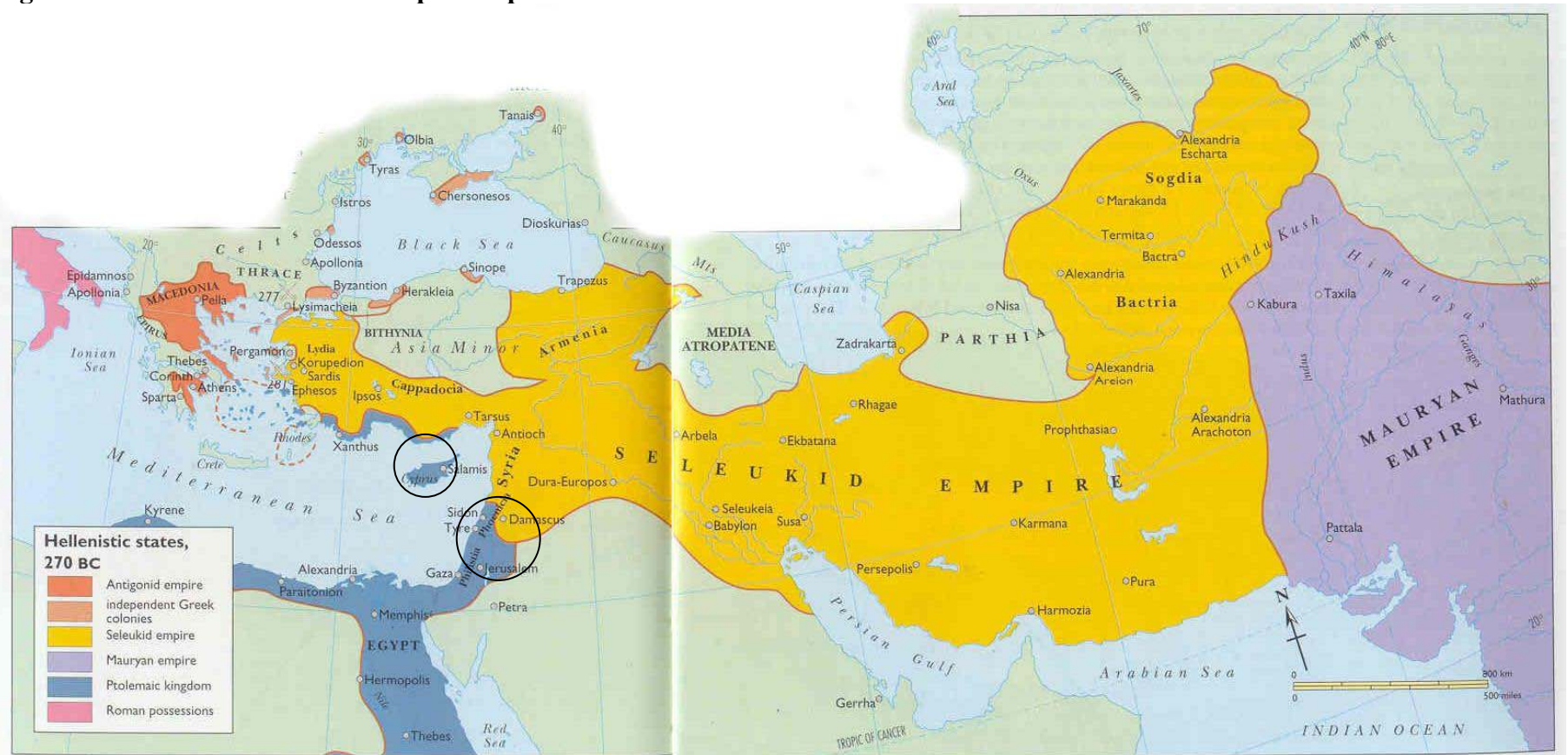
Por volta de 311 a.C. Cassandro controlava parte da Grécia e da Macedônia, Antigonas a Ásia e estava em conflito com Seleucos pela região. Ptolomeu tinha o controle do Egito e da Cirenaica (parte da Líbia) e Lysimachos a Trácia. Logo Ptolomeu estende seu controle sobre a palestina avançando sobre os territórios de Antigonas e por sua vez Seleucos passa a controlar toda região da Síria até a Índia. Uma nova fronteira era estabelecida entre os dois “impérios” — Ptolomaico e Seleucida — cuja zona de disputa era a Fenícia, Palestina e o sudeste da Síria.

Figura 2.1 - Reinos helenistas antes da expansão ptolomaica



Geografia e situação política da região durante a fase de disputa pelos territórios de Alexandre (MORKOT, 1996: 125-126).

Figura 2.2 - Reinos helenistas e a expansão ptolomaica e Seleucida



Consolidação dos reinos helenísticos por volta de 270. Os círculos representam as áreas de disputa entre o Egito Ptolomaico e o Império Seleucida. Fonte: (MORKOT, 1996: 127-128).

Este era o cenário para uma série de seis conflitos pelo controle da Coele-Síria durante o século III e II a.C., os quais foram denominados pelos historiadores de “As Guerras Sírias” cujas datações aproximadas estão registradas abaixo:

A primeira guerra síria ocorreu durante (274-271 a.C.),

A segunda durante 260-253 a.C.,

A terceira entre 246-241 a.C.,

A quarta entre 219-217 a.C.,

A quinta entre 202-194 a.C. e

finalmente a sexta entre 180-168 a.C.

Tais guerras possivelmente foram elementos significativos para a exaustão de recursos e certo enfraquecimento político dos beligerantes ao longo destes séculos e contribuíram para revoltas nas áreas controladas pelos ptolomeus e seleucidas. Apesar de não haver dados mais concretos é possível que tais conflitos tenham favorecido as ações romanas nesta região em dado momento de sua expansão.

A batalha de Raphia – quarta Guerra síria

Das guerras sírias a quarta (219-217 a.C.) e quinta (202-194 a.C.) são significativas para o estudo da Rebelião Tebana (206-186 a.C.), e a importância da batalha de Raphia se traduz pela presença no exército ptolomaico de um grande contingente de egípcios recrutados. Pela primeira vez, egípcios passam a incorporar o exército ptolomaico desde a chegada de Alexandre e os pesquisadores ressaltam que perto de 20.000 egípcios tomaram parte na importante batalha enfrentando Antiochos — rei dos seleucidas.

A vitória ptolomaica parece ter sido decisiva na região impondo compensações aos seleucidas e é possível que tenha dado aos egípcios um vigor e poder de reação ao controle ptolomaico, sobretudo no Alto Egito.²

²Sobre a batalha de Raphia ver Políbio, Histórias, livro V: 79-86 e 107.

Segundo Políbio a batalha teve lugar na primavera próximo à cidade de Raphia de modo a decidir mais uma questão na região.

No começo da primavera Antiocos e Ptolomeu (Ptolomeu IV) havia completado suas preparações e estavam determinados a decidir o destino da expedição síria em uma batalha. Ptolomeu partia de Alexandria com 70.000 à pé, 5000 cavalos, e 73 elefantes.

... O exercito total de Antiocos consistia de 62.000 à pé, 6000 cavalos e 102 elefantes (Políbio, *Histories*, V, 79)

Políbio também nos informa que tanto os egípcios quanto os líbios formavam parte do exército ptolomaico.

Os dois flancos de Ptolomeu eram formadas da seguinte maneira, Polycrates com sua cavalaria segurava o extremo do flanco esquerdo e entre ele a falange à pé primeiro cretenses, depois cavalaria, então a guarda real, então a infantaria leve (peltasts) sob Sócrates, estes últimos seguidos por líbios armados a maneira macedônica. No flanco extremo direito estava Echebrates com sua cavalaria, e a sua esquerda Gálios e Trácios, e depois deles estava Phoxidas com seus mercenários gregos em contato com a falange egípcia... (Políbio, *Histories*, V, 82)

A Rebelião Tebana (206-186 a.C.)

A Rebelião Tebana pode ser entendida como um levante armado por segmentos sociais e elites da região de Tebas (ou liderados por estes) e talvez outros segmentos descontentes do Alto Egito que pretendiam se separar ou expulsar os estrangeiros — os greco-macedônios que controlavam o Egito através da dinastia ptolomaica há pouco mais de um século.

Apesar de várias gerações destes greco-macedônios terem nascido no Egito, adotarem em certa medida práticas culturais egípcias, e a adotarem a monarquia egípcia (no que diz respeito a realeza) isto não foi o suficiente para legitimá-los, sobretudo para os segmentos do Alto Egito. A rebelião tornou o Alto Egito independente por 20 anos tendo como capital Tebas e aparentemente dois faraós nativos legitimados pelos segmentos locais, pelas práticas mágico-religiosas e pelos segmentos sacerdotais locais. Como tais monarcas não erigiram monumentos significativos torna-se difícil um estudo mais claro de suas ações. É possível que em função do esforço de guerra houvesse pouco tempo para erigir monumentos significativos. Por outro lado, se erigiram os mesmos podem ter sido destruídos pelos ptolomeus como forma de apagar a memória desta rebelião o que era uma prática mágica egípcia tradicional.

A rebelião teve início na região de Tebas em 206 a.C. e nesta mesma região, no 19º ano de reinado de Ptolomeu V, em 186 a.C., ocorreu o confronto final com a vitória ptolomaica. De um lado Komanos, estrategista das forças ptolomaicas e do outro Ankhwnnefer líder e faraó das forças egípcias. O faraó foi capturado e o seu filho, que aparentemente comandava as forças egípcias, morreu em combate. Os relatos são confusos, mas parece ter havido um perdão em grande escala para os rebeldes.

Na se sabe ao certo as razões desta rebelião, mas a situação desfavorecida das populações do Alto Egito (sul) pode ter contribuído segundo Guthrie Holbl:

“... pelo menos ao final do terceiro século, o fato de revoltas egípcias ocorrerem em uma escala nacional não pode ser explicada pela pressão advinda de uma influência sacerdotal; pode ser atribuída por outro lado ao descontentamento espalhado entre a massa de trabalhadores” (HOLBL, 2001:153).

É provável que as elites locais, que possuíam certa independência, fossem por outro lado menos favorecidas em função de uma atenção maior dada ao norte pelos monarcas ptolomaicos — atenção aos grupos sacerdotais ligados ao deus Ptah por exemplo. Seja como for, certa resistência a política ptolomaica se conflagrou.

Willy Clarris (2004) em uma das suas pesquisas cita que historiadores modernos observam na rebelião razões econômicas em função dos custos das guerras sírias, sobretudo pelo contingente significativo de mercenários gregos “contratados” para lutar no exército ptolomaico. O fato de egípcios e líbios serem convocados para a batalha de Raphia pode ser um indicativo de problemas de recursos financeiros. Clarris salienta que haveria uma taxa elevada nos segmentos sociais para a captação de recursos o que poderia gerar descontentamento, sobretudo no Alto Egito.

A Rebelião Tebana contou com dois líderes provavelmente coroados em Tebas. Trata-se de Herwnnefer e Ankhwnnefer que juntos reinaram por 20 anos. O primeiro reinou de 206-200 a.C. e o segundo de 200-186 a.C. (HOLBL, 2001:153). Existem algumas questões ao número de faraós reinantes, se seriam dois ou apenas um que havia alterado seu nome. Nesta tese isto não é um problema central, pois estamos interessados nos aspectos desenvolvidos em função da Rebelião. Além disso, o decreto Philensis II que faz referências a Herwnnefer e não a Ankhwnnefer ao tratar do fim da rebelião pode ser fruto de um erro de transcrição.

De qualquer modo ambos os nomes estavam associados ao mito de Osíris, talvez uma forma de rivalizar com os ptolomeus que expressavam uma ligação com Hórus filho de Osiris. Estes faraós governaram da cidade de Tebas e tinham como deus dinástico — se assim podemos usar tal termo neste momento — Amon-Ra o qual foi responsável pela reunificação do Egito no Primeiro Período Intermediário e no Segundo Período Intermediário. Desta forma, mais uma vez tal caráter mítico e mágico-religioso deste deus era invocado a enfrentar os estrangeiros (greco-madecônios) que estavam ocupando o Egito governando do Delta, neste caso Alexandria. Apesar de não ser conclusivo é possível levantar a hipótese de uma retaliação entre os segmentos sacerdotais ligados ao deus Ptah de Mênfis e Amon-Ra de Tebas durante a rebelião. Os indícios demonstram também a presença dos reis núbios ligado ao reino de Meroe³ como aliados e servindo de suporte aos egípcios contra os ptolomeus conforme o decreto Philensis II por exemplo.

Segundo Gertrud Dietze (2000: 80), durante a rebelião, forças núbias tomaram Philae e causaram a destruição de templos na região. A autora relata que o santuário do deus núbio Arensnuphis foi alvo do ataque sendo reconstruído durante o reinado de Ptolomeu VI. Entretanto fica a questão: núbios destruindo um templo para um deus núbio? Ou isto seria fruto do conflito entre as forças ptolomaicas e rebeldes pela ocupação da região?

Os decretos ptolomaicos após a rebelião tratam da destruição de templos imputando somente a culpa aos rebeldes, o que pode ser uma propaganda negativa para a rebelião. No que concerne às práticas egípcias poderíamos perceber nesta ação uma forma mágico-religiosa de encantamento transferindo toda destruição somente às forças rebeldes e seus aliados. Uma ação mágica na qual naquele momento em diante, segundo conceito de magia para o egípcio, coube somente aos rebeldes a destruição de capelas e templos na região.

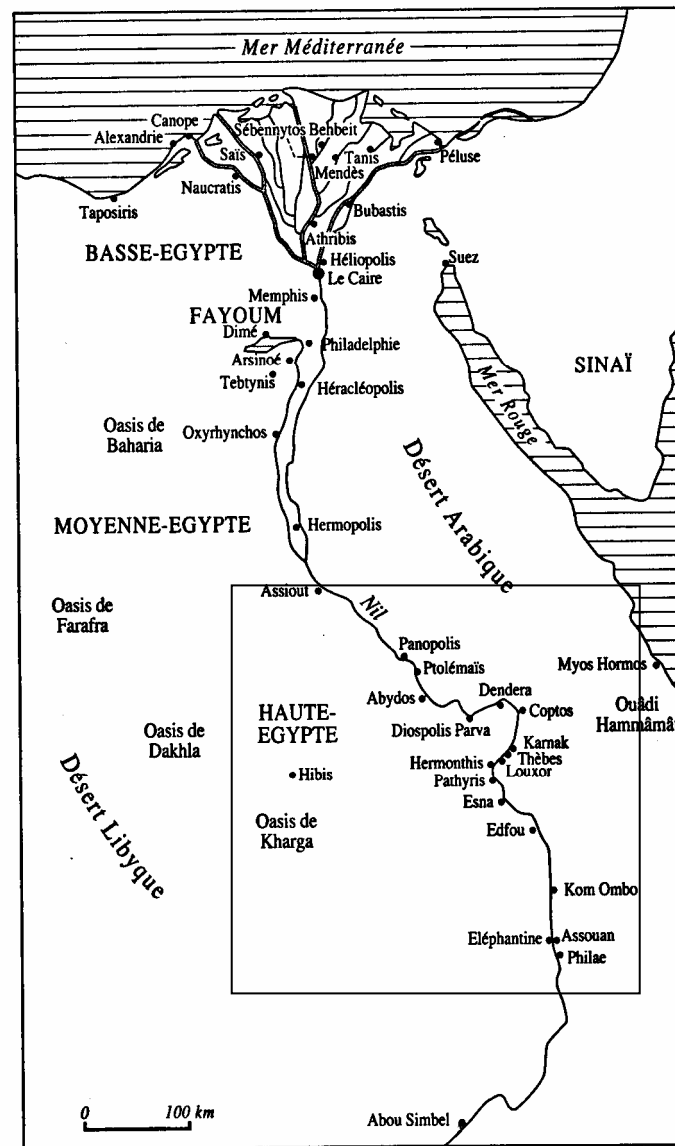
Durante os 20 anos de conflitos o poder destes faraós se estendeu de Assiut a Elefantina o que equivale dizer um controle em quase dois terços do território egípcio ao

³ Meroe é o termo dado para um reino constituído ao norte do Sudão que assimilou boa parte da cultura egípcia: a forma piramidal como tumba e iconografia. Possuía uma escrita própria ao que parece com elementos da escrita egípcia atualmente sem tradução.

longo do Nilo. Neste mesmo período, por volta de 197 a.C., uma outra revolta é deflagrada(no Baixo Egito tendo com centro a cidade de Lykopolis que estava localizada no nomo⁴ de Busiris, mas que em curto espaço de tempo foi subjugada pelas forças ptolomaicas e as referências podem ser encontradas na Pedra Rosetta. É provável que tais revoltas tenham alguma conexão, mas os indícios não são conclusivos.

⁴ Termo usado para designar província.

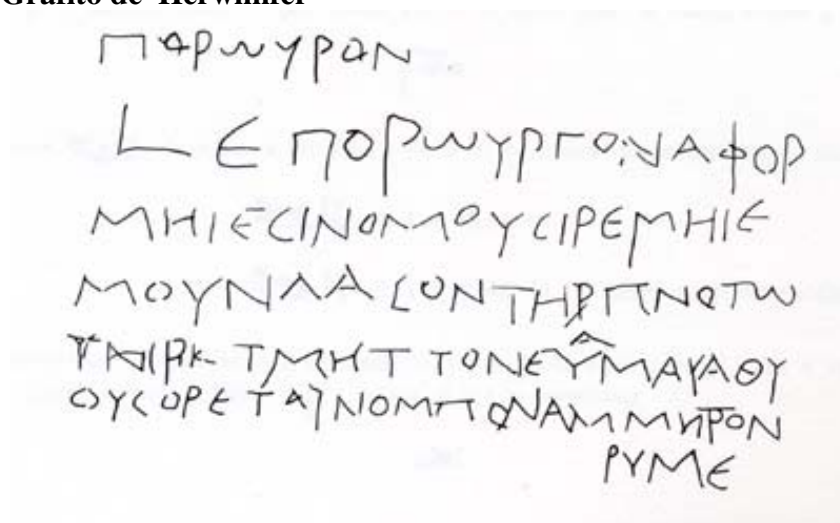
Figura 2.3 - Mapa do Egito Ptolomaico.



Egito Ptolomaico. Tentamos indicar pelo retângulo a área sob controle da Rebelião a partir do Mapa original (CHEVAU, 1997: 14).

Um grafite em grego no templo de Sethi I em Ábidos, é um dos poucos indícios destes faraós nativos do Alto Egito. O detalhe interessante nesta inscrição se traduz pelo grafite que está em grego e não em demótico que era a escrita egípcia cursiva. Talvez fosse um simpatizante grego ou um egípcio helenizado.

Figura 2.4: Grafite de Herwnnfer



Grafite egípcio no templo mortuário de Sethi I em Abidos (PESTMAN, QUAEGEREUR e VOS, 1977:11).

“Ano 5 do (reinado) do faraó Hyrgonaphor
Amado de Isis e Osíris, amado de Amon-Ra
Rei dos deuses, o grande deus.”

Com o fim da revolta tebana, Ankhwnnefer é preso e o conselho sacerdotal reunido em Alexandria declara o monarca inimigo dos deuses legitimando assim a dinastia ptolomaica (HOLBL, 2001:156). Por outro lado, o concílio sacerdotal propôs um perdão para o líder tebano Ankhwnnefer e para boa parte dos rebeldes envolvidos no conflito. Tal

proposta foi aceita por Ptolomeu V Epifanes.⁵ Essa decisão do conselho sacerdotal reforça então as bases mágico-religiosas necessárias a legitimidade da dinastia ptolomaica, pois o faraó é aquele que é o mediador entre os deuses e os homens e é considerado um Hórus vivo.⁶ Entretanto, a transcrição do decreto philensis II indica que os rebeldes receberam pena de morte o que parece não ter ocorrido. Tal documento será analisado em parte no capítulo IV.

Apesar de esta rebelião ser citada em diversas publicações ela parece ter sido pouco estudada pelos egiptólogos e vista como algo menor pelos estudos clássicos do Egito helenizado. O trabalho mais recente é a tese de Anne-Emmanuelle Veïsse (2004) intitulada *Les "révoltes égyptiennes": Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*.

A Rebelião Tebana parece ter sido um evento de grande importância tanto pelo elemento de legitimidade da própria rebelião quanto pelas consequências, que em boa parte levou a monarquia ptolomaica a uma nova abordagem. De fato, um projeto político-religioso de legitimidade que levava em conta um programa de construções de templos e santuários no Alto Egito. A legitimidade do monarca passava também por um cuidado maior com relação a titulatura real egípcia. Os indícios são relativamente mais claros a partir do reinado de Ptolomeu V durante o qual a rebelião é debelada e o Egito passa estar sob controle total dos ptolomeus.

Se a batalha de Raphia pode ser considerada importante como um dos principais elementos para a consecução da Rebelião Tebana, por sua vez, a rebelião, possui diversos aspectos que podem demonstrar como a resistência nativa e a dinastia ptolomaica se utilizaram de elementos proféticos, míticos (com relação à resistência nativa), e mágico-religiosos expressos em certa medida por uma cultura material de caráter iconográfico e arquitetural (com relação a dinastia ptolomaica). De fato ambos os segmentos no discurso de legitimidade resgataram e invocaram o caráter mágico-religioso da época faraônica.

⁵ Para um estudo melhor deste episódio é possível consultar Daumas(1952), 257-260; Sethe(1917) por exemplo.

⁶ O deus Hórus representa o governante do Egito.

De certa forma é possível identificar cinco elementos ou aspectos que fazem dessa rebelião significativa:

1 - Participação egípcia no exercito ptolomaico

Ao final da narrativa do capítulo V da História de Políbio o autor relata o perigo pelo qual o rei Ptolomeu poderia passar ao ter incorporado no exército ptolomaico forças nativas. No momento tal ação pode ter sido a mais acertada, mas em um futuro próximo a participação de egípcios neste conflito e orgulhosos da vitória pode ter despertado o sentimento de reação diante dos estrangeiros da dinastia ptolomaica.

Heinen (1984: 438) ressalta que historiadores modernos vêem a participação egípcia como negativa para o governo ptolomaico e que a passagem de Políbio referente à não obediência dos soldados não teria uma relação direta com a revoltas entre egípcios e gregos. Não podemos afirmar que um evento levou a outro. Entretanto é possível destacar que a batalha de Raphia pode ter contribuído em muito para a Rebelião. Pouca mais de uma década após o fim da 4ª guerra síria e consequentemente da significativa batalha uma rebelião de grandes proporções foi deflagrada no Alto Egito.

Trabalhamos com a hipótese que tal evento foi um dos principais elementos para reorientação político-religiosa da dinastia ptolomaica relativa ao modelo de legitimidade do poder, as formas de transições públicas, e a expressão material desta legitimidade.

“... Este rei (Ptolomeu), com egípcios em seu exército na guerra contra Antiocos foi de grande serviço naquele tempo, mas foi um erro levando-se em conta o futuro. Os soldados, extremamente orgulhosos de sua vitória em

Raphia não estavam mais dispostos a obedecer ordens, mas estavam procurando um líder e uma figura chave, pensando eles mesmos serem capazes de manter eles mesmos com um poder independente, uma tentativa na qual finalmente tiveram sucesso não muito tempo depois” (Políbio, *Histories*, V, 107).

2 - A profecia da Crônica Demótica

Nesta rebelião especificamente, é possível encontrar uma concepção profética (como um oráculo) do aparecimento de um rei nativo vindo do sul, da região de Herakleópolis, o qual quebraria a supremacia dos reis de origem greco-macedônia. Tal discurso pode ser encontrado no documento conhecido como *Crônica Demótica* (*Demotic Chronicle*), que em determinada parte expressa o sentimento anti-persa durante o século IV a.C. Entretanto, a versão do século III a.C., segundo Gunther Holbl e Janet Jonhson, professora da Universidade de Chicago está dirigida aos greco-macedônios.

“Um homem de Herakleopolis é o único o qual governará depois dos estrangeiros e dos gregos. Alégre-se Oh Sacerdote de Harsaphes! (JONHSON, 1974: 5)”

A profecia pode ter sido significativa tendo em vista a legitimidade mágico-religiosa dos mitos e acontecimentos durante o Egito Faraônico.

3 - A Legitimidade mágico-religiosa como suporte a profecia

Dois episódios parecem ser fundamentais para a esta profecia que serviu de elemento de legitimidade para esta rebelião contra a dinastia ptolomaica:

1) O primeiro episódio refere-se a uma reação egípcia interna dos governantes do sul contra os governantes do norte durante o terceiro milênio.

2) o segundo episódio refere-se a uma outra reação do sul contra os estrangeiros — os Hicsos — que ocuparam o Baixo Egito durante o final do século XVII a.C.

Descreveremos, pois tais episódios que são significativos como elementos simbólicos para expressar a legitimidade profética.

No Primeiro Período Intermediário (2134-2040 a.C.), se deu a fragmentação do poder político com o enfraquecimento da imagem do rei e a concentração do poder nas mãos dos nomarcas.⁷ Neste aparente caos, os nomarcas do Delta são combatidos pelos governantes de Tebas e neste confronto está em jogo o restabelecimento de um Egito unificado. Os tebanos estabelecem então uma ligação mítica em relação ao deus Amon e este, por sua vez, passa a ter a prerrogativa de ser o propulsor dos interesses desta região neste conflito (2064–1986 a.C.). Desta forma, quando da vitória de Tebas, Amon torna-se o novo deus dinástico.

No Segundo Período Intermediário (1640-1532 a.C.), levas de asiáticos e líbios se estabelecem no Delta aliando-se às populações locais que aparentemente reagem ao controle tebano e, provavelmente após uma série de combates, reduzem drasticamente o controle de Tebas, dividindo mais uma vez o Egito. Estes reis foram conhecidos como hicsos (*hekau-khasut*: “governantes de terras estrangeiras”) e formavam a 15^a e 16^a dinastias (1640 a.C. 1550 a.C.) que em sua maioria eram semitas de possíveis migrações dos amoritas.

⁷ Chefes das províncias (nomos). Neste período e no Reino Médio, eles detêm o poder e prestígio. De uma forma simplificada, poderíamos compará-los aos senhores feudais.

Estes asiáticos governaram do Delta, na cidade fortificada de Hutuaret (Avaris)⁸ e, durante esta fase, os reis de Tebas foram submetidos ao pagamento de tributo (CARDOSO, 1994: 110), enquanto a Núbia (Sudão), tradicional vassalo do Egito, mantinha-se livre e aliada aos hicsos.

Em uma nova reação, gerações de monarcas tebanos da 17ª dinastia, através de campanhas militares tendo Amon à frente mais uma vez, restabelecem a unificação do Egito, expulsam os hicsos e submetem os núbios. Historicamente, tal reunificação é concretizada pelo faraó Ahmés, fundador da 18ª dinastia (a esta linhagem damos o nome de ahméssidas).

Aparentemente, este conflito pode ter promovido um desejo de expansão territorial e uma nova concepção da teocracia farônica. A campanha ou o fato, comprovado no texto de Kamés, da forte ligação comercial do Egito com a Síria-Palestina sob os hicsos, aliado à aquisição dos *meios de ação* necessários, permitiram ao Egito, também sob os hicsos, atingir um nível tecnológico equiparado ao da Ásia Ocidental, inclusive em técnicas militares (CARDOSO, 1994: 110).

O papel maior da campanha foi o estabelecimento, pioneiro entre os egípcios, de um exército e uma frota naval profissional e de caráter permanente. Sem tais estruturas uma expansão teria sido impossível durante o Reino Novo.

Com estas campanhas, o deus Amon consolidou sua ligação mágico-religiosa e mítica (aquele que afasta o caos, legitima a monarquia e estabelece a ordem) com a nova dinastia que surgiu durante esta reunificação do Egito.

Assim sendo, em certa medida, a Rebelião Tebana se utiliza da Crônica Demótica e reaviva a luta de Amon-Ra contra os estrangeiros do norte e assim como foi realizado pelos príncipes de Tebas (de certa forma associados a Herakleópolis) dois líderes do sul — Herwnnefer e Ankhwnnefer — durante o período ptolomaico são reconhecidos

⁸ Cidade localizada no Norte do Egito no Delta.

oficialmente pelo grupo sacerdotal de Amon-Ra de Tebas (HOLBL, 2001: 155) como faraós sob tutela do deus Amon-Ra estabelecendo as condições míticas e mágico-religiosas de legitimidade da rebelião e sendo suportados pelos diversos segmentos sociais da região descontentes com o poder ptolomaico.

Com esta base mágico-religiosa e profética o Alto Egito passa a se contrapor aos interesses ptolomaicos e a hegemonia do grupo sacerdotal de Ptah da cidade Mênfis importante cidade do Baixo Egito (norte) considerada mais como centro religioso do que centro administrativo, afinal Alexandria era a capital da dinastia ptolomaica.

Se durante a ocupação dos Hicsos Amon enfrenta o deus Seth, durante a dinastia ptolomaica Amon passa a enfrentar o deus Ptah de Mênfis. Nota-se que ambos os deuses (Seth e Ptah) são de origem egípcia e, ligados ao norte de alguma forma. Este embate pode ter um valor mítico, mágico e religioso de caráter legitimador.

4 – Estreita relação dos ptolomeus com o Clero de Ptah, região do Delta e Fayum, e independência das elites locais do Alto Egito.

Em uma breve análise é possível verificar que os três primeiros ptolomeus aparentemente concentraram suas ações no Delta e no Fayum apesar da fundação da cidade de Ptolemais no Alto Egito por Ptolemeu I, construções no Alto Egito e por melhorias em santuários no sul do país. Holbl (2001:160) é um dos pesquisadores que apóia em parte tal teoria.

“A casa real (ptolomaica) naturalmente cultivou relações bem próximas com os centros religiosos do norte. Infelizmente os artefatos arqueológicos do Delta dos diversos período da história dos egípcios são mais difíceis de interpretar do que estes das áreas desérticas do Alto Egito”.

Durante o reinado de Ptolomeu III, sobretudo no final, parece haver uma percepção da necessidade de uma presença significativa da monarquia divina ptolomaica e a expressão material disso foi o início da construção do templo de Hórus na cidade de Edfu no Alto Egito. Esta prática pode ter sido a primeira tentativa em grande escala e concreta de um controle social e mágico-religioso da região. Entretanto, isso não impediu que os segmentos locais dessem início a rebelião contra o governo ptolomaico e segundo Janet H. Jonhson (1983: 5) tais segmentos estavam entrincheirados em suas posições como segmentos abastados, funcionários, sacerdotes e administradores.

Se estes setores estiveram envolvidos na rebelião, em certa medida, também podem ter sido cooptados politicamente no programa de construções de templos no Alto Egito quando a rebelião foi debelada.

Além disso, parecia haver uma estreita ligação da “Casa dos Ptolomeus” com os segmentos religiosos de Ptah em Mênfis, em certa medida rivalizando com os segmentos sacerdotais tradicionalmente significativos no Alto Egito como Amon-Ra de Tebas. É importante notar que também haveria relações sócio-econômicas distintas das regiões do Delta e Fayum em relação aos segmentos sociais que detinha o poder no Alto Egito.

Estudos recentes parecem demonstrar que as terras no Alto Egito possuíam um caráter privado. Ao que parece, os indícios demonstram uma liberdade maior das elites no Alto Egito, o que poderia levar a consecução da rebelião e, por conseguinte, também propiciaria um programa de construções ao sul pela dinastia ptolomaica ao término da rebelião. Tal programa seria expressão da materialidade, da legitimidade e inclusão dos segmentos locais na esfera do poder provavelmente contribuindo em muito para a pacificação da região.

Andrew Monson (2007) no seu artigo *Royal Land in Ptolomaic Egypt: A Demographic Model* faz uma contribuição significativa das diferenças entre a região do

Fayum e o Alto Egito e sugere uma relação não despótica da dinastia ptolomaica em relação às terras reais no Fayum e as terras privadas no Alto Egito.

“A dinastia ptolomaica no Egito herdou a ideologia religiosa que o faraó era o absoluto senhor da terra. A influência no tratamento do arrendamento de terra por Rostovtzeff (1910) descreve um estado despótico e virtualmente sem propriedade privada. Ao contrário deste ponto de vista, recentes pesquisadores colocam primeiro, que o controle real era circunscrito por landholders com direitos de propriedades estabelecidos e segundo, que os agricultores das terras reais eram relativamente livres do controle e do abuso de funcionários (Shelton 1976a; Rowlandson 1985; 2003a; Manning 2003a; 2005). O argumento central é que no ptolomaico tardio o Fayum era marcado por direitos de terra comunal em contraste com os direitos de propriedade privada no Vale do Nilo (se referindo ao Alto Egito)”.

É possível perceber que havia uma densidade maior da população no Alto Egito em relação à região do Fayum e o estudo de Monson faz referências a esta questão demográfica. Talvez as relações privadas da terra tendo maior significação do que às relações via controle real no Alto Egito, e a densidade demográfica significativa na região podem ter contribuído também para desencadear uma reação contra o controle político e social ptolomaica. Por outro lado, o fato do nomo apolononite (no Alto Egito, cuja cidade central é Edfu) ser um dos mais densamente populosos (70.000 habitantes) é significativo. Estudos recentes (Clarysse 2003: 21 n. 14; Clarysse and Thompson 2006: II 95 n. 20; for

the area, Christensen 2002: 111-7; Butzer 1976: 74) demonstram que este local era estrategicamente importante e possivelmente uma das razões pela qual Ptolomeu III escolheu este sítio para dar início à construção do templo de Hórus em Edfu alguns anos antes da rebelião ser deflagrada no Alto Egito.

5 – Programa de construção de templos no Alto Egito no 2º século a.C.

Christelle Fischer-Bovet (2007) em seu artigo *Army and Egyptian temple building under the Ptolemies* ressalta que diversos pesquisadores concordam com uma política de construções no Alto Egito no século II a.C.

“Pesquisadores recentes⁹ afirmam que os ptolomeus desenvolveram uma política doméstica de construção de templos nativos no Alto Egito no segundo século a.C., parcialmente com recursos do rei e frequentemente com recursos dos templos, dos funcionários ou de outros indivíduos” (BOVET, 2007:4)

O que é importante ressaltar é que trabalhamos com a hipótese deste programa de construção ser intenso após a Rebelião Tebana, o que pode denotar uma relação entre estes eventos. Além disso, é interessante notar que egípcios e gregos no serviço militar foram em parte patrocinadores destas construções estabelecendo vínculos com as elites locais.

⁹ Dietze (1994) 72-74, Dietze (2000), Huss (1994), Hölbl (2001), Gorre (2004), e Thiers (2006).

6 – A 4ª e 5ª Guerras Sírias

Entre 219 e 217 a.C. o Egito Ptolomaico e o Império Seleucida se envolveram em um quarto conflito pelo controle da região da Fenícia e sudeste da Síria na qual um contingente significativo de egípcios foi convocado e tal decisão pode ter contribuído como já foi citado. No decorrer da Rebelião Tebana uma outra guerra entre o Egito ptolomaico e os seleucidas teve lugar — a 5ª guerra síria (202-194 a.C.). O que seria importante salientar é que o desvio de recursos humanos e financeiros para esta guerra pode ter contribuído para o estabelecimento de um reino independente no Alto Egito por duas décadas. De fato oito anos após o fim da quinta guerra síria a rebelião foi controlada.

É possível que o período do fim da batalha de Raphia (4ª guerra síria 219-217 a.C.) e a 5ª guerra síria tenham alterado a composição nos setores administrativos. Mas o impacto causado por uma rebelião significativa como a Rebelião Tebana deve ter permitido uma inserção maior dos segmentos abastados egípcios na administração ptolomaica. Talvez uma das formas empreendidas pelo governo ptolomaico foi criar novas áreas administrativas, em parte em função do programa de construção ou aumentar o contingente de funcionários em áreas administrativas consolidadas. De qualquer forma era o momento para iniciar um programa de construções de templos significativos no Alto Egito com o suporte dos segmentos locais solidificando assim as relações culturais, sociais e políticas de modo a tentar evitar conflitos, sobretudo separatistas, de grandes proporções.

Capítulo III

A Legitimidade mágico-religiosa ptolomaica no Alto Egito.

O FARAÓ

“Aquele que reina sobre as Duas Terras (Egito) é um conhecedor. Senhor dos dignitários, o faraó não pode ser ignorante. Ele já era um sábio ao sair do ventre materno, pois Deus já o havia escolhido entre milhões de seres.”

Ensinamentos para o rei Merikara 2100 a.C.

Ao contrário de alguns autores (ver LEWIS, 2001: 4) que defendem a pouca interação entre as culturas egípcias e greco-macedônia, a forma como a legitimidade da dinastia ptolomaica foi empreendida nos permite verificar que tal interação foi muito mais profunda do que se possa pensar e provavelmente sem tal abordagem seria difícil a manutenção desta dinastia estrangeira por quase três séculos. Segundo Gunther Holbl (2001) a estrutura de poder dos ptolomeus não possuía uma forte característica egípcia nas três primeiras dinastias, entretanto isto não significa a não adoção de práticas mágico-religiosas da monarquia divina egípcia pelos ptolomeus deste período.

Um bom exemplo desta interação é a prática da dinastia ptolomaica em realizar casamentos entre irmãos o que era um estranho elemento à cultura greco-macedônia. Tal prática foi adotada logo no início da dinastia ptolomaica durante o reinado de Ptolomeu II Filadelfo e expresso na estela de Mendes — decreto relativo a cidade de Mendes no Baixo Egito.

“... E ele (o faraó) deu a ela os seguintes títulos de honra: amável princesa, a bela, a mais amada, a mais pura, aquela que foi coroada, aquela que recebeu os dois diademas, cuja glória penetra o palácio, a amiga do sagrado Carneiro (carneiro de Mendes) sua sacerdotisa Wdja-Ba **irmã do rei e grande esposa do rei** quem o ama, regente das duas Terras (BIRCH, 1875, série 1, vol. VIII, p 92-102)

É possível que revoltas durante o reinado de Ptolomeu IV e V possam ter favorecido uma a adoção mais significativa da monarquia divina faraônica. De qualquer modo, a legitimidade do poder da dinastia ptolomaica deveria contemplar ambas as culturas e um

bom exemplo desta prática religiosa se traduz na preocupação de Ptolomeu I em estabelecer uma divindade como Serápis.

Segundo Plutarco na sua obra “*De Iside et Osiride*”¹⁰ Ptolomeu I teria tido um sonho no qual a estátua de um deus desconhecido aparecia para o monarca. Relatando tal fato aos seus conselheiros verificou-se que a estátua existia na colônia grega de Sinope e logo ela foi trazida para o Egito.

A narrativa pode ser traduzida como revelação divina para o monarca e uma forma de legitimidade diante de segmentos sociais uma vez que esta divindade deveria possuir elementos da cultura egípcia e grega. Serápis parece não ter dito grande aceitação em solo egípcio, entretanto seu culto foi expressivo no mundo greco-romano.

Segundo a tese de doutorado do prof. Lobianco (2006: 237-239), citando o trabalho de Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche (DUNAND, 1991: 214-216), este deus tinha se tornado objeto de culto antes da chegada de Alexandre e era conhecido pela população grega de Mênfis na forma de Osor-Hapi. De fato teria ligação com o touro Apis mumificado.

É possível verificar também em Serápis atributos de Osiris, Apis (deuses egípcios) e Zeus. A iconografia helenizada o representava similar a Zeus tendo Cérbero ao lado. Mas o que nos interessa neste momento é a construção realizada pela a dinastia ptolomaica estabelecendo um culto oficial para este deus como uma das fases no processo de legitimidade do poder atendendo assim ambas as culturas — a egípcia e a grega em solo egípcio.

¹⁰ Ver Isis and Osiris. In: Plutarch. *Moralia*, tome V, transl. Frank Cole Babbitt, Cambridge/Massachusetts/London: Havard University Press, 1936, pp 1-191.

Figura 3.1 - Isis e Serápis



Estátua de mármore de Isis-Perséfone, com o disco solar e chifre de vaca segurando um sistro ao centro o cão Cérbero e a direita de Zeus-Serápis (180 – 190 AD). Museu Arqueológico de Herákelion. Os chifres e o sistro são elementos da deusa egípcia Hathor e também estão associados a Isis que parece ser o caso nesta obra. A conotação com o mundo inferior de Serápis por sua relação com Osíris (deus do mundo inferior – dos mortos) pode estar expressa na presença de Cérbero, animal mitológico associado ao Hades.

Assim sendo, durante a constituição da dinastia ptolomaica Serápis poderia ser pensado em um primeiro momento, como um exemplo de hibridismo cultural (ver BHABHA, 2003). Compreendemos este hibridismo como forma de transculturação em zonas de contato de modo a auxiliar no processo de afirmação dessa nova dinastia, sobretudo, no Delta (Norte do Egito) e no Fayum. Apesar de ser uma teoria pós-colonialista parece-nos aplicável em momentos específicos da formação da dinastia ptolomaica uma vez que a forte adoção da monarquia divina faraônica na manutenção do poder parece não satisfazer este conceito.

Além da tentativa de estabelecimento de um deus híbrido como Serápis era necessário que o processo de legitimidade do poder da dinastia ptolomaica contemplasse em separado a cultura egípcia e a cultura greco-macedônia. Assim sendo, os monarcas se associam por um lado ao panteão egípcio, às práticas mágico-religiosas e aos grupos sacerdotais, sobretudo a escola sacerdotal do deus Ptah de Mênfis. Por outro, estabelecem uma ligação, uma linhagem, a partir de Alexandre.

Em sua passagem pelo Egito, Alexandre viaja vários dias para consultar o oráculo do Oasis de Siwa dedicado a Zeus-Amon e este por sua vez o legitima como herdeiro divino do Egito, provavelmente com base em uma lenda (HOLBL, 2001: 78) cuja narrativa coloca Alexandre como filho de Olímpia e Nectanebo II¹¹ — último faraó nativo antes da segunda invasão persa.

O fato de Alexandre não ter consultado o oráculo de Tebas — exclusivo do deus Amon-Ra e da cultura egípcia — pode ser um indício que este oráculo não era capaz de legitimá-lo ante a cultura greco-macedônia e a cultura egípcia.

¹¹ Nectanebo II reinou entre 359-342 a.C. sendo derrotado por uma poderosa força persa desaparecendo sem deixar traços.

3-1 Legitimidade pela deificação

Dentre os mecanismos mágico-religiosos de modo a contribuir para a legitimidade divina do monarca é possível citar a deificação seja em vida ou pós-morte. A deificação em vida foi mais rara no Egito faraônico e pode ser verificada no reinado de quatro monarcas que seguiram por este caminho, ao que parece como parte de um projeto político-religioso: refiro-me a Hatshepsut, Amenhetep III, Akhenaton e Ramsés II.

Tomemos então Ramsés II terceiro faraó da 19ª dinastia¹² que reinou entre 1290-1224 a.C. como exemplo da deificação. Ao que tudo indica o projeto empreendido durante seu reinado parece ter sido o mais viável, duradouro e eficaz. Tendo sido o último monarca a estabelecer tal processo. Ou seja, quase sete séculos antes de Ptolomeu I.

“Ramsés II parece ter orientado seu projeto político-religioso para estabelecer, em definitivo a legitimidade da nova dinastia. Uma vez que não possuía vinculação familiar significativa com 18ª dinastia. Assim sendo instituiu a capital no Delta, na cidade de Pi-Ramsés que neste momento era o centro do Império. Priorizou todas as escolas sacerdotais, mas parece ter dado ênfase ao culto de Ra de Heliópolis.

O seu poder era tal que designou como sumo sacerdote de Amon-Ra em Tebas um sacerdote de Ptah da cidade de Mênfis (KITCHEN, 1982: 175), reduzindo e mantendo sob o seu controle o poder de Tebas. Defendemos a possibilidade de Ramsés II ter tomado por base a memória de Hatshepsut, Amonhotep III e Akhenaton, na continuidade do projeto político-religioso que o levaria a se legitimar como um deus vivo. O professor Kitchen afirma que tal monarca tomou como exemplo por um lado Amonhotep III, faraó que estabeleceu um período de riqueza, paz, desenvolvimento e, tornou-se deus com direito a culto em vida. Por outro, Akhenaton, cuidando para não proceder como este rei-deus (KITCHEN, 1982: 174-175).

¹² A partir de estudos realizados durante o mestrado ver (GRALHA, 2002)

A razão de defender a possibilidade que a rainha/faraó Hatshepsut tenha sido levada em conta reside no fato de que ela foi “o primeiro monarca” conhecido no Reino Novo que desenvolveu culto a sua imagem estabelecendo sua legitimidade através de mitos divinos de concepção e nascimento. De forma similar Amonhotep III inspirou-se nela na adoção de mitos¹³ estabelecendo o culto a sua imagem em vida.

Ela fundiu-se (como assimilação divina) ao deus Amon-Ra na sua iconografia e algo similar foi feito por Ramsés II em relação aos deuses Ra-Harakhty e Amon-Ra. Este monarca parece ter restaurado e utilizado o templo de Hatshepsut, enquanto dismantelava o que ainda existia de Akhet-Aton ou Amarna (GRIMAL, 1997: 261), capital construída por Akhenaton durante o seu reinado. Ramsés II foi o monarca que usou com maior eficiência a arquitetura, a iconografia e os textos para estabelecer sua legitimidade divina e dinástica.

Mas como isso poderia funcionar no caso ptolomaico durante o período helenizado? Tal prática foi adotada com facilidade? Existia algum tipo de resistência cultural relativa às práticas mágico-religiosas?

Ao que tudo indica parece não ter existido resistência significativa à adoção de práticas mágico-religiosas egípcias e se aconteceu os indícios são frágeis. Durante o reinado de Ptolomeu I, a construção do Museion (Museu)¹⁴ e da Biblioteca de Alexandria deram aos ptolomeus prestígio diante da cultura grega e contribuíram para a legitimidade do poder real (HUSSON e VALBELLE, 1992:195). O que é interessante notar a respeito deste tipo de “Museu” é a prática de um culto.

“O Museu é, em sua origem, um lugar sagrado no qual era realizado um culto as musas divinas que presidiam a memória e as atividades do espírito” (HUSSON e VALBELLE, Op. Cit.:193).

¹³ Tais mitos podem ser encontrados no Templo de Luxor.

¹⁴ Este tipo de museu não tem relação com o museu atual segundo as pesquisadoras

A prática do culto ao indivíduo nos séculos V e IV a.C. não era estranha ao mundo grego (HUSSON e VALBELLE, Op. Cit. :195) sobretudo para os fundadores de cidades. Segundo G. Husson e Dominique Valbele a explicação para o culto real helenístico tem por base uma influência oriental em particular da realeza aquemênida da Pérsia e do culto das cidades gregas dedicados aos seus homens, mortos ou vivos, mas sem considerá-los deuses. A esse tipo de culto as egiptólogas denominaram como “*o culto real do tipo grego*”.¹⁵

Se por um lado isso pode ser visto como um culto real do tipo grego, o mesmo culto possui elementos similares ao culto ao monarca egípcio, seja na forma do culto em vida seja na forma do culto em memória ao faraó, que ocorria nos templos com um grupo de sacerdotes específicos. Assim sendo Ramsés II, por exemplo, era objeto de tal culto no templo de Abu Simbel na fronteira sul do Egito; Ramsés III, por sua vez, em Medinet Habu na margem esquerda do Nilo (lado contrário da capital Tebas)

A partir do reinado de Ptolomeu II (284-246 a.C.) a expressão divina do monarca parece ter atingido um novo patamar. Logo após a morte de Ptolomeu I, o novo monarca Ptolomeu II “criou um culto em honra ao seu pai morto” o qual Husson e Valbele denominaram como *culto filial* (HUSSON e VALBELLE, Op. Cit: 196). Ao falecer a rainha Berenice I, sua mãe, também foi associada ao culto na forma de um casal divino tratado como “deuses salvadores” (*Theoi Soteres*) e parece haver indícios de um templo em Alexandria dedicado ao culto de Berenice por volta de 275 a.C. (HOLBL, 2001: 94).

Tal culto tem relação íntima com culto em memória do faraó, comum, sobretudo, no Reino Novo (1550-1070 a.C.). Dada a importância do culto, Ptolomeu II instituiu a Ptolemaia em Alexandria como uma grande festa em honra ao seu pai e segundo Husson e Valbele:

¹⁵ Le culte royal de type grec

“... ele (Ptolomeu II) havia fundado estas festas (Ptolemaia e procissão a Dioniso) em honra de seu pai; sua organização mostra claramente que elas eram destinadas a consolidar o prestígio da dinastia (ptolomaica) diante dos Gregos por que era um *agôn isolympios*, que concorria em igualdade com os Jogos Olímpicos” (HUSSON e VALBELLE, Op. Cit. :196).

Este culto durante o reinado de Ptolomeu II era tão significativo que pretendia rivalizar com outras atividades do mundo grego e por outro lado adotava práticas mágico-religiosas egípcias. Se Ptolomeu I tentou com o culto de Serápis a legitimidade dinástica as práticas promovidas por Ptolomeu II seguiam nesta linha de um projeto político-religioso de legitimidade dinástica.

A citação abaixo relativa à pesquisa sobre o culto a memória do faraó pode elucidar sobre a função desta prática mágico-religiosa.

“Recentemente, passou-se a usar o termo *memorial temple* que poderíamos traduzir como “templo dedicado à memória do monarca”, uma vez que “alimentá-lo” não seria a única ação. Ao que parece, havia uma ritualística para manter viva a memória do rei, haja visto que, o monarca era um deus. Assim, o templo, além de possuir ritos funerários e ritualística em memória do monarca, era também o local de culto aos deuses” (GRALHA, 2002).

Além disso, Ptolomeu II estabeleceu também um tipo de culto dinástico na forma do casal real denominado de *Theoi Adelphoi* (Os deuses irmão-irmã) e os indícios estão no papiro de Hibeh 199 (272/1 a.C.) mesmo antes da morte de Arsinoe II.

Neste tipo de prática o casal divino era objeto de culto divino em vida, ou seja, deuses vivos. Em certa medida tal prática possuía relações com o culto dinástico ao faraó durante o período faraônico que somente em certos momentos tiveram o estatuto de culto em vida como deuses (não culto à memória).

Assim sendo o culto do tipo filial e do tipo dinástico poderiam ser significativos para estabelecer uma legitimidade mágico-religiosa e dinástica, sobretudo no Delta e no Fayum, e ao que parece não foi suficiente no Alto Egito. A expressão da materialidade ainda não era satisfatória para aquela região. Para um estudo amplo do reinado de Ptolomeu II e o culto à Arsinoe II sugiro a dissertação de mestrado “*O Culto a Arsinoe II Filadelfo*” do professor Alex dos Santos Almeida defendida em 2003 no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

3-2 Legitimidade pela fundação de cidade

Uma outra forma de estabelecer legitimidade se relaciona a fundação de uma cidade que pode ter o estatuto de capital e ou sede da dinastia. Diversos faraós fundaram cidades no processo de legitimação do poder. Akhenaton, por exemplo, em seu projeto político-religioso funda a cidade de Akhet-Aton (Horizonte de Aton) conhecida atualmente como Amarna que esta localizada a meio caminho de Tebas e Heliópolis estabelecendo uma nova capital alterando o eixo de poder centrado em Tebas em função do culto à Amon-Ra, para o culto de caráter exclusivamente solar aparentemente associado à cidade de Heliópolis (GRALHA, 2002: cap. IV).

Ramsés II, durante o seu reinado, fundou a cidade de Pi-Ramsés (a casa de Ramsés) ao que tudo indica de forma a fortalecer o culto solar no Baixo Egito (norte), mas também como forma de estar no centro do Império o que equivalia a estar entre a Núbia (Sudão) ao sul e regiões próximas ao rio Orontes (Líbano- Síria).

Tomando estes exemplos por base tanto do culto faraônico quanto do culto helenístico seria importante para a dinastia ptolomaica a fundação de uma cidade devido o grande impacto que tal prática teria no processo de legitimação do poder. Como Alexandria e Naukratis — esta última fundada durante a 26ª dinastia egípcia (século VII a.C.) tendo população grega em sua maioria — estavam consolidadas como cidades helenizadas uma nova cidade no Baixo Egito (no Delta) talvez não tivesse tanto impacto. O Delta era relativamente menor, cosmopolita e provavelmente havia uma maior facilidade de ir de uma cidade a outra cidade. O Alto Egito com certeza seria o grande problema na administração ptolomaica por ser menos cosmopolita, mais populoso e distante do centro de poder. Do ponto de vista sócio-cultural é possível que a helenização¹⁶ e a egípcinização¹⁷ tenham sido mais evidentes no Delta.

¹⁶ Visto nesta tese como a adoção da cultura grega

¹⁷ Visto nesta tese como a adoção da cultura egípcia

Desta forma a fundação da cidade de Ptolemais por Ptolomeu I — considerada uma cidade grega — no Alto Egito estava engajada no processo de legitimidade do poder no Sul do Egito e pode ser a expressão material da transcrição pública pretendida por este monarca. Entretanto, a característica helenística desta cidade se por um lado favoreceu os segmentos greco-madenônios, pode não ter sido satisfatória diante da cultura faraônica e nesse sentido não estabelecendo laços fortes com o tradição do Egito faraônico que via em Tebas sua principal cidade na região. Ou seja, durante este período a monarquia divina do tipo faraônica não estava ainda consolidada pelos ptolomeus e assim sendo a legitimidade divina parecia se expressar de forma não satisfatória no que diz respeito à fundação de cidades, sobretudo no Alto Egito. Um programa de construção de templos parece assumir melhor esse papel devido ao seu valor simbólico, mítico e mágico-religioso além de permitir as relações sociais e culturais (de certa forma como as cidades).

As cidades helenísticas rendiam culto aos seus fundadores mortos e isto de fato aconteceu também com Ptolomeu I como fundador da cidade de Ptolemais no Alto Egito o qual recebeu um culto de tipo grego (*ktistes*) o que não significaria cultua-lo como uma divindade.

Assim sendo, a fundação de templos significativos ao Sul, a partir do final do reinado de Ptolomeu III, pode ter sido um aspecto significativo da expressão da materialidade e da transcrição pública no processo de legitimidade dinástica; e por sua vez de contenção da resistência à dinastia ptolomaica, que havia ocorrido na forma de revoltas como a Rebelião de Tebas (206-186 a.C.) a qual dividiu as “Duas Terras” — O Alto e Baixo Egito — mais uma vez.

Em função das revoltas (ou não), e das modificações na forma do culto ao monarca no período de Ptolomeu IV e V, sobretudo a partir de 206 a.C., é possível que um processo mais profundo da egipcianização tenha sido levado a efeito — aqueles que adotaram a cultura egípcia seja em parte ou na quase totalidade — em boa parte pela adoção da monarquia divina cuja expressão da materialidade se traduziria por um programa

de construção de templos e adendos na região do Alto Egito sobretudo, durante os reinados de Ptolomeu IV à VIII dada as complexas relações diante da dinastia ptolomaica.

O que nos interessa é justamente identificar uma das formas encontradas pela dinastia ptolomaica a partir de Ptolomeu IV para estabelecer o controle social e político, sobretudo depois da Rebelião Tebana de modo a reforçar a legitimidade do poder ptolomaico no Alto Egito.

Provavelmente tropas foram desviadas para esta região assim como centros administrativos foram organizados principalmente na cidade de Ptolemais, mas isso por si só poderia não ser suficiente para estabelecer o controle da região. Uma legitimidade divina de modo similar a realizada pelos faraós seria necessário como meio não coercitivo de controle, ou seja, sem o uso de um aparato militar como forma de controle. Desta maneira, era preciso se utilizar de práticas mágico-religiosas que já haviam sendo postas em práticas pela dinastia ptolomaica desde Ptolomeu I e a materialização desta legitimidade seria um programa de construções de templos em regiões importantes do Alto Egito.

Ao que tudo indica os três primeiros ptolomeus não incluíram grandes templos no programa de construções nesta região. Todavia no reinado de Ptolomeu III um esforço neste sentido foi realizado talvez percebendo a fragilidade do controle social no Sul. O certo é que em 237 a.C. teve início a construção de um significativo templo — templo Hórus em Edfu —, em parte continuado por Ptolomeu IV. Todavia a revolta era eminente e durante tal período os trabalhos foram paralisados.

De Ptolomeu IV a Ptolomeu VIII em maior medida este programa de construção levou a realização ou adendos a importantes templos na região que levaram dezenas e dezenas de anos para serem completados: refiro-me ao templo de Hathor em Dendera, ao templo de Hórus em Edfu, ao templo de Knum em Esna, ao templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo, ao templo de Isis em Filae e ao templo de Hórus em Kalabsha (perto de Elefantina) tendo como faraó Augusto. Este último erigido na transição entre a dinastia ptolomaica e a ocupação romana.

Neste ponto a adoção dos quatro pressupostos teóricos da Arqueologia Cognitiva elaborados por Kent V. Flannery and Joyce Marcus (1996 e 2005) — Cosmologia, Religião, Ideologia e Iconografia — são significativos:

“Arqueologia Cognitiva é o estudo de todos estes aspectos da cultura antiga que são produtos da mente humana: A percepção, descrição e classificação do universo (**cosmologia**); a natureza do sobrenatural (**religião**); os princípios, filosofias, éticas e valores pelos quais as sociedades humanas são governadas (**ideologia**); os caminhos nos quais aspectos do mundo, o sobrenatural e valores humanos são convencionados na arte (**iconografia**); e todos as outras formas do comportamento humano intelectual e simbólico que sobreviveram nos registros arqueológicos”

No que concerne à pesquisa estes pressupostos teóricos se aplicam da seguinte forma:

1) O uso das práticas mágico-religiosas pelos ptolomeus (**uso da religião**), que possuem base mitológica expressa a manutenção da ordem no mundo e no universo segundo posturas e associações divinas — o faraó como Hórus ligado a uma linhagem de deuses criadores e primordiais (**uso da cosmologia**).

2) O desenvolvimento de um projeto de construção da legitimidade do poder de uma dinastia estrangeira e do controle social via práticas mágico-religiosas (**uso da ideologia**).

3) A expressão da materialidade pela arquitetura e iconografia que podem ser lidas (**uso da iconografia**).

3-3 A Legitimidade ptolomaica pela titlatura faraônica

Parece oportuno utilizar o trabalho realizado por nós na dissertação de mestrado sobre a titlatura faraônica¹⁸ (GRALHA, 2002) de forma a demonstrar a legitimidade da titlatura ptolomaica uma vez que o nome ou denominação de algo era de grande importância na materialidade de processos mágico-religiosos. Assim sendo, tomando por princípio a definição de magia e ação mágica de Richard Wilkinson (1998) — descrita no capítulo II — demonstrando, que na crença egípcia descrever ou escrever uma dada situação, em um processo ritual, poderia fazer tal ação se tornar real. O que significa dizer que a titlatura e os epítetos carregavam um significado mágico-religioso que poderia ser aplicado ao mundo real.

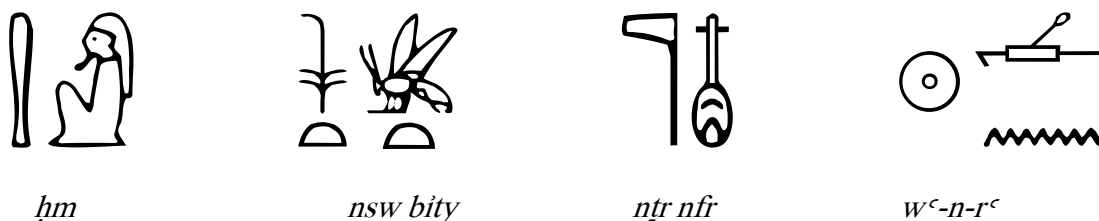
Neste sentido a criação de uma titlatura e de epítetos para o faraó poderia mostrar as características e atributos divinos do futuro monarca, seu “programa de governo”, e reafirmar a natureza dual do rei (humano e divino) e sua relação com o deus. A titlatura passa então a constituir um conjunto de palavras que possuíam poder e por práticas mágicas poderiam expressar a materialidade das ações do faraó ora como ser humano ora como ser divino fazendo menção ao aspecto da natureza dual do rei.

No estudo sobre os dois corpos do rei (natureza dual do monarca), desenvolvido pelo egiptólogo Siegfried Morenz (1997:37) o epíteto *hem* e o epíteto *niswt* podem ser tomados como exemplo: *hem* — “sua majestade” que Siegfried afirma ser originalmente a palavra “corpo” e outros egiptólogos definem como “servo” — estaria ligado à natureza humana da pessoa que exerce a função real. Segundo Silverman (1991:67) estaria relacionado à incorporação viva do rei (“*living embodiment of the king*”), ou seja, à pessoa

¹⁸ Defendida em 2000 e publicada em 2002.

do faraó, e era a forma pela qual o rei era descrito por outros (como nas biografias) ou por si próprio. Quanto ao termo *niswt* (uma outra forma de definir “rei”) representaria as funções e atributos do monarca em um sentido divino.

Figura 3.2 - Epítetos e elementos da titulação do rei



O elemento da titulação (*nsw bity*) – “Rei do Alto e Baixo Egito” – estaria ligado ao caráter divino do faraó, sendo normalmente empregado em decretos legais, administrativos, econômicos, nos templos e nas inscrições funerárias. Além destes, um outro epíteto, netjer nefer (*ntr nfr*) – “Bom deus” ou “deus perfeito” – tinha igual importância nas descrições e ações administrativas, reais e relativas ao templo, e enfatizava o caráter divino do monarca.

A titulação oficial do monarca era composta de cinco títulos, sobretudo a partir do Reino Médio (2040 – 1640 a.C.). A maior parte destes cinco títulos parece ter sido desenvolvida durante o Reino Antigo (2575-2134 a.C.) e o Primeiro Período Intermediário (2134-2040 a.C.).

Com relação aos epítetos, eles foram encontrados em todos os períodos e variavam dependendo do momento. Passamos a descrever os cinco títulos, que compunham a titulação básica oficial do rei com base nas definições propostas pela Egiptologia (BOHEME, BIFAO 78, 1978: 347; BOHEME e FORGEAU, 1988: 36-40 e ALLEN, 2004: 64-65).

Figura 3.3 - Titulatura do rei



A descrição a seguir está da esquerda para direita:

1. **HÓRUS** – Este título pode ser encontrado nos primeiros monarcas do Período Arcaico (2920-2575 a.C.). O nome do faraó era inscrito um retângulo que de fato representava uma grande sala com colunas que poderia ser o palácio do monarca. Como o faraó era identificado com o deus Hórus este estava desenhado sobre a sala ou retângulo demonstrando a proteção e supremacia desta divindade. Este Hórus não é o filho de Isis e Osíris, mas o Hórus o “deus do céu”. Este conjunto tinha o nome de *Serekh* e significava segundo o estudo de Marie-Ange Bonhême e Annie Forgeau (1988:36-40) “fazer saber ou proclamar”. Provavelmente, a habilidade de voar muito alto e em direção à luz solar pode ter gerado esta representação de Hórus e a associação com o monarca.
2. **AS DUAS DAMAS** (*nbtj*) – Uma das hipóteses é significa as duas terras do Egito. O Sul, o Alto Egito, seria identificado pela deusa abutre Nekhabit e o Delta (o Norte), pela deusa serpente Uadjit ou Uto, esta aparecendo atrás do abutre, uma visão clara da vitória do Sul sobre o Norte durante a unificação do Egito. Uma outra relação pode ser verificada: como o Delta é mais úmido e possui mais vegetação, o que pode ter facilitado a proliferação de serpentes, esta teria se tornado o emblema desta região.
3. **HÓRUS DE OURO** ou **FALCÃO DOURADO** – Este título parece estar associado ao

mito de Osíris, à luta mítica de Hórus e Seth, e ao culto solar, provavelmente incorporado no Reino Antigo durante a primazia de Ra.

4. REI DO ALTO E BAIXO EGITO – Acompanhava o nome de coroação (nome do trono) do monarca e teria relação com o culto solar. Demonstrava a dualidade do Egito e da instituição da teocracia faraônica.
5. FILHO DE RA – Passou a acompanhar o nome de nascimento do monarca a partir da 5ª dinastia, tornando-se regular na titulatura. Indicava que o monarca era divino por nascimento e possuía caráter solar.

Os três primeiros títulos podiam denotar as características da natureza dual do monarca. O Hórus de Ouro é um bom exemplo. Este Hórus fazia parte do mito de Osíris, levando o falecido, no rito funerário, diante deste deus depois da pesagem do coração. Também aparece na Enéada de Heliópolis tendo ligação com o culto solar, dessa forma assumindo o poder divino e dual de Ra e Osíris.

Por outro lado, era também identificado com o monarca que assumia o trono do Egito. Os outros dois títulos, de coroação e nascimento (provavelmente os mais importantes), poderiam indicar a natureza dual do monarca, ambas “solarizadas”: a primeira, a natureza institucional da teocracia faraônica; a outra, a natureza divina do faraó, uma vez que ele era o “filho de Ra”.

Este conjunto de títulos e epítetos poderia ratificar o caráter divino do monarca e sua ação como governante do Egito. Poderia representar também, de uma forma geral, um “programa de governo”. Alguns exemplos podem elucidar tais questões.

Quando Akhenaton iniciou sua “revolução” foi necessário expressa-la na sua titulatura. Desta forma substituiu o deus Amon pelo deus Aton. Além disso, o maior exemplo de mudança radical teria sido a substituição total do seu nome de nascimento de

Amonhotep – “Amon é gracioso” – para Akhenaton, que pode ser traduzido como “Alma de Aton”, “Radiação de Aton”, “Aquele que é útil para Aton” (HORNUNG, 1999: 50). Ele também criou um novo epíteto *Ua-en-Ra* “O primeiro de Ra”. A titulatura completa era a expressão da materialidade que deveria ser usada nas transcrições públicas. Um outro exemplo do uso da titulatura como forma de legitimidade de ações pode ser encontrada na dinastia raméssida.

Ramsés I, fundador da 19ª dinastia, não possuía sangue real; vinha de uma linhagem de soldados do Delta e parece ter sido vizir durante o reinado de Horemheb. Segundo Pierre Grimal sua titulatura poderia ser lida da seguinte forma (1997: 245-246):

Seu nome de **Hórus de Ouro** seria “Aquele que confirma Maat nas Duas Terras”, indicando a sua continuidade com o trabalho de Horemheb, reestruturando o Egito após o Período Amarniano, mesmo não tendo qualquer relação com a dinastia anterior. Afinal isto criaria legitimidade.

O nome das **Duas Damas**, “Aquele que foi coroado rei, escolhido por Atum”; o significaria que para governar as Duas Terras do Egito o deus Atum (mito solar de Heliópolis), aquele que deu início a criação, foi quem escolheu este monarca.

O nome de **Coroação (nome de trono)** Menpehtyra, “Estável é o poder de Ra”; e o nome de **nascimento**, Ramessu, “Ra o gerou”, demonstram uma aproximação com o Baixo Egito, sobretudo Heliópolis, centro do culto solar, tendo sua legitimidade real sido expressa evocando Atum e Ra.

Ao que tudo indica a dinastia ptolomaica também fez uso desta prática mágico-religiosa no projeto político-religioso de legitimidade dinástica se utilizando da titulatura associada a epítetos gregos. É possível perceber certa sofisticação na titulatura ptolomaica durante os reinados de Ptolomeu IV e V momento em que tais monarcas parecem intensificar a adoção de práticas relativas a monarquia divina egípcia possivelmente em função das rebeliões no Egito. A análise da titulatura ptolomaica pode contribuir para o

estudo da legitimidade do poder desta dinastia. Passamos então a usar a técnica de análise dos conteúdos apresentada por André D. Robert e Annick Boulillaguet no livro *L'Analyse de Contenu*.

Será utilizado um quadro de análise simplificado de modo a tornar mais claro a aplicação do método, entretanto descreveremos todas as possibilidades do método.

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

No campo das Ciências Humanas e Sociais, uma das possibilidades de aplicação visa proceder uma leitura que não só confirme o que foi gerado em um sentido ideológico, político ou afetivo, mas em que possa ser apreendido ou percebido realmente algo de novo. De fato, a base é construir uma interpretação com elementos possíveis de verificação, tendo objetividade sem nada dever à originalidade da abordagem.

Tendo sido demonstrados em linhas gerais os elementos da análise dos conteúdos, passamos ao método básico composto de **quatro etapas**.

1)Análise prévia (ROBERT e BOUILAGUET, 1997: 25).

A análise prévia visa definir um *corpus* documental com base nos textos disponíveis. Dependendo da ocasião, pode ser necessário fazer uma distinção entre a documentação total e aquela específica para a problemática. Este *corpus* deve ser capaz de responder as interrogações exigidas pela natureza do tema e das hipóteses.

2)A categorização (ROBERT e BOUILAGUET, 1997: 27).

Nesta fase é necessário que se passe por algumas operações e cuidados.

1. Em princípio deve-se utilizar o “esquema de Lasswell”¹⁹, que pressupõe a definição da natureza do *emissor* (quem fala? Quem emite o texto?), do *receptor* (a quem se destinam os textos?) e da *significação* (os textos dizem ou significam o quê?) em relação ao *corpus* documental.
2. Deve-se ter o cuidado de não desnaturar e não falsificar os conteúdos contidos no texto ao aplicar a análise.
3. **Originalidade** no sentido de tratar os textos, de modo que respondam as perguntas e/ou problemas não formulados previamente em relação a eles.
4. **Fidelidade** aos conteúdos presentes no *corpus*.

A partir disso, se estabelecem grades ou redes de categorias que tenham íntima relação com o que for útil para a pesquisa (delimitação do objeto, objetivos, problema formulado e hipóteses) distinguindo-se *temas* ou *categorias temáticas*, que de um modo geral, permitam comparações significativas aos diferentes textos que integram o *corpus*. Tais *categorias temáticas* devem responder a quatro critérios que de forma resumida são:

1. *A pertinência*. Situação tal em que as categorias refletem os conteúdos do *corpus* e expressam a problemática do processo de pesquisa em função do qual se aplica a análise dos conteúdos.
2. *A exaustividade*. No momento em que as categorias permitam interrogar a totalidade de *corpus*.
3. *A exclusividade*. Significa que elementos idênticos de conteúdo não devem aparecer em mais de uma delas (ou chegar muito próximo disso).
4. *A objetividade*. É tendencial, depende muito de cada pesquisador, contudo é esperado que o autor defenda sua objetividade mediante um espírito crítico, expondo e justificando com clareza as categorias que criou.

¹⁹ Harold D. Lasswell, pioneiro da análise dos conteúdos aplicada à política e propaganda desde 1927.

3)A codificação e cômputo das unidades (ROBERT e BOUILAGUET, 1997: 29).

Para que seja possível a aplicação das categorias ao *corpus*, faz-se necessário delimitar as unidades que determinarão os recortes. De um modo geral as unidades se classificam em registro, de numeração e de contexto.

1. *Unidade de registro* é o segmento de conteúdo que o pesquisador tomou como menor unidade de sua grade de leitura: uma palavra, grupos de palavra, parágrafo, etc. Tal dimensão varia em função do critério adotado para o recorte.
2. *Unidade de numeração* é a maneira que o pesquisador escolheu para contar, caso sua análise seja quantitativa. Trata-se do número de ocorrências nos textos ou no *corpus* como um todo.
3. *Unidade de contexto* é unidade imediatamente superior em suas dimensões à unidade de registro. Sua finalidade é permitir optar por uma determinada categoria onde classificar uma dada unidade de registro, em caso de dúvida.

4) Análise qualitativa do conteúdo (ROBERT e BOUILAGUET, 1997: 31).

Tendo resumido e transcrito o método apresentado por Robert e Bouillaguet, tentaremos demonstrar a análise dos conteúdos nos textos do *corpus* documental já previamente selecionado (primeira etapa) segundo o nosso objeto de estudo, problema e hipóteses. Optamos por utilizar um quadro como forma de proceder à análise que doravante chamaremos de “quadro da análise dos conteúdos”. Os números em negrito e entre parênteses representam didaticamente as etapas já descritas.

A partir destes quatro elementos centrais da Análise dos Conteúdos foi possível criar um quadro de análise simplificado que pode ser usado para análise de textos e imagens. A numeração dos títulos que se encontra nos quadros reflete de forma concisa as quatro etapas do método. Além disso, foram tomados para a análise dois dos cinco títulos

possíveis: o nome de coroação/trono e o nome de nascimento mais claramente observados nos textos e de certa forma os mais importantes no processo mágico-religioso além de manter uma homogeneidade do corpus tendo vista que nem todos os títulos foram reconstituídos.

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu I Soter

Titulatura de Ptolomeu I Soter (306-282 a.C.)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu I Soter
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura	
Unidade de Registro (3) Nome de coroação ou trono Rei do Alto e Baixo Egito	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>mri-n-imn stp-n-r</i> O escolhido de Ra Amado de Amon	Como amado de Amon se legitima pelo deus de Tebas no Alto Egito e como escolhido de Ra se legitima pelo deus de Heliópolis no Baixo Egito. Neste momento os laços com o deus Ptah da cidade de Mênfis poderiam não ser tão fortes e o nome deste deus só aparece no “nome de Hórus”.
Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>Ptwlmi</i>	O nome não possui ligação com divindades egípcias. A explicação possível é que Ptolomeu não recebeu este nome no Egito ao nascer, apenas foi traduzido do grego para o egípcio. Afinal ele era um dos “gerais” de Alexandre.
Unidade de Registro (3) Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Soter,	Libertador, protetor, salvador (LIDDELL AND SCOTT, 1997, 688) O título sugere o salvador. Provavelmente uma referência a suposta “libertação” do Egito frente aos persas por Alexandre. Neste sentido Ptolomeu continua sendo um salvador como primeiro faraó da dinastia ptolomaica depois da partilha do império de Alexandre.

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu II Philadelphos

Titulatura de Ptolomeu II Filadelfo(284-282-246 a.C.)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu II Philadelphos
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento	
Unidade de Registro (3) Nome de coroação ou trono Rei do Alto e Baixo Egito	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>usr-k3-r' mri-n-îmn</i> <i>Poderoso é o Ka de Ra</i> <i>Amado de Amon</i>	Como “amado de Amon” se legitima pelo deus de Tebas no Alto Egito e como o “ka de Ra” se legitima pelo deus de Heliópolis no Baixo Egito. Entretanto o título confere poder ao ka (energia de sustento do deus) de Ra dando mais ênfase ao Baixo Egito. Neste momento os laços com o deus Ptah da cidade de Mênfis poderiam não ser tão fortes e este deus só é mencionado no nome de Hórus.
Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>Ptwlmls</i>	Apesar de estar no Egito Ptolomeu II recebe como nome de nascimento (batismo) o nome do pai sem qualquer adendo de divindades egípcias o que pode denotar uma ligação mais forte com elementos greco-macedônicos.
Unidade de Registro (3)Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Filadelfo	Irmandade (LIDDELL AND SCOTT, 1997, 757) O epíteto parece denotar uma relação de carinho entre irmãos (Ptolomeu II e Arsinoe). A transcrição do epíteto grego para a escrita hieroglífica pode ser traduzida como “irmãos divinos”.

	O epíteto pode expressar uma relação estranha à cultura greco-macedonica — o casamento entre irmãos — e pode ser uma mensagem aos segmentos sociais helenizados da nova prática adotada a partir da experiência cultural da monarquia divina egípcia.
--	--

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu III

Titulatura de Ptolomeu III Euergetes (246-222 a.C.)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu III Euergetes
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento	
Unidade de Registro (3) Nome de coroação ou trono Rei do Alto e Baixo Egito	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>iw^c-n-ntrwi-snw stp.n-r^c shm-^cnh-n-imn</i> <i>Carne e osso (herdeiro) dos irmãos divinos o escolhido de Ra o poder em vida de Amon</i> A utilização da estrutura <i>Carne e ossos dos irmãos divinos</i> é algo inovador. Além disso, o epíteto grego é transcrito para a escrita hieroglífica recebendo caráter divino.	 O termo “carne e osso” pode ser traduzido também como herdeiro “Os irmãos divinos” (os 4 primeiros hieróglifos da esquerda para direita) se referem aos pais (Ptolomeu II e Arsinoe I) e de fato é a transcrição do epíteto Filadelfo. O monarca é o escolhido de Ra, forma de legitimidade via o deus solar do Baixo Egito (norte) através de Heliópolis. O monarca tem o poder (de ações) em vida de Amon o que denota ser o poder encarnando deste deus. Uma tentativa de legitimidade via o deus de Tebas a capital do Alto Egito.
Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>ptwlmis nh-dt mri-ptḥ</i> <i>Ptolomeu viva para sempre o amado de Ptah</i>	A partir de Ptolomeu III o nome de nascimento passa a conter elementos da monarquia divina egípcia, ou seja, está egipcianizado além de estabelecer uma aproximação com o grupo sacerdotal de Mênfis via o culto ao deus Ptah.

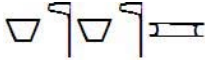
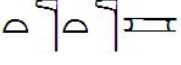
Unidade de Registro (3) Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Euergetes	O epíteto pode ser traduzido como bem-feitor, aquele que confere benefícios (LIDDELL AND SCOTT, 1997, 281) e pode ter caráter divino. As melhorias, doações e atenção aos templos, sobretudo no Baixo Egito reforçam o epíteto pela transcrição pública.

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu IV

Titulatura de Ptolomeu IV Filopator (222-204 a.C.)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu IV Filopator
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento	
Unidade de Registro (3) Nome de coroação ou trono Rei do Alto e Baixo Egito	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>iw^c-n-ntrwī-mnhwī stp.n-ptḥ wsr-k3-r^c shm-^cnh-(n-)imn</i> <i>Carne e osso dos dois deuses benfeitores o escolhido de Ptah o poderoso Ka de Ra o poder em vida de Amon</i>	 O termo “carne e osso” pode ser traduzido também como herdeiro. “Os benfeitores divinos” (os 4 primeiros hieróglifos da esquerda para direita) se referem aos pais (Ptolomeu III e Berenice II) e de fato é a transcrição do epíteto Euergetes. Ptah aparece pela primeira vez com Ra e Amon compondo o nome de coroação como legitimidade divina. “O escolhido de Ptah” no nome de coroação/trono denota uma ligação com o segmento sacerdotal de Mênfis. O monarca é o escolhido de Ra forma de legitimidade via o deus solar do Baixo Egito (norte) através de Heliópolis. O monarca tem o poder (de ações) em vida de Amon o que denota ser o poder encarnando deste deus. Uma tentativa de legitimidade via o deus de Tebas a capital do Alto Egito.
Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)

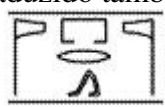
 <i>ptwlmis ʿnh-ḏt mri-ʒst</i> <i>Ptolomeu viva para sempre amado de Isis</i>	O nome de nascimento está egípcianizado e possui ligação com a deusa Isis, também cultuada no mundo helenizado. O nome de nascimento pode indicar que ele deveria dar uma atenção especial ao culto à Isis durante o seu reinado. De qualquer forma, moedas cunhadas no reinado de Ptolomeu IV possuíam imagens de Isis e Serápis e parecem ser exemplos únicos.
Unidade de Registro (3) Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Filopator	Pode ser traduzido como “aquele que ama seu pai” (LIDDELL AND SCOTT, 1997, 760) o que poderia denotar homenagem ao pai ou se inspirar na política levada a efeito por Ptolomeu III.

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu V

Titulatura de Ptolomeu V Epifanes (210-204-180 a.C.)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu V Epifanes
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento	
Unidade de Registro (3) Nome de coroação ou trono Rei do Alto e Baixo Egito	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>iw^c-n-ntrwī-mr(wi)-it stp.n-ptḥ wsr-k3-r^c šḥm-^cnh-n-īmn</i> <i>Carne e osso amado dos dois pais divinos, o escolhido de Ptah o poderoso ka de Ra e o poder (de ação) em vida de Amon.</i>	.O termo “carne e osso”  pode ser traduzido também como herdeiro. “O amado dos dois pais divinos”  O correto para designar pais divinos seria  O epíteto se refere aos pais (Ptolomeu IV e Arsinoe III) de Ptolomeu V e de fato tem relação com a transcrição do epíteto Filopator. Ptah, Ra e Amon compõem o nome de coroação como legitimidade divina seguindo a política do pai. “O escolhido de Ptah” no nome de coroação/trono denota uma ligação com o segmento sacerdotal de Mênfis. O monarca é o escolhido de Ra forma de legitimidade via o deus solar do Baixo Egito (norte) através de Heliópolis. O monarca tem o poder (de ações) em vida de Amon o que denota ser o poder encarnando deste deus. Uma tentativa de legitimidade via o deus de Tebas — a capital do Alto Egito.

Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>ptwlmis 'nh-dt mri-ptḥ</i> <i>Ptolomeu viva para sempre,</i> <i>amado de Ptah</i>	O nome de nascimento está egípcianizado e possui ligação com o deus Ptah o que denota forte aproximação com o grupo sacerdotal de Mênfis.
Unidade de Registro (3) Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Epifanes	Manifestação, aparição divina. (LIDDELL AND SCOTT, 1997, 264) O epíteto demonstra o caráter divino e manifesto do novo monarca. Considerado divino tanto pelo epíteto grego quanto pela titulatura faraônica. Ptolomeu V estabelece legitimidade divina diante da sociedade egípcia e dos faraós do Alto Egito.

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu VI

Titulatura de Ptolomeu VI Filometor (180-178/7 e 164-145 a.C.)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu VI Filometor
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento	
Unidade de Registro (3) Nome de coroação ou trono Rei do Alto e Baixo Egito	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>iw^c-n-ntrwi-prwi stp.n-ptḥ-hpri iri-m3^ct-ḫmn-r^c</i> <i>Carne e osso dos dois deuses manifestos o escolhido de Ptah-Khepri-Ra aquele que traz a ordem de Amon-Ra</i>	. O termo “carne e osso”  pode ser traduzido também como herdeiro.  “Os dois deuses manifestos” (os cinco primeiros hieróglifos da esquerda para direita) se referem aos pais (Ptolomeu V e Arsinoe) e de fato é a transcrição do epíteto Epifanes. Khepri (a transformação de Ra) aparece pela primeira vez na titulatura e está associado ao culto solar. “O escolhido de Ptah-Khepri ou Ptah-Khepri-Ra” demonstra uma ligação com o segmento sacerdotal de Mênfis através de Ptah e com o segmento sacerdotal de Heliópolis através de Khepri. Uma tentativa de legitimidade. “Aquele que traz a ordem de Amon-Ra” pode ter relação com o estabelecimento da ordem promovida por Ptolomeu V e continuada por Ptolomeu VI. O monarca tem o poder de trazer a ordem de Amon-Ra de Tebas a capital do Alto Egito.
Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)

 <i>ptwlmis ḥnh-dt mri-ptḥ</i> <i>Ptolomeu viva para sempre, amado de Ptah</i>	O nome de nascimento está egipcianizado e possui ligação com a Ptah o que denota forte aproximação com o grupo sacerdotal de Mênfis
Unidade de Registro (3) Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Filometor	O epíteto parece indicar uma ligação materna, aquele que ama sua mãe.

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu VIII Euergetes II

Titulatura de Ptolomeu VIII Euergetes II (170-164/163 e 145-116)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu VIII Euergetes II
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento	
Unidade de Registro (3) Nome de coroação ou trono Rei do Alto e Baixo Egito	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>iw^c-n-nṯrwi-prwi stp.n-ptḥ iri-m3^ct-r^c shm-^cnh-(n)-imn</i> <i>Carne e osso dos dois deuses manifestos o escolhido de Ptah aquele que traz a ordem de Ra o poder em vida de Amon-Ra</i>	. O termo “carne e osso”  pode ser traduzido também como herdeiro. “Os dois deuses manifestos” (os três primeiros hieróglifos da esquerda para direita) se referem aos pais (Ptolomeu V e Cleópatra I) e de fato é a transcrição do epíteto Epifanes. “O escolhido de Ptah” demonstra uma ligação com o segmento sacerdotal de Mênfis através de Ptah. “Aquele que traz a ordem de Ra” pode ter relação com o estabelecimento da ordem promovida por Ptolomeu V e continuada por Ptolomeu VI e a legitimidade através de Ra de Heliópolis no Baixo Egito O monarca tem o poder de ação em vida de Amon-Ra de Tebas (a capital do Alto Egito).
Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>ptwlmis ^cnh-dt mri-ptḥ</i> <i>Ptolomeu viva para sempre, amado de Ptah</i>	O nome de nascimento está egipcianizado e possui ligação com a Ptah o que denota forte aproximação com o grupo sacerdotal de Mênfis

Unidade de Registro (3) Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Euergetes	O epíteto pode ser traduzido como benfeitor e pode ter caráter divino. É possível que esteja fazendo referência à Ptolomeu III Euergetes o que pode demonstrar uma valorização do passado.

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu IX Soter II

Titulatura de Ptolomeu IX Soter II (116-107 e 89-81 a.C.)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu IX Soter II
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura	
Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Nome de coroação ou trono - Rei do Alto e Baixo Egito  <i>iw^c-(n)-ntr-mnh-ntrt-mr(t)-mwt.s-ndt(t) stp.n-ptḥ iri-m^ct-r^c shm-^cnh-imn , iw^c-(n)-ntrwi-mnhwi stp.n-ptḥ iri-m^ct-r^c shm-^cnh-n-imn</i> <i>Carne e osso do deus benfeitor (euergetes), amado de sua mãe, deusa benfeitora e vingadora escolhido de Ptah aquele que traz a ordem de Ra o poder em vida de Amon-Ra</i>	O termo “carne e osso”  pode ser traduzido também como herdeiro. “O deus benfeitor” (os 2 primeiros hieróglifos da esquerda para direita) se refere ao pai (Ptolomeu VIII) e de fato é a transcrição do epíteto Euergetes. “Amado de sua mãe, deusa benfeitora e vingadora” se refere a Cleópatra III possivelmente com aspecto da deusa Mut de Tebas, consorte de Amon-Ra. Neste momento é promovida a diferenciação do casal divino o que é uma inovação. Ptah, Ra e Amon compõem o nome de coroação como legitimidade divina. “O escolhido de Ptah” no nome de coroação/trono denota uma ligação com o segmento sacerdotal de Mênfis. “Aquele que traz a ordem de Ra” pode ter relação com o estabelecimento da ordem promovida por Ptolomeu V e continuada por Ptolomeu VI e VIII e a legitimidade através de Ra de

	Heliópolis no Baixo Egito. O monarca tem o poder de ação em vida de Amon-Ra de Tebas (a capital do Alto Egito).
Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>ptwlmis nḥ-dt mri-ptḥ</i> <i>Ptolomeu viva para sempre, amado de Ptah</i>	O nome de nascimento está egipcianizado e possui ligação com a Ptah o que denota forte aproximação com o grupo sacerdotal de Mênfis.
Unidade de Registro (3) Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Soter	Libertador, protetor, salvador (LIDDELL AND SCOTT, 1997, 688) É possível que esteja fazendo referência à Ptolomeu I Soter o que pode demonstra um retorno ou valorização do passado em um momento em que o Egito ptolomaico não tem tanto poder.

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu X Alexandre I

Titulatura de Ptolomeu X Alexandre I (107 e 101-88 a.C.)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó.	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu X Alexandre I.
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento	
Unidade de Registro (3) Nome de coroação ou trono Rei do Alto e Baixo Egito	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>iw^c-(n)-ntr-mnh-ntrt-mnht-s3t-r^c stp.n-ptḥ irī-m3^ct-r^c snn-^cnh-n-īmn, mri-ntr-mnh- ntrt-mnht-s3t-r^c stp.n-ptḥ irī-m3^ct-r^c snn- ^cnh-n-īmn</i> <i>Carne e osso do deus benfeitor (euergetes), e da deusa benfeitora Ra (feminino) escolhido de Ptah aquele que traz a ordem de Ra o poder em vida de Amon-Ra.</i>	O termo “carne e osso”  pode ser traduzido também como herdeiro. “O deus benfeitor” (os 2 primeiros hieróglifos da esquerda para direita) se refere ao pai (Ptolomeu VIII) e de fato é a transcrição do epíteto Euergetes. Irmão de Ptolomeu IX. “e da deusa benfeitora Rat (feminino de Ra)” se refere a Cleópatra III possivelmente. Ela estaria associada a Rat — o aspecto feminino de Ra de Heliópolis. Como a titulatura anterior, é promovida a diferenciação do casal divino o que é uma inovação. Ptah, Ra e Amon compõem o nome de coroação como legitimidade divina. “O escolhido de Ptah” no nome de coroação/trono denota uma ligação com o segmento sacerdotal de Mênfis. “Aquele que traz a ordem de Ra” pode ter relação com o estabelecimento da ordem promovida por Ptolomeu V e continuada por Ptolomeu VI e VIII e a legitimidade através de Ra de Heliópolis no Baixo Egito.

	O monarca tem o poder de ação em vida de Amon-Ra de Tebas (a capital do Alto Egito).
	.
Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>ptwlmis dd n.f 'lksntrs 'nh--dt mri-ptḥ</i> <i>Ptolomeu chamado Alexandre, viva para sempre, amado de Ptah</i>	O nome de nascimento está egipcianizado e possui ligação com a Ptah o que demonstra forte aproximação com o grupo sacerdotal de Mênfis. O nome de Alexandre é uma inovação, pois evoca magicamente o poder deste para o jovem Ptolomeu como forma de fortalecer a dinastia.
Unidade de Registro (3) Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Alexandre	O epíteto parece tentar renovar a dinastia enfraquecida reforçando a ligação com Alexandre.

Quadro da Análise dos Conteúdos: Titulatura de Ptolomeu XII Novo Dioniso – Auletes

Titulatura de Ptolomeu XII Novo Dioniso - Auletes (80-58 e 55-51 a.C.)	
Bibliografia (1)	
Liddell and Scott's (1997), Holbl (2000), Gralha(2002), Chauvau (1997), www.narmer.pl	
Texto(1)	Observação
Nome de coroação e nascimento do faraó	Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento de Ptolomeu XII Neo Dionisyos
Categoria Temática (2): Legitimidade divina na titulatura Análise parcial da titulatura: nome de coroação/trono e nome de nascimento	
Unidade de Registro (3) Nome de coroação ou trono Rei do Alto e Baixo Egito	Análise qualitativa do conteúdo (4)
 <i>iw^c-n-p3-ntr-nti-nhm stp.n-ptḥ</i> <i>iri-m3^ct-imn-r^c</i> <i>Carne e osso do deus salvador o escolhido de Ptah aquele que traz a ordem de Amon-Ra</i>	O termo “carne e osso”  pode ser traduzido também como herdeiro. “O deus salvador” (os 6 primeiros hieróglifos da esquerda para direita). Que se refere ao seu pai. Aparentemente filho ilegítimo de Ptolomeu IX do ponto de vista grego. Ptah, Ra e Amon compõem o nome de coroação como legitimidade divina. “O escolhido de Ptah” no nome de coroação/trono denota uma ligação com o segmento sacerdotal de Mênfis. “Aquele que traz a ordem de Ra” pode ter relação com o estabelecimento da ordem promovida por Ptolomeu V e continuada por Ptolomeu VI e VIII e a legitimidade através de Ra de Heliópolis no Baixo Egito. O monarca tem o poder de ação em vida de Amon-Ra de Tebas (a capital do Alto Egito).
Unidade de Registro (3) Nome de Nascimento – Filho de Ra	Análise qualitativa do conteúdo (4)

 <i>ptwlmis (ḥḥ-dt mri-ptḥ-3st)</i> <i>Ptolomeu viva para sempre</i> <i>amado de Isis</i>	O nome está egípcianizado e existe uma associação à Isis assim como ocorreu com Ptolomeu IV com a substituição de Ptah. Tendo Isis no nome de nascimento e o fato do epíteto grego ser Novo Dioniso pode expressar uma ligação Isis-Dioniso encontrada no mundo grego.
Unidade de Registro (3) Epíteto Grego	Análise qualitativa do conteúdo (4)
Novo Dioniso	O epíteto associa o monarca ao deus Dioniso. Provavelmente em função do retorno ao trono. Também era conhecido como auletes (flautista). É a única vez que uma divindade grega é utilizada como epíteto.

Análise qualitativa do conteúdo consolidada

1) Ptolomeu VII e XI, XIII, XIV e Cesarion deixaram poucos registros e com titulatura incompleta e neste sentido não foram considerados nesta análise.

2) De Ptolomeu III até o XII aparece o epíteto “Carne e Osso” o equivalente de herdeiro seguido do epíteto grego dos pais egípcianizado e divinizado. Este elemento pode ser considerado uma inovação e uma nova concepção egípto-grega na adoção da monarquia divina. Indica uma forma de interação cultural estabelecendo a legitimidade divina da dinastia ptolomaica através de prática mágico-religiosas na titulatura — legitimidade egípto-grega.

3) Os deuses Ptah, Ra e Amon passam a compor os nomes de coroação e nascimento em Ptolomeu III, V, VI, VIII, IX, X. Estes três deuses representam os principais centros religiosos do Egito Antigo. Ptah, deus principal da teologia de Mênfis; Ra deus principal do culto solar e da teologia de Heliópolis; Amon deus reunificador em diversos momentos da história do Egito e poderoso deus dinástico de Tebas e dos faraós do Reino Novo (1550-1070 a.C)

4) De Ptolomeu V à VIII os deuses Ptah, Ra e Amon parecem reforçar a legitimidade dinástica e podem ser uma resposta a Rebelião Tebana e seus impactos. Sobretudo com a descrição “*Aquele que traz a ordem de Ra*”.

5) A partir de Ptolomeu VIII parece haver um resgate ou a valorização do poder inicial da dinastia. Neste momento o Egito Ptolomaico já não possuía o poder de antes. Assim sendo, epítetos gregos como Soter, Euergetes se referindo aos primeiros ptolomeus e o nome de Alexandre — a base da legitimidade greco-macedônia nos momentos iniciais da dinastia ptolomaica — passam a ser reutilizados.

3-4 Legitimidade pelo Decreto sacerdotal e real

A dinastia ptolomaica em formação necessitava de uma aproximação maior com os setores sacerdotais, neste sentido uma prática adotada pelos ptolomeus se traduz na participação real nos sínodos (encontros dos diversos cleros religiosos egípcios) que registravam as decisões tomadas em decretos na forma de estelas.

Tais documentos podem revelar elementos das relações entre a nova dinastia estrangeira e os segmentos sacerdotais nativos. Os indícios apontam que estes sínodos, em sua grande maioria ocorriam em Alexandria e Mênfis o que enfatizava a preponderância do Baixo Egito helenizado sede da dinastia ptolomaica e dos segmentos sacerdotais desta região, sobretudo o segmento sacerdotal de Ptah de Mênfis.

Como forma de legitimidade dinástica cópias dos decretos em estelas eram enviadas para várias localidades do Egito e também podiam estar registradas nas paredes dos templos. A produção destas estelas/decretos pelos segmentos sacerdotais no sínodo, uma vez que importantes decisões eram tomadas nestes encontros, e as práticas mágicas podiam dotar tais decretos de poder tornando-se assim a expressão da materialidade e forma da transcrição pública da qual a realeza e a elite são consumidoras e da qual os segmentos sociais, mesmo iletrados, teriam a percepção do poder das palavras. É provável que existissem arautos que informassem o conteúdo a parte da sociedade egípcia. Stanwick (2002: 6) no capítulo referente aos decretos sacerdotais (*Priestly Decree*) trata de quatro aspectos importantes desta prática:

1) – Estabelecimento e propósito: Onde imagens deveriam ser colocadas e como elas deveriam funcionar e deveriam ser assistidas;

2 – Características físicas: postura, material, escala, atributos, e tipo de inscrição;

3 – Ideologia: Que aspectos do rei deveriam ser expressos;

4- Estilo e criação: quem é responsável por gerenciar a criação das imagens reais e a razões pelas quais deveriam ser feitas.

Tais aspectos, de certa forma, estão sendo analisados nesta tese, entretanto, dada as especificidades desta pesquisa a função destes decretos pode ser enunciada da seguinte forma:

1 – Legitimidade divina: o discurso do segmento sacerdotal — representante dos deuses — estabelece a legitimidade do monarca diante dos segmentos sociais e indica o nível de adoção da monarquia divina faraônica.

2 – Materialidade: O decreto se torna a expressão da materialidade da concessão divina/sacerdotal e da ação do monarca.

3- Ação mágica: o decreto se torna o resultado de uma ação mágico-religiosa, na qual a descrição material e a ritualização de um desejo poderia ser alcançado tornando-se “verdadeira ou real”.

4 – Legitimidade real: a ação do monarca, considerada uma transcrição pública diante dos segmentos sociais e sacerdotais estabelece a legitimidade de um dado projeto ou decisão, e da adoção da monarquia divina faraônica.

Dentre os diversos decretos podemos citar: a estela do satrap, a estela de Mendes, o decreto de Canopus, o decreto de Raphia, o decreto de Mênfis (Pedra Rosetta) e o decreto Philensis II. Estes dois últimos são especialmente importantes, pois legitimam Ptolomeu V como monarca egípcio que combate os rebeldes do Delta inclusive os dois faraós nativos da Rebelião Tebana, que segundo os textos estão contra os deuses.

Os decretos de Raphia, de Mênfis e Philensis também parecem representar um monarca vitorioso e protetor do Egito (Stanwick 2002: 8) e em parte a legitimidade

ptolomaica se refere à vitória frente aos seleucidas (decreto de Raphia) e as rebeliões internas (decretos de Mênfis e Philensis).

Em certo momento também, tais decretos se referem ao estabelecimento de uma única imagem e ideologia referente ao monarca, que até então era visto como basileu e faraó. O decreto de Canopus em 238 a.C. durante o reinado de Ptolomeu III parece manter esta perspectiva dual, entretanto segundo Guther Holbl (2001: 106) no período entre o decreto de Raphia em 217 a.C. sob o reinando de Ptolomeu IV e o decreto de Mênfis (Pedra Rosetta) de 196 a.C. durante o reinado do jovem Ptolomeu V a importância do papel do rei como governante helenístico gradualmente decresceu em favor do seu status como um monarca egípcio antigo.

Com relação aos decretos analisaremos a Pedra Rosetta com um pouco mais de profundidade e descreveremos aspectos importantes de alguns decretos mencionados neste capítulo.

3-4-1 O decreto do Satrap

Figura 3.4 –Estela do Satrap



Estela do Satrap dedicada à deusa Utchat (Utto – figura feminina) e a uma forma de Hórus (de costa para a figura feminina) Museu do Cairo.

Ptolomeu (futuro primeiro monarca da dinastia ptolomaica) ainda enquanto satrap (título persa para governante do Egito e mantido pelos reis macedônios) de Alexandre Aegus da Macedônia, que fora assinado no ano 317 a.C., produziu este documento como elemento de legitimidade e transcrição pública, cuja expressão da materialidade é o retorno ao Egito de imagens divinas que haviam sido confiscadas pelos persas durante o reinado de Xerxes I. Além disso, Ptolomeu concedeu benesses para o templo de Utto em Buto no Baixo Egito (Ver capítulo II). O documento data do 7º ano de reinado de Alexandre Aegus, filho de Alexandre O Grande e Roxana. A estela em basalto negro foi encontrada em escavações em uma casa no Cairo e data aproximadamente de 310 a.C.

3-4-2 O decreto de Mendes

Figura 3.5 –Estela de Mendes



Estela dedicada ao deus carneiro de Mendes no Baixo Egito erigida durante o reinado de Ptolomeu II Filadelfo por volta de 250 a.C. Descoberta por Brugcsh Bey em 1871 nas ruínas de Tmail-el-Amdid – Museu do Cairo.

A estela trata de vários momentos do governo deste monarca e entre outros assuntos o decreto registra o casamento entre os irmãos Ptolomeu II e Arsinoe II além de relatar a deificação e o culto a Arsinoe II esposa e irmã do monarca o que denota a adoção de práticas relativas à monarquia faraônica pela a dinastia ptolomaica. O casamento entre irmãos não era uma prática comum na cultura greco-macedônia como já foi relatado, mas será adotada pelos novos governantes em certo ponto de modo muito mais enfático do que no Egito faraônico.

O culto em honra a certas personalidades não era algo estranho à cultura helenística, mas o culto a Arsinoe II como divindade demonstra a adoção de práticas mágico-religiosas do Egito faraônico.

3-4-3 O decreto de Canopus

A estela de Canopus, em calcário, foi encontrada pelo professor Lepsius em 1866 na região da antiga cidade de Tanis no Baixo Egito datando do 17º dia do mês Tybi do 9º ano do reinado de Ptolomeu III, por volta de 238 a.C. Outras duas cópias sobreviveram.

O decreto registra as decisões do encontro de sacerdotes realizado em Canopus a nordestes de Alexandria e é possível verificar a preocupação de Ptolomeu III em estabelecer boas relações com a população egípcia através da aproximação com o segmento sacerdotal. Não é certo se o texto foi produzido em grego e traduzido para o egípcio ou vice-versa, mas é claro que existe uma menor importância da escrita egípcia notadamente na titulação do que na Pedra Rosetta. (BAGNALL, 2004: edição on-line, § 136) a tradução para inglês tomou por base o OIGS 56 (*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*)

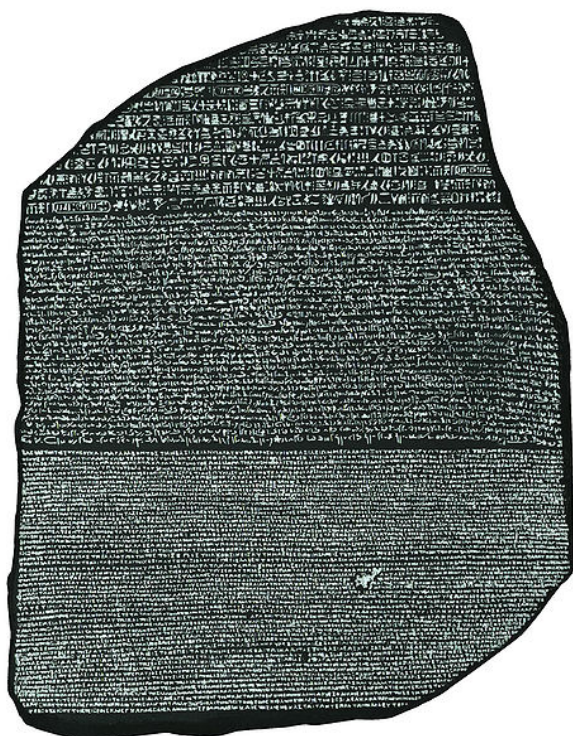
Entre outros assuntos o decreto trata do retorno de imagens sagradas que ainda estavam em poder dos persas; do acerto do calendário e das honras dedicadas a Berenice esposa real falecida que se tornou uma divindade.

3-4-4 O decreto de Raphia

O Decreto de Raphia foi produzido provavelmente logo após o fim da 4ª Guerra Síria. Tratava de questões monetárias e das honrarias dedicadas aos deuses e a dinastia ptolomaica em função dos acontecimentos.

3-4-5 O decreto de Mênfis (Pedra Rosetta)

Figura 3.6 – Pedra Rosetta



Pedra Rosetta – Museu Britânico

O decreto de Mênfis produzido durante o reinado de Ptolomeu V (210-180 a.C.) e datado de 196 a.C. se refere a um sínodo de sacerdotes reunidos em Mênfis para celebra a primeira comemoração da coroação deste monarca. De fato o jovem Ptolomeu V já estava no oitavo ano de seu reinando. O decreto também trata da vitória do monarca diante de uma revolta que havia insurgido no Delta um ano antes o que pode ter servido também como uma mensagem para a Rebelião Tebana que só foi contida 10 anos mais tarde. Um outro assunto explorado no decreto são os benefícios concedidos aos segmentos sacerdotais — importante ação de legitimidade e cooptação.

O texto é datado do quarto dia do mês grego Xandikos (Abril) que corresponde ao décimo oitavo dia do mês egípcio de Meshir (ou Mekhir) do nono ano de reinando de Ptolomeu V.

O fato do sínódio ter tomado lugar em Mênfis — importante cidade no Baixo Egito — e não na cidade de Canopus nas proximidades de Alexandria denota uma aproximação maior com os segmentos sacerdotais egípcios tese que também é defendida por Bagnall (2004: edição on-line, § 137). É possível que a dinastia ptolomaica tenha estabelecido uma ligação mais forte com o clero do deus Ptah de Mênfis e este por sua vez tenha conquistado certo poder diante destes monarcas estrangeiros.

O conteúdo da Pedra pode ser dividido em duas seções. A primeira é uma lista de títulos e epítetos do rei, ressaltando a piedade dos deuses, o amor do monarca pelos egípcios e ao seu país. Além disso, registra sacerdotes e sacerdotisas presentes na assembléia o que é um dado importante para pesquisas diversas sobre o corpo sacerdotal do período. A segunda seção contém uma lista dos diversos benefícios que o monarca conferiu ao Egito.

Entre os diversos benefícios cito a doação de recursos e trigo para os templos, a renegociação de taxas devidas à monarquia ptolomaica, o perdão de dívidas do povo o que é uma estratégia de aproximação com a sociedade egípcia, sobretudo em tempo de rebeliões como era o caso. Também tratava da redução de impostos dos candidatos ao sacerdócio, a redução da dívida dos templos o que é outra estratégia de cooptação junto aos segmentos sacerdotais. Além disso, tratava da restauração de templos dedicados ao deus Apis e o touro Mnevis, a libertação de prisioneiros, o fim do cerco à cidade de Shekan (Licopolis no norte do Egito) e o perdão aos rebeldes os quais tiveram a permissão de voltar as suas vidas normais no Egito. Este item talvez tenha sido de grande impacto e poderia ser uma mensagem aos rebeldes do Alto Egito. Tais práticas sociais, culturais e, sobretudo mágico-religiosas podiam expressar formas de legitimidade como monarcas egípcios, e de certa forma isto está expressa na Pedra Rosetta pelo apoio dos sacerdotes das diversas regiões do país ao jovem monarca.

Assim a Pedra Rosetta torna-se um importante documento na adoção da monarquia divina faraônica e da transcrição pública deste jovem faraó. Tendo em vista que Ptolomeu V deveria ter uns 12 anos esse processo dever ter sido empreendido pelos segmentos ligados a realza e certos segmentos sacerdotais ligados à dinastia ptolomaica.

A pedra Rosetta também traz outro dado interessante na visão de Gunther Holbl e das egiptólogas Husson e Valbele, e Roger Bagnall, pois os títulos faraônicos estão mais claramente definidos. Entretanto pude verificar que os ptolomeus anteriores também possuíam uma titulação, senão completa estava bem próxima disso.

Como no processo mágico-religioso aquilo que é descrito se torna real, sobretudo se validado pelo grupo sacerdotal, temos assim um faraó ptolomaico legítimo com sua titulação.

Talvez isso seja um elemento de materialidade do processo de legitimação do poder ptolomaico em um contexto de cultura faraônica visto que neste período um faraó nativo Ankhwnnefer (visto como rebelde) governava de Tebas — legítima cidade de poderosos faraós do passado. Assim sendo, era fundamental então que Ptolomeu V reafirmasse sua posição de monarca legítimo no processo mágico-religioso diante dos deuses e diante dos segmentos sacerdotais e sociais. O epíteto grego Epifanes — manifestação do deus — parece denotar ou reforça a legitimidade divina deste monarca.

A análise parcial (tomando por base a análise dos conteúdos) do decreto pode revelar: **práticas de legitimidade divina, expressão da materialidade, ação mágica e, legitimidade real visto como transcrição pública.** A própria constituição do decreto em pedra para que se torne durável denota a expressão da materialidade necessária também às práticas mágico-religiosas.

Utilizamos as traduções do professor Roger S Bagnall a partir do texto grego OIGS 90 e da versão do início do século XX do prof. Wallis Budge tomando por base o texto hieroglífico.

Quadro 1 – Legitimidade Divina

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
BAGNALL R. S. and DEROW. P. S. <i>Greek Historical Documents: The Hellenistic Period</i>, 2nd ed., (online version only) § 137. BUDGE, Wallis E. A. <i>The Nile, Notes for Travellers in Egypt</i>. London: Thos. Cook and Son, 1905, pp. 199-211. 9a ed.	
Texto(1)	Observação
Decreto de Mênfis (Rosetta) datado de 196 a.C.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): Legitimidade divina	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
10... <i>Ele é como um deus, sendo filho de um deus e ele foi dado por uma deusa, por isso ele é a contraparte de Hórus, filho de Isis e filho de Osíris, o vingador de seu pai Osíris – e tomou sua majestade (BUDGE: 1905, 201)</i>	- Ptolomeu V por ter sido gerado por deuses (seus pais Ptolomeu IV e Arsinoe III) torna-se a contraparte de Hórus e por conseguinte divino - Ptolomeu V é associado à Hórus e como vingador do pai (Osíris) Podemos relacionar esta ação a uma referência a luta contra os rebeldes do Delta do Egito e contra àqueles rebeldes do Sul que pretendem controlar o Egito de forma ilegítima do ponto de vista ptolomaico.
26 ... <i>Sua Majestade capturou a cidade (Iekopolys) por assalto (ataque) em pouco tempo, e cortou os rebeldes em pedaços aqueles que estavam dentro, e ele fez um grande massacre entre eles de mesmo modo que THOT e HÓRUS, o filho de Isis e [de Osíris] fez com os que se rebelaram contra eles (BUDGE: 1905, 204).</i>	-O monarca é comparado a Thot e Hórus denotando seu poder de ação e o mito de Isis Osíris torna-se o princípio mágico, religioso, e real de legitimidade.

Quadro 1a – Legitimidade Divina

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
BAGNALL R. S. and DEROW. P. S. <i>Greek Historical Documents: The Hellenistic Period</i>, 2nd ed., (online version only) § 137. BUDGE, Wallis E. A. <i>The Nile, Notes for Travellers in Egypt</i>. London: Thos. Cook and Son, 1905, pp. 199-211. 9a ed.	
Texto(1)	Observação
Decreto de Mênfis (Rosetta) datado de 196 a.C.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): Legitimidade divina	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
38. ...e a estátua do Rei do Sul e do Norte, Ptolomeu-vida eterna, amado de Ptah, o deus (Ptolomeu) aquele que se fez manifesto (Epinfanes), O senhor das belezas, que seja colocado [em todo templo no lugar mais proeminente]... (BUDGE, 1905: 206).	- A estátua expressa a materialidade da ação mágico-religiosa que permitiu a deificação do monarca tornando-se um deus manifesto: um faraó legítimo. - A entronização da estátua no templo pode significar uma transcrição pública em função das festividades e uma transcrição oculta por ser estabelecida em um recinto especial do templo.
40. ...e adoração deve ser realizada diante destas estátuas (Ptolomeu V no templo) três vezes ao dia e todo rito e cerimônia deve ser executado de modo apropriado diante delas (estátuas) e aquilo que for prescrito e adequado para os seus duplos (o Ka – o sustento energético para este ser). Mesmo quando executado para os deuses dos Nomos (províncias) durante os festivais e nos dias sagrados (?). No dia da coroação e no dia no seu nome (nascimento/aniversário) (BUDGE, 1905: 208).	- como faraó legítimo pelas práticas religiosas o monarca torna-se objeto de culto em datas importantes do calendário egípcio. - Sua importância é tal que nos festivais dos deuses dos nomoi e no dia do seu nome (aniversário?) e coroação Ptolomeu V deve ser cultuado. - Torna-se um deus vivo com direito a oferendas para o seu Ka. - A estátua representa a manifestação deste deus pelas ações mágico-religiosas.

Quadro 2 – Análise da Legitimidade Real

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
BAGNALL R. S. and DEROW. P. S. <i>Greek Historical Documents: The Hellenistic Period</i> , 2nd ed., (online version only) § 137.	
BUDGE, Wallis E. A. <i>The Nile, Notes for Travellers in Egypt</i> . London: Thos. Cook and Son, 1905, pp. 199-211. 9a ed.	
Texto(1)	Observação
Decreto de Mênfis (Rosetta) datado de 196 a.C.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): Legitimidade Real como transcrição pública	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
11- <i>dotado de divino coração o qual foi beneficente para com os deuses; ele (Ptolomeu V) deu ouro em grande quantidade e grãos em grande quantidade para os templos e ele deu muitos e esplendidos presentes de modo a fazer Ta-Mert (Egito) próspera e de modo a fazer estável seu avanço... (BUDGE,: 1905: 201)</i>	-As doações aos templos se traduzem como transcrição pública e estabelecem acordos entre a realeza e o clero que em última análise pode ser a expressão da legitimidade diante de outros segmentos sociais. - Como um faraó legítimo concede reserva de grãos aos templos que em momento de crise também abasteceria a população. -Legitimidade real através da aproximação com segmentos sacerdotais. -Como monarca legítimo faz a terra amada (Ta-Mert – Egito) prosperar. - Ptolomeu V é considerado um faraó.
12- <i>e ele deu aos soldados que estão em seu augusto serviço..... de acordo com seu nível (BUDGE, 1905: 201)</i>	- As doações aos militares se traduzem como transcrição pública e estabelecem uma relação de proximidade. - Legitimidade real junto aos militares. - Como havia sido derrotada uma rebelião no Delta, a Rebelião Tebana já controlava o Alto

	Egito por uma década e a 5ª guerra síria (202-194 a.C.) contra os seleucidas estava em andamento a preocupação com o segmento militar fazia-se necessário.
--	---

Quadro 2a – Análise da Legitimidade Real (continuação)

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
BAGNALL R. S. and DEROW. P. S. <i>Greek Historical Documents: The Hellenistic Period</i> , 2nd ed., (online version only) § 137.	
BUDGE, Wallis E. A. <i>The Nile, Notes for Travellers in Egypt</i> . London: Thos. Cook and Son, 1905, pp. 199-211. 9a ed.	
Texto(1)	Observação
Decreto de Mênfis (Rosetta) datado de 196 a.C.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): Legitimidade Real como transcrição pública (continuação)	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
14...e ele perdoou os prisioneiros que estavam na prisão, e ordenou que cada um entre eles fosse ser liberado[da punição] que ele havia determinado. (BUDGE: 1905, 202)	- A concessão de perdão se traduz como transcrição pública e estabelece uma aproximação da dinastia ptolomaica com os segmentos da elite e da população que foram derrotados. -Legitimidade real através da aproximação tendo em vista a cooperação e cooptação de segmentos contrários ao monarca.
26 ... Sua Majestade capturou a cidade (Iekopolys) por assalto (ataque) em pouco tempo, e cortou os rebeldes em pedaços aqueles que estavam dentro, e ele fez um grande massacre entre eles de mesmo modo que THOT e HÓRUS, o filho de Isis e [de Osíris] fez com os que se rebelaram contra eles (BUDGE: 1905, 204).	-O monarca é comparado a Thot e Hórus denotando seu poder e o mito de Isis e Osíris torna-se o principio mágico, religioso e monárquico de legitimidade. - O monarca tem o poder de eliminar, massacrar, capturar todos que se rebelam contra ele. - Pode ser uma mensagem para os rebeldes do Alto Egito que serão massacrados assim como foram os rebeldes do Delta.

Quadro 3 – Análise da Legitimidade pela Ação Mágica

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
BAGNALL R. S. and DEROW. P. S. <i>Greek Historical Documents: The Hellenistic Period</i>, 2nd ed., (online version only) § 137. BUDGE, Wallis E. A. <i>The Nile, Notes for Travellers in Egypt</i>. London: Thos. Cook and Son, 1905, pp. 199-211. 9a ed.	
Texto(1)	Observação
Decreto de Mênfis (Rosetta) datado de 196 a.C.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): Ação Mágica	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
26 ... Sua Majestade capturou a cidade (lekopolys) por assalto (ataque) em um pouco templo, e cortou os rebeldes em pedaços aqueles que estavam dentro, e ele fez um grande massacre entre eles de mesmo modo que THOT e HÓRUS, o filho de Isis e [de Osíris] fez entre com os que se rebelaram contra eles (BUDGE: 1905, 204).	-O monarca é comparado a Thot e Hórus denotando seu poder e o mito de Isis Osíris torna-se o princípio mágico, religioso e monárquico de legitimidade. - O monarca tem o poder mágico-religioso e está associado às divindades e deste modo tem o poder de massacrar todos que se rebelam (de fato isto aconteceu, pois o s rebeldes do Alto Egito foram derrotados em 186 a.C.).
38. ...e a estátua do Rei do Sul e do Norte, Ptolomeu-vida eterna, amado de Ptah, o deus (Ptolomeu) aquele que se fez manifesto (Epinfanés), O senhor das belezas, que seja colocado [em todo templo no lugar mais proeminente]... (BUDGE: 1905, 206)	- A estátua expressa a materialidade da ação mágica que permitiu a deificação do monarca tornando-se um deus manifesto.
40. ...e adoração deve ser realizada diante destas estátuas (Ptolomeu V no templo) três vezes ao dia e todo rito e cerimônia deve ser executado de modo apropriado diante delas (estátuas) e aquilo que for prescrito e adequado para os seus duplos (o Ka – o sustento energético para este ser). Mesmo	- Como faraó legítimo pelas práticas mágico-religiosas o monarca torna-se objeto de culto em datas importantes do calendário egípcio. - A estátua representa a materialidade da ação mágica que guarda os atributos deste

<i>quando executado para os deuses dos Nomos (províncias) durante os festivais e nos dias sagrados (?). No dia da coroação e no dia no seu nome (nascimento/aniversário?) (BUDGE, 1905: 206).</i>	faraó que devem ser lembrados. Ela também é a representação manifesta deste deus.
--	--

Quadro 4 – Análise: materialidade

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
BAGNALL R. S. and DEROW. P. S. <i>Greek Historical Documents: The Hellenistic Period</i>, 2nd ed., (online version only) § 137. BUDGE, Wallis E. A. <i>The Nile, Notes for Travellers in Egypt</i>. London: Thos. Cook and Son, 1905, pp. 199-211. 9a ed.	
Texto(1)	Observação
Decreto de Mênfis (Rosetta) datado de 196 a.C.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): Ação Mágica	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
38. ...e a estátua do Rei do Sul e do Norte, Ptolomeu-vida eterna, amado de Ptah, o deus (Ptolomeu) aquele que se fez manifesto (Epinfanés), O senhor das belezas, que seja colocado [em todo templo no lugar mais proeminente]... (BUDGE, 1905: 206)	- A estátua expressa a materialidade da ação vitoriosa contra os rebeldes, da deificação do monarca, das benesses e das doações do faraó.
40. ...e adoração deve ser realizada diante destas estátuas (Ptolomeu V no templo) três vezes ao dia e todo rito e cerimônia deve ser executado de modo apropriado diante delas (estátuas) e aquilo que for prescrito e adequado para os seus duplos (o Ka – o sustento energético para este ser). Mesmo quando executado para os deuses dos Nomos (províncias) durante os festivais e nos dias sagrados (?). No dia da coroação e no dia no seu nome (nascimento/aniversário) (BUDGE: 1905, 206).	- Como faraó legítimo pelas práticas mágico-religiosas o monarca torna-se objeto de culto em datas importantes do calendário egípcio. - A estátua representa a materialidade da ação mágica que guarda os atributos deste faraó que devem ser lembrados. Ela também é a representação manifesta deste deus.

Pode-se perceber nas análises que um mesmo trecho de inscrição pode conter as quatro formas de legitimidade o que denota uma aglutinação de significados nos textos egípcios.

3-4-6 O decreto Philensis II

O decreto philenses II em demótico e hieróglifo editado na parede externa do Mamisi (a sala do nascimento real), cuja melhor edição para ser a de W. Muller (1920:59-88) atesta a derrota dos rebeldes tebanos estabelecendo a ilegitimidade nativa destes em favor da legitimidade da dinastia estrangeira ptolomaica.

Tal decreto foi redigido em Alexandria com a presença de escribas e altos sacerdotes de diversos templos do Alto e Baixo Egito. Tomando por base o trabalho de Willy Clarysse que transcreveu parte do decreto em uma conferência realizada para o *The Center of Tebtunis Papyrus* em 2004 (Universidade da Califórnia - Berkley) é possível verificar o sentido da mensagem proposta pela dinastia ptolomaica com o suporte (em parte talvez) dos segmentos sacerdotais.

De fato uma parte do texto parece desacreditar o faraó nativo de Tebas através de acusações de malefícios aos templos, danos às estátuas sagradas e ataques aos sacerdotes. Nesta seção a mensagem ou propaganda tem a intenção de legitimar Ptolomeu V como faraó pelos cuidados e benefícios que este proporcionou aos templos e aos nomoi (províncias).

Quando foi anunciado para sua Majestade através da boca do amigo de sua Majestade, aquele que ama o rei, pelo chefe da cavalaria Aristonikos filho de Aristonikos, referente a Komanos, aquele que é um dos primeiros amigos de sua Majestade: A batalha teve lugar no Sul, na região de Tebas com o homem ímpio, o inimigo (espírito maligno) dos deuses Hr-wnf (Heru-wnnefer) e tropas de etíopes os quais haviam se unido, esmaguei-os, tornei cativo e deixei vivo este homem fraco.

Podemos fazer uma breve análise tomando por base o método simplificado de análise dos conteúdos demonstrando como o texto pretende desqualificar um egípcio como faraó para reforçar a posição de um Ptolomeu (estrangeiro) como monarca legítimo.

Quadro 1 - O decreto philenses II – ilegitimidade divina de Hr-wnf

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
CLARISSE, W. <i>The Great Revolt of Egyptians</i> (205-186 a.C.)	
MULLER, W, <i>Egyptological Researches III. The bilingual decrees of Philae</i> (Washington 1920), pp. 59–88.	
Texto(1)	Observação
Decreto Philensis II por volta de 186 a.C. no Mammis no templo de Philae no Alto Egito.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): ilegitimidade divina de Hr-wnf	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
...com o homem ímpio, o inimigo (espírito maligno) dos deuses Hr-wnf (Heru-wnefer)	-Denota que como inimigo (ou espírito maligno) dos deuses não pode ser considerado um legítimo faraó mesmo sendo de origem egípcia do Alto Egito. -Pelo “não dito” o texto expressa que Ptolomeu V é o legítimo monarca. O texto pode ter caráter mágico-religioso, pois aquilo que é escrito e ritualizado torna-se real. Assim Hr-wnf passa a ser inimigo dos deuses para as gerações futuras.
e tropas de etíopes os quais haviam se unido, esmaquei-os, tornei cativo e deixei vivo este homem fraco.	-Hr-wnf foi feito cativo e deixado vivo sendo considerado homem fraco denotando sua ilegitimidade como monarca. - Por ser fraco e cativo demonstra que os deuses não estavam ao seu lado. -Difícilmente seria considerado fraco um líder que por uma década controlou mais de 50% do Egito. Tal afirmação tem valor mágico-religioso e de propaganda. -Os etíopes podem ser identificados aqui como os povos ao sul de Elefantina (Sudão e

	Etiópia). De fato as forças etíopes podem ter relações com o reino de Meroe que possuía posição significativa neste momento.
--	--

A segunda parte do texto se refere aos atributos que um faraó legítimo não teria. Afinal como mediador entre os deuses e os homens e aquele que afasta o caos estabelecendo a ordem não poderia estar envolvido na profanação, violação dos deuses e dos sacerdotes; saques envolvendo as cidades, mulheres e crianças, por exemplo.

O rebelde contra os deuses, Hr-wnf, aquele que fez Guerra com o Egito, coletou pessoas insolentes de todos os distritos para dar conta dos seus crimes, eles fizeram coisas terríveis para os governadores dos nomoi (províncias), eles profanaram(?) os templos, eles violaram as estátuas divinas, eles molestaram os sacerdotes e suprimiram (?) as oferendas nos altares e santuários. Eles saquearam as cidades e suas populações, mulheres e crianças incluídas, cometeram todos os tipos de crimes no tempo de anarquia (caos). Eles roubaram as taxas dos nomoi e danificaram os trabalhos de irrigação.

Quadro 2 - O decreto philenses II - Ilegitimidade da Rebelião e de Hr-wnf

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
CLARISSE, W. <i>The Great Revolt of Egyptians</i> (205-186 a.C.)	
MULLER, W, <i>Egyptological Researches III. The bilingual decrees of Philae</i> (Washington 1920), pp. 59–88.	
Texto(1)	Observação
Decreto Philensis II por volta de 186 a.C. no Mammis no templo de Philae no Alto Egito.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): Ilegitimidade da Rebelião e do Faraó Hr-wnf (a rebelião não é vista como libertação do Egito diante do estrangeiro)	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
<i>O rebelde contra os deuses, Hr-wnf, aquele que fez Guerra com o Egito.</i>	- Hr-wnf ou Heruunefer luta contra os deuses e contra o Egito o que denota ilegitimidade deste faraó. - O monarca sempre está em íntima conexão com os deuses e com o Egito.
<i>...coletou pessoas insolentes de todos os distritos para dar conta dos seus crimes....</i>	- O texto parece indicar que somente os insolentes e ímpios foram coletados pelo monarca rebelde. Talvez cooptados ou tentados nessa empreitada. -De fato como explicar que boa parte dos segmentos do Alto Egito aderiu a rebelião? Era necessário desqualifica-los o que pode ser entendido como uma ação mágica e perpetuação negativa da memória. Ou seja, uma propaganda negativa dos rebeldes.

Quadro 3 - O decreto philenses II - Ilegitimidade da Rebelião e de Hr-wnf

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
CLARISSE, W. <i>The Great Revolt of Egyptians</i> (205-186 a.C.)	
MULLER, W, <i>Egyptological Researches III. The bilingual decrees of Philae</i> (Washington 1920), pp. 59–88.	
Texto(1)	Observação
Decreto Philensis II por volta de 186 a.C. no Mammis no templo de Philae no Alto Egito.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): Ilegitimidade da Rebelião e do Faraó Hr-wnf (a rebelião não é vista como libertação do Egito diante do estrangeiro)	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
...eles fizeram coisas terríveis para os governadores dos nomoi (províncias)...	-Denota agressão aos governadores das províncias que deveriam estar em íntima ligação com a realeza ptolomaica. - Os governadores das províncias serviam à dinastia ptolomaica e não há um suposto faraó egípcio. Forma de desacreditar Hr-wnf
...eles profanaram(?) os templos, eles violaram as estátuas divinas, eles molestaram os sacerdotes e suprimiram (?) as oferendas nos altares e santuários.	- Profanações e violações dos templos egípcios por egípcios demonstram o quanto eles são ilegítimos perante aos deuses e aos segmentos sociais por não estabelecerem a ordem. - O texto torna-se uma ação mágico-religiosa contra Hr-wnf que será perpetuada por estar registrada.
Eles saquearam as cidades e suas populações, mulheres e crianças incluídas, cometeram todos os tipos de crimes no tempo de anarquia (caos).	Saque às cidades egípcias e sua população é algo ilegítimo para um faraó egípcio que tem por função estabelecer a ordem. - Nem mulheres e crianças foram poupadas.

<i>Eles roubaram as taxas dos nomoi e danificaram os trabalhos de irrigação.</i>	A irrigação é elemento de importância para a população e o Egito assim um faraó legítimo, como aquele que estabelece a ordem não pode tomar esta atitude. - Roubar as taxas dos nomoi significa desestabilizar a monarquia e consequentemente implantar o caos. - o texto denota propaganda negativa a legitimidade de Hr-wnf e da Rebelião.

Quadro 4 - O decreto philenses II - legitimidade de Ptolomeu V

Bibliografia (1)	
A numeração indica os elementos centrais da Análise dos Conteúdos	
CLARISSE, W. <i>The Great Revolt of Egyptians</i> (205-186 a.C.)	
MULLER, W, <i>Egyptological Researches III. The bilingual decrees of Philae</i> (Washington 1920), pp. 59–88.	
Texto(1)	Observação
Decreto Philensis II por volta de 186 a.C. no Mammis no templo de Philae no Alto Egito.	Análise parcial do decreto
Categoria Temática (2): legitimidade divina e real de Ptolomeu V	
Unidade de Registro (3)	Análise qualitativa do conteúdo (4)
<i>O Rei do Alto (sul) e Baixo (norte) Egito Ptolomeu, amado por Ptah (deus de Mênfis) ordenou e mostrou considerável cuidado na proteção dos templos...</i>	- A ação de Ptolomeu V denota que o monarca tem cuidado com os deuses e os templos.
<i>Ele estacionou tropas gregas e soldados do povo os quais tinham vindo para o Egito os quais obedeceram suas ordens, estando unidos à ele e sendo como o povo nascido com ele.</i>	- O faraó estabelece tropas gregas e egípcias demonstrando que egípcios também lutaram ao lado de Ptolomeu V.
<i>Eles não permitiram que os rebeldes, aqueles que haviam instigado guerra contra ele (Ptolomeu)...</i>	- Tropas leais a Ptolomeu V e consequentemente a dinastia ptolomaica neste momento impedindo os rebeldes diante do faraó.

Capítulo IV

Templo: a cultura material e legitimidade mágico-religiosa

O TEMPLO

“Enquanto o céu estiver plantado sobre seus quatro suportes, a terra será estável em seus fundamentos. Enquanto Ra brilhar de dia e a lua iluminar a noite, enquanto Orion for a manifestação de Osíris e Sírius a soberana das estrelas, enquanto a inundação vier no momento exato e a terra fizer crescer suas plantas, enquanto o vento do norte soprar em momento bom, enquanto os decanos cumprirem sua função e as estrelas permanecerem em seu lugar, o templo será tão estável quanto o céu.”

Templo de Kom Ombo

4.1- O Templo – historiografia e hipóteses.

O templo tem sido alvo de considerações da Egiptologia devido sua importância para a sociedade do antigo Egito. Além de representar o lugar do sagrado, das encenações dos mitos, dos ritos, e do estabelecimento da ordem do mundo natural, é também o local das relações sociais e culturais dos diversos segmentos.

Assim, o templo em si mesmo é reservado aos diversos segmentos sacerdotais, e os segmentos sociais, os quais possuem acesso restrito a certas áreas, expressam sua devoção e culto às divindades bem como o monarca divinizado. Por outro lado, como o templo constitui um complexo, existem áreas reservadas às relações sociais e culturais. Deste modo o comércio de viveres, produtos diversos e artesanato; administração e ofícios diversos; e estabelecimentos de sanatórios — como é o caso do templo de Hathor na cidade de Dendera — demonstram o poder e integração do templo.

A dinastia ptolomaica, de modo a estabelecer sua legitimidade, fez uso de templos e capelas logo no início e apesar de uma atenção menor ao Alto Egito é possível encontrar exemplos desta prática nesta região. Sob o reinado de Ptolomeu II um portal junto ao primeiro pilone do templo de Isis na Ilha de Philae foi construído. Em 237 a.C. Ptolomeu III inicia a construção do templo de Hórus em Edfu e Ptolomeu IV fez adendos em Edfu e Philae.

Desde modo, levando em conta às especificidades do templo como um complexo, uma das ações para manter a região do Alto Egito pacificada após a Rebelião Tebana se traduziu — de forma mais intensa — pela organização de um programa de construções de templos que envolveria (ou deveria envolver) os segmentos abastados e outros segmentos sociais da região, o que poderia expressar a materialidade da legitimidade do poder da dinastia ptolomaica através do caráter mágico, mítico e religioso do templo tomando por

base a arquitetura e a iconografia por um lado, e pela cooptação dos diversos segmentos sociais da região por outro. Enunciado de outra forma o templo passa a representar o principal instrumento de caráter mágico, mitológico, religioso, social e cultural da legitimidade do poder ptolomaico de modo que esta dinastia possa ser vista como legítima herdeira da tradição faraônica sob tutela do panteão divino egípcio desenvolvendo assim uma forma de transcrição pública através também da monumentalidade da construção e das relações criadas na cooptação dos segmentos sociais da região.

A pesquisa de Gertrud Dietze (2000: 77-89) parece corroborar esta idéia através de certa estratégia de ação a partir de Ptolomeu VI — logo após a rebelião. Esta tinha como premissa estacionar tropas em locais centrais tendo como comandante um egípcio que de fato poderia ser também o sumo-sacerdote do templo ou do santuário local. Um egípcio ocupando ambas as posições facilitaria as relações entre a monarquia ptolomaica e os segmentos sacerdotais e segmentos sociais locais.

Diversas inscrições em Kom Ombo, Philae e Elefantina demonstram que guarnições locais e associações de soldados, em boa parte formadas por egípcios, estiveram à frente do trabalho de construção de templos e recuperação de santuários.

Os reis da dinastia ptolomaica pretendiam o reconhecimento como monarcas egípcios genuínos, o que necessariamente pode não ter acontecido em certas situações, mas a imagem construída e as formas de representação arquitetural e iconográfica (sobretudo nos templos) devem ter gerado pelo menos um impacto nos “espectadores” — visto aqui como os diversos segmentos sociais. Seja como for, o programa parece ter dado resultado mantendo a ordem e mantendo os segmentos abastados locais cooptados que desfrutaram de uma maior inserção na administração ptolomaica. Cabe ressaltar que após a Rebelião Tebana e durante o programa de construção no Alto Egito pelos ptolomeus que sucederam Ptolomeu V revoltas separatistas não deixaram indícios. Os conflitos passaram ser de caráter social e cultural por condições específicas nas regiões.

Uma vez traçado os elementos centrais que ligam a dinastia ptolomaica ao programa de construções no Alto Egito seria importante perceber como a Egiptologia se posiciona em relação ao templo.

As egiptólogas Dominique Valbelle e G. Husson (1992: 126) defendem que a atividade arquitetural dos soberanos da 11^a dinastia era exercida em causa própria e dos valores monárquicos que eles encarnavam. Ressaltavam também, que o programa de construção se destinava a exprimir aspectos do seu reinado. Outro egiptólogo, o francês Serge Sauneron (2000: 51- 53) saliente a importância do “mundo dos templos” devido a sua riqueza e mão de obra. Ele cita como exemplo, um papiro que nos dá conta de 81.322 funcionários do templo de Amon durante o reinado de Ramsés III (1198-1166 a.C.). Tal análise pode indicar que o templo era um complexo com diversos funcionários e profissionais de diversas áreas.

Por outro lado, Alan K. Bowman (1986: 168) deixa claro que, a despeito da tendência de colocar os grandes templos e deuses tradicionais em um contexto do período faraônico exclusivamente, é possível verificar o extensivo embelezamento e construção durante o período greco-romano.

De um modo geral o egiptólogo Richard Wilkinson (1994:6) registra que tais construções possuem uma forte natureza simbólica que é sua “razão mais profunda”. Assim sendo os templos ptolomaicos e greco-romanos em geral possuem uma relação íntima com o período faraônico e podem ter mantido diversos elementos simbólicos deste período.

As pesquisadoras Ange-Marie Bonhême e Annie Forgeau salientam que:

“A comunicação entre o deus e o faraó se estabelece por todo lugar, em todo momento, a todo propósito. Por outro lado, o templo é o lugar maior para comemorar os atos do reinado: a lembrança das expedições,

campanhas, decretos políticos, medidas econômicas e etc.” (BONHÊME & FORGEAU, 1988: 124).

O que se traduz como elemento a ser incorporado à construção da imagem do monarca seja ele do período faraônico ou ptolomaico. Sendo este último o que nos interessa nesta pesquisa. Entretanto, tal apropriação ou construção toma por base o período faraônico, sobretudo o Reino Novo (1550-1070 a.C.) considerado o momento de avanço significativo nas esferas cultural, política e comercial.

Janet H. Johnson ressalta a importância do templo egípcio nas relações econômicas e de poder:

“Mesmo em fontes gregas os templos egípcios são visto como o fator mais importante na economia ptolomaica – suas terras tomavam uma área enorme, e eles (os templos) e seus sacerdotes recebiam concessões especiais (tais como a parcial ou total isenção de certas taxas) e ‘dispensations’ (por exemplo, monopólio dos templos e permissão para produzir certos ‘comodites’ tais como azeite, os quais eram bem limitados)” (JOHNSON, 1983: 6).

A egiptóloga Barbara Watterson no seu estudo sobre o Templo de Hórus de Edfu de uma outra forma corrobora com a perspectiva do templo ter papel fundamental para os segmentos sociais. Ela afirma que:

“Templos no Egito Antigo possuíam um papel importante na vida e na comunidade, não como centros de culto para o homem e mulher comum aos quais era negada a entrada, mas como ‘teatros’ no qual a religião do Estado era

encenada por seus iniciados e grandes centros burocráticos. Templos possuíam terras que eram alugadas e seus sacerdotes desempenhavam papéis nas escolas nas quais escribas, artistas e doutores eram treinados” (WATERSON, 1998: 23).

Além disso, Watterson coloca que áreas dos templos serviam como hospitais e uma variedade de documentos tais como contratos de casamento, leis, registro de nascimentos e falecimentos eram arquivados. Outrossim, a decoração de um culto templário em particular era também uma reflexão das origens mitológicas do mundo e a criação do primeiro santuário. Uma explanação sobre como o mundo começou era um importante elemento na religião egípcia antiga (WATTERSON, 1998: 36).

A escolha do templo²⁰ como a expressão da materialidade da legitimidade do poder está baseada em algumas premissas e características, que provavelmente outros prédios públicos do período não possuíam. Em primeiro lugar, seguindo a lógica da egiptóloga Ragnhild Bjerre Finnestad (1999: 185-239) no seu artigo *Temples of the Ptolemaic and Roman periods: Ancient traditions in new contexts*, é possível compreender que o templo no Egito Greco-Romano era claramente egípcio no estilo e nitidamente do Egito Greco-Romano.²¹ Ou seja, se por um lado sua estrutura mantinha a arquitetura faraônica, por outro lado os templos construídos pelos monarcas ptolomaicos possuíam características próprias fruto provável de uma certa interação e compreensão da religião egípcia, e uma intenção clara de expressar um significado.

O templo também era o local no qual “sábios” da época se ocupavam com um leque de disciplinas acadêmicas, uma atividade que possuía um significado especial no período Ptolomaico, momento em que os templos tornaram-se centros oficiais do repositório da

²⁰ Tratamos aqui do templo tendo em vista sua arquitetura e iconografia que é elemento significativo de análise no período pesquisado.

²¹ O texto original de Finnestad é “The style of the decoration is unmistakably Egyptian — and unmistakably Egyptian of Ptolemaic and Roman periods” (Finnestad, 1997, 191)

sabedoria egípcia. Isto pode ser verificado a partir de um texto de André Barucq tratando de um trabalho realizado por Maurice Alliot à cerca das inscrições no templo de Hórus em Edfu.

“Acostumado com os textos de Edfu Ele (Maurice Alliot) marcou um grupo de recensões (tipo da narrativa do mito ou culto) relativo à origem do mundo e dos lugares santos em Edfu segundo a teologia local. **Felizmente para nós os escribas decoradores se serviram dos textos sagrados cujas cópias em papiros estão perdidas**” (BARUCQ, BIFAO 64, 1966: 125).

Em segundo lugar a construção e/ou reforma dos templos parecia ter uma função na esfera do poder, da cultura e do social. Ou seja, uma arquitetura que possuía um discurso material, e ao que parece, com um grau elevado de eficiência da comunicação não verbal. Tendo isso em vista, a afirmativa de Zarankin parece ser pertinente:

“A construção das relações sociais por meio de discursos materiais é uma estratégia eficiente da reprodução do poder” (ZARANKIN, 2002b: 14).

Enunciado de outra forma cito Bruce G. Trigger (1996: 34) que defende a Arquitetura Monumental como a forma visível e durável de consumo (consumo de recursos e energia), desempenhando um papel importante na formação do comportamento político e econômico dos seres humanos nas sociedades mais complexas.

Um terceiro aspecto do templo está relacionado às suas funções. Costuma-se pensar no templo como local exclusivamente do sagrado, mas no Egito, como em outras

sociedades, havia outras funções sociais. Além de representar o céu e o mundo inferior, possuía uma certa ligação com o mundo natural, como elemento que estava inserido na esfera política, econômica e social, tornando-se elemento de grande importância para a organização do Estado (SHAFER, 1999: 3).

Tanto Byron Shafer quanto Ragnhild Bjerre Finnestad parecem corroborar no que diz respeito às diversas funções que o templo desempenhava. Shafer, por exemplo, ainda salienta que:

“O templo era o cosmo no microcosmo, representava o corpo do deus no Período Raméssida (do reinado dos diversos Ramsés), era local de troca, de distribuição de produtos, e mercado na economia egípcia. Sanatórios foram construídos nas suas áreas, e ao que parece, médicos e sábios (oráculos) podiam ser consultados. O templo também empregava um grande número de pessoas, sacerdotes, funcionários estatais, escribas, artistas, escultores, padeiros, carpinteiros, etc. (SHAFER, 1999: 8)

Finnestad, por sua vez, evoca a diversidade neste espaço e também nos relata estas relações:

“...o templo continha uma rica variedade de construções que levavam a cabo numerosas atividades da instituição: lojas, cozinhas, abrigos para animais, locais de trabalhos, escola de escribas, prédios administrativos e alojamento para sacerdotes, demais

funcionários e visitantes” (FINNESTAD, 1999: 190).

É possível ressaltar também que o sagrado no Egito ptolomaico, expresso pela religião e seus sistemas de crenças associados, e de certa forma materializado no templo, fazia deste também um local de segurança, de identidade, de solidariedade de relações sociais e culturais. Apesar de se referir ao sistema de crenças da religião no Egito Romano, acredito ser pertinente a afirmação de Frankfurter:

“Eles (sistemas de crenças) promovem o idioma através do qual religiões e culturas locais podiam articular seus mundos” (FRANKFURTER, 1998: 6).

Se por um lado as práticas míticas e mágico-religiosas fazem parte do local das relações, da integração e da identidade; o templo, por sua vez, é o local material no qual tais relações e aspectos se consumam.

O templo é o local cuja legitimidade do poder se estabelece de forma não coercitiva, ou seja, sem o uso da força, cuja legitimidade pode ser “apreciada”, ser visível e de certa forma compreensível pelos diversos segmentos da sociedade egípcia e helenizada. Desta forma, a arquitetura e a iconografia do sagrado podem representar a primeira esfera de contato e uma estratégia para estabelecer um controle social que era também uma das funções do faraó — a manutenção da ordem afastando todo o caos.

Assim sendo, o uso das práticas mágicas e religiosas, o estabelecimento de uma monarquia divina empreendida pela dinastia ptolomaica de caráter similar à levada a efeito pelos monarcas do período faraônico e as inovações no programa de construção de templos durante o período ptolomaico podem ter contribuído no processo de contato e interação das culturas egípcia e greco-macedônia, e podem ter estabelecido de forma diferenciada a legitimidade do poder dos monarcas ptolomaicos.

O templo estava integrado à vida social, cultural e espiritual deste modo poderíamos sintetizar tais aspectos da seguinte forma:

1. A legitimidade dinástica dependia das práticas mágico-religiosas em conexão com o panteão divino, e as diversas relações e práticas levadas à efeito no templo.
2. A dinastia ptolomaica necessitava manter uma ligação junto aos diversos corpos sacerdotais estimulando cooperação e cooptação e por sua vez estes poderiam pulverizar as decisões reais nos diversos segmentos sociais.
3. O templo como local do encontro, das relações comerciais, culturais e sociais poderia promover a cooperação, cooptação e a legitimidade dinástica ptolomaica diante dos segmentos sociais.

Seria ingênuo de nossa parte pensar que tais práticas mágico-religiosas fossem a única forma de ação de legitimidade e controle social. Entretanto, o poder do símbolo, do mito, da imagem e das relações culturais pode demonstrar o quão forte a “propaganda” ou mensagem divina foi coroada de certo sucesso na constituição da legitimidade desta dinastia estrangeira em solo egípcio.

Ao que parece tais práticas podem ter sido decisivas de modo a evitar que revoltas separatistas de grandes dimensões voltassem a desestabilizar a dinastia ptolomaica.²² Cabe ressaltar que sob controle romano, apesar de não ser o eixo central desta pesquisa, a legitimidade mítica e mágico-religiosa tornou-se visível e material através de capelas, quiosques e em menor medida por inscrições em templos de épocas anteriores. O templo de Kalabsha chama a atenção e talvez seja a grande diferença, uma vez que construído na

²² Holbl relata problemas em 165 a.C. ao que parece não foram de grandes proporções: uma rebelião na região de Tebas e distúrbios no Fayum causados por problemas sociais. Ver HOLBL (2005: Appendix).

transição de poder entre ptolomeus e romanos, tornou-se um templo significativo em termos de construção. Nele Augusto é representado como um monarca egípcio cultuando Hórus Madoulis (uma forma de Hórus assimilada a uma divindade local da Núbia). Neste ato o imperador demonstra ser um monarca daquela região e, por conseguinte, aquele que mantém a ordem sobre o caos.

O programa de construção de templos no Alto Egito provavelmente levou em consideração a reorganização do espaço, o que pode ter estabelecido relações mais fortes de pertencimento e de construção de identidades nos locais escolhidos. Afinal os segmentos locais — pessoas comuns e as elites — poderiam desenvolver relações fortes com a dinastia ptolomaica além das relações locais. Tal prática pode ser vista como uma forma de cooptação destes grupos levando-se em conta também o impacto causado pela monumentalidade da obra.

Nesta pesquisa tratamos de cinco sítios — sendo três analisados pelo modelo Gamma — que acreditamos serem os mais significativos no programa de construção. Refiro-me aos templos erigidos em Dendera, Edfu, Esna, Kom Ombo e Philae. A razão da escolha pela dinastia ptolomaica de tais locais e não Tebas e Ábidos — poderosos centros do período faraônico — ainda não está claro, mas algumas hipóteses podem ser levantadas neste sentido:

- 1) Possuíam importância mítico-religiosa. Por exemplo, Edfu seria o local da contenda entre o deus Hórus e Seth.
- 2) Podem ter sido focos importantes da Rebelião Tebana.
- 3) Com exceção de Esna os outros locais tinham ligações com Hórus, Hathor e Isis divindades significativas para a dinastia ptolomaica e para a Rebelião. Sobretudo o deus Hórus como vingador de Osíris o que serviu de base para os beligerantes.

- 4) Os sítios possuíam importância estratégica. Kom Ombo, por exemplo, possuía uma agricultura sofisticada no período ptolomiaco. Philae se tornou importante no mesmo período (provavelmente) em função da rebelião e pelo contato com reinos núbios significativos. Refiro-me ao reino de Meroe que pode ter sido aliado da rebelião.
- 5) O templo de Kom Ombo foi erigido em um novo nomo (província) chamado de Ombites criado após a rebelião e a 100 km da fronteira com a Núbia. A cidade passou a ser a capital da região.
- 6) Em centros como Tebas e Ábidos os Ptolomeus II à IX optaram por fazer, preferencialmente adendos e manutenções (como no complexo de Karnak).

4.2- O Templo – significado mágico-religioso

O templo possui uma ligação com a terra, com o mundo inferior e com o céu. Além disso, expressava elementos do mundo natural e uma das suas principais funções era relativa ao ciclo solar o que indica um ciclo de renovação do cosmo. Ou seja, da natureza, dos homens e neste sentido das forças vitais do monarca. Mesmo que um determinado templo fosse construído para uma divindade principal capelas para outras divindades eram erigidas e, por conseguinte, o monarca também passaria por ritos de renovação das forças vitais conferindo a ele a legitimidade para ser o mediador entre a humanidade e os deuses. Neste sentido era importante para os ptolomeus que templos fossem levados a efeito em locais significativos durante o programa de construção no Alto Egito.

4.2.1- O Pilone (*Bekhnet*)

A fachada do templo é constituída por uma entrada possui uma estrutura de pedra como um grande portal que teria a função de proteção que também representava duas colinas pelo qual o sol faz seu curso diário. O pilone em parte é similar ao hieróglifo para designar horizonte que é conhecido como Akhet. Em certos templos é possível divisar os obeliscos, entretanto o mais comum são nichos para os mastros das bandeiras (nenhuma delas chegou até nós) cujo símbolo tornou-se conhecido como *netjer* a palavra egípcia que significa deus ou divindade.

Nesta fachada o monarca reafirmava a vitória da existência sobre a não-existência (caos) afastando tal inexistência para além das fronteiras do Egito. A imagem do faraó na fachada do pilone seria colossal podendo ser representada como um guerreiro divino subjugando os inimigos que, apesar de serem desenhados como humanos, podiam representar as forças caóticas a serem derrotadas (GRALHA, 2002 e 2008).

Figura: 4.1 - Fachada templo de Hórus em Edfu.



Nota-se no êxito do templo, acima do portal de entrada o vão pelo qual o Sol simbolicamente faz seu percurso diário. Acima do portal é possível ver um objeto circular que é o Sol na forma alada. À esquerda parte da imagem do monarca golpeando inimigos. Foto (GRALHA, 2007).

Figura 4.2 - Akhet – O Horizonte.



Hieróglifo do horizonte no qual o Sol passa por um vale ou duas montanhas. Ilustração (GRALHA,2007).

4.2.2 - Pátio Externo – peristíbulos.

Este pátio situa-se logo após a entrada e normalmente é uma área aberta cercada por colunas. Parece ser uma zona de transição entre o exterior e os santuários interiores do templo. Em certos templos algumas capelas, nichos e estátuas de divindades assim como estátuas dos monarcas divinizados poderiam ser encontradas. Nesta área certos segmentos sociais poderiam fazer seus cultos e oferendas aos deuses, além de presenciar parte de certos ritos e procissões.

Figura 4.3 - Pátio externo do Templo de Hórus em Edfu.



Vista da lateral do pátio com colunas e passagens. Nas paredes cenas ritualísticas podem ser apreciadas pelos segmentos permitidos nesta área. A figura 4.10 possuiu um ângulo diferente do mesmo local. Foto (GRALHA, 2007).

4.2.3 - Sala Hipóstila – Uma floresta.

Após o pátio externo um recinto mais fechado pode ser divisado. Trata-se das áreas fechadas do templo que possuíam uma grande quantidade de colunas cujo simbolismo se remete a floresta. Tais colunas representariam diferentes árvores e arbustos do mundo natural, sendo as mais conhecidas, aquelas que se assemelham ao papiro, lótus e lírio. Poderiam ser representações conjugadas como as colunas Hathóricas (a deusa Hathor).

O telhado da sala representava o céu e era decorado com estrelas e protegido por divindades aladas. A deusa Nekhabit (deusa do Alto Egito), na forma de um abutre, pode ser encontrada no teto de vários portais.

Figura 4.4 - Sala hipóstila do Templo de Hathor em Dendera.



As colunas possuem na parte superior a imagem da deusa Hathor e acima a representação do sistro (espécie de chocalho) instrumento ritualístico desta deusa. As colunas poderiam tratar de temas religiosos, ritualístico e expressar conhecimentos. Foto (GRALHA, 2007).

Neste ponto as salas seguintes sofrem rebaixamento gradativo e o solo começa a se elevar. A luz começa a ser reduzida pela forma como foram construídas as salas e câmaras finalizando com o santuário central.

Figura 4.5 - Rebaixamento do teto noTemplo de Isis em Philae.



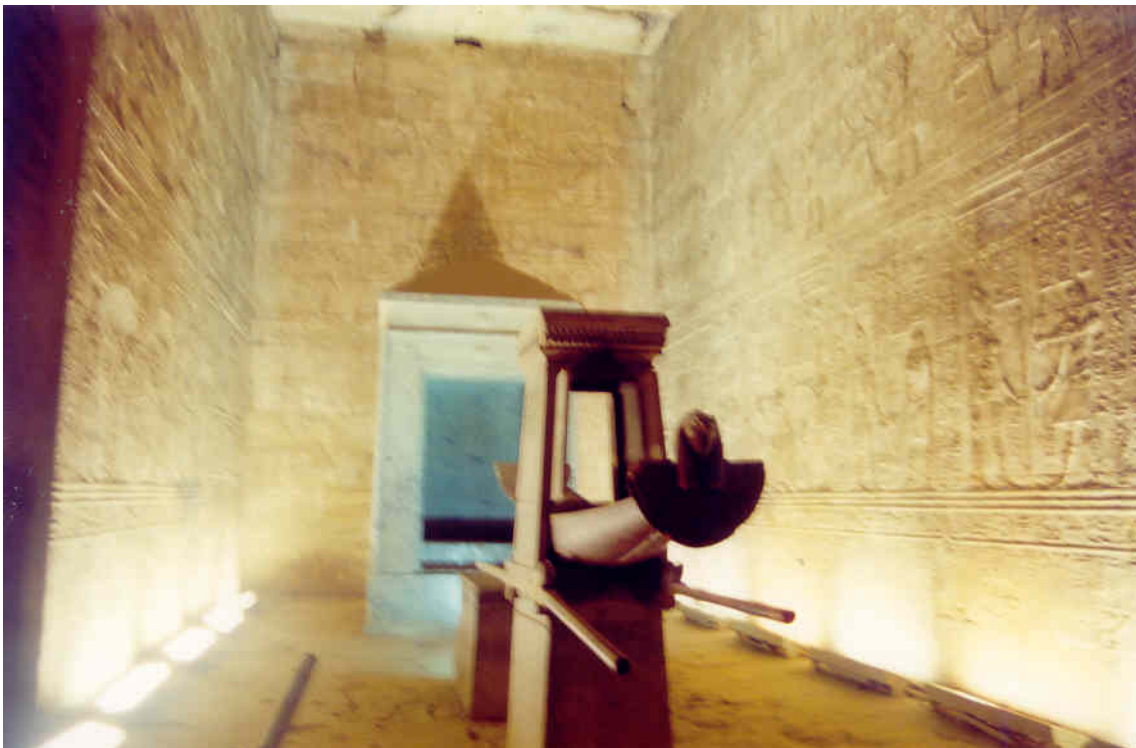
É possível perceber o rebaixamento e a leve elevação do solo e a penumbra que toma conta das áreas internas. Foto (GRALHA, 2007).

4.2.4 - Santuário da barca e salas internas.

Nas áreas internas que se seguem a sala hipóstila existe o santuário conhecido como a capela da barca, pois é numa pequena barca que a estátua da divindade chegava ao templo. Este santuário pode estar no fundo ou numa área central de uma das salas internas. Outras salas contêm materiais ritualísticos, arquivos, utensílios diversos e capelas dedicadas a divindades locais e importantes do panteão egípcio, mas para qual o templo não foi dedicado.

No santuário onde se encontra a barca e a estátua do deus (podem estar em locais próximo e salas separadas) é o outeiro primordial, a colina primordial, a terra ou lama que saiu do oceano primordial na qual o deus se pôs de pé para dar início a criação. Neste ponto a elevação gradativa do solo e o rebaixamento do teto atingem o limite.

Figura 4.6 - Santuário do deus no templo de Hórus em Edfu.



No santuário é possível identificar o naos com barca e ao fundo o repositório da estátua do deus. No caso de Edfu seria a estátua do deus Hórus. Foto (GRALHA, 2007).

4.2.5 - Muro externo – proteção pela água

O muro que circunda o templo podia ser construído na forma do hieróglifo da água. Ou seja, o muro era feito de modo a ser côncavo e convexo (em ondas) representando assim as águas primordiais, as quais estão para além do templo que, agora, está em terra firme, no primeiro solo sagrado. O muro poderia simbolizar, portanto, a fronteira entre a existência e a não-existência.

Figura 4.7 - Muro externo em adobe.



Muro externo do templo de Edfu feito de tijolo cru (adobe) produzido a partir de uma mistura à base de lama do Nilo e palha que, após, constituída era posto para secar ao sol. Foto (GRALHA, 2007).

Os egiptólogos costumam dividir os templos egípcios em vários tipos; entretanto, duas categorias são mais importantes: a primeira, relacionada àqueles que são dedicados ao culto dos deuses; e a segunda, dedicados aos ritos funerários, mas esta divisão não pode ser tomada como regra geral. Recentemente, passou-se a usar o termo “*memorial temple*” (e não templos funerários) que poderíamos traduzir como “templo dedicado à memória do monarca” (GRALHA, 2002). Os templos ptolomaicos que estamos analisando não possuem esta separação. O panteão divino e o culto ao monarca poderiam ser realizados no mesmo templo.

4.3 - Templos Ptolomaicos: inovações mágico-religiosas.

Nos templos ptolomaicos o significado mágico-religioso é mantido, afinal estabelecer uma ligação com o passado dos grandes faraós e de um tempo de opulência e poder era importante para esta dinastia que precisava desenvolver transcrições públicas para se legitimar. Entretanto, inovações na arquitetura e o desenvolvimento de práticas mágico-religiosas tornam o templo ptolomaico específico.

4.3.1 - Mammisi.

O termo *Mammisi* foi cunhado por Champollion a partir do copta (WILKINSON, 2000: 73) e significa a “sala de nascimento”. Tal estrutura pode ser encontrada na maioria dos templos ptolomaicos, sendo considerado uma inovação deste período. Existia um local para rituais do nascimento nos templos faraônicos, mas nada igual ao mammisi.

Tal estrutura representava a moita de papiro na qual Isis deu à luz a seu filho Hórus. Assim sendo o ritual nesta sala se referia ao nascimento divino de Hórus, e como o monarca estava associado a este deus por ser um Hórus Vivo a prática mágico-religiosa celebrava o nascimento do novo monarca como sendo fruto de uma concepção divina. É provável que na data do aniversário do monarca uma cerimônia fosse realizada neste

recinto, ao relativo ao “dia do seu nome” citado por exemplo na pedra Rosetta. Isto é interessante, pois não há indícios que os egípcios comemorassem o aniversário.

A arquitetura do mammisi é claramente do período ptolomaico cuja estrutura é retangular com colunas sendo que entre uma coluna e outra existe uma parede baixa na qual cenas religiosas são descritas. As paredes internas são decoradas com cenas relativas ao mito descrito e hinos associados à Hórus, à Isis e à Osiris.

O Mammisi ficava fora do templo e ao que parece a esquerda do pilone de modo que muitos poderiam ver a estrutura, contudo é provável que o egípcio comum não tivesse acesso aos rituais.

O Mammisi assim demonstrava o poder mágico-religioso que era levado a efeito pelos rituais executados por sacerdotes e desta forma os monarcas da dinastia ptolomaica estavam conectados ao panteão divino egípcio sendo legitimados. O ritual do nascimento e o entronizar do deus-criança que possui duplo sentido, pois se refere ao deus Hórus e ao monarca, podem ser considerados uma das principais práticas mágico-religiosas cuja expressão da materialidade é o mammisi.

A transcrição é dita pública pela estrutura arquitetônica e significado ritual, mas é igualmente oculta uma vez que os ritos são secretos cabendo somente para certos grupos de “olhos” da sociedade egípcia.

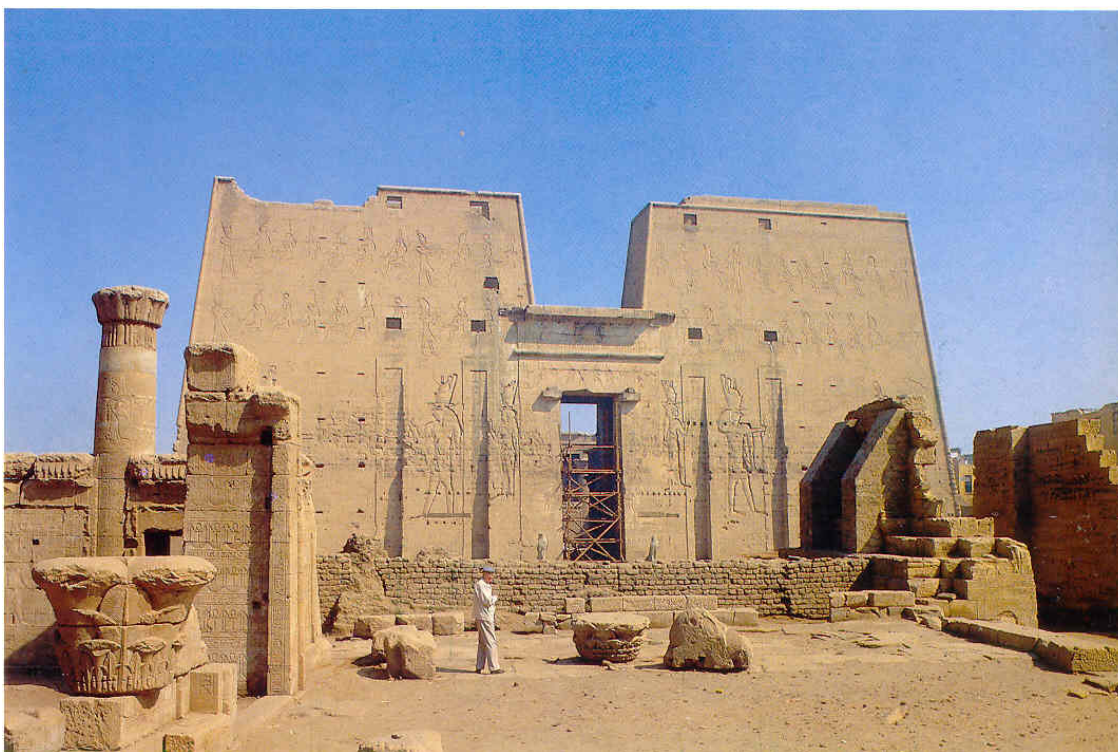
De qualquer forma é possível que os segmentos sociais soubessem que tais cerimônias ocorriam no templo e é claro que nem todos os egípcios acreditavam nesta ligação mágico-religiosa dos ptolomeus, mas a construção de um projeto político-religioso tendo estes elementos poderia gerar um impacto significativo nos diversos segmentos sociais.

Figura 4.8 - Mammisi do Templo de Hórus em Edfu.



O Mammisi foi construído por Ptolomeu VIII entre 124 e 116 a.C. (MAGI, 1990:13).

Figura 4.9 - Mammisi e fachada do Templo de Hórus em Edfu.



O Mammisi à esquerda e à frente do primeiro pilone e do portal de entrada do templo de Hórus em Edfu (MAGI,1990: 14).

4.3.2 - Orientação

Segundo Watterson (1998: 51) os templos no período faraônico possuíam a seguinte orientação: aqueles que estavam na margem oeste do Nilo eram orientados a leste e aqueles que eram erigidos na margem leste orientavam-se a oeste. Desta forma os templos estavam de frente para o Nilo o que poderia facilitar os pequenos portos e ancoradouros o que também é corroborado por Wilkinson. Diferentemente disso o templo de Edfu estava orientado Sul-Norte.

De fato os templos aqui estudados possuem orientação próxima da Sul ou Norte. Assim sendo o Templo de Hathor de Dendera possui orientação norte-sul, O templo de Knem em Esna: nordeste-sudoeste; o templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo: sudoeste-nordeste; o templo de Philae: Sul-Norte. Uma das razões para esta diferença é que na época em que tais templos foram construídos o Nilo teria um curso diferente do atual. Entretanto é possível que haja outra explicação, uma vez que Edfu foge a regra. A perspectiva de Waterson e Wilkinson parece simplificadora não considerando outras formas de alinhamento além do relativo ao Nilo e o trajeto solar. Sobretudo em Edfu talvez uma marcação estelar pode ter sido considerada. Infelizmente não foi possível obter dados significativos para explicar a diferença de orientação em Edfu.

Com relação às capelas da deusa Hathor encontradas nos templos de Dendera, Edfu, Kom Ombo e Philae todas estão aproximadamente à direita do pilone de entrada o que é um dado significativo cuja explicação não está clara. A dificuldade reside no fato de verificarmos se esta capela está orientada em relação ao templo ou em relação aos pilares do céu (norte, sul, leste, oeste).

Como Hathor está associada ao culto solar, à felicidade, ao amor, à potência sexual e a regeneração espiritual, poderia também estar relacionada ao sol nascente (o leste). E como em certos mitos ela acolhe aqueles que passaram pela morte e que de um modo geral

são sepultados no ocidente a capela poderia estar associada ao sol poente (o oeste) o que demonstra em parte a dificuldade de análise no momento.

4.3.3 - Fachada do Pronaos (*screen wall of the pronaos*).

A fachada do pronaos (equivalente da sala hipóstila) dos templos de Dendera, Edfu e Esna são similares e correspondem a uma inovação do período ptolomaico que continuou sendo usado no período de ocupação romana. Os pronaos de Dendera e Esna parecem ter sido erigidos no século I a.C. e o de Edfu entre 140 e 116 a.C. provavelmente durante o reinado de Ptolomeu VIII. Nas paredes externas, que são como quadros, as cenas de práticas mágico-religiosas de culto do monarca diante da divindade ou divindades seriam expressas e visíveis para os segmentos que estivessem no pátio.

Figura 4.10 - Pronaos do Templo de Hórus em Edfu ao anoitecer.



Entrada do pronaos com sua estrutura singular e iluminação noturna. Na fachada é possível perceber os “quadros” referidos no texto. Foto (GRALHA, 2007).

4.3.4 - Santuário Central

O Santuário central (fig. 4.6) dos templos ptolomaicos — continuados no período romano — é considerado uma inovação pela egiptóloga Finestad (1997: 186) e consiste de uma estrutura que pode ter uma ou duas entradas (uma oposta a outra) e está montado numa sala maior com diversas câmaras. Desta forma o santuário está localizado no centro e cercado por um número significativo de salas (entre 10 e 12).

Mas o que essa inovação pode representar? Seria uma releitura de contribuições faraônicas antigas em desuso no Reino Novo? Práticas específicas em certos templos no Reino Novo? Ou seria uma contribuição helenística à arquitetura dos templos egípcios e a religião faraônica?

De fato verificamos um pequeno templo da 12^a dinastia (por volta de 2200 a.C.) que possuía um traçado similar e isto poderia assim ser uma apropriação muito além do Reino Novo, período no qual a legitimidade do poder ptolomaico se inspirou para a consecução do projeto político-religioso desta dinastia.

Ao analisar parcialmente a arquitetura e as plantas de templos greco-romanos (ROBERTSON, 1997) foi possível verificar que tal estrutura pode ser também uma forma simbólica do naos ou cela de templos os quais são cercados por colunas (no caso egípcio são câmaras que circundam o santuário). Levamos em consideração o período helenístico e a obra de Vitrúvio.

Por outro lado este tipo de santuário pode ser encontrado em alguns templos do Reino Médio e do Reino-Novo sendo citados como templos “ambulatórios” (VANDIER, 1955: 793) que tinham como função a execução do festival-sed. Este ritual era extremamente importante e tinha como função renovar as forças vitais do monarca normalmente após o 30º ano de reinado. Em determinado templo o monarca era o protagonista do ritual e nos outros templos um determinado sacerdote fazia o papel do monarca.

É possível que as novas práticas mágico-religiosas associassem o santuário da divindade com uma estrutura do ambulatório. Assim a divindade e o monarca ptolomaico, (via a estrutura para o festival-sed) estariam conectados magicamente. Vandier (1955:813) salienta que o templo ambulatório é similar ao mammisi ptolomaico.

Como havia a necessidade de uma legitimidade mágico-religiosa em função das crises e rebeliões era necessário um grande poder mágico e é provável que o festival-sed fosse realizado antes do 30º ano de reinado. Neste sentido o santuário pode ter servido para parte deste ritual.

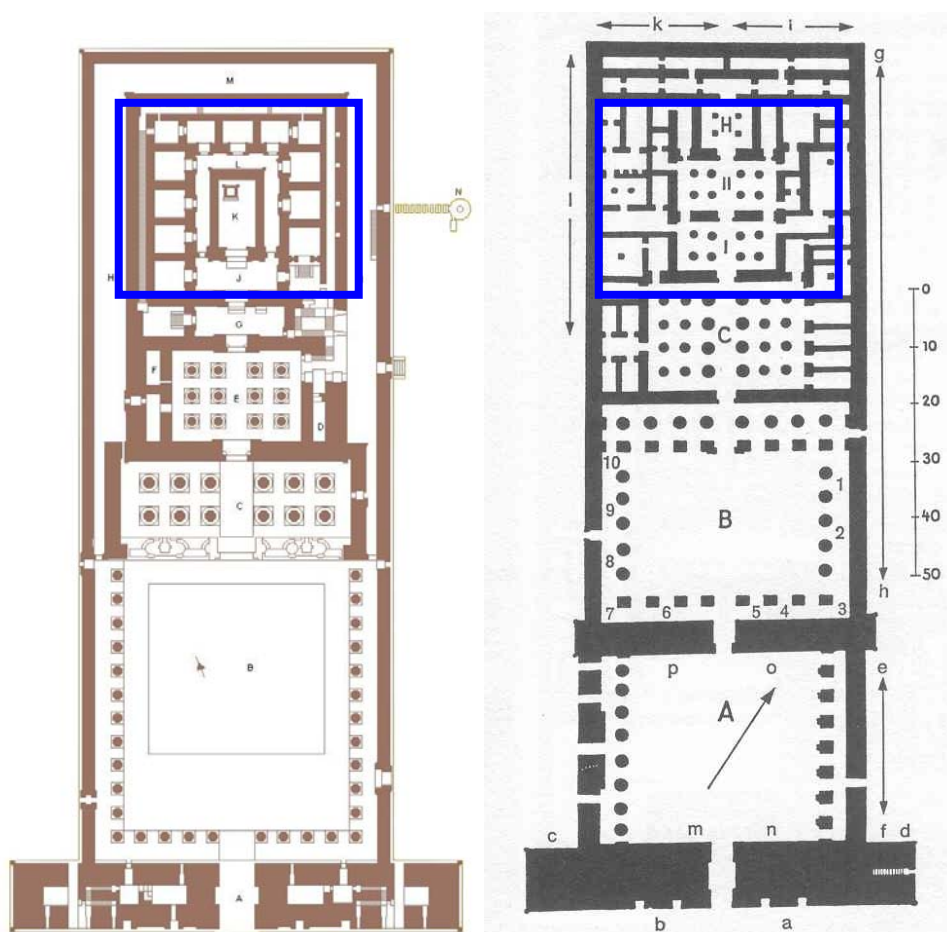
Se levarmos em conta a contribuição dos pequenos templos ambulatórios; a contribuição da estrutura central do santuário, se remetendo, também simbolicamente aos naos dos templos helenísticos; e a contribuição do festival-sed passamos a ter um conjunto de práticas que neste ponto pode ser considerado uma importante e significativa inovação mágico-religiosa, pois contempla práticas egípcias e helenísticas.

Pretendemos em uma etapa futura fazer um estudo aprofundado das possíveis contribuições dos templos helenísticos em relação aos templos ptolomaicos tomando por base elementos mágico-religiosos aqui enunciados. Atualmente existem dois estudos recentes significativos: Phillip Coppens da Universidade de Praga (2008) que faz um estudo de templos do período persa, ptolomaico e romano tendo como ponto central do trabalho um local denominado sala da purificação ou aparição. Um segundo estudo recente se refere à Frederick E. Winter (2006) sobre a arquitetura helenística.

Usando o modelo Gamma e as métricas de Blanton, foi possível verificar esta singularidade do santuário e as inovações não descaracterizaram a estrutura comum do templo (verificado pelo método).²³

²³ Ver análise no capítulo V.

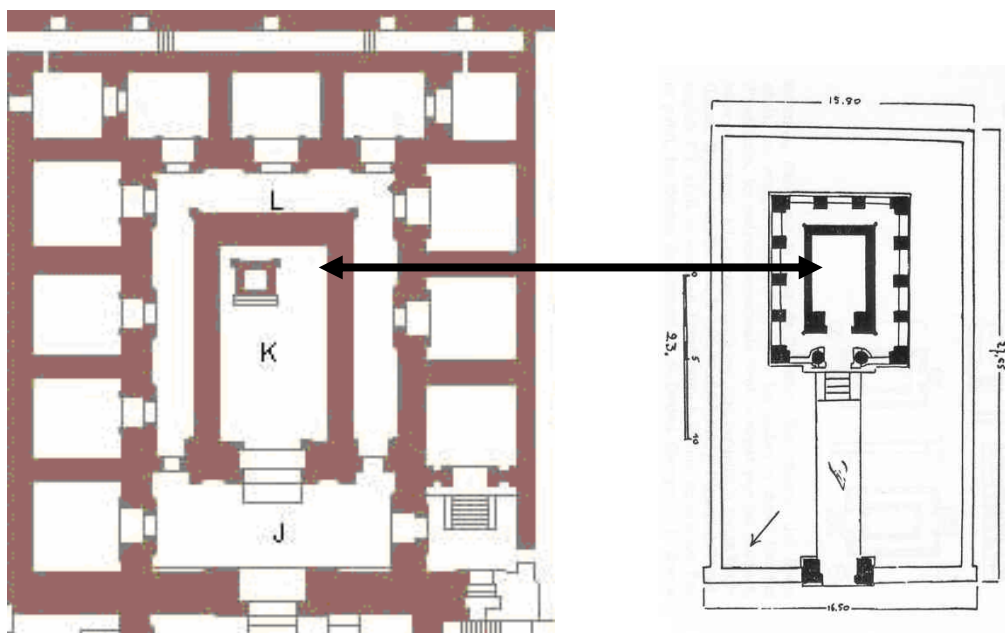
Figura 4.11 -Templo de Hórus de Edfu e o Templo de Ramsés III.



<http://2terres.hautesavoie.net/egypte/texte/edfou.htm> (VANDIER, 1955: 743)

À esquerda templo ptolomaico e a direita o templo de Ramsés III do Reino Novo. É possível identificar na área marcada padrões diferentes. No templo ptolomaico o local do santuário é cercado por diversas câmaras.

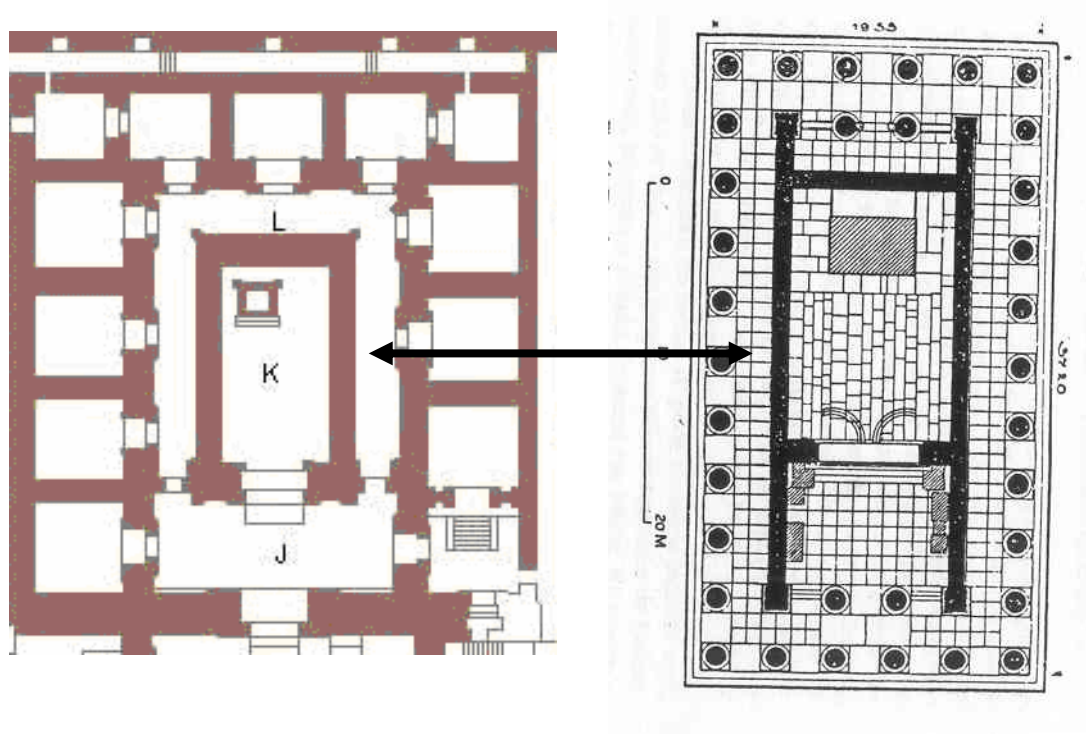
Figura 4.12 - Santuário de Hórus de Edfu e Ambulatório de El Kab



<http://2terres.hautesavoie.net/eegypte/texte/edfou.htm> (VANDIER, 1955: 809)

À esquerda o santuário do templo ptolomaico cercado por câmaras e a direita o templo ambulatório do Reino Novo durante o reinado de Ramsés II situado em El Kab no Alto Egito. As estruturas são similares. Entretanto o templo de El Kab (por volta de 1270 a.C.) e o naos dos templos gregos são bem mais similares.

Figura 4.13 - Santuário de Hórus de Edfu e templo de Antena Pólia em Priene.



<http://2terres.hautesavoie.net/eegypte/texte/edfou.htm>

(ROBERTSON, 1997: 173)

À esquerda o santuário do templo ptolomaico cercado por 11 câmaras (em média) e a direita o templo de Atena em Priene do século IV a.C. cujo naos está cercado por colunas (6x11).

Nos templos ptolomaicos citados a quantidade de câmaras era elevada (11 em Edfu, 10 em Denderá, 11 em Kom Ombo). Em boa parte dos templos do Reino Novo os santuários se situavam no fundo do templo não havendo tal estrutura. Pode-se verificar uma câmara anterior ao santuário tendo em média poucas câmaras (três para o templo de Tutmés IV; três para o templo de Amonhetep filho de Apu; três para o templo de Khonsu em Karnak; e três para o templo de Amon em Luxor antes do adendo Ptolomaico no santuário).

Em alguns templos do Reino Novo não houve um programa de construções significativas. Em tais locais a dinastia ptolomaica realizava adendos tais como pilones ou

alterava o santuário para o santuário estilo ptolomaico. Isto demonstra uma forte inserção nas práticas mágico-religiosas.. Um bom exemplo desta prática pode ser encontrado no Templo de Amon em Luxor (antiga Tebas) que foi construído por Amenhetep III e ampliado por Ramsés II. A figura 4.14 exemplifica bem tal prática.

Figura 4.14 - Templo de Amon em Luxor.



O templo de Luxor torna-se interessante, pois a alteração do santuário pertence (retângulo em azul) ao Egito ptolomaico. À esquerda o templo com características do Egito faraônico e a direita durante a modificação no período ptolomaico. Fonte: (VANDIER, 1955: 940).

4.4 - Templos Ptolomaicos: descrição.

4.4.1 - Templo de Dendera dedicado a Hathor.

Dendera era conhecido como Iunet ou Tantere durante o período faraônico e foi denominada pelos gregos como Tentyris. Este sítio foi um centro religioso importante do Egito durante diversas dinastias do Reino Antigo (2575 – 2134 a.C.) e do Reino Novo (1550 -1070) a.C. Faraós como Tutmés III, Amenhetep III, Ramsés II e Ramsés III erigiram monumentos na região.

A Rebelião Tebana fez de Assyut sua fronteira norte e entre este local e Tebas havia Ábidos e Dendera o que pode ter sido uma das razões para construções significativas.

Este sítio tornou-se necessária ao programa de construção por estar ligado ao culto à deusa Hathor (deusa do amor, da alegria e da felicidade), divindade popular por seus atributos e pela conexão com Hórus de Edfu localizada um pouco mais ao sul. De fato Tebas, a importante capital do Alto Egito, tem ao norte Dendera e ao sul Edfu. Outrossim, Dendera poderia ser um dos focos da Rebelião que havia sido debelada.

Centros considerados mais importantes nesta região não foram contemplados de maneira significativa pelo programa de construção: Tebas, apesar de ter sido a “capital” dos rebeldes e, sobretudo, Ábidos ao norte de Dendera. Nestas cidades a forma de expressão da materialidade foi direcionada para a manutenção e adendos aos antigos templos. Talvez tal prática fosse mais significativa.

A fundação do templo de Dendera e os trabalhos de construção tiveram início no reinado de Ptolomeu VIII (170-163 e 145-116 a.C.). As atividades de construção continuaram no reinado de Ptolomeu X a XII e Cleópatra VII (51 – 30 a.C.). A famosa rainha e Cesário seu filho são representados nas paredes deste templo.

Assim como na maioria dos templos ptolomaicos o programa de construção tomou um tempo considerável: dezenas e dezenas de anos. Podemos supor que isto possa ser uma estratégia de modo a manter a cooperação e a cooptação dos segmentos locais evitando futuros conflitos e desgastes e deste modo contribuindo para o projeto político-religioso de legitimidade da dinastia ptolomaica.

Figura 4.15 - Templo de Hathor em Dendera



O pilone e o pátio externo não existem mais. O que pode ser visto é sala hipóstila (o pronaos) cuja construção é característica deste período. Foto (GRALHA, 2007).

4.4.2 - Templo de Edfu dedicado a Hórus

A atual Edfu era conhecida no período faraônico como Djeba e foi o local tradicional da mítica batalha entre Hórus e Seth conhecida como “a contenda entre Seth e Hórus”. Algumas variantes do mito parecem indicar que esta batalha é pré-dinástica (antes de 3.000 a.C.) e em certo momento foi associada ao Mito de Isis e Osiris. Em linhas gerais o mito trata da tomada de poder de Seth através do assassinato de seu irmão o bom Osíris. Após o assassinato desde deus pelo irmão Seth a deusa Isis e seu filho Hórus se engajam numa batalha pela recuperação do trono usurpado.

A região possui vestígios de monumentos e templos que datam do Reino Antigo e, sobretudo do Reino Novo durante os reinados de Sethi I, Ramsés III e Ramsés IV (por volta de 1300 e 1100 a.C.).

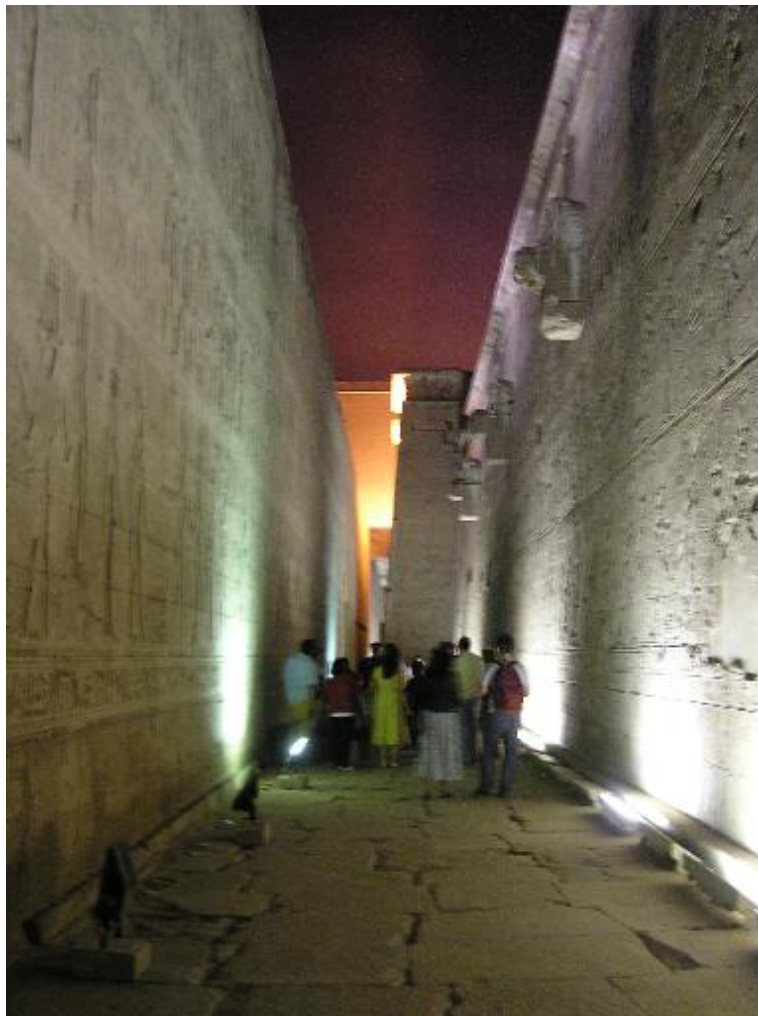
Por estes elementos esta região era também importante para estabelecer a legitimidade mágico-religiosa da dinastia ptolomaica com a cooperação e cooptação dos segmentos locais. O templo seria uma das formas de transcrição pública e expressão da materialidade da dinastia ptolomaica. Entretanto, as obras deste templo foram iniciadas por Ptolomeu III três décadas antes da rebelião e 237 a.C. Trabalhamos com a hipótese que a administração durante o reinado deste monarca percebeu os problemas no Alto Egito, todavia não foi o suficiente para evitar os desgastes durante o reinado de seu filho Ptolomeu IV, momento em que a Rebelião foi desencadeada.

O templo de Hórus de Edfu é o mais bem preservado e obras foram realizadas por Ptolomeu III, IV, V e VI. O pilone monumental e o pátio foram construídos no final do reinado de Ptolomeu VIII.

Alguns festivais eram de grande importância — com base na pesquisa de Finnestad (1997:223-227) — para população e para a dinastia ptolomaica tanto pelo aspecto mágico-religioso quanto pelo contato cultural e social que tais festivais deveriam promover.

O festival da *Coroação do Sagrado Falcão* em Edfu possuía um aspecto mágico-religioso significativo para a legitimidade dinástica ptolomaica. Sua descrição pode ser vista na parede interna do muro que circunda internamente o templo assim como o ritual de do *Festival da Vitória de Hórus*.

Figura 4.16 - Muro interno



A esquerda pode-se divisar o muro interno e a direita a parede externa do templo. É possível perceber que toda estrutura possui inscrições e narrativas. Foto (GRALHA, 2007).

A cerimônia ocorria no quinto mês do ano egípcio (o ano novo acontecia por volta de 22 de julho) — possivelmente em dezembro no nosso calendário — e neste momento um falcão era escolhido para ser coroado e sua estátua era confeccionada saindo em

procissão para um pequeno templo no local. O falcão coroado tinha ligação com o mito solar e passagem do sol entre os pilones o qual parecia ser chamado de *balcão dos falcões*. Além disso, representava Hórus como o divino governante do Egito e também representava o faraó como um Hórus vivo. Desta forma este ritual mágico-religioso que associava o mito solar, o mito da realeza de Hórus e o rei era elemento a ser considerado no processo de legitimidade ptolomaica. Este ritual deveria ser presenciado por certos segmentos da sociedade egípcia ao que tudo indica.

Figura 4.17 - Cena da Coroação do Sagrado Falcão.



À esquerda a esposa real e o faraó (um dos Ptolomeus, não foi possível identifica-lo) fazendo reverência ao deus Hórus diante do qual pode ser identificado um santuário tendo a imagem do falcão. Provável cena do falcão coroado. Foto (GRALHA, 2007).

Um segundo festival era conhecido como o *Festival da Vitória* e tinha relação com a vitória de Hórus sobre os seus inimigos que neste templo são descritos como hipopótamos e crocodilos e que neste contexto especial são animais ligados ao deus Seth seu grande inimigo. Tal festival ocorria no sexto mês do ano — aproximadamente janeiro.

Figura 4.18 - Cena do Festival da Vitória



À esquerda o faraó Ptolomeu (não foi possível identificar qual) e a direita Hórus arpoando um hipopótamo tendo ao lado uma outra divindade. Foto (Gralha, 2007).

O terceiro festival que ocorria no décimo primeiro mês do ano (por volta de junho) talvez fosse o mais significativo como transcrição pública tendo a participação de peregrinos de várias regiões do Egito devido sua grande popularidade. Refiro-me ao *Festival da Reunião (heb en shen)* de Hathor e Hórus.

O festival tinha início com a saída de diversos barcos de Dendera tendo um deles a estátua de Hathor do santuário de Dendera que viajava para encontrar Hórus em Edfu. No trajeto que levava vários dias a deusa Hathor visitava vários outros templos inclusive em Tebas. Ao chegar à cidade de Edfu as duas divindades passavam quase duas semanas juntos em local sagrado: um verdadeiro casal divino.

Este festival poderia estabelecer uma legitimidade dinástica tendo em vista que o monarca é considerado uma forma de Hórus e sua esposa uma forma de Hathor. Esta associação da esposa real como Hathor não é nova, mas terá grande significado no período ptolomaico de fato alternando posição com a deusa Isis também. Como ambas as deusas se confundem em algumas situações não é difícil identificar esposas reais relacionadas à Isis ou à Hathor.

Figura 4.19 - Cena do Festival da Reunião em Edfu.



A barca é carregada por sacerdotes e ao centro é possível vê um dos ptolomeus participando do festival. Foto (GRALHA, 2007).

4.4.3 – Templo de Esna dedicado a Knum

Do templo Knum em Esna só restou a sala hipóstila devido às ocupações urbanas ao longo do tempo o que dificulta a análise nesta pesquisa. Esna era conhecida em egípcio antigo como Iunyt ou Ta senet. Os gregos denominavam-na de Latópolis em função do peixe Lates ser considerado sagrado na região. O templo também era dedicado a outras divindades importantes como Neith e Heka. Este último era o patrono da magia e representava a energia e poder concebido pela magia. Neith é uma divindade muito antiga, mas pouco se conhece de seus atributos. Por outro lado Heka está intimamente ligada ao poder mágico e poder ter sido de grande importância.

O início da construção do templo parece ter sido sob o reinado de Ptolomeu VI e cartuchos com o nome de Ptolomeu VIII também foram encontrados (são encontrados também cartuchos de imperadores romanos). Provavelmente a região poderia ser um dos focos da rebelião ou um local estratégico equidistante de Edfu e Kom Ombo.

Figura 4.20 - Templo de Knum em Esna



Pronaos do templo de Knum. Nota-se a semelhança em relação aos templos de Dendera e de Edfu (MAGI, 1990: 6).

4.4.4 – Templo de Kom Ombo dedicado a Hórus e a Sobek

Kom Ombo está situado entre Edfu e Assuan (antiga Elefantina) e era considerado o Domínio do deus crocodilo Sobek (Pa-Sobek) cultuado desde o período pré-dinástico (antes de 3000 a.C.) e local de culto também do deus falcão Hórus o antigo (diferente de Hórus filho de Isis e Osíris) cujo nome em grego tornou-se Haroeris (Harwer ou Hr-wr em egípcio o que significa Hórus o grande).

Havia um templo ou uma pequena vila na região no Reino Médio, e durante o Reino Novo Tutmés III, Hatshepsut e Ramsés II erigiram templos e monumentos no local. Durante o período ptolomaico esta região passou por um desenvolvimento considerável e como já citado parece ter sido uma importante área de agricultura no Alto Egito.

Em função da rebelião tebana e conseqüente criação de um novo nomo passou a ser um dos locais centrais para o estabelecimento de laços de cooperação e cooptação com os segmentos locais. A construção de um templo dedicado às duas principais divindades da região poderia estabelecer laços, expressar a materialidade e a transcrição pública da legitimidade ptolomaica. No mesmo sítio existe também uma capela para Hathor.

Ao invés de construir dois templos significativos para as divindades a solução dos arquitetos do período ptolomaico foi inovadora: a construção de um templo duplo de modo a ter dois eixos centrais, sendo um para Haroeris e outro para Sobek. O estabelecimento de eixos específicos denota igualdade e poder às divindades. Estando de frente para o templo o espectador ou devoto perceberia que o lado dedicado à Haroeris se situava a sua esquerda que é o lado voltado para a região de Edfu.

O templo está bem destruído, mas é possível identificar os elementos iconográficos e arquitetônicos utilizados como transcrição pública e expressão da materialidade da dinastia ptolomaica. Pouco restou do Mammisi (sala do nascimento) que está situado à esquerda na parte externa (esquerda de quem entra no templo).

Figura 4.21 - Mammisi e Nilômetro de Kom Ombo



Em primeiro plano o nilômetro que segundo a medição da cheia do Nilo os sacerdotes poderiam dizer se o ano seria bom para o plantio. Ao fundo as ruínas do mammisi. Foto (GRALHA, 2007).

A construção do templo teve início ainda sob o reinado de Ptolomeu V, e os trabalhos continuaram sob o reinado de Ptolomeu VI e VII e a estrutura do templo foi terminada durante o reinado de Ptolomeu XII Novo Dioniso (80-51 a.C.). Assim sendo o templo como um todo levou mais de um século para ser terminado mantendo os segmentos locais em íntima ligação seja com o culto seja com o longo programa de construção.

Figura 4.22 - Templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo.



Vista do pátio e da entrada para a dupla sala hipóstila. É possível perceber dois eixos o que o identifica como um templo duplo devido à importância para a região do deus Hórus (eixo esquerdo) e o deus Sobek, o deus crocodilo (eixo direito). Foto (GRALHA, 2007).

4.4.5 – Templo de Philae dedicado a Isis.

A Ilha de Philae se situa próximo a Elefantina sendo a fronteira sul do Egito. Atualmente ela está submersa em função do lago Nasser e da barragem de Assuaw. O complexo de templos na ilha foi salvo pela UNENSCO nos anos 80 e hoje repousa numa ilha próxima.

O nome origem de Philae se referia como “ *Ilha do tempo de Ra*” o que significa a ilha do tempo da criação. Entretanto os indícios de construção e monumentos na região são tardios em parte do reinado de Taharqa (690-664 a.C.) que governaram o Egito de Napata (ao sul) durante a 25ª dinastia de origem núbia (Sudão). Ao que parece os monarcas do período faraônico preferiram a ilha de Elefantina deixando a ilha de Philae pouco explorada.

A ilha passa a ter um caráter significativo durante a dinastia ptolomaica provavelmente em função da proximidade com reino de Meroe e a anterior ocupação da ilha pelos núbios de Napata. Parecia haver uma tentativa de manter boas relações com este reino (atual Norte do Sudão) que floresceu entre 300 a.C. e 400 d.C. e que havia sido egipcianizado em parte.

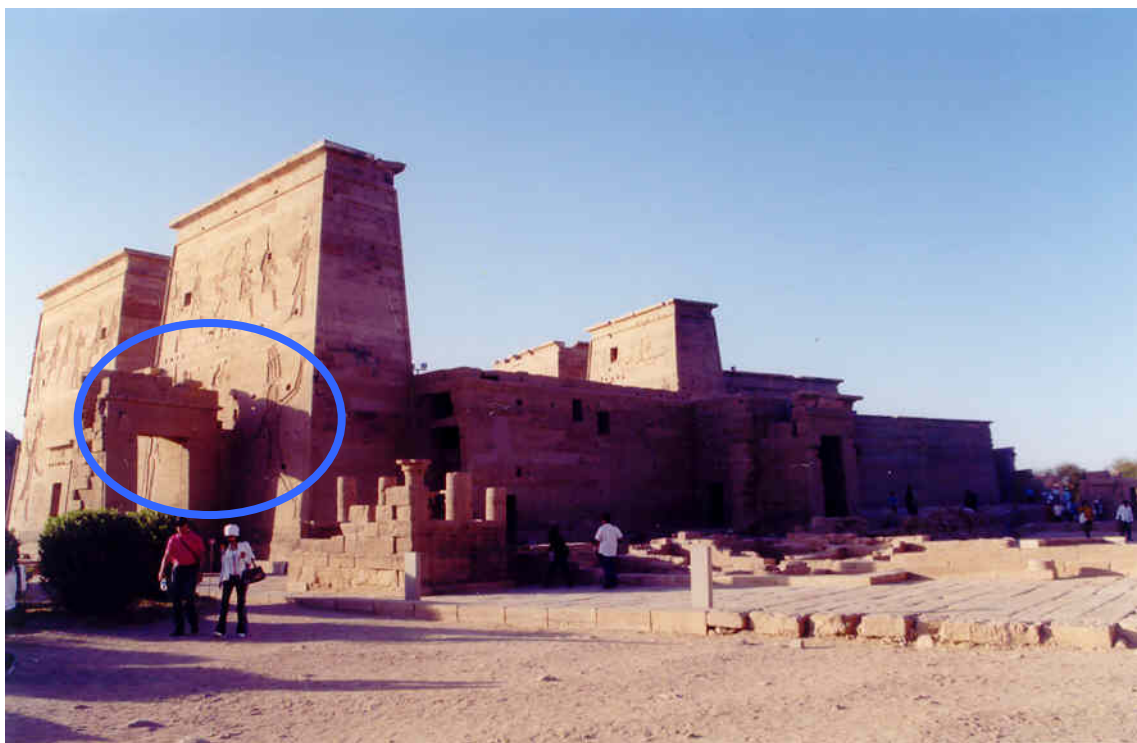
Ptolomeu IV ainda tentou junto ao rei Arqamani certa aliança ao que tudo indica em função da construção do templo do deus núbio Arensnuphis na ilha o que não foi o suficiente para impedir que os meroitas se aliassem aos egípcios durante a rebelião.

Com o fim do conflito Ptolomeu V, VI, VII, VIII, XII continuaram a construir na ilha e a fazer adições ao templo de Isis e monumentos significativos na região.

Ptolomeu VI construiu o Mammisi similar aos de Dendera e Edfu de modo a estabelecer seu nascimento divino como legítimo monarca egípcio na região. A construção

é significativa no pátio que antecede a entrada para o templo de Isis. Um templo dedicado à deusa Hathor também foi construído por Ptolomeu VI e VIII, todavia pouco restou desta obra.

Figura 4.23 - Templo de Isis em Philae.



O templo de Isis em Philae com seus dois Pilone. No primeiro é possível ver Ptolomeu XII na postura de golpear o inimigo e o pequeno pórtico de Ptolomeu II. Foto (GRALHA, 2007).

Capítulo V

Arquitetura e iconografia do Templo:

Um livro mágico-religioso a ser lido

OLHAI O TEMPLO

“Voltai vossos olhares para este templo que
Sua majestade vos colocou. Ele navega pelos
céus olhando pra cá. Ele está em plenitude
quando sua Regra é respeitada”.

Regras do templo de Edfu

5.1 – Arquitetura e Iconografia: uma leitura possível.

Trabalhamos com a hipótese metodológica que a iconografia e a arquitetura do templo podem ser lidas, seus significados serem compreendidos ou traduzidos de modo a tentar em certa medida torna-los claros aos pesquisadores do século XXI. Entretanto não somos capazes de ver em totalidade com os olhos dos antigos egípcios.

Tendo a liberdade da originalidade nos utilizamos de certos métodos e referenciais teóricos de modo a produzir grades de análise que poderão ser úteis a outras áreas e períodos das Ciências Humanas.

5.2 - Análise do corpus Iconográfico do Templo

Segundo o prof. Ciro. F Cardoso (1997: 204), a iconografia deixou de ser apenas ilustrações para ser encarada como fonte e objeto para a história. Principalmente em setores de pesquisa como a História Antiga, em que a carência de fontes escritas é flagrante, a iconografia vem sendo utilizada com frequência, em certa medida de maneira simplista e com metodologias inadequadas. A partir dos anos 60 um número variado de pesquisadores voltou-se para a iconografia.

Nossa intenção é tratar a iconografia e a arquitetura dos templos como artefato que pode ser lido e interpretado tentando capturar o sentido do discurso. Neste sentido a arquitetura em si mesmo pode ter caráter iconográfico e deste modo ser lida.

Assim sendo fizemos a opção por analisar o corpus iconográfico do templo por três abordagens. Com relação à arquitetura (como imagem) nos utilizamos de duas destas abordagens, de modo a explicitar a expressão da materialidade da dinastia ptolomaica fruto de um projeto político-religioso de construção da legitimidade dinástica no qual transcrições públicas e ocultas se traduzem pela monumentalidade, impacto visual e práticas mágico-religiosas.

É preciso salientar que o corpus iconográfico e o corpus arquitetural possuem caráter qualitativo tendo em vista que pretendemos demonstrar a expressão da materialidade de práticas mágico-religiosas para legitimar ações e formas de poder sendo desnecessário no nosso entender um método estatístico e quantitativo.

A função da imagem de Jacques Aumont como método

Para compreender a função da imagem e utilizar uma metodologia de análise para o *corpus* iconográfico formulamos um quadro de análise a partir do trabalho de Jacques Aumont (2002: 77-81) que pesquisa as questões teóricas sobre imagem, suas funções, relações com o real e como podem ser vistas.

Escolhi para esta pesquisa três elementos para analisar a função da imagem que são designadas pelo autor como “modos” (AUMONT, 2002: 77).

1. ***O modo Simbólico*** Inicialmente as imagens serviram de símbolos; para ser mais exato, de símbolos religiosos, vistos como capazes de dar acesso à esfera do sagrado pela manifestação mais ou menos direta de uma presença divina.

A iconografia mágico-religiosa egípcia permite acesso às esferas do sagrado pela manifestação mais ou menos direta da divindade: seja através de um deus, seja através de um monarca divinizado.

2. ***O modo Epistêmico***. A imagem traz informações (visuais) sobre o mundo, que pode ser conhecido inclusive em alguns de seus aspectos não visuais (mapas)... Mas essa função geral de conhecimento foi muito cedo atribuída às imagens.

Em nossa pesquisa tal conhecimento (mensagem, idéia e sentido) podia ser extensivo aos segmentos sociais do Egito ptolomaico. Ora de forma diferenciada (um sacerdote apreende uma determinada conhecimento na arquitetura e na iconografia do templo diferentemente de um camponês), ora de forma coesa (uma determinada imagem contida na arquitetura e na iconografia do templo poderia passar para todos os segmentos uma mensagem única).

3. *O modo Estético*. A imagem é destinada a agradar seu espectador. A oferecer-lhe sensações (*aisthesis*) específicas. Esse desígnio é sem dúvida também antigo...

Podemos dizer que em nosso objeto de estudo que a forma teria em maior grau a função de impressionar pela monumentalidade em seguida pela “beleza” (cores, textura e etc.).

A tipologia de Richard H. Wilkinson como método²⁴

A partir dos nove elementos desenvolvidos pelo egiptólogo Richard H. Wilkinson (1994) para analisar a imagem na arte egípcia construímos um quadro de análise.

O método se baseia na interpretação dos signos através do significado de nove tipos de símbolos básicos em uma cena. São eles: **o símbolo da forma, da dimensão, da localização, do tipo de material, da cor, dos números, dos hieróglifos, das ações e dos gestos.**

Forma:

O simbolismo da forma pode aparecer de em dois níveis: o primeiro nível quando um objeto sugere conceitos e idéias de forma direta. Por exemplo, o amuleto do olho de Hórus representa a proteção deste deus.

²⁴ Não adequada para a análise da estrutura da arquitetura do templo

O segundo nível acontece quando este simbolismo é indireto. Por exemplo, o uso de certas conchas para simbolizar a genitália feminina. Segundo Wilkinson a forma seria um dos meios, nos programas de arquitetura, para estabelecer a ordem no seu mundo (1994: 29).

Dimensão:

A dimensão dos objetos e figuras nos templos e na iconografia denota poder, força e importância. Assim sendo a imagem de um faraó de grandes proporções diante de seus inimigos é indicativo de poder para este monarca. Assim como a dimensão de certas câmaras e recintos pode denotar poder e legitimidade através da monumentalidade.

Localização:

A localização absoluta de uma estrutura ou objeto e a colocação de objetos em determinados locais tem relevância simbólica, em parte pela orientação, seja ela baseada nos pontos cardinais, no curso do Sol, no posicionamento das estrelas, ou áreas geográficas. Por exemplo, em uma determinada parede uma cena relativa à Líbia foi descrita, pois é nesta direção que se encontra tal país ou região.

Material:

A natureza do material tinha relevância, assim sendo; metais, madeiras e rochas possuíam valor e poder simbólico em função das práticas mágico-religiosas. Desta forma o ouro era importante por simbolizar uma substância imperecível e divina, e também o Sol. Um amuleto ou o topo de um obelisco de ouro poderia denotar tal atributo.

Cor:

A cor poderia dar individualidade e vida a uma imagem, além disso, havia o valor simbólico e atributos divinos ligados às cores. Desta forma, o azul representaria o céu, as águas primordiais e vida, por exemplo, e, por conseguinte, associada às divindades relacionada a estes elementos.

Número:

Além da idéia de quantidade, os números na religião egípcia possuíam valor simbólico. O número 4 significava a “coisa completa”, plena, totalidade e de certa forma também poderia significar a estabilidade (vida estável ou plena seria uma das leituras possíveis). O número 3 o plural e as tríades (pai-mãe e filho), e o número 9 simbolizava **o plural dos plurais**, o que significa a multidão, os números da criação. Não é por coincidência que os três mitos cosmogônicos (Heliópolis, Mênfis e Hermópolis) são constituídos por éneadas (nove deuses ou princípios).

Hieróglifo:

Como a escrita hieroglífica era considerada *Medu-Netjer*, ou seja, “palavras do deus” a utilização de certos signos para formar uma cena denotaria poder das palavras divinas. A arquitetura de um pilone seria um exemplo significativo, pois representa o horizonte e em parte o hieróglifo do horizonte.

Ações:

Uma cerimônia de coroação, ou a descrição de um ritual na parede de um templo na qual o faraó segura um documento ou instrumento de valor simbólico e mágico-religioso são exemplos de ações.

Gestos:

Os gestos estão associados de certa forma as ações, mas por si só podem indicar submissão, domínio, proteção e invocação. Um exemplo possível seria a atitude do faraó ao golpear seus inimigo com uma maça significando poder e domínio.

A Arqueologia Cognitiva como método

Usando os quatro pressupostos teóricos da Arqueologia Cognitiva (Religião, Cosmologia, Ideologia e Iconografia) percebemos a possibilidade de desenvolver um quadro de modo a verificar tais enunciados. Desta forma tornamos um referencial teórico em um método. Reescrevo como elemento didático os elementos teóricos.

- 1) Cosmologia: A percepção, descrição e classificação do universo.
- 2) Religião: a natureza do sobrenatural.
- 3) Ideologia: os princípios, filosofias, éticas e valores pelos quais as sociedades humanas são governadas.
- 4) Iconografia: os caminhos nos quais aspectos do mundo, o sobrenatural e valores humanos são convencionados na arte.

Assim sendo passamos a análise da iconografia encontrada nos templos como forma de legitimar a dinastia ptolomaica, como expressão da materialidade de práticas mágico-religiosas e finalmente como transcrição pública e oculta do poder.

5.2.1 Análise da Iconografia do templo

Ptolomeu VIII Euergetes II e fundação do templo de Hórus em Edfu

001 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Núm. de ordem:	001
Título:	Ptolomeu VIII Euergetes II e fundação do templo de Hórus em Edfu
	
Local:	Templo de Hórus na cidade de Edfu no Alto Egito.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico
Datação:	Reinado de Ptolomeu VIII provavelmente entre 170-164 a.C.
Monarca:	Ptolomeu VIII Euergetes II.
Descrição:	Cena de fundação do templo. Ptolomeu VIII À direita com a coroa do Alto Egito fazendo uso de um instrumento equivalente ao nível estando diante da deusa Sheshat que tem a função de registrar as ocorrências, mas que aplica o nível também. Mais a esquerda o deus Hórus para quem o templo está sendo construído.
Função:	Função mágico-religiosa de fundação do templo.
Observação:	A cena deveria ter Ptolomeu III como fundador e não Ptolomeu VIII.
Referência Bibliográfica:	Foto de Julio Gralha Fev/2007.

001- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

Ptolomeu VIII (à direita) diante da deusa Sheshat (ao centro) — aquela que registra e mede — procede a cerimônia de fundação do templo diante Hórus (à esquerda), que de fato foi fundado por Ptolomeu III. A cena legitima magicamente Ptolomeu VIII como monarca fundador.

Modo Epistêmico

Ptolomeu VIII torna-se por processo mágico-religioso o fundador do templo.

Modo Estético

Não está claro, mas poderia ser o impacto da ação.

001 ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

Forma: Não identificada.

Dimensão: O monarca e as divindades estão nas mesmas proporções o que demonstra que o monarca também é divino.

Localização: A cena se localiza na sala hipóstila visível aos sacerdotes e certos segmentos.

Ações: O monarca e a divindade Sheshat seguram o prumo e procedem à fundação.

Cor: Não identificada pelo desgaste.

Número: O monarca e as divindades são numericamente iguais o que denota igualdade entre eles.

Hieróglifo: Não identificado. A cena não denota um hieróglifo.

Material: Pedra simbolizando algo imperecível e durável.

Gestos: Ato de consagrar ou verificar a retidão do templo pelo prumo.

Considerações

Ptolomeu VIII, como igual entre as divindades procede à fundação do templo como faraó do Egito legitimando a dinastia ptolomaica o que permite cooperações e cooptações dos segmentos locais.

001 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANALISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA
--

Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Sim	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Ptolomeu VIII participa da cerimônia de fundação (nascimento) do templo dedicado a Hórus.

Elementos de Religião

Ptolomeu VIII é representando como igual entre os deuses.

Elementos de Iconografia

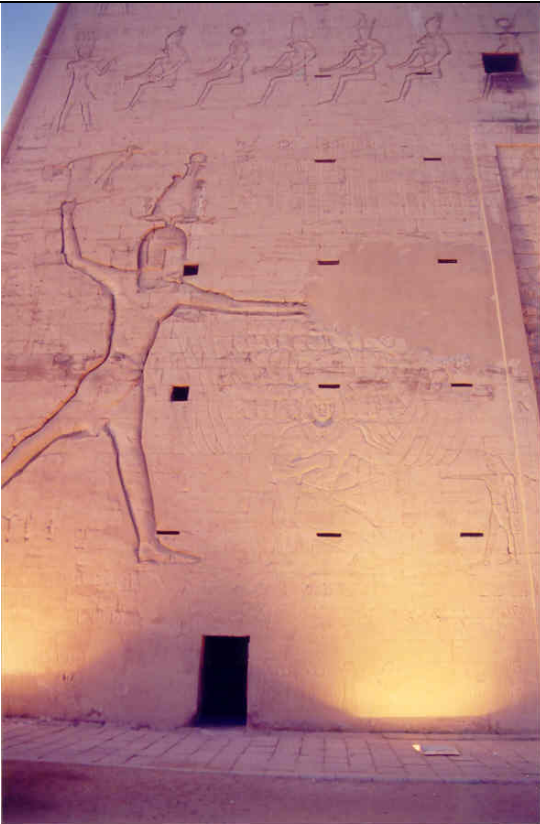
A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.

Elementos de Ideologia

Ptolomeu VIII como faraó legítimo pode fundar um templo e, por conseguinte, legitima a dinastia ptolomaica.

Ptolomeu XII Novo Dioniso massacrando no templo de Hórus em Edfu

002 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Núm. de ordem:	002
Título:	Ptolomeu XII Novo Dioniso massacrando inimigos no templo de Hórus em Edfu
	

Local:	Templo de Hórus na cidade de Edfu no Alto Egito.
Orientação:	Oeste, a esquerda de quem entra, no pilone.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Reinado de Ptolomeu XII provavelmente entre 80-51 a.C.
Monarca:	Ptolomeu XII Novo Dioniso.
Descrição:	Ptolomeu XII na fachada do pilone massacrando inimigos.
Função:	Função mágico-religiosa de destruição do caos.
Observação:	—
Referência Bibliográfica:	Foto de Julio Gralha Fev/2007.

002- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

Ptolomeu XII (à esquerda) segura pelos cabelos os inimigos (à direita) e se prepara para desferir um golpe demonstrando poder de ação.

Modo Epistêmico

Ptolomeu XII torna-se por processo mágico-religioso o defensor e protetor do Egito e do templo como faraó legitimando a dinastia ptolomaica.

Modo Estético

A cena impacta pela monumentalidade na fachada externa do templo.

002 ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

Forma: Não identificada.

Dimensão: O monarca aparentemente possui a mesma dimensão dos inimigos.

Localização: A cena se localiza no pilone (fachada externa) do templo. Cena visível aos sacerdotes e certos segmentos sociais.

Ações: O monarca abate de forma ritualística os inimigos (o caos).

Cor: Não identificada pelo desgaste.

Número: O monarca é numericamente inferior denotando poder diante dos inimigos (um contra muitos).

Hieróglifo: O monarca está na postura similar ao verbo *shr* – afastar, mas a conexão não é conclusiva.

Material: Pedra simbolizando algo imperecível e durável.

Gestos: Ato de golpear com uma massa o inimigo.

Considerações

A iconografia denota a legitimidade da dinastia ptolomaica e seu monarca (Ptolomeu XII) a partir da prática mágico-religiosa de submeter os inimigos ou o caos. Tal prática é exclusiva do faraó e desta forma Ptolomeu XII é representado como um monarca que defende o Egito das forças caóticas.

002 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANÁLISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Sim	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Ptolomeu XII submete as forças caóticas do universo na cena.

Elementos de Religião

Ptolomeu XII submete as forças caóticas na cena como um Hórus vivo.

Elementos de Iconografia

A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.

Elementos de Ideologia

Ptolomeu XII como faraó defende o Egito e legitima a dinastia ptolomaica estabelecendo cooperação e cooptação dos segmentos locais.

Ptolomeu VI Filometor coroado no templo de Hórus em Edfu

003 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	003
Título:	Ptolomeu VI Filometor coroado no templo de Hórus em Edfu
	

Local:	Templo de Hórus na cidade de Edfu no Alto Egito.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Reinado de Ptolomeu VI Filometor provavelmente entre 180-178 a.C.
Monarca:	Ptolomeu VI Filometor.
Descrição:	Ptolomeu VI em uma parede do templo.
Função:	Função mágico-religiosa de coroação.
Observação:	A coroação deve ter ocorrido em Mênfis e retratada em Edfu.
Referência Bibliográfica:	(MAGI, 1990: 34)

003- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

Ptolomeu VI ao centro recebe as coroas do Alto Egito (à direita) e do Baixo Egito (à esquerda) através da deusa Nekhabit (senhora do Alto Egito) e da deusa Uatchit (senhora do Baixo Egito). O monarca olha para a divindade do Alto Egito uma vez que o reino do sul conquistou o norte e por isso o faraó é rei do Alto e Baixo Egito.

Modo Epistêmico

Ptolomeu VI é legitimado como faraó pelas divindades do Alto e Baixo Egito através do processo mágico-religioso de coroação.
--

Modo Estético

A cena é significativa, mas seria visível por segmentos sacerdotais e poucos segmentos sociais. O impacto seria de caráter mágico-religioso e da qualidade da iconografia.
--

003 ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

Forma: As coroas denotam poder e controle do Alto e Baixo Egito.

Dimensão: O monarca possui a mesma proporção das divindades.

Localização: A cena se localiza em uma das paredes do templo visível aos sacerdotes e certos segmentos sociais.

Ações: O monarca recebe as coroas do Alto e Baixo Egito das divindades.

Cor: Não identificada pelo desgaste.

Número: Igualdade numérica denota igualdade de atributo. O faraó é divino.

Hieróglifo: Não Identificado.

Material: Pedra simbolizando algo imperecível e durável.

Gestos: O monarca está passivo recebendo as coroas do Alto e Baixo das divindades.

Considerações
A iconografia denota a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa da cerimônia de coroação de Ptolomeu VI.

003 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANALISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Sim	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Ptolomeu VI torna-se um Hórus vivo pela cerimônia de coroação – ordem cósmica.

Elementos de Religião

Ptolomeu VI recebe as coroas do Alto e Baixo Egito pelas divindades destas regiões.

Elementos de Iconografia

A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.

Elementos de Ideologia

Ptolomeu VI como faraó coroado pelas divindades legitima a dinastia ptolomaica estabelecendo cooperação e cooptação dos segmentos locais.

Ptolomeu IV Filopator fazendo oferenda no templo de Hórus em Edfu

004 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	004
Título:	Ptolomeu IV Filopator fazendo oferenda no templo de Hórus em Edfu



Local:	Cidade de Edfu no Alto Egito.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico
Datação:	Reinado de Ptolomeu IV Filopator 222-204 a.C.
Monarca:	Ptolomeu IV.
Função:	Função mágico-religiosa de oferenda.
Descrição:	O faraó Ptolomeu IV à esquerda faz oferenda ao casal divino Hórus e Hathor no interior do templo de Edfu.
Observação:	—
Referência	Foto de Julio Gralha Fev/2007.
Bibliográfica:	

004- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

A cena em questão representa o monarca em atitude de oferenda. A cena tem caráter mágico-religioso uma vez que a prática de oferendas aos deuses fortalece o monarca. A cena denota a legitimidade do monarca expressa pela iconografia.

Modo Epistêmico

A imagem como portadora de mensagem passa a informação que o rei tem laços com o casal divino através da ação de oferenda e assim sendo também possui legitimidade.
--

Modo Estético

A cena não era vista por todos, somente certos grupos sacerdotais teriam acesso o que denota o poder do mistério, pois somente um grupo pode presenciar tal cena.
--

004 - ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

Forma: O monarca é representado em uma das paredes do templo.

Dimensão: O monarca é representado na mesma dimensão o que denota certa relação de igualdade diante de Hórus e Hathor.

Localização: A cena está localizada numa câmara específica.

Ações: A postura indica ação para o rito de oferendas.

Cor: Não identificada devido ao desgaste.

Número: Igualdade numérica. Tipo de oferenda individual.

Hieróglifo: Não identificado.

Material: Aparentemente calcário e sem valor simbólico. Por outro lado a pedra pode simbolizar algo duradouro.

Gestos: O monarca com os braços erguidos em direção ao casal divino em ato de oferenda. Em troca o casal divino o legitima e o protege.

Considerações

A iconografia denota a legitimidade do monarca ptolomaico (Ptolomeu IV) a partir da prática mágico-religiosa de fazer oferenda para Hórus de Edfu e Hathor de Dendera.

004 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANALISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Sim	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Ptolomeu IV fazendo culto ao casal divino – ordem cósmica.

Elementos de Religião

A iconografia na parede do templo de Edfu expressa caráter religioso na prática de oferendas.

Elementos de Iconografia

A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.

Elementos de Ideologia

Ptolomeu IV como legítimo monarca conduz as oferendas à Hórus e à Hathor.

Ptolomeu VI Filometor no templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo

005 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	005
Título:	Ptolomeu VI Filometor no templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo



Local:	Templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo no Alto Egito.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Reinado de Ptolomeu VI Filometor provavelmente entre 164-145 a.C.
Monarca:	Ptolomeu VI Filometor.
Descrição:	Ptolomeu VI em uma parede do templo.
Função:	Função mágico-religiosa do festival-sed (Heb Sed).
Observação:	O festival-sed é um ritual de revitalização das forças vitais do rei e normalmente ocorre no 30ª ano de reinado.
Referência Bibliográfica:	Foto de Julio Gralha Fev/2007.

005- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

Ptolomeu VI (ao centro) com o cetro do poder (was) é representado como um deus diante de uma forma de Ra (falcão com disco solar) ou Hórus que parece officiar o festival-sed ou jubileu. Sua esposa (Cleópatra II ou III) também aparece como uma deusa (à esquerda).

Modo Epistêmico

Ptolomeu VI e sua esposa são representados como um casal divino (aparentemente em vida) durante processo mágico-religioso do festival-sed.

Modo Estético

A cena é significativa, mas seria visível por segmentos sacerdotais e certos segmentos sociais. O impacto seria de caráter mágico-religioso.

005 - ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

- Forma:** Ptolomeu VI segura o cetro was (poder) e o ankh (poder de vida). Sua esposa (Cleópatra II ou III) tem um cetro de papiro e o ankh o que demonstra que o casal é divino.
- Dimensão:** O casal possui a mesma proporção das divindades. Iguais diante do mundo divino.
- Localização:** A cena se localiza em uma parede do templo visível aos sacerdotes e certos segmentos sociais.
- Ações:** O monarca observa o registro de Ra (ou Hórus).
- Cor:** Identificada em parte a coloração de Ra (ou Hórus) cuja cor da pele é azul (ligação com céu) e possui disco solar vermelho-ocre (aspecto solar).
- Número:** Igualdade numérica denota igualdade de atributo. O casal é divino
- Hieróglifo:** Não Identificado.
- Material:** Pedra simbolizando algo imperecível e durável.
- Gestos:** O monarca está passivo diante de Ra (ou Hórus) que executa o registro do Jubileu.

Considerações
A iconografia denota a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa da cerimônia do festival-sed de Ptolomeu VI. O casal possui atributos divinos e aparentemente rei e rainha estão vivos indicando que são deuses em vida semelhante a certos faraós do Reino Novo.

005 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANALISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Sim	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Ptolomeu VI é representado de forma divina (cetros was e ankh) como um deus – ordem cósmica.

Elementos de Religião

Ptolomeu VI e sua esposa são representados como casal divino no festival-sed.

Elementos de Iconografia

A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.

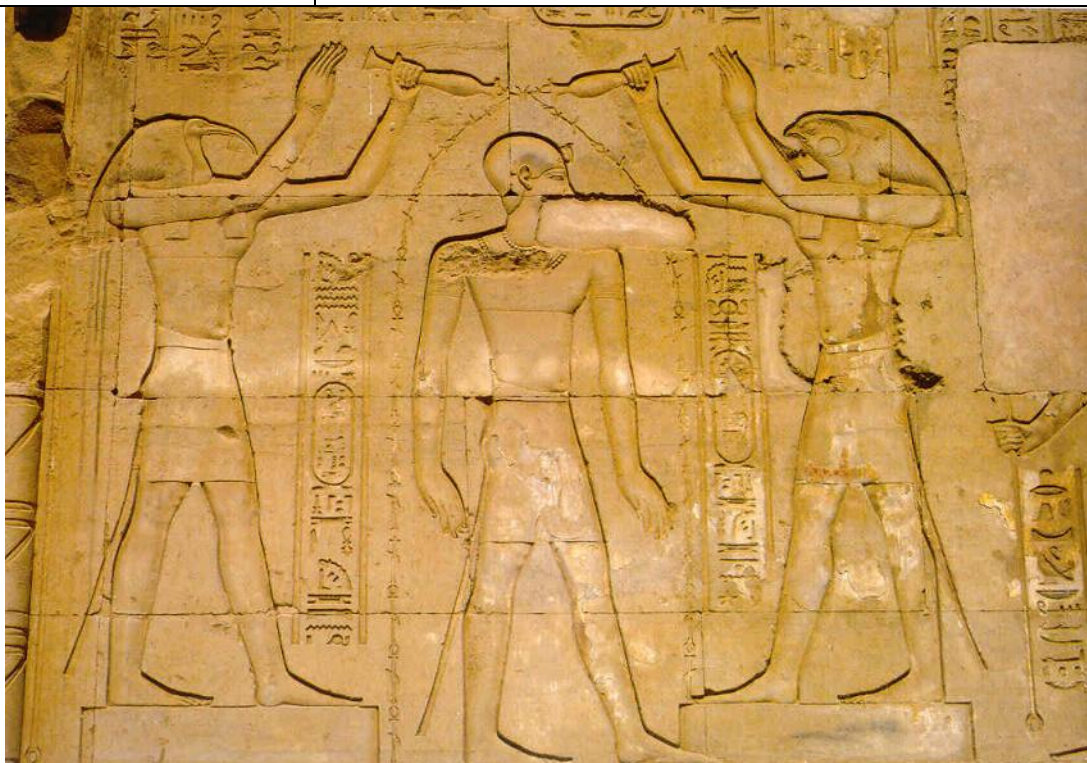
Elementos de Ideologia

Ptolomeu VI além de ser um faraó é considerado um deus vivo ao lado de sua esposa o que legitima a dinastia ptolomaica e pode estabelecer cooperação e cooptação dos segmentos locais.

Ptolomeu VIII Euergetes II no templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo

006 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	006
Título:	Ptolomeu VIII Euergetes II no templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo



Local:	Templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo no Alto Egito.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Reinado de Ptolomeu VIII Euergetes II (170-164/163 e 145-116 a.C.)
Monarca:	Ptolomeu VIII Euergetes II.
Descrição:	Ptolomeu VIII em uma parede do templo.
Função:	Função mágico-religiosa de libação divina por Thot (à esquerda) e Hórus (à direita).
Observação:	—
Referência Bibliográfica:	(MAGI, 1990: 50)

006- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

Ptolomeu VIII (ao centro) é purificado por Thot (à esquerda) e Hórus (à direita) com água cujo símbolo é o ankh (vida) e cetro was (poder). Tais divindades garantem ao monarca a posição de Hórus vivo e governante do Egito.

Modo Epistêmico

Ptolomeu VIII purificado de forma divina pelas divindades Thot e Hórus.

Modo Estético

A cena é significativa, mas seria visível por segmentos sacerdotais e certos segmentos sociais. O impacto seria de caráter mágico-religioso.

006 - ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

- Forma:** Água purificadora cujo símbolo é o ankh (vida) e o cetro was (poder)
- Dimensão:** Os deuses e o monarca estão em isocefalia (cabeças no mesmo nível e a hierarquia é dada pelo nível dos pés) e como os deuses estão sobre uma base denota maior importância das divindades nesta situação.
- Localização:** A cena se localiza em uma parede do templo visível aos sacerdotes e certos segmentos sociais.
- Ações:** O monarca está passivo observando Hórus e sendo purificado.
- Cor:** Não identificada devido o desgaste.
- Número:** Igualdade numérica. Igual entre os deuses.
- Hieróglifo:** Não identificado.
- Material:** Pedra simbolizando algo imperecível e durável.
- Gestos:** As divindades executam o ritual de purificação do monarca.

Considerações
A iconografia denota a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa da cerimônia de purificação de Ptolomeu VIII. Sendo legitimado por Hórus (Alto Egito) e Thot (Baixo Egito).

006 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANALISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Não	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia	
Não se aplica.	

Elementos de Religião	
Ptolomeu VIII passa pela purificação divina de Hórus (Alto Egito) e Thot (Baixo Egito).	

Elementos de Iconografia	
A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.	

Elementos de Ideologia	
A cena representa a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa da cerimônia de purificação de Ptolomeu VIII. Sendo legitimado por Hórus (Alto Egito) e Thot (Baixo Egito).	

Ptolomeu IX Soter II no templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo

007 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	007
Título:	Ptolomeu IX Soter II no templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo



Local:	Templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo no Alto Egito.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico
Datação:	Reinado Ptolomeu IX Soter II (116-107 e 89-81 a.C.).
Monarca:	Ptolomeu IX Soter II
Descrição:	Nome de Ptolomeu IX Soter II em um bloco do templo
Função:	Função mágico-religiosa de proteção do nome (ao centro) por Hórus (esquerda) e Sobek (direita).
Observação:	—
Referência Bibliográfica:	(MAGI, 1990: 61)

007- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

Ptolomeu IX (cartuchos ao centro) protegido por Hórus e Sobek e flanqueado por duas imagens de Hórus de Behedt.

Modo Epistêmico

Ptolomeu IX está aliado aos deuses locais, pois estes protegem seu nome.
--

Modo Estético

A cena é significativa e faz parte da arqui-trave do templo e seria visível por segmentos sacerdotais e segmentos sociais. O impacto seria de caráter mágico-religioso.

007 - ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

Forma: Os cartuchos representam o monarca.

Dimensão: Não se aplica.

Localização: A cena se localiza em uma parede do templo visível aos sacerdotes e certos segmentos sociais.

Ações: As divindades cuidam do nome do monarca de forma mágica.

Cor: Não identificada devido o desgaste.

Número: Não se aplica.

Hieróglifo: Não Identificado.

Material: Pedra simbolizando algo imperecível e durável.

Gestos: O monarca está passivo diante sob proteção divina.

Considerações
A iconografia denota a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa de proteção do nome de Ptolomeu IX por Hórus, Sobek e as figuras aladas - Hórus de Behedt.

007 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANALISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
não	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia	
Não se aplica.	

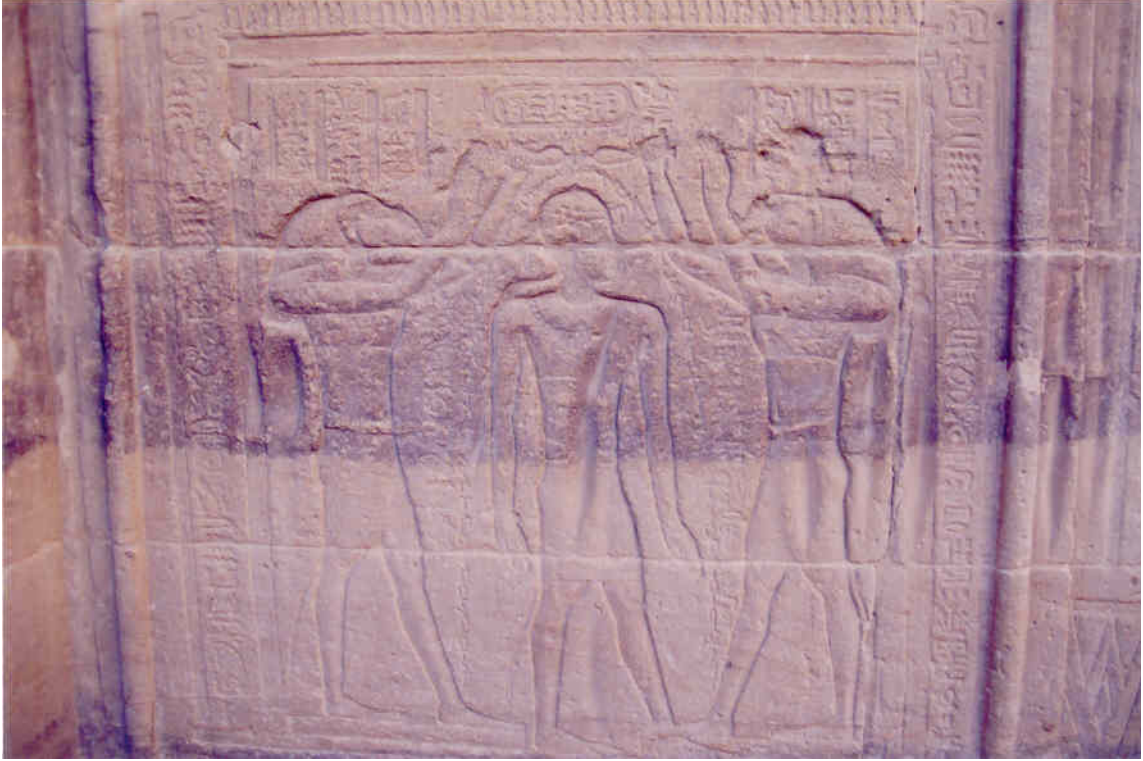
Elementos de Religião	
Ptolomeu IX é protegido por Hórus, Thot e Hóus de Behedt.	

Elementos de Iconografia	
A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.	

Elementos de Ideologia	
A cena denota a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa de proteção do nome de Ptolomeu IX por Hórus, Sobek e as figuras Hórus de Behedt.	

Ptolomeu IX Soter II no templo de Isis em Philae

008 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	008
Título:	Ptolomeu IX Soter II no templo de Isis em Philae
	

Local:	Templo de Isis em Philae.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico
Datação:	Reinado de Ptolomeu IX Soter II.
Monarca:	Ptolomeu IX.
Descrição:	Ptolomeu IX em uma parede do templo .
Função:	Função mágico-religiosa de libação divina por Thot (à esquerda) e Hórus (à direita).
Observação:	Similar a cena de Ptolomeu VIII em Kom Ombo.
Referência Bibliográfica:	Foto de Julio Gralha (Fev., 2007)

008- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

Ptolomeu IX (ao centro) é purificado por Thot (à esquerda) e Hórus (à direita) com água cujo símbolo é o ankh (vida) e cetro was (poder).

Modo Epistêmico

Ptolomeu IX purificado de forma divina pelas divindades Thot e Hórus.

Modo Estético

A cena é significativa, mas seria visível por segmentos sacerdotais e certos segmentos sociais. O impacto seria de caráter mágico-religioso.

008 - ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

Forma: Água purificadora cujo símbolo é o ankh (vida) e o cetro was (poder)

Dimensão: Os deuses e o monarca estão em isocefalia (cabeças no mesmo nível e a hierarquia é dada pelo nível dos pés) e como os deuses estão sobre uma base denota maior importância das divindades nesta situação.

Localização: A cena se localiza em uma parede do templo visível aos sacerdotes e certos segmentos sociais.

Ações: O monarca está passivo observando Hórus e sendo purificado.

Cor: Não identificada devido o desgaste.

Número: Igualdade numérica. Um entre os deuses.

Hieróglifo: Não Identificado.

Material: Pedra simbolizando algo imperecível e durável.

Gestos: As divindades executam o ritual de purificação do monarca.

Considerações

A iconografia denota a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa da cerimônia de purificação de Ptolomeu IX. Sendo legitimado por Hórus (Alto Egito) e Thot (Baixo Egito).

008 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANÁLISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Não	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Não se aplica.

Elementos de Religião

Ptolomeu IX passa pela purificação divina de Hórus (Alto Egito) e Thot (Baixo Egito).

Elementos de Iconografia

A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.

Elementos de Ideologia

A cena representa a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa da cerimônia de purificação de Ptolomeu IX. Sendo legitimado por Hórus (Alto Egito) e Thot (Baixo Egito).
--

Ptolomeu XII Novo Dioniso no templo Isis em Philae

009 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	009
Título:	Ptolomeu XII Novo Dioniso no templo de Isis em Philae
	

Local:	Templo de Isis em Philae.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Reinado Ptolomeu XII.
Monarca:	Ptolomeu XII.
Descrição:	Ptolomeu XII fazendo oferenda a Hórus e Isis.
Função:	Função mágico-religiosa de culto.
Observação:	—
Referência Bibliográfica:	(MAGI, 1990: 61)

009- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

Ptolomeu XII (à direita) queimando incenso e libação como ato ritual.

Modo Epistêmico

Ptolomeu XII pelo culto obtém a proteção divina do casal.

Modo Estético

A cena é visível a todos por estar no pilone.

009 - ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

Forma: O uso do incenso e libação indica culto (aparentemente).

Dimensão: Possui a mesma dimensão das divindades

Localização: A cena se localiza no alto do pilone visível a todos.

Ações: Ato de culto com incenso e libação.

Cor: Não identificada devido o desgaste.

Número: Igualdade numérica o que denota igualdade com o casal divino.

Hieróglifo: Não Identificado.

Material: Pedra simbolizando algo imperecível e durável.

Gestos: Braço estendido no ato de culto.

Considerações
A iconografia denota a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa do culto a Hórus e Isis em Philae.

009 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANALISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
não	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia	
Ordem cósmica pelo culto.	

Elementos de Religião	
Ptolomeu XII realizando culto à Hórus e Isis.	

Elementos de Iconografia	
A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.	

Elementos de Ideologia	
A cena denota a legitimidade da dinastia ptolomaica a partir da prática mágico-religiosa de proteção do nome de Ptolomeu IX por Hórus, Sobek e as figuras Hórus de Behedt.	

Ptolomeu XII Novo Dioniso no templo Isis em Philae

010 - ICONOGRAFIA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	010
Título:	Ptolomeu XII Novo Dioniso no templo de Isis em Philae
	

Local:	Templo de Isis em Philae.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Reinado de Ptolomeu XII.
Monarca:	Ptolomeu XII.
Função:	Função mágico-religiosa.
Descrição:	O monarca abatendo inimigos.
Observação:	Comum na fachada dos templos egípcios.
Referência Bibliográfica:	Foto de Julio Gralha Fev/2007

010- ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Função da Imagem

Modo Simbólico

A cena em questão representa o monarca golpeando os inimigos com uma massa
A cena de luta pode ter caráter mágico-religioso traduzida como a representação da luta entre o rei e as forças caóticas.

A cena denota a legitimidade do monarca expressa pela iconografia.

Modo Epistêmico

A imagem como portadora de mensagem, passa a informação que o rei, como legítimo filho do deus, protege o Egito e seus habitantes das forças caóticas mantendo o mundo ordenado. Somente o monarca tem este privilégio, o que é uma expressão da legitimidade do poder.

Modo Estético

A monumentalidade da imagem, e suas proporções e cores (a cena estaria pintada no período em questão) procuram impressionar o espectador que neste caso, muito provavelmente, pertencia a diferentes segmentos sacerdotais e sociais.

010 - ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

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

- Forma:** O monarca é representado na fachada oeste do templo (o templo é orientado sul-norte) que tem a forma de uma montanha (pilone) cujo centro é reservado para a passagem simbólica do Sol.
- Dimensão:** O monarca é representado de forma desproporcional em relação aos inimigos o que denota superioridade.
- Localização:** A cena está localizada na fachada externa do pilone do templo. Comum quando o monarca é representado como um defensor do Egito e da ordem. Por estar na parede oeste do Pilone denota que os inimigos podem ser do norte (Líbia, Palestina e Ásia).
- Ações:** A postura indica ação de golpear e eliminar os inimigos sejam eles míticos ou reais.
- Cor:** A iconografia deveria ser pintada com cores simbólicas, mas devido a exposição ao tempo não foi possível defini-las.
- Número:** O monarca é representado numericamente inferior em relação aos inimigos a serem abatidos o que denota superioridade e poder em combate.
- Hieróglifo:** Não verificado.
- Material:** Aparentemente calcário e sem valor simbólico. Por outro lado a pedra pode simbolizar algo duradouro.
- Gestos:** Gestos de golpear e segurar os inimigos pelos cabelos denota poder e submissão dos inimigos ou forças caóticas.

Considerações
A iconografia denota a legitimidade do monarca ptolomaico (Ptolomeu XII) a partir da prática mágico-religiosa de submeter os inimigos ou o caos. Tal prática é exclusiva de faraós e desta forma Ptolomeu XII é representado como um monarca que protege o Egito das forças caóticas.

010 – ANÁLISE DA ICONOGRAFIA - Arqueologia Cognitiva

ANALISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Sim	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Ptolomeu XII aparece com aquele que mantém o mundo em ordem lutando contra o caos.

Elementos de Religião

A iconografia na fachada do templo de Philae expressa uma cena mítica de carácter religioso.

Elementos de Iconografia

A cena mágico-religiosa está convencionada na arte egípcia.

Elementos de Ideologia

Ptolomeu XII como legítimo defensor do Egito combatendo o Caos promovendo assim a legitimidade da dinastia ptolomaica.

4.5.2 Análise da Arquitetura do templo como iconografia

Passamos a analisar algumas estruturas do templo ptolomaico que são exemplos significativos cuja expressão da materialidade da adoção de uma prática mágico-religiosa conduz a uma transcrição pública do poder e pretende legitimar o monarca e a dinastia ptolomaica.

Pilone - Templo de Hórus em Edfu

001 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	001
Título:	Pilone no templo Hórus em Edfu



Local:	Templo de Hórus em Edfu.
Orientação:	Sul.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Não identificada. Provavelmente durante o reinado de Ptolomeu XII.
Monarca:	Ptolomeu XII.
Descrição:	Primeiro pilone no templo de Hórus em Edfu.
Função:	Função mágico-religiosa de proteção e representação do curso solar.
Observação:	—
Referência Bibliográfica:	Julio Gralha – Fev/2007

001- ANÁLISE DA ARQUITETURA DO TEMPLO– Função como Imagem

Modo Simbólico

O Pilone representa duas colinas e no centro a divindade solar segue seu curso.

Modo Epistêmico

O pilone protege, isola e é o portal divino do templo. Ou seja, legitima a construção como sagrada e de caráter mágico-religioso.

Modo Estético

A cena é significativa e impacta pela monumentalidade e caráter mágico-religioso.

001 – ANÁLISE DA ARQUITETURA DO TEMPLO - Arqueologia Cognitiva

ANÁLISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Sim	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Ciclo solar – A entrada simboliza o leste e as salas menores e escuras no fim do templo o oeste e o descanso.

Elementos de Religião

O Pilone está conectado ao culto solar.

Elementos de Iconografia

A arquitetura tem caráter iconográfico.

Elementos de Ideologia

O Pilone como proteção e legitimidade dinástica ptolomaica, pois contém cenas de impacto mágico-religiosas.

Mammisi - Templo de Isis em Philae

002 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	002
Título:	Mammisi no templo de Isis em Philae
	

Local:	Templo de Isis e Philae.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Provavelmente durante o reinado de Ptolomeu VI.
Monarca:	Ptolomeu VI.
Descrição:	Mammisi – sala do nascimento.
Função:	Função mágico-religiosa para o culto ao nascimento do monarca
Observação:	Os mammisis de Dendera e Edfu são similares.
Referência Bibliográfica:	Julio Gralha – Fev/2007.

Mammisi - Templo de Hórus em Edfu

003 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	003
Título:	Mammisi no templo de Hórus em Edfu
	

Local:	Templo de Hórus em Edfu.
Orientação:	Aproximadamente Sul-Norte.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Provavelmente durante o reinado de Ptolomeu IX Soter II.
Monarca:	Ptolomeu IX Soter II.
Descrição:	Mammisi – sala do nascimento.
Função:	Função mágico-religiosa para o culto ao nascimento do monarca.
Observação:	Os mammisis de Dendera Edfu e Philae são similares.
Referência Bibliográfica:	(MAGI, 1990: 14)

02 e 03 - ANÁLISE DA ARQUITETURA DO TEMPLO – Função como Imagem

Modo Simbólico

O Mammisi simboliza o nascimento divino do monarca.

Modo Epistêmico

O Mammisi legitima o nascimento divino do monarca.

Modo Estético

A cena é significativa e impacta pela monumentalidade e caráter mágico-religioso por estar localizado antes da Sala hipóstila sendo percebido por uma parte dos segmentos sociais e sacerdotais.

02 e 03 – ANÁLISE DA ARQUITETURA DO TEMPLO - Arqueologia Cognitiva

ANÁLISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Sim	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Ciclo anual e a ligação de Isis com a estrela Sírius (Sopedt).

Elementos de Religião

O mammisi está relacionado ao culto do renascimento divino.

Elementos de Iconografia

A arquitetura do mammisi tem caráter iconográfico.

Elementos de Ideologia

Legitima o monarca como ser divino por seu nascimento divino.

Os mammisis de Edfu e Philae são similares e preferimos assim fazer uma única análise para as duas arquiteturas. O mammisi de Dendera é similar também, mas o que restou pertence ao período romano e não foi incluído nesta pesquisa.

Como foram construídos entre os reinados de Ptolomeu VI e IX e de modo a serem visíveis a certos segmentos demonstram uma preocupação com a legitimidade dinástica no Alto Egito. Esta prática pode ser considerada uma inovação de práticas mágico-religiosa como expressão da materialidade e como transcrição pública do poder.

Eixo do templo - Templo de Hathor em Dendara

004 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	004
Título:	Eixo do templo – Templo de Hathor em Dendara
	

Local:	Templo de Isis e Philae.
Orientação:	Não identificada.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Período Ptolomaico.
Monarca:	Não Identificado.
Descrição:	Corredor que leva ao santuário.
Função:	Função mágico-religiosa do curso do sol.
Observação:	—
Referência Bibliográfica:	Julio Gralha – Fev/2007.

04- ANÁLISE DA ARQUITETURA DO TEMPLO– Função como Imagem

Modo Simbólico

O rebaixamento e cobertura geram a penumbra durante o ciclo solar simbolizando a noite. Na penumbra se encontra o deus.

Modo Epistêmico

O rebaixamento do teto e a penumbra expressam fim do ciclo solar.

Modo Estético

A cena é significativa e impacta pelo caráter mágico-religioso, pela penumbra e pelo mistério.

04 – ANÁLISE DA ARQUITETURA DO TEMPLO - Arqueologia Cognitiva

ANALISE DE ELEMENTOS DA ARQUEOLOGIA COGNITIVA			
Cosmologia	Religião	Iconografia	Ideologia
Sim	Sim	Sim	Sim

Elementos de Cosmologia

Ciclo solar e ciclo noturno.

Elementos de Religião

Culto solar e culto de Isis.

Elementos de Iconografia

A arquitetura do eixo central do templo tem caráter iconográfico.

Elementos de Ideologia

O templo expressa elementos do universo e morada dos deuses. Local no qual podem ser consultados.

5.3 - Análise do Corpus Arquitetural

Tendo em vista que elementos estruturais do templo também podem indicar práticas mágico-religiosas inovadoras fizemos a opção por usar o modelo de análise espacial de Hillier e Hanson e as análises do arqueólogo Richard Banton. De fato tomamos o trabalho pioneiro do prof. Dr. Zarankin (2003) com relação às escolas na Argentina e do prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari relativo à análise de moradias em Pompéia como base.

A partir da publicação de um artigo que escrevi (2005: 49-68) na revista de História da UNIANDRADE sobre o método e a aplicação na arquitetura de templos egípcios colegas do Rio de Janeiro passaram a fazer uso da técnica nos programas de pós-graduação o que denota a disseminação do método. Assim sendo passamos a descrição de certas etapas do método, entretanto faremos uso de parte do método o que nos pareceu mais adequado neste momento.

Cabe salientar, que assim como procederemos na análise iconográfica (forma qualitativa), faremos o mesmo com os elementos da arquitetura.

Utilizou-se o conceito, que a arquitetura de prédios públicos na antiguidade — sobretudo os templos, que é o objeto desta análise — estava carregada de sentido e intenção. Era necessário passar uma mensagem visual que gerasse um impacto no espectador pela monumentalidade. Em um segundo momento tal mensagem e impacto poderiam ser traduzidos como expressão da materialidade da legitimidade de poder dinástica. Em um tempo onde a capacidade de ler e escrever pertencia a um segmento restrito da sociedade egípcia, a arquitetura e a iconografia seriam de suma importância.

Para o templo ptolomaico é possível indicar três aspectos básicos como forma de análise: forma, função e organização espacial segundo o prof. Zarankin tomando por base Markus.

A forma estaria relacionada à estrutura arquitetônica e suas especificidades. Apesar de um código canônico relativamente rígido na construção egípcia é possível verificar mudanças significativas em períodos curtos, possivelmente em função de um novo monarca. De um modo geral, a forma tinha de ser monumental em certos locais e significativos em outros.

A função se relaciona a atividade proposta. Com relação os templos estas atividades são variadas. Entretanto, a arquitetura do templo e seu caráter mágico-religioso é o que nos interessa, pois contem o significado e o sentido central apreendido pelos diversos segmentos sociais. Cada qual apreenderia a parcela da mensagem que sua visão de mundo permitia.

A Organização Espacial estaria ligada à forma pela qual estruturas se relacionam entre si. Os diversos pátios, câmaras, andares, salas hipóstilas, terraços, lagos deveriam estar em harmonia e dentro dos cânones previstos.

Método de análise de Hillier e Hanson - Blanton

Devido suas características, o método de Hillier e Hanson — modelo gamma — permite uma análise da representação, uma quantificação e uma interpretação da estrutura arquitetônica tendo em vista a forma, a função e a organização espacial associado aos índices propostos pelo arqueólogo Richard Blanton (Escala, Integração e Complexidade).

Métricas do Método Hillier e Hanson

Com relação à circulação e organização espacial temos:

Espaços distributivos:

Quando a circulação (entrada e saída) em um determinado espaço pode ser feito por mais de uma via. Estruturas destes tipos apresentam uma homogeneidade na relação de controle e poder.

Espaços não distributivos:

Quando a circulação (entrada e saída) em um determinado espaço pode ser feito somente por uma via. Estruturas destes tipos apresentam uma heterogeneidade demonstrando uma hierarquia mais rígida e uma representação mais forte do controle e do poder.

Acessibilidade:

Esta relacionada ao grau de acessibilidade em uma estrutura. Ou seja, quanto mais profundo um espaço em relação ao exterior a dificuldade de acesso será maior, denotando isolamento de espaços. Isto nos templos poderia estar relacionado ao controle que certos segmentos sacerdotais ou dirigentes possuíam no acesso ao complexo templário. Somente estes poderiam estar em determinados níveis (santuários) do templo.

Nó (espaços de uma estrutura):

Como estamos trabalhando com dados numéricos o nó passa a ser a unidade neste modelo. Assim sendo, uma capela, uma sala ou um pátio será considerado um **nós**.

Métricas do Método de Blanton

Índice de Escala

Em uma abordagem concisa é tratado aqui como a quantidade de nós. Ou seja, de espaços da estrutura. Índice de Escala = Quantidade Total de nós.

Índice de Integração

Indica a restrição de uma estrutura em relação a circulação. O menor valor é 1 e é equivalente a média de uma entrada/saída por sala (nó). Este valor é obtido dividindo a quantidade de conexões pela quantidade de nós.

Uma conexão é o “caminho” por onde se entra ou sai de um nó (ex: sala, quarto, capela) podendo haver mais de uma conexão em um nó. A quantidade de conexões esta relacionada às entradas/saídas dos diversos nós. Ou seja, em uma tabela relaciona para cada nó as suas respectivas entradas/saídas e utilizamos o somatório (de nós e conexões) para o cálculo do Índice de Integração.

Índice de Integração = Quantidade Total de Conexões / Quantidade Total de Nós

Índice de Complexidade A

De forma concisa em relação ao modelo de Blanton temos que o Índice de Complexidade A = Quantidade Total de Conexões.

Índice de Complexidade B

O Índice de Complexidade B é a média de nós (espaços), que são necessários à atravessar para chegar ao exterior. É a divisão do total de acessibilidade ou distância para sair ao exterior pela quantidade total de nós. Assim temos que:

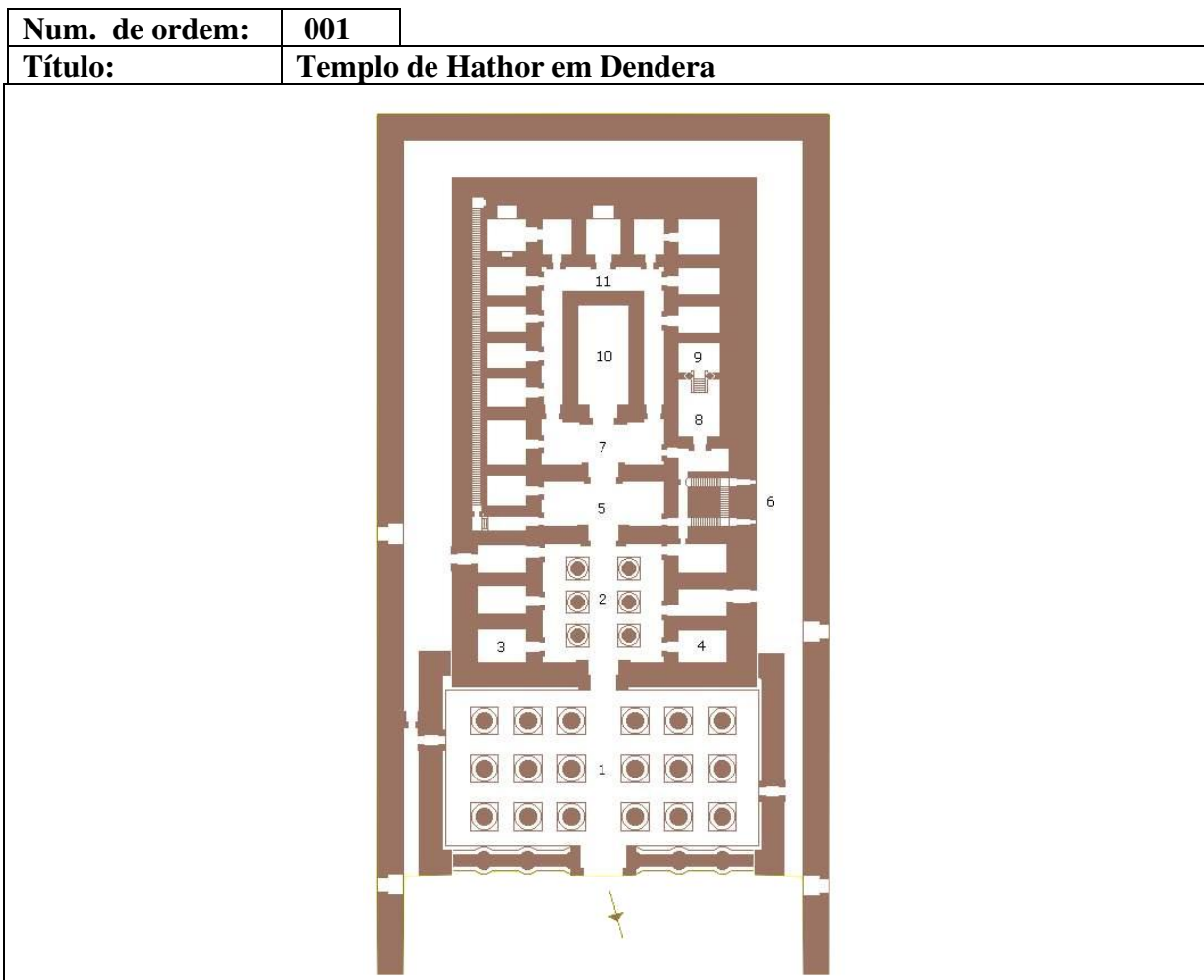
Índice de Complexidade B = Total de Acessibilidade / Quantidade Total de Nós

Como exemplo se o resultado é igual a 5,2 significa que em média é necessário atravessar 5 salas para sair (ou chegar) do templo.

Como pretendemos verificar inovações e manutenções na arquitetura escolhemos do corpus total, três templos do Reino Novo e três do período ptolomaico para a análise e apresentação neste trabalho.

Templo de Hathor em Dendera

001 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

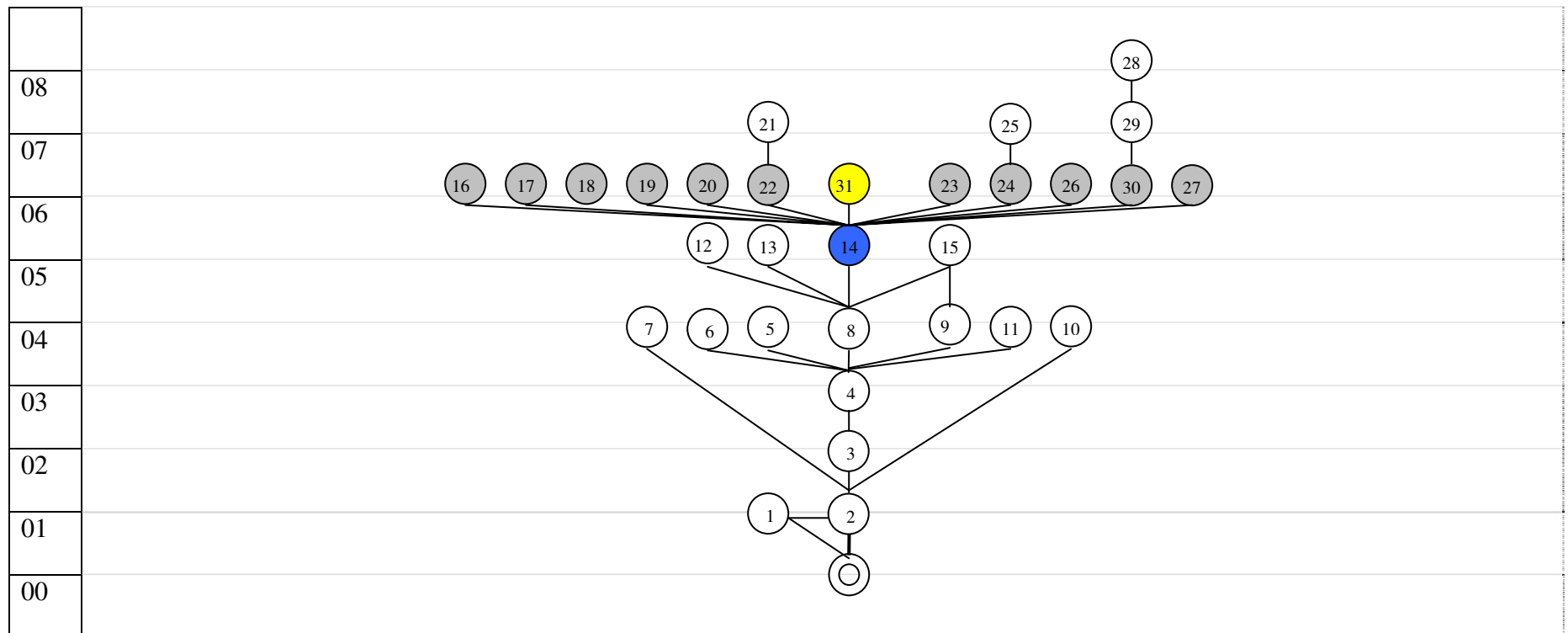


Local:	Templo de Hathor em Dendera.
Orientação:	Norte-Nordeste.
Período Histórico:	Período Ptolomaico.
Datação:	Período Ptolomaico.
Monarca:	Diversos.
Descrição:	Não aplicada.
Função:	Culto a deusa Hathor e ao rei provavelmente .
Observação:	Na análise Gamma foi incluído o pilone que não aparece nesta planta..
Referência Bibliográfica:	http://2terres.hautesavoie.net/eegypte/texte/edfou.htm

Diagrama Gamma – Templo de Hathor em Dendera – Período Ptolomaico

Diagrama Gamma – Templo de Hathor em Dendera – Período Ptolomaico

	Nós Espaços, salas,				Área externa		Câmaras		Santuário		Sala onde se encontra o santuário
Total de nós	31	Escala	31	Conexões	36	Integração	1,16	Ind. Complex. A	67	Ind Compelx. B	5,03



001 - ANÁLISE DA ARQUITETURA - Interpretação.

O círculo azul corresponde à sala na qual se encontra o santuário.

O círculo amarelo corresponde ao santuário central.

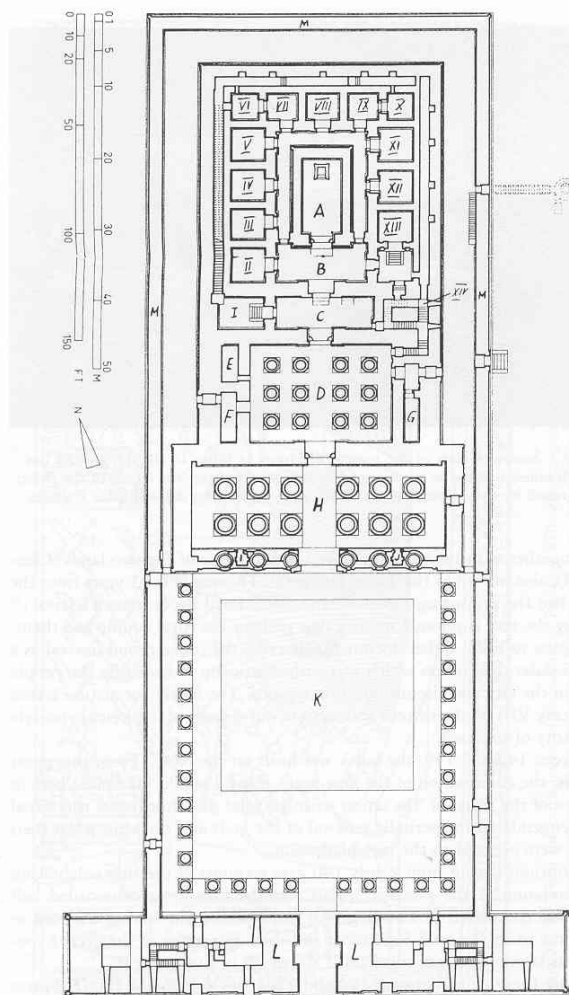
Os círculos de cor cinza correspondem às câmaras que fazem contato com a sala na qual se encontra o santuário.

1. O diagrama Gamma demonstra que uma grande concentração de salas (cinza) e o santuário (amarelo) partem da sala azul (círculo azul).
2. Que este conjunto de salas (cinza e amarela) estão na mesma profundidade.
3. Que a sala azul distribui as conexões para as outras salas inclusive para o santuário e desta forma as salas estão isoladas uma das outras.
4. Existem doze (12) salas incluindo o santuário.

Templo de Hórus em Edfu

002 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	002
Título:	Templo de Hórus em Edfu

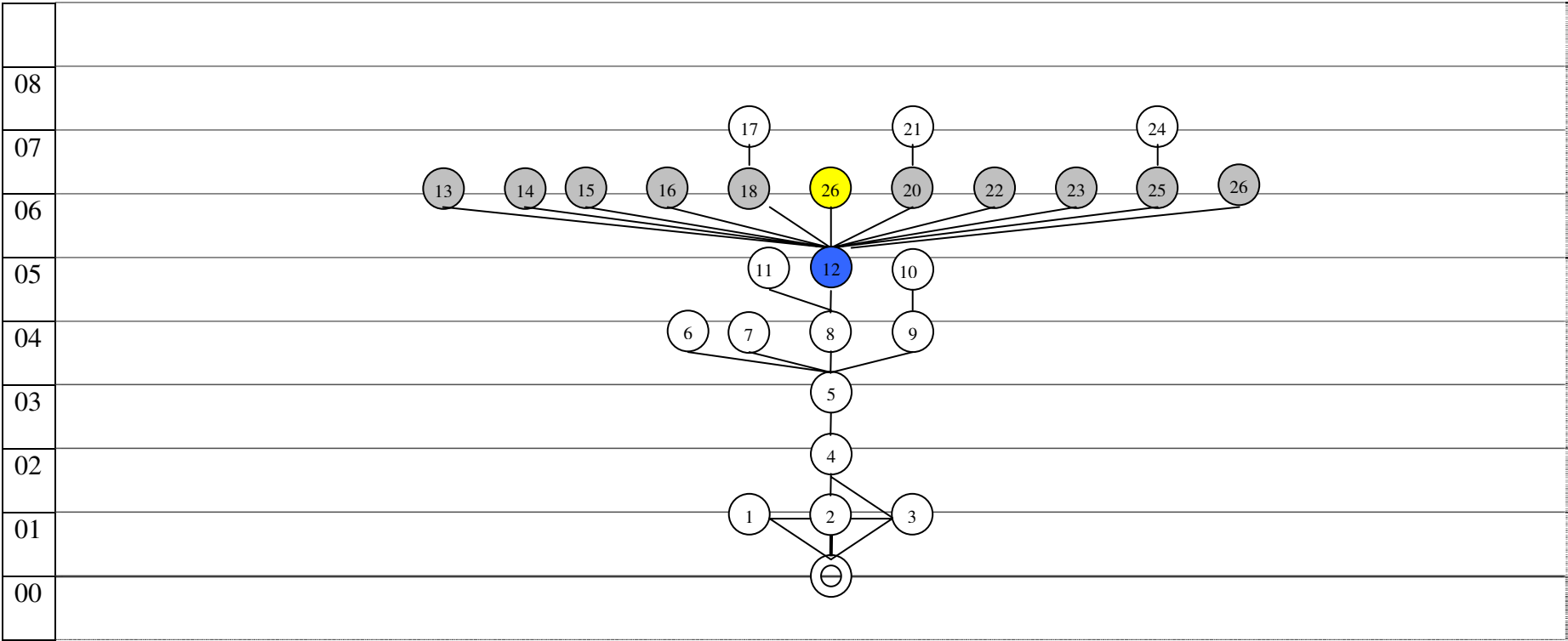


Local:	Cidade de Edfu no Alto Egito
Orientação:	Sudoeste
Período Histórico:	Período Ptolomaico
Datação:	Período Ptolomaico
Monarca:	Diversos
Função:	Culto ao deus Hórus de Edfu e provavelmente ao monarca
Descrição:	Templo ptolomaico do período após Rebelião.
Observação:	—
Referência Bibliográfica:	(HOLBL, 2001:265)

002 - ANÁLISE DA ARQUITETURA - Diagrama Gamma e métricas

Diagrama Gamma – Templo de Hórus da cidade de Edfu - Ptolomaico

	Nós Espaços, salas,				Área externa		Câmaras		Santuário		Sala onde se encontra o santuário
Total de nós	26	Escala	26	Conexões	28	Integração	1,07	Ind. Complex. A	55	Ind Compelx. B	4,84



002 - ANÁLISE DA ARQUITETURA - Interpretação.

O círculo azul corresponde à sala na qual se encontra o santuário.

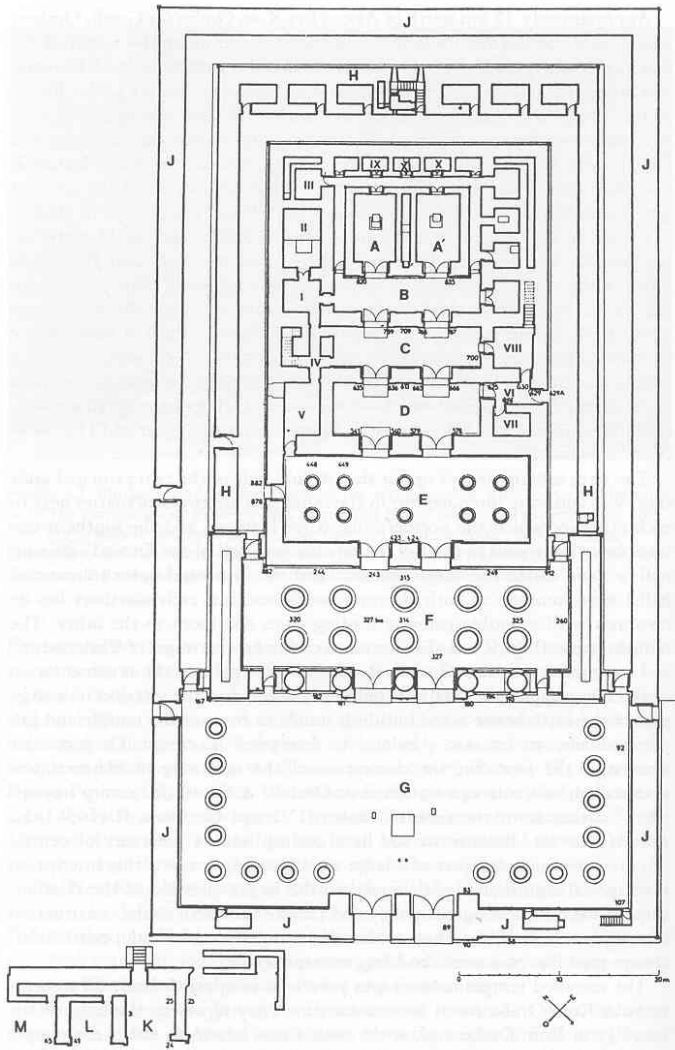
O círculo amarelo corresponde ao santuário central.

Os círculos de cor cinza correspondem às câmaras que fazem contato com a sala na qual se encontra o santuário.

1. O diagrama Gamma demonstra que uma concentração de salas (cinza) e o santuário (amarelo) partem da sala azul (círculo azul).
2. Que este conjunto de salas (cinza e amarela) estão na mesma profundidade.
3. Que a sala azul distribui as conexões para as outras salas inclusive para o santuário e desta forma as salas estão isoladas uma das outras.
4. Que existem onze (11) salas incluindo o santuário.

Templo de Hórus e Sobek em Kom Ombo

003 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

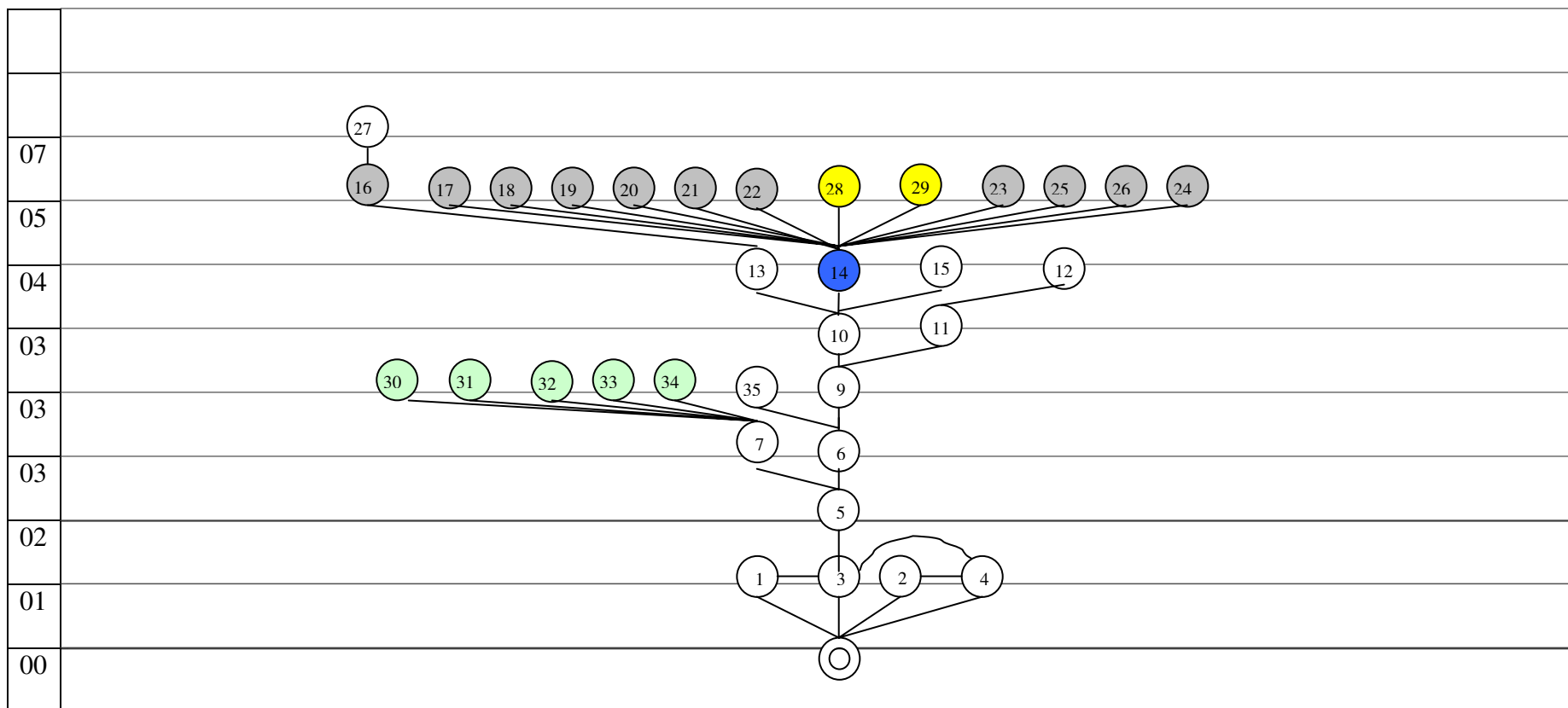
Num. de ordem:	003
Título:	Templo de Kom Ombo
	

Local:	Cidade de Kom Ombo
Orientação:	Sudoeste
Período Histórico:	Período Ptolomaico
Datação:	Período Ptolomaico
Monarca:	Diversos
Função:	Culto ao deus Haroeris e Sobek e provavelmente ao monarca.
Descrição:	Não aplicada
Observação:	É possível ver o mammisi a esquerda (m, l e k)
Referência Bibliográfica:	(HOLBL, 2001:262)

003 - ANÁLISE DA ARQUITETURA - Diagrama Gamma e métricas

Diagrama Gamma – Templo de Haroeris e Sobek em Kom Ombo – Período Ptolomaico

	Nós Espaços, salas,		Câmaras do fundo do templo		Área externa		Câmaras		Santuário		Sala onde se encontra o santuário
Total de nós	35	Escala	35	Conexões	39	Integração	1,11	Ind. Complex. A	77	Ind Compelx. B	5,05



003 - ANÁLISE DA ARQUITETURA - Interpretação.

O círculo azul corresponde à sala na qual se encontra o santuário.

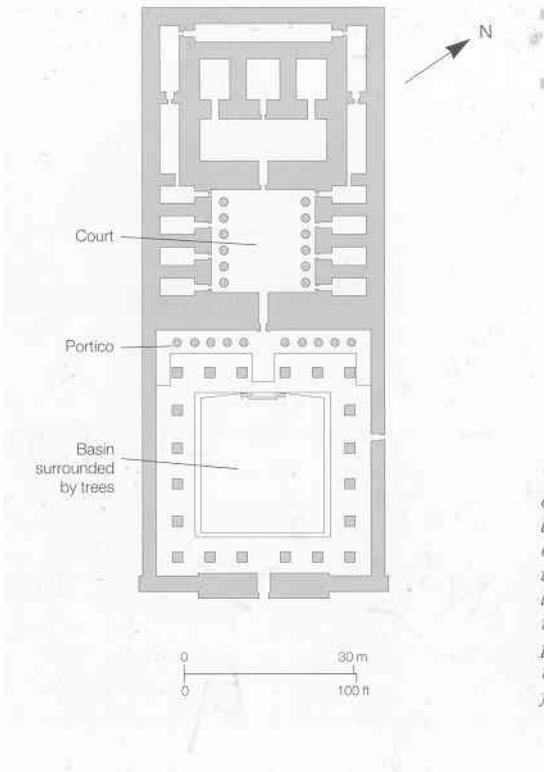
O círculo amarelo corresponde ao santuário central.

Os círculos de cor cinza correspondem às câmaras que fazem contato com a sala na qual se encontra o santuário.

1. O diagrama Gamma demonstra que uma grande concentração de salas (cinza) e os santuários (amarelo) partem da sala azul (círculo azul).
2. Que este conjunto de salas (cinza e amarela) estão na mesma profundidade.
3. Que o fato de haver dois santuários não alterou o número de salas em cinza (11).
4. Que a sala azul distribui as conexões para as outras salas inclusive para o santuário e desta forma as salas estão isoladas uma das outras.
5. Que o templo possui uma estrutura de salas no fundo, mas que aparecem no início do diagrama devido a menor profundidade (salas em verde). O que denota uma certa inovação.
6. Que existem treze (13) salas incluindo os dois santuários.

Templo de Amenhetep filho de Apu em Karnak

004 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

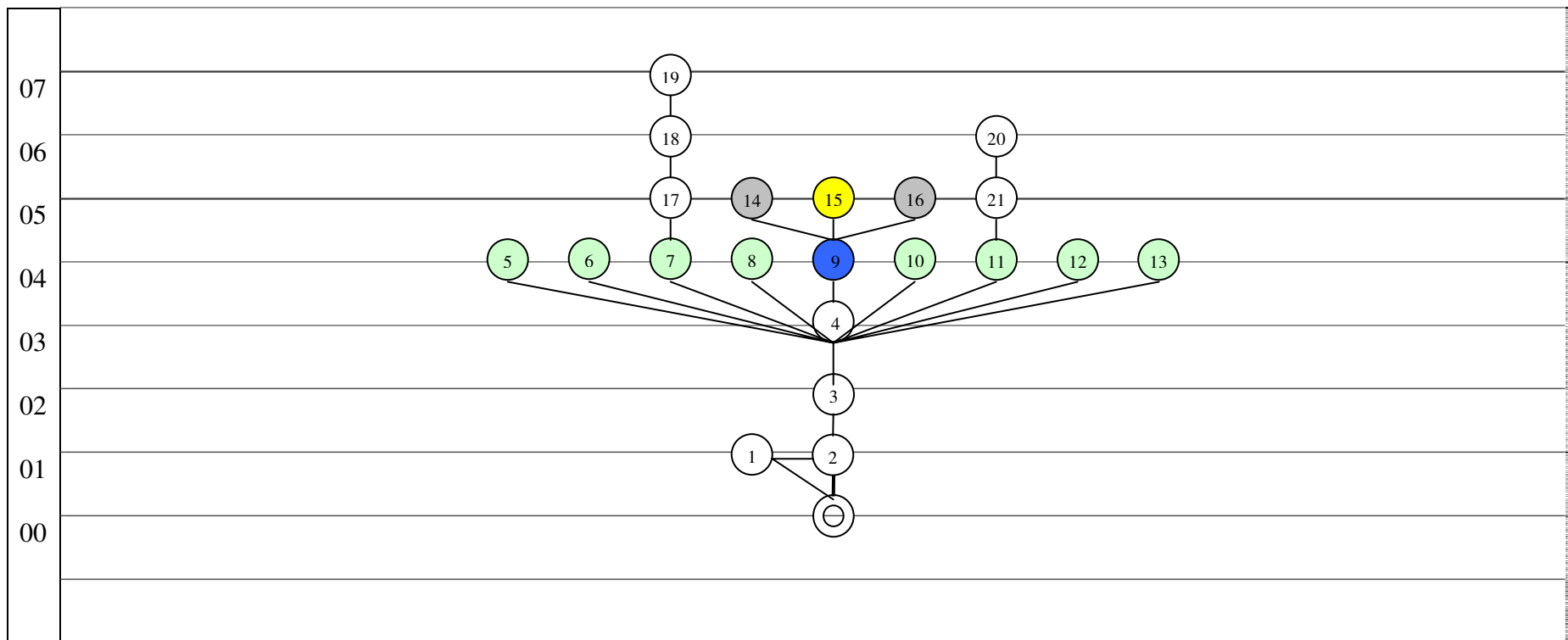
Num. de ordem:	004
Título:	Templo de Amenhetep filho de Apu em Karnak
	

Local:	Complexo de Karnak em Tebas.
Orientação:	Leste/oeste.
Período Histórico:	Reino Novo.
Datação:	Por volta de 1400 a.C.
Monarca:	Não identificado
Função:	Templo em memória à Amenhetep filho de Apu como deus.
Descrição:	—
Observação:	O templo possui um pronaos com uma grande quantidade de câmaras. Amenhetep foi uma pessoa comum sendo divinizado após a sua morte com direito a culto, templo e grupo sacerdotal. Ao que parece era um deus eficaz.
Referência Bibliográfica:	(WILKINSON, 2000: 191)

004 - ANÁLISE DA ARQUITETURA - Diagrama Gamma e métricas

Diagrama Gamma – Templo de Amenhetep filho de Apu em Karnak - Reino Novo

	Nós Espaços, salas,		Câmaras do fundo do templo		Área externa		Câmaras		Santuário		Sala onde se encontra o santuário
Total de nós	21	Escala	21	Conexões	23	Integração	1,09	Ind. Complex. A	41	Ind Compelx. B	4,14



004 - ANÁLISE DA ARQUITETURA – Interpretação.

O círculo azul corresponde à sala na qual se encontra o santuário.

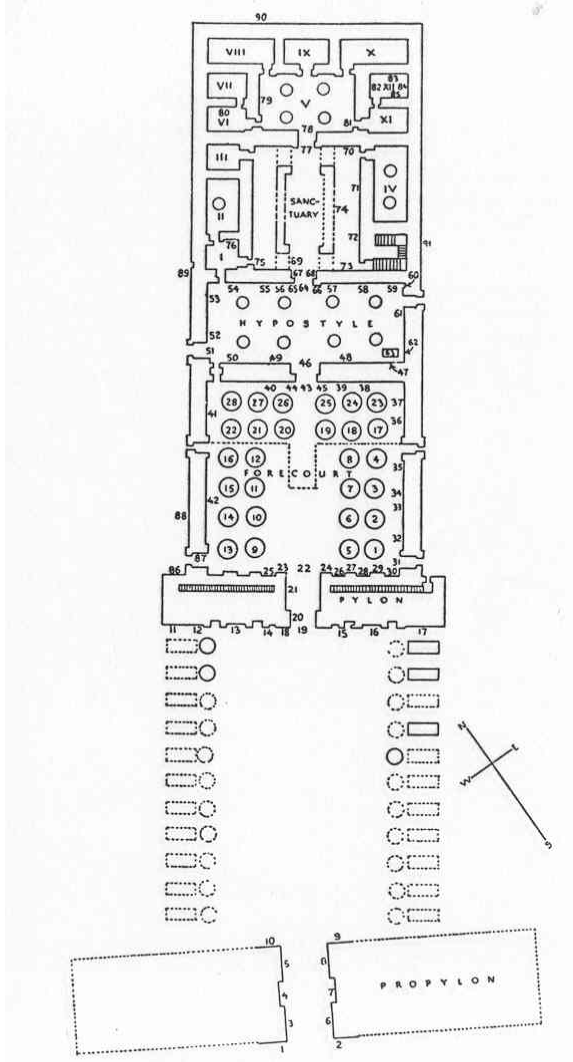
O círculo amarelo corresponde ao santuário central.

Os círculos de cor cinza correspondem às câmaras que fazem contato com a sala na qual se encontra o santuário.

1. O diagrama Gamma demonstra que uma concentração de salas (verde) está anterior a sala que congrega o santuário o que difere dos templos ptolomaicos analisados.
2. Que este conjunto de salas (cinza e amarela) estão na mesma profundidade.
3. Que a sala azul distribui as conexões para as outras salas inclusive para o santuário e desta forma as salas estão isoladas uma das outras.
4. Que existem três (3) salas incluindo o santuário. Estrutura menor se comparada aos templos ptolomaicos.

Templo de Khonsu em Karnak

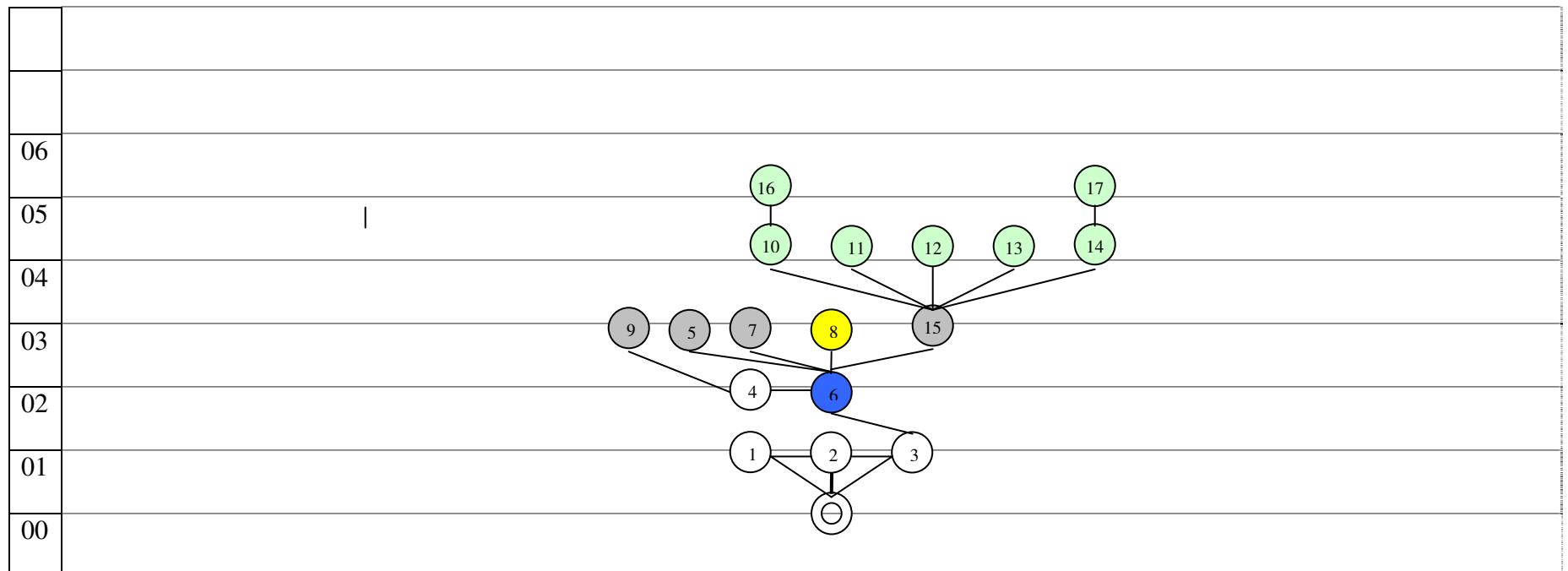
005 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	005
Título:	Templo de Khonsu em Karnak
 FIG. 440. — Le temple de Khonsou à Karnak.	

Local:	Complexo de Karnak em Tebas.
Orientação:	Sudoeste.
Período Histórico:	Reino Novo.
Datação:	Por volta de 1400 a.C.
Monarca:	Diversos.
Função:	Culto ao deus Khonsu de Tebas – deus lunar.
Descrição:	—
Observação:	—
Referência Bibliográfica:	(VANDIER, 1955: 940)

Diagrama Gamma – Templo de Khonsu em Karnak

	Nós Espaços, salas,		Câmaras do fundo do templo		Área externa		Câmaras		Santuário		Sala onde se encontra o santuário
Total de nós	17	Escala	17	Conexões	19	Integração	1,11	Ind. Complex. A	35	Ind Compelx. B	3,05



005 - ANÁLISE DA ARQUITETURA - Interpretação.

O círculo azul corresponde à sala na qual se encontra o santuário.

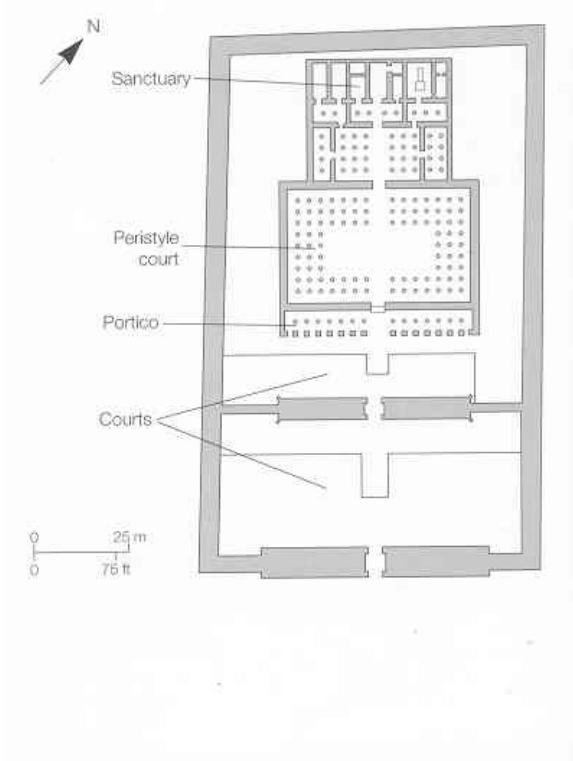
O círculo amarelo corresponde ao santuário central.

Os círculos de cor cinza correspondem às câmaras que fazem contato com a sala na qual se encontra o santuário.

1. O diagrama Gamma demonstra que uma concentração de salas está posterior (em verde) a sala que congrega o santuário.
2. Que este conjunto de salas (cinza e amarela) estão na mesma profundidade.
3. Que a sala azul distribui as conexões para as outras salas inclusive para o santuário e desta forma as salas estão isoladas uma das outras.
4. O santuário possui estrutura similar aos santuários ptolomaicos o que denota possível adendo ao templo pelos ptolomeus assim como ocorreu no templo de Luxor.
5. Que existem cinco (5) salas incluindo o santuário. Estrutura menor se comparada aos templos ptolomaicos.

Templo de Tutmés IV em Karnak

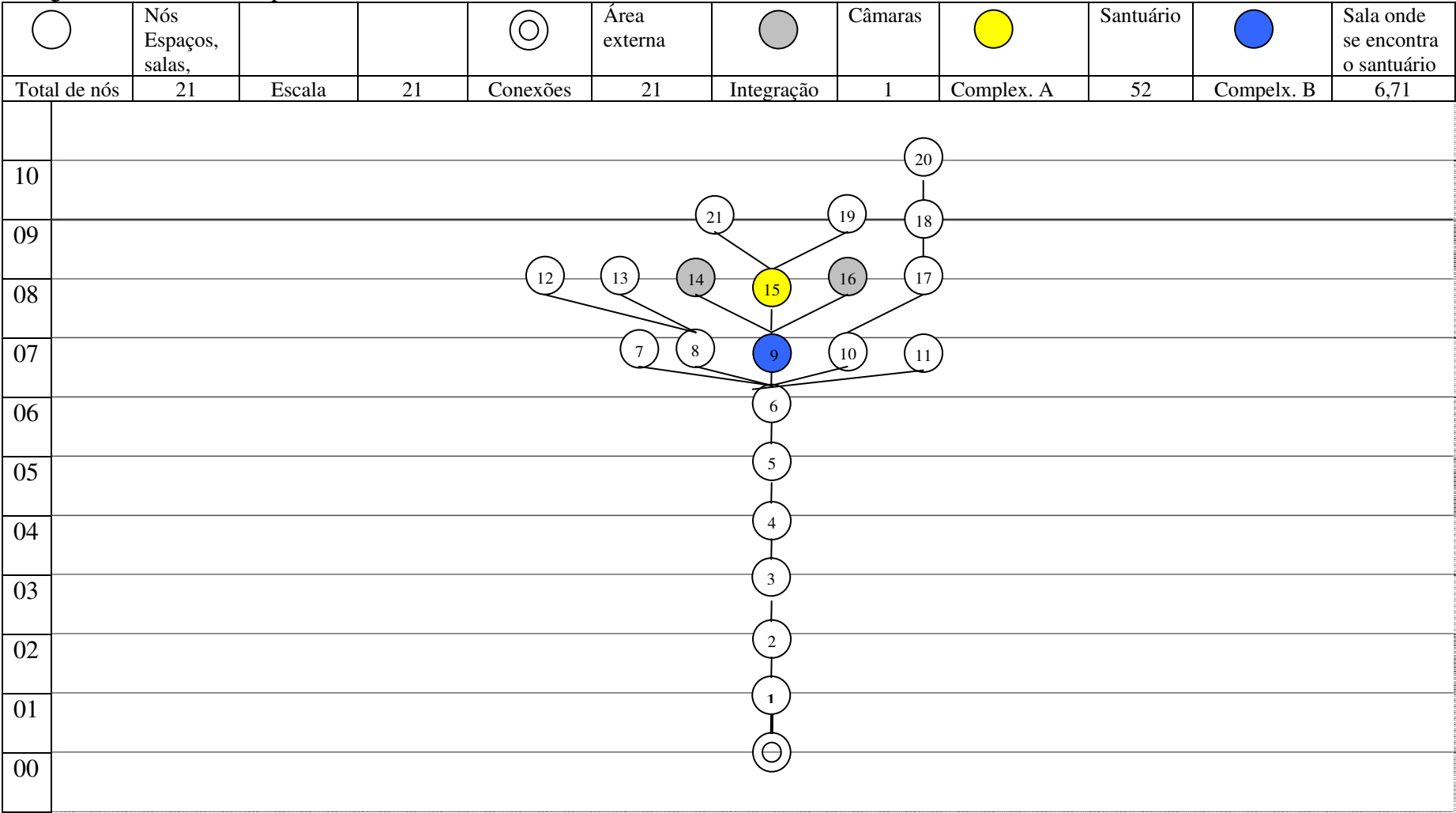
006 - ARQUITETURA – Catálogo e Descrição

Num. de ordem:	006
Título:	Templo de Tutmés IV em Kanak
	

Local:	Complexo de Karnak em Tebas.
Orientação:	Sudeste.
Período Histórico:	Reino Novo.
Datação:	Reino Novo.
Monarca:	Tutmés IV
Função:	Templo dedicado ao culto em memória de Tutmés IV.
Descrição:	—
Observação:	O templo possui grande profundidade.
Referência Bibliográfica:	(WILKINSON, 2000: 186)

006 - ANÁLISE DA ARQUITETURA - Diagrama Gamma e métricas

Diagrama Gamma – Templo de Tutmés IV em Karnak – Reino Novo



005 - ANÁLISE DA ARQUITETURA - Interpretação.

O círculo azul corresponde à sala na qual se encontra o santuário.

O círculo amarelo corresponde ao santuário central.

Os círculos de cor cinza correspondem às câmaras que fazem contato com a sala na qual se encontra o santuário.

1. O diagrama Gamma demonstra que uma concentração de salas está anterior a sala que congrega o santuário em uma espécie de sala de oferendas.
2. Que o conjunto de salas (cinza e amarela) estão na mesma profundidade.
3. Que a sala azul distribui as conexões para as outras salas inclusive para o santuário e desta forma as salas estão isoladas uma das outras.
4. O santuário está no fundo do templo.
5. Que existem três (3) salas incluindo o santuário. Estrutura menor se comparada aos templos ptolomaicos.

Análise comparativa dos dados

Templo	Nós (espaços)	Índice Integração	Índice Complexidade B	Conexões
Hórus - Edfu	26	1,07	4,84	28
Hathor - Dendera	31	1,16	5,03	36
Hórus -Kom Ombo	35	1,11	5,05	39
Khonsu-Karnak	17	1,11	3,05	19
Amonhotep Apu - Karnak	21	1,09	4,14	23
Tutmmé IV - Karnak	21	1,00	6,71	21

A partir dos cálculos produzidos pelo método (ver tabela) e das análises do templo pelo modelo Gamma podemos fazer a seguinte leitura:

1. Em todos os templos o índice de integração é próximo de 1 o que denota locais restritos e de forte hierarquia (ver tabela).
2. Os templos possuem uma alta complexidade com exceção do templo de Khonsu, pois em média é preciso atravessar cinco espaços para acessar as salas do templo (ver tabela).
3. A inovação do santuário central nos templos ptolomaicos não afetou a restrição e o nível de acessibilidade do templo. Ou seja, continuaram sendo estruturas de pouco acesso.
4. O nível de integração e complexidade não depende necessariamente da quantidade de espaços ou salas que o templo possui, mas a forma como estão dispostos. O

Templo de Kom Ombo possui 35 espaços ou salas e o templo de Tutmés IV 21, no entanto o último templo possui um nível maior de complexidade.

5. As câmaras (em azul no modelo Gamma) e o santuário (em amarelo no modelo Gamma) nos templos ptolomaicos estão no mesmo nível de acessibilidade ou profundidade partindo de uma sala a qual contem o santuário.
6. Em média os templos ptolomaicos possuem de 11 a 13 câmaras incluindo o santuário. Tal número pode ser significativo para a prática mágico-religiosa podendo representar algumas horas do dia ou da noite. Entretanto não foi possível determinar tal simbolismo e significado.
7. Nos templos do Reino Novo estas câmaras podem estar presentes em número elevado, mas de um modo geral a quantidade é menor em relação aos templos ptolomaicos.
8. No templo ptolomaico a sala central (que congrega o santuário e as câmaras), o santuário e as câmaras poderiam servir para uma pequena procissão que circularia em torno do santuário. Entretanto não temos como verificar tal hipótese em função da falta de indícios e da documentação das paredes do santuário.

Conclusão

“Ensina-lhe o que se disse no passado, (para que) se torne modelo aos filhos dos magistrados. Que a capacidade de audição (discernimento) entre nele, assim como a justeza do coração (equilíbrio). Fala a ele, pois ninguém nasce sábio”.

Máximas de Ptah-hotep 5ª ou 12ª dinastia

Das hipóteses às análises: práticas mágico-religiosas do poder

Ao longo desta tese e, sobretudo, nos capítulos II à V, foi nossa intenção estudar e a analisar o desenvolvimento e estabelecimento da dinastia ptolomaica que por aproximadamente 300 anos se manteve no poder no Egito sendo substituída somente pela ocupação romana a partir de 30 a.C. e, ao nosso ver, tal dinastia conseguiu seus objetivos apesar de intenso conflito dinástico e assassinatos durante certo período.

Em nossa pesquisa o estabelecimento desta dinastia se tornou possível por uma adoção significativa de práticas culturais egípcias e a manutenção de elementos helenizados da cultura greco-macedônia em menor proporção.

Os indícios e análises demonstram que as práticas culturais estavam na base das relações de poder de modo a estabelecer a cooperação e cooptação dos diversos segmentos sociais.

Mas que práticas seriam estas? Estamos nos referindo às práticas mágico-religiosas, associações mitológicas (o monarca associado a certas divindades) e a adoção da monarquia divina egípcia como sistema de governo sem as quais a jovem dinastia ptolomaica na teria como legitimar seu o poder.

No reinado dos primeiros três monarcas ptolomaicos, que aparentemente tinha como foco uma ligação com os segmentos sacerdotais do Baixo Egito — sobretudo uma forte ligação com o segmento sacerdotal de Ptah — a legitimidade dinástica não estava consolidada. Apesar dos esforços de Ptolomeu I em fundar uma cidade no Alto Egito como os antigos faraós faziam e estabelecer oficialmente o culto a um deus híbrido como Serápis; apesar dos esforços de Ptolomeu II em adotar o princípio faraônico do casal divino (rei e rainha divinos) e estabelecendo o culto a Arsinoe II (HOLBL, 2001; ALMEIDA 2007) e dos esforços de Ptolomeu III, em certa medida também de seu filho Ptolomeu IV, em uma aproximação maior com o Alto Egito tais ações não foram suficientes para estabelecer uma

legitimidade e para impedir reações ao controle ptolomaico no final do 3º e boa parte do 2º segundo a.C.

A Primeira hipótese: Rebelião e reorientação do projeto político-religioso

Neste ponto tratamos da primeira hipótese que desenvolvemos no capítulo II e no qual analisamos a Rebelião Tebana, deflagrada em Tebas por volta de 205 ou 206 a.C. durante os reinados de Ptolomeu IV e Ptolomeu V, cuja qual manteve o Egito livre do controle ptolomaico por 20 anos estabelecendo dois faraós nativos. Verificamos também e que esta ação foi possível em grande parte pela introdução de militares egípcios no exército ptolomaico durante a 4ª Guerra Síria (219-217 a.C.) os quais participaram da vitória final em Raphia (217 a.C.). Enunciamos então que a Rebelião Tebana foi usada de duas maneiras:

1) Pelos rebeldes.

Os rebeldes se valeram de uma profecia cuja narrativa tinha como ponto central o aparecimento de um monarca de origem egípcia do Alto Egito legitimado por Amon, que libertaria esta terra do jugo dos estrangeiros que governavam do norte. Na época que foi desenvolvida esta profecia ela se referia aos persas e foi adaptada para se referir aos greco-macedônios.

Afirmamos que tal profecia se baseava no caráter mágico-religioso da reunificação do Egito no final do Primeiro Período Intermediário (2134-2040 a.C.) sob o comando do deus Amon e, sobretudo, na expulsão do Hicsos pelos príncipes de Tebas (Alto Egito) sob proteção também de Amon de Tebas. Estes governantes estrangeiros de origem semita, cananita ou amorita controlavam o Baixo Egito (norte) entre 1640 e 1532 a.C. e constituíram as 15ª e 16ª dinastias.

2) Pela dinastia ptolomaica

Tendo em vista que revoltas localizadas e, sobretudo, a Rebelião Tebana desestabilizavam o poder e demonstravam que a legitimidade ptolomaica não se estabelecia foi empreendida práticas mágico-religiosas significativas na adoção da monarquia divina em detrimento do aspecto helenísticos. Não havia mais um equilíbrio entre o papel do monarca e do basileu. Era necessário expressar a materialidade da legitimidade desta dinastia através de um projeto político-religioso em boa parte pelo programa construções no Alto Egito.

Assim sendo afirmamos que ao fim da Rebelião Tebana, em função de seu caráter profético, e em resposta a ela, uma a adoção mais significativa, por parte dos ptolomeus, de práticas mágico-religiosas foi desenvolvida. Tendo como expressão da materialidade e da transcrição pública — vista como **a constante afirmação da legitimidade do poder cujos segmentos sociais abastados e de poucos recursos são consumidores**, proporcionando nova dimensão ao conceito original de Scott (1999: 8-14) — foi levada a efeito por um programa considerável de construções de templos dos quais cinco parecem estar localizados em sítios significativos para expressar a legitimidade desta dinastia no Alto Egito e estabelecer formas de cooperação e cooptação dos segmentos locais abastados e de poucos recursos.

A Segunda hipótese: Legitimidade mágico-religiosa ptolomaica

Se por um lado a Rebelião estimula práticas mágico-religiosas elas não tiveram início neste conflito. Desde a chegada de Alexandre ao Egito estas práticas foram se estabelecendo de modo a dialogar com a cultura egípcia e greco-macedônia. Neste sentido, ambas as culturas possuíam pontos de contato e pontos de atrito, por exemplo, a prática cultural do casamento entre irmãos, comum na realeza egípcia, não era algo visível na cultura greco-macedônia e foi utilizada pelos ptolomeus numa escala aparentemente não encontrada no próprio Egito faraônico.

Desta forma no capítulo III desenvolvemos nossa segunda hipótese que apesar de poucos pesquisadores defenderem (LEWIS, 2001: 4) uma interação pequena entre as culturas egípcias e greco-macedônia a forma como a legitimidade da dinastia ptolomaica foi empreendida nos permite verificar que tal interação foi muito mais profunda do que se possa pensar e provavelmente sem tal abordagem seria difícil a manutenção desta dinastia estrangeira por quase três séculos. Nos momentos iniciais do estabelecimento desta dinastia o alicerce em boa parte era produto da cultura greco-macedônia (HOLBL, 2001), mas a interação, mesmo neste ponto era significativa nas relações de poder. Nos segmentos sociais a interação cultural parece ter se estabelecido ao longo de gerações.

Afirmamos então, que no projeto político-religioso da dinastia ptolomaica a adoção de práticas mágico-religiosas era significativa como expressão da materialidade e da transcrição pública da legitimidade do poder. Isto tinha por base o conceito de magia egípcia (WILKINSON, 1994) que determinava que a descrição, a inscrição, a pintura, a construção de uma dada ação de forma ritual dotava esta ação de poder tornando-a real permitindo o estabelecimento da ordem cósmica, e a cooperação e cooptação dos diversos segmentos.

A partir desta situação definimos quatro formas utilizadas pelos ptolomeus como expressão da legitimidade. Existe uma quinta forma — o programa de construção de templos — que devido sua importância foi analisada nos capítulos IV e V.

As quatro formas estabelecidas no capítulo III foram: a legitimidade pela deificação do monarca; a legitimidade pela construção de cidades; a legitimidade pela titulação faraônica e finalmente a legitimidade pela materialização de decretos.

A terceira hipótese: o templo como cultura material e legitimidade mágico-religiosa

A dinastia ptolomaica cedo fez uso de um programa de construção de capelas, adendos, e manutenção em importantes templos do Reino Novo (1550-1070 a.C.), e um programa significativo de construção de templos, em grande parte após a Rebelião Tebana. Assim sendo, no capítulo IV o templo foi trabalhado como forma de legitimidade dinástica.

Inicialmente os recursos de construção eram destinados para o Baixo Egito provavelmente por ser o centro de ação do império ptolomaico que possuía como fronteiras: ao sul a Núbia (Sudão); a oeste detinha boa parte do litoral líbio; a leste a região de Tiro na Palestina; e ao norte diversas ilhas no Egeu e parte da costa da Turquia.

A atenção dada ao norte foi um dos fatores que levou a Rebelião Tebana. Isto promoveu uma alteração no projeto político-religioso que via em um programa organizado de construção de templos (com uma iconografia refinada) em sítios específicos a forma pela qual a legitimidade dinástica poderia ser estabelecida através da expressão da materialidade, da transcrição pública, da monumentalidade e da funcionalidade dos templos.

O templo era um grande complexo no qual o sagrado era um dos componentes. Tal espaço também era consagrado às relações sociais, culturais e comerciais, e estabelecia identidades e supria necessidades.

Assim sendo afirmamos que o templo ptolomaico era o local no qual se consumavam os processos mágico-religiosos das relações entre o mundo divindade e o monarca divino estabelecendo legitimidade divina. Além disso, o templo também era o local das relações culturais e sociais dos diversos segmentos; e a partindo destes dois aspectos a consolidação do templo permitiria formas de cooperação e cooptação dos segmentos abastados e de poucos recursos legitimando a dinastia ptolomaica e evitando que o caos viesse a se estabelecer.

A quarta hipótese: arquitetura e iconografia do templo – um livro sendo lido.

A arquitetura e a iconografia foram consideradas nesta pesquisa como expressão material da legitimidade dinástica. Por expressão material concebemos tais elementos como cultura material que nós supomos ter sentido, significado e uma mensagem capaz de ser percebidas pelos segmentos sociais. Ora de maneira geral, ora de maneira específica (visível para certos segmentos).

Em um momento onde a capacidade de escrita e leitura era reservada a poucos a imagem — arquitetura e iconografia — deveria dar o tom da comunicação se caracterizando por elementos não verbais (ZARANKIN, 2002). Neste sentido foi necessário tomar contribuições teórico-metodológicas de modo a estabelecer uma grade de leitura dos diversos significados.

Desta forma no capítulo V analisamos a arquitetura e a iconografia e enunciamos que os pressupostos da Arqueologia Cognitiva poderiam ser convertidos em grade de leitura fazendo da teoria uma prática metodológica. Que os elementos teóricos desenvolvidos por Jacques Aumont (2002), à cerca do estudo da imagem, e as categorias da arte egípcia desenvolvidas por Richard Wilkinson (1994) poderiam também compor uma grade de leitura; e finalmente, que o método de Hillier e Hanson, e do arqueólogo Blanton poderiam ser aplicados à arquitetura dos antigos templos egípcios e não somente ao estudo de estruturas modernas.

De forma sintética poder-se-ia afirmar que os recortes teóricos (descritos acima) podem ser transformados em métodos de modo confirmar hipóteses e de modo confirmar a própria teoria aplicada. Além disso, estabelecemos que elementos da História Cultural podem ser utilizados para sustentar as relações de poder presentes na História Política.

Por fim percebemos que as hipóteses em maior ou menor grau foram passíveis de sustentação teórico-metodológica pelo corpus alicerçado na cultura material. Cabe ressaltar que os pressupostos e métodos aplicados podem ser utilizados em outras áreas das Ciências

Humanas, afinal uma pesquisa como esta precisa ter elementos úteis para as outras áreas do conhecimento, e para outros tempos históricos e espaços geográficos.

O estudo do Egito em todas as suas formas, para além do encanto e fascínio que possa produzir, nos permite captar a relevância dessa antiga civilização. Tal relevância se manifesta na possibilidade de compreensão da História e na possibilidade de demonstrar que apesar de milhares de anos distante no tempo não estamos tão longe nas práticas culturais e sociais podendo assim ser uma forma de compreender nossa própria sociedade e cultura.

Na Introdução iniciei com uma máxima de *instrução de sabedoria* de Ptah-hotep relativa à humildade ao aprender, e na Conclusão mais uma vez voltei a este pensador do Egito Antigo — talvez de mais de 4500 anos —, que nos diz para sermos instruídos no passado, pois não nascemos sábios.

Ser humilde no pesquisar e no conhecimento, e ter consciência do “não saber” talvez seja o que nós temos de mais “puro” como pesquisador.

Que nós pesquisadores possamos ter sempre *justeza de coração*!

Bibliografia: fontes iconográficas, arquitetural e textual

Obras contendo fontes de arquitetura e iconografia

DIETRICH, Wildung. *O Egípto da pré-história aos romanos*. Lisboa: Taschen, 2001.

EGGERBRECHT, Arne. *L'Égypte Ancienne*. Paris: Bordas, 1986.

HOBL, Gunther. *A History of the Ptolemaic Empire*. London: Routledge, 2001.

LANGE, Kurt, HIMER, Max, EBERHARD, Otto, DESROCHES-NOBLECOURT, Cristiane. *L'Égypte*. Paris: Flammarion, 1975.

SMITH, W. S. *The Art and Architecture of Ancient Egypt*. Maryland: Pinguin, 1958.

TASCHEN, B. *Description de L'Égypte*. Kohl: Tachen, 2004. A partir da edição do final do século XVIII.

VANDIER, J. *Manuel d'Archeologie Egyptienne*. Paris: Piccard, 1955.

WILDUNG, Dietrich. *O Egípto da pré-história aos romanos*. Lisboa: Taschen, 2001.

WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2000.

_____, _____. *Reading Egyptian Art : A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson, 1996.

Obras contendo fontes textuais

ARAÚJO, Emanuel. *Escritos para a Eternidade*. A literatura no Egito faraônico. Brasília: UNB, 2000.

CLARISSE, W. *The Great Revolt of Egyptians* (205-186 a.C.)

BIRCH, *Record of Past*. London, série 1, vol VIII, 1875.

BAGNALL R. S. and DEROW. P. S. *Greek Historical Documents: The Hellenistic Period*, 2nd ed., (online version only) § 137.

BARUCQ, André & DAUMAS, François. *Hymnes et Prières de L'Egypte Ancienne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1980.

BRAUCQ, André. *Les Textes Cosmogoniques D' Edfou*. in: BIFAO. CAIRO: IFAO, volume 64, 1966.

BREATED, James H. *Ancient Records of Egypt*. London: Histories & Mysteries of Man LTD., 1988, v. II

BUDGE, Wallis E. A. *The Nile, Notes for Travellers in Egypt*. London: Thos. Cook and Son, 1905, pp. 199-211. 9a ed.

CAUVILLE. Sylvie. *L'hymne à Meryt d'Edfou*. In: BIFAO. CAIRO: IFAO, volume 82, 1982, pp. 105-125.

CUMMING, Barbara. *Egyptian Historical Records of Later Eighteen Dynasty*.
England: Aris & Phillips, 1984.

Decreto de Mendes

BIRCH, *Record of Past*. London, série 1, vol VIII, 1875.

Decreto de Menfis

BIRCH, *Record of Past*. London, série 1, vol VIII, 1875.

Decreto do Satrap

BIRCH, *Record of Past*. London, série 1, vol VIII, 1875.

Decreto Philensis II

GUTBUB. Adholf. *Jeux de signes dans quelques inscriptions des grands temples de Denderâh et d'Edfou*. In: BIFAO. CAIRO: IFAO, volume 52, 1953, pp. 57-101.

MULLER, W, *Egyptological Researches III*. The bilingual decrees of Philae (Washington 1920), pp. 59-88.

SAUNERON. Serge. *Um document egyptien relatif à la divinisation de la reine Arsinoé II*. In: BIFAO. CAIRO: IFAO, volume 60, 1960, pp. 83-109.

Bibliografía: obras de carácter teórico-metodológico

ASSMANN, Jan. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*. London: Kegan Paul International, 1995.

_____, _____. *The mind of Egypt: History and meaning in the time of the pharaohs*. Trad. Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books (Henry Holt), 2002.

AUMONT, Jacques. *A Imagem*. Campinas: Papirus Editora, 2002. 7^a ed.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BLANTON, R. *House and Households*. New York: Plenum Press, 1994.

BONHÊME, Marie-Ange & Forgeau Annie. *Pharaon Les Secrets du Pouvoir*. Paris: Armand Colin, 1988.

CARDOSO, Ciro F. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papyrus, 1997.

CARDOSO, Ciro F. E MALEBA, Jurandir (Org). *Representações: Contribuição um Debate Transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000.

DAVIS, Whitney, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art (Cambridge New Art History and Criticism)*. Cambridge: Published by Cambridge University, 1989.

DIETZE, Gertrud. *Temples and Soldiers in Southern Ptolomaic Egypt: Epigraphic evidence*. In: MOOREN, Leon. *Politics, administration and society in the Hellenistic and Roman world*. Bruxelas: Peeters Publishes, 2000.

HILLIER, B. HANSON, J. *The Social Logic of Space*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

FIGUEIRA, Sérvulo A. *A Representação Social da Psicanálise*. In: FIGUEIRA (org.). *Psicanálise e Ciência Sociais*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

FLANNERY, Kent V and MARCUS, Joyce. *Cognitive Archaeology*. In: WHITLEY, David S (editor). *Reader in Archeological Theory*. London: Routledge, 2005.

FLANNERY, Kent V and MARCUS, Joyce. *Cognitive Archaeology*. In: HODDER, Ian and PREUCEL, Robert W. (editores). *Contemporary Archeology in Theory. A Reader*. Oxford: Blackwell, 1996 pp 350-364.

Figueira, S. A. A representação social da Psicanálise. Em: S. A. Figueira (Org.), *Psicanálise e Ciências Sociais* (281-343). Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1980.

FINNESTAD, Ragnhild Bjerre. *Temples of the Ptolemaic and Roman periods: Ancient traditions in new contexts* In: SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples In Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press. 1999.

FUNARI, Pedro P, ZARANKIN, A. *Algunas consideraciones arqueológicas sobre a vivienda doméstica en Pompeya*. *Gerion*, Buenos Aires, No 19 pp. 493-511, 2001.

FUNARI, Pedro P. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003a.

FUNARI, Pedro P., HALL, Martin, JONES, Siân. *Historical Archaeology*. Back from the edge. London: Routledge, 1999.

_____, _____ (org.). *Cultura Material e Arqueologia Histórica*. Campinas: UNICAMP, 1998.

- FUNARI P e FOGOLARI E (orgs). Estudos de Arqueologia Histórica. Erichin: Habitus, 2005.
- ROBERT. André D. e BOUILLAGUET. *L'Analyse de Contenu*, Paris: Presses Univesitaires de France, 1997.
- JOLY, Martine. 2005. *Introdução à Análise da Imagem*. Campinas: Papirus, 8ª ed.
- Liddell and Scott's. Greek-English lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1997
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1974), "Myth in the Primitive Psychology", in *Magic, Science and Religion and Other Essays*. London, Souvenir Press.
- MOSCOVICI, Serge. A Representação Social da Psicalise. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 que de fato é a tradução do primeiro capítulo do livro *La Psychanalyse, son Image e son Public*. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.
- MORENZ, Siegfried. *Egyptian Religion*. New York: Cornell University Press, 1996.
- MESKELL, Lynn. *Archaeologies of Social Life*. Oxford: Blackwell, 1999.
- ORSER Jr, Charles E. *Introducción a la Arqueologia Histórica*. Buenos Aires: AINA 2000 (tradução de Andrés Zarankin)
- REEVES, Nicholas e WILKINSON, Richard H. *The Complete Valley of Kings*. London: Thomas & Hudson, 1996.
- SCHIAVETTO, Solange. *A Arqueologia Guarani*. Construção e desconstrução das identidade indígena. São Paulo: Annablume, 2003.

SHAFER, Byron. *Temples, Priests, and Rituals: an overview* In: SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples In Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press. 1999.

SILVERMAN, David P. *Divinity and Deities in Ancient Egypt, in Religion, in Ancient Egypt*. SHAFER, Byron (Editor), London: Cornoell University Press, 1991.

SCOTT, James C. *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University, 1999.

TRIGGER, Bruce G. *Early Civilizations. Ancient Egypt in Context*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1996, 3a ed.

TRIGGER, Bruce G. "Monumental Architecture: Thermodynamic Explanation of Symbolic Behavior". *World Archaeology* 22:119-32, 1990.

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

ZARANKIN, Andrés; SENATORE, Maria X. *Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul*. Buenos Aires: Ediciones del Tridente, 2002a.

ZARANKIN, Andrés. *Paredes que Domesticam: Arqueologia da Arquitetura Escolar Capitalista*. Campinas:UNICAMP, 2002b.

ZARANKIN, A., ACUTO, F. *Sed Non Satiata*. Teoría en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea. Buenos Aires: Ediciones del Tridente, 1999.

Bibliografia: obras específicas para a tese

- AUSTIN, M. *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- COPPENS, Fillip. *The Wabet: Tradition and Innovation in Temples of the Ptolemaic and Roman Period*. Praga: Czech Institute of Egyptology, 2008.
- BAGNALL, R & DEROW, Peter. *The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation*. Nova York, Blackwell Publishing, 2004
- BOWNMAN, Alan K. *Egypt after the Pharaohs 332BC-AD642*. London: British Museum Publications, 1986.
- BELL, Lanny. The New Kingdom “Divine” Temple: The example of Luxor. In: SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples In Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press. 1999.
- FLANNERY, Kent V and MARCUS, Joyce. *Cognitive Archaeology*. In: WHITLEY, David S (editor). *Reader in Archeological Theory*. London: Routledge, 2005.
- FLANNERY, Kent V and MARCUS, Joyce. *Cognitive Archaeology*. In: HODDER, Ian and PREUCEL, Robert W. (editores). *Contemporary Archeology in Theory. A Reader*. Oxford: Blackwell, 1996 pp 350-364.
- FRANKFURTER, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princenton: Princenton University Press, 1998.
- GOHARY, Jocelyn. *Akhenaten’s Sed-Festival at Karnak*. London: Kegan Paul International. 1992.

GRALHA, Julio. *Deuses, Faraós e o Poder*. Rio de Janeiro: Barroso, 2002.

_____. *A Cultura Material do Cotidiano: Espaço Urbano e Moradias no Egito Faraônico*. In: Funari, P.P.A.; Fogolari, E. P. (eds.) *Estudos de Arqueologia Histórica*. 1 ed. Habitus, Erichin (RS), pp. 115-132, 2005.

_____. *Arquitetura e iconografia templária: abordagem possível das práticas culturais e da legitimidade do poder no Egito Greco-Romano*, Curitiba: 2005, vol 6, 49-68.

_____. *Power and Solar Cult in Ancient Egypt: An Iconographic and Politic-Religious approach*. In: Funari, P.P.A.; Garraffoni, R. S.; Letalien, B. (eds). *New perspectives on the Ancient World*. Oxford: Archaeopress, 2008, pp. 167-174.

HAENY, Gehard. *A Short Architectural History of Philae*. In: BIFAO. CAIRO: IFAO, volume 85, 1985, pp. 197-233.

HEINEN, H. *The Syrian-Egyptian Wars and the new kingdom in Asia Minor*. In: WALBANK, F. W. *Cambride Ancient History – Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

HOBL, Gunther. *A History of the Ptolemaic Empire*. London: Routledge, 2001.

HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1996.

HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the Religion of Light*. New York: Cornell University Press, 1999,

HUSSON, Geneviève & VALBELLE, Dominique. *L'État et les Institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*. Paris: Armand Colin, 1992.

JOHNSON, Janet. The Demotic Chronicle as a statement of Theory of Kingship. *The SSEA Jornual*. Toronto, Canada, vol XIII, No 2, spring 1983

_____. The Demotic Chronicle as Historical Source. *ENCHORIA, Zeitschrift Fur Demostistik und Kptologie*, IV, 1974.

JOUGUET. Pierre. *La Politique intérieure du premier Ptolémée*. in: BIFAO. CAIRO: IFAO, volume 30, 1930, p. 513-536.

LEWIS, Naphtali. *Greeks in Ptolemaic Egypt*. Oakville-Connecticut: American Society of Papyrologists, 2001 (1986 1^a ed.).

_____, _____. *Life under Roman Rule*. Oxford: Claredon Press, 1985.

LOBIANCO, Luís E. *A Romanização no Egito: Direito e Religião (séculos I à III d.C.)*. Niteroi:UFF, 2006.

LUBICZ, R. A. Schwaller de. *Les Temples de Karnak*. Paris: Dervy-Livres, 1982.

MESKELL, Lynn. *Archaeologies of Social Life*. Oxford: Blackwell, 1999

W.M. Müller, Egyptological Researches III. The bilingual decrees of Philae (Washington 1920), pp. 59–88.

PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. Austin: Universidade do Texas, 1994

P.W. Pestman, J. Quaegebeur, R. L. Vos, *Recueil de textes démotiques et bilingues* (Leiden: 1977): 11.

QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian Religion*. London: British Museum Press, 1994.

_____, _____. *The Cult of Ra. Sun-worship in Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2001.

ROBINS, Gay. *The Art of Ancient Egypt*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1997.

_____, _____. *Women In Ancient Egypt*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University. Press, 1993.

ROBERTSON D. S. *Arquitetura Grega e Romana*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SAUNERON, S. *The Priests of Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University press, 2000.

SADEK, Ashraf Iskander. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim:Gersten-berg Verlag, 1987.

SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples In Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999.

_____, _____ (Editor). *Religion in Ancient Egypt*. Gods, Myths, and Personal Practice. New York: Cornell University Press, 1999.

SCOTT, James C. *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University, 1999.

TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Trad. de Emanuel Araujo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

TRIGGER, Bruce G. *Early Civilizations. Ancient Egypt in Context*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1996, 3a ed.

TRIGGER, Bruce G. “*Monumental Architecture: Thermodynamic Explanation of Symbolic Behavior*”. *World Archaeology* 22:119-32, 1990.

VALBELLE, Dominique. *Histoire de l'État pharaonique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

WATTERSON, Barbara. *The House of Horus at Edfu*. Ritual in an Ancient Egyptian Temple. Great Britain: Tempus, 1998

WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2000.

_____, _____. *Reading Egyptian Art : A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson, 1996.

WHINTER, Frederick. *Studies in Hellenistic architecture*. Toronto: Toronto University Press, 2006.

Bibliografia: Obras de caráter Geral

- ALMEIDA, Alex. *O Culto a Arsione II Filadelfo*. São Paulo: MAE-USP (dissertação), 2007.
- BAINES, John & MáLEK, Jaromír. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford: Andromeda, 1996.
- Bakos, M. . The significance of wine drinking in love and daily life in Ancient Egypt. *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, Turin, 1993, pp. 91-94.
- _____. A Coleção Egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro. In: Bakos, M. *Fatos e Mitos do Antigo Egito*. EDIPUC, Porto Alegre, 1996, pp. 86-96.
- _____. Three Moments of Egyptology in Brazil. *Proceedings of Seventh International Congress of Egyptologist 3-9 (September)*: 87-91, 1998.
- _____. (2003). Egyptianizing motifs in architecture and art in Brazil. In Humbert, J.-M.; Price, Clifford (ed). *Imhotep Today, Egyptianizing architecture*, UCL Press, London, pp.231-245, 2003.
- _____. *Egiptomania, O Egito no Brasil: O Egito no Brasil*. 1a. ed. Paris (Contexto), São Paulo, 2004.
- BENOIT, H e FUNARI P. *Ética e Política no Mundo Antigo*. Campinas: UNICAMP, 2001.
- BOWNMAN, Alan K. *Egypt after the Pharaohs 332BC-AD642*. London: British Museum Publications, 1986.
- BUSTAMANTE, R. M. da C. . *Representações visuais das mulheres nos mosaicos norte-africanos: isotopia e gênero*. Phoinix (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 9, p. 316-352, 2003.
- BUSTAMANTE, R. M. da C. . "O leão está de olho": um estudo de caso de um mosaico da África Proconsular. *Fênix (Uberlândia)*, v. 4, p. 1-21, 2007.

BRANCAGLION, A. O livro do Am-Duat e o destino póstumo do rei. *Clássica*, 2, 1993: 303-317.

CARLAN, C. U. . Poder e Imagens em Roma: Diocleciano, Constantino e a Nova / Velha Ordem.. In: Pedro Paulo Funari; Gláydson José da Silva, Adilton Luís Martins. (Org.). *História Antiga, Contribuições Brasileiras..* 1 ed. São Paulo: Annablume, 2008, v. 1, p. -.

CANDIDO, M. R. . *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital /FAPERJ, 2004

CANDIDO, M. R. ; LESSA, F. S. . *Medeia, Mito e Magia: a imagem através do tempo*. Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2007. v. I. 135

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, Múmias e Zigueirats*. Porto Alegre:EDIPUCRS, 1999.

_____,____ *Egito Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____,____ *Les communautés villageoises dans l’Egypte ancienne*. *Dialogues d’Histoire Ancienne*,1986.12: 9-31.

CARNEIRO, Alexandre. *Cultura Popular em Antenas no V século a.C*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2000).

CARVALHO, Margarida Maria de . Gregório de Nazianzo e a Polêmica em Torno da Restauração Pagã de Juliano. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. (Org.). *Repensando o Império Romano*. 1 ed. Rio de Janeiro e Vitória: Mauad e EDUFES, 2006, v. 1, p. 267-284.

CHAUVEAU, Michel. *L'Égypte au temps de Cléopâtre 180-30 av. J.-C.* Paris:Hachette. 1997.

CHEVITARESE, A. L. ; Cornelli, G. . Judaísmo, Cristianismo e Helenismo. Ensaio Sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo. Itu: Ottoni, 2003.

CLAYTON, Peter A. *Chronicle of the Pharaohs*. London: Thames & Hudson, 1997.

DUNAND, Françoise *Diex et Hommes en Egypte*. 3000 av. J.C. – 395 apr. J.C. Paris: Armand Colin, 1991.

EGGBRECHT, Arne. *L'Égypte Ancienne*. Paris: Bordas, 1986.

ELLIS, Simon P. *Graeco-Roman Egypt*. Buckinghamshire: Sire Publications, 1992.

FEITOSA, Lourdes. *Amor e sexualidade: o masculino e feminino em grafites de Pompéia*. São Paulo: Annablume: 2005.

FUNARI, Pedro P. *A Vida Quotidiana na Roma Antiga*. São Paulo:Annablume.2003b

_____,_____. *Cultura Popular na Antiguidade*. São Paulo: Contexto, 1996 (2ª ed. - 1ª 1989).

_____,_____. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2002a.

_____,_____. *Letras e Coisas: Ensaio sobre a Cultura Romana* Campinas: UNICAMP, 2002b.

FUNARI, Raquel. *O Egito dos Faraós e Sacerdotes*. São Paulo, Editora Atual, 2001.

_____. *Imagens do Egito Antigo*. Annablume/FAPESP, São Paulo, 2006.

_____. Egypt and Brazil: an educational approach. In: Funari, P.P.A.; Garraffoni, R. S.; Letalien, B. (eds) . New perspectives on the Ancient World. Oxforde :Archaeopress, 2008, pp. 73-76.

GARRAFONI, R. *Bandidos e Salteadores da Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2002.

GRANT, Michael. *História Resumida da Civilização Clássica*. Grécia e Roma. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994 (1ª ed. 1991).

GRIMAL, Nicolas. *A History of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell, 1997.

KITCHEN, KITCHEN, K. A. *Pharaoh Triumphant The Life and Times of Ramesses II*. Wiltshire: Aris & Phillips LTD., 1982

LALOUETTE, Claire. *L'Empire des Ramsès*. Paris: Fayard, 1985.

_____, _____. *Thèbes ou La Naissance d'un Empire*. Paris. Fayard. 1986.

LEVEQUE, Pierre. *O Mundo Helenístico*. Lisboa: Edições 70. 1987.

LOBIANCO, Luís E. *A Romanização no Egito: Direito e Religião (séculos I à III d.C.)*. Niteroi:UFF (tese), 2006.

MANLEY, Bill. *The Penguin Historical Atlas of Ancient Egypt*. London: Penguin Books, 1996.

MANLEY, Bill. *The Penguin Historical Atlas of Ancient Greece*. London: Penguin Books, 1996.

MANLEY, Bill. *The Penguin Historical Atlas of Ancient Rome*. London: Penguin Books, 1996.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os Limites da Helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991 (1º ed. 1975)

MYSLIWIEC, Karol. *The Twilight of Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

MENDES, Norma e VENTURA, G (Orgs.) . *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

NOGUEIRA, Carlos. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no Ocidente Cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.

POSENER, Georges. *Dictionnaire de La Civilisation Egyptienne*. Paris: Hazan, 1988.

SILVA, Gilvan Ventura da . *Reis, santos e feitiçeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. 1. ed. Vitória: Edufes, 2003.

TAYLOR, John. *Egypt and Núbia*. Londo : British Museum, 1991.

THEML, N. *O Público e o Privado na Grécia: do VIII ao IV séc. a.C.*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

VELILLA, Arminda L. *El Mundo Helenístico*. Madrid: Editorial Sintesis, 1992.