

AGOSTO/2025 - ANO IX - NÚMERO 2 - ISSN 2527-0621

O MEDITERRÂNEA ANTIGO E SUAS CONEXÕES AFRICANAS:
ENTRE NARRATIVAS, CONEXÕES E IDENTIDADES

mythos



REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL



ORGANIZAÇÃO

PROF. DR. GILBERTO DA SILVA FRANCISCO (UNIFESP)

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE
HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL NEMHAM/CNPQ



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

Vice-Reitora

Profa. Dra. Lilian Castelo Branco

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)

Prof. Dr. Allison Bezerra Oliveira

Curso de História

Coord. Prof. Dra. Regina Célia Costa Lima

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutor Fabrício N. de Moura

Editor

Fabricio Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

Editora Adjunta

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutora pelo programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

Diagramação:

Karla Daniele dos Anjos Lopes e Gustavo Godinho Nogueira

Capa:

Heryck Felyppe Conceição Araujo

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro. CEP. 65901- 480, Imperatriz - MA

Conselho Editorial Nacional

Adriana Vidotte - UFG
Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA
Alair Figueiredo Duarte – UERJ
Alexandre Guida Navarro – UFMA
Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ
Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA
Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG
André Leonardo Chevitarrese – UFRJ
Armênia Maria de Souza – UFG
Claudia Costa Brochado – UNB
Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR
Deivid Valério Gaia – UFRJ
Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG
Fábio de Souza Lessa - UFRJ
Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL
Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP
Glaydson José da Silva – UNIFESP
Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB
Josué Berlesi – UFPA
Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP
Maria Regina Cândido – UERJ
Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ
Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP
Renata Cristina de S. Nascimento – UFG
Semíramis Corsi Silva – UFSM

Conselho Editorial Internacional

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest
Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata
Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata
Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France
Victor Hugo Mendez Aguirre- Univ. Nacional Autónoma de México

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano IX, n. 2, v. XIX (agosto. 2025)

Trimestral.

ISSN 2527- 0621

1. História antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

Sumário

05

Gilberto da Silva Francisco

O MEDITERRÂNEO ANTIGO E SUAS CONEXÕES AFRICANAS – ENTRE NARRATIVAS, CONEXÕES E IDENTIDADES

09

Alanna Vanessa Mendes Moreira

Renata Cristina de Sousa Nascimento

ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A CAPELA VERMELHA DE HATSHEPSUT E O TEMPLO DE SPEOS ARTEMIDOS NO ANTIGO EGITO

24

Belchior Monteiro Lima Neto

Edjalma Nepomoceno Pina

MEMÓRIA E PRESTÍGIO NO ESPAÇO DOMÉSTICO AFRO-ROMANO: O SUPLÍCIO DOS GARAMANTES NO MOSAICO DE ZLITEN (SÉC. I-II)

46

Deniro Duarte Machado

ENTRE JERUSALÉM E AXUM: JUDEUS ETÍOPES E CRISTIANISMO NA ANTIGUIDADE

59

Gustavo H. Sartin

Scheila Rotondaro Koch

O PERFIL “RACIAL” DOS ANTIGOS EGÍPCIOS E O DNA RECÉM-SEQUENCIADO

71

Jéssica Ladeira Santana

AS IMAGENS DOS MORTOS: AS IDENTIDADES DOS RETRATOS FUNERÁRIOS NO EGITO ROMANO

87

João Gabriel Artioli Pinto
Gilberto da Silva Francisco

A VISÃO GREGA SOBRE OS EGÍPCIOS NO SÉCULO V A.C.: UMA ANÁLISE DA ALTERIDADE N'AS SUPLICANTES, DE ÉSQUILO

103

Jorge Henrique Almeida de Jesus

OS INTELECTUAIS NO IORUBO PRÉ-COLONIAL: PODER IDEOLÓGICO E ONTOLOGIA

122

Leonardo Wesley dos Santos

GREGA OU EGÍPCIA? A COMPOSIÇÃO ÉTNICA DE NÁUCRATIS: O DEBATE ENTRE OS SÉCULOS XVIII E XXI

141

Maria Thereza David João

CONEXÕES NO MEDITERRÂNEO ORIENTAL: EGITO E CRETA NO BRONZE MÉDIO E INÍCIO DO BRONZE TARDIO (2000-1400 A.C.).

160

Randara dos Santos Barboza

"IMPERECÍVEL ESTRELA": PODER E PROPAGANDA NO GOVERNO DE HATSHEPSUT (1479 AEC-1458 AEC)

180

Vitor Emanuel Correa de Mesquita
Leonardo dos Santos Silveira

O MEDITERRÂNEO ANTIGO E SUAS CONEXÕES AFRICANAS: NARRATIVAS, CONEXÕES E IDENTIDADES NO CRISTIANISMO EGÍPCIO E NA MEMÓRIA

EDITORIAL

Dossiê *O Mediterrâneo Antigo e suas conexões africanas – entre narrativas, conexões e identidades.*

Gilberto da Silva Francisco¹

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

As tradicionais abordagens da História Antiga como um campo que trataria exclusivamente ou prioritariamente uma experiência original de sociedades ocidentais e/ou europeias são objeto de amplo debate e intensas críticas atualmente. A despeito de frequentes equivalências entre Mediterrâneo e Europa, desde a segunda metade do século XX, pensa-se de forma mais consistente em configurações narrativas que integram o elemento asiático (muitas vezes apresentado como “oriental”) e o africano. Além das importantes críticas à orientação excessivamente europeia da compreensão dos fenômenos históricos no Mediterrâneo antigo, e a redefinição conceitual de determinados objetos (por exemplo, o debate sobre a noção de “Oriente Próximo”, a busca por novas denominações como “Ásia Ocidental” e a associação do Egito antigo com a África), tais iniciativas favorecem uma compreensão um pouco mais inclusiva da história do Mediterrâneo antigo. Assim, observa-se a criação e consolidação de interpretações alternativas ressaltando a complexidade e variedade de experiências mediterrânicas, observadas a partir de pontos de vista africanos, asiáticos e, ainda, a partir da compreensão de uma territorialidade afroeurasiática.

¹Graduando em História na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e bolsista de iniciação científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sob orientação do Professor Doutor Gilberto da Silva Francisco. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-0805-9348>

¹ Doutor em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP) e professor de História Antiga da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9615-4922>

Nesse sentido, apesar de haver, por um lado, um efetivo engajamento na contraposição da hierarquia tradicional que consolidou a Europa como herdeira direta do patrimônio “clássico”, “greco-romano”; e, por outro, uma busca de novos centros originais “civilizatórios” (situados, desta vez, na África ou na Ásia), o grande ganho desse debate parece ser a observação da complexidade da experiência histórica desenvolvida no Mediterrâneo antigo, e que ela pode ser observada de forma integrada ou a partir de pontos de vistas específicos. A História Antiga tradicional, que foi constituída a partir de uma ótica principalmente europeia, passa a dividir espaço com outros “pontos de vista”. Observar tais dinâmicas históricas sob um prisma africano (a partir da agência africana ou dos discursos produzidos sobre eles) é uma estratégia interessante de contribuição para uma abordagem multivocal da História Antiga. Este é o objetivo nesta edição da revista *Mythos*, cujo dossiê é intitulado *O Mediterrâneo Antigo e suas conexões africanas – entre narrativas, conexões e identidades*.

Neste dossiê, como temática geral, o Egito foi o objeto do maior número de reflexões dos autores, o que nos indica o consistente interesse em discutir a antiguidade egípcia, tema disputado entre egiptólogos “orientalistas” e “afrocêntricos”: o “Egito antigo” ora como parte de dinâmicas prioritariamente mediterrânicas e asiáticas/orientais; ora como parte da formação das populações negro-africanas. Há, no dossiê, contribuições mais diretamente associadas ao próprio campo da Egiptologia, mas também aquelas que propuseram uma observação sobre a experiência egípcia antiga a partir dos contatos e perspectivas de outros povos (Egito como espaço provincial no Império Romano, cristianismo no Egito, relações entre o Egito e Creta, a visão grega sobre os egípcios, e uma cidade grega no Egito). Assim, as contribuições preferiram lidar com as conexões e percepções relacionadas ao Egito em ambiente mais variado e apesar de serem notados alguns ecos afrocêntricos sobre o tema, tal como as polêmicas “raciais” envolvidas nesse tema. Outras contribuições apresentam, em menor número, diferentes sociedades africanas a partir da lógica do contato: o diálogo entre Axum e Israel e o discurso sobre os garamantes em espaço provincial romano. Há, ainda, uma contribuição que, tratando do Iorubo, alarga a compreensão da África Antiga para além da periodização da História Antiga tradicional, propondo certa equivalência entre África Antiga e África pré-colonial. Vejamos, na sequência, mais detalhadamente as propostas das contribuições do dossiê.

No artigo *Análise comparativa entre a Capela Vermelha de Hatshepsut e o Templo de Speos Artemidos no antigo Egito*, Alanna Vanessa Mendes Moreira e Renata Cristina de Sousa Nascimento discutem, a partir do discurso político e religioso, monumentos construídos pelo faraó Hatshepsut, cotejando informações sobre a Capela Vermelha (em Karnak) e o Templo de Speos Artemidos. Em *"Imperecível estrela": poder e propaganda no governo de Hatshepsut (1479-1458 AEC)*, Randara dos Santos Barboza comenta o projeto arquitetônico e urbanístico do faraó Hatshepsut, retomando a questão da propaganda política e o exemplo da Capela Vermelha, além de um dos obeliscos localizados no complexo templário de Karnak. Já no texto *O perfil "racial" dos antigos egípcios e o DNA recém-sequenciado*, Gustavo H. Sartin e Scheila Rotondaro Koch tratam do recente sequenciamento completo do genoma de um homem egípcio que viveu no período pré-dinástico tardio ou no início do Antigo Império.

Explorando as relações entre os egípcios e egeanos na Idade do Bronze, o artigo *Conexões no Mediterrâneo oriental: Egito e Creta no Bronze Médio e início do Bronze Tardio (2000-1400 a.C.)* de Maria Thereza David João, aborda a questão a partir das relações entre História Global sobre a História Antiga, buscando compreender as interações entre Egito e Creta naquele contexto. Sobre uma época posterior, mas retomando a questão do contato no Mediterrâneo oriental, no texto *Grega ou egípcia? a composição étnica de Náucratis: o debate entre os séculos XVIII e XXI*, de Leonardo Wesley dos Santos, é abordado um espaço marcado pelo contato entre comunidades gregas e egípcias no Delta do Nilo, considerando o problema étnico naucratita como tratado no debate acadêmico entre os séculos XIX e XXI. Ainda explorando as conexões entre gregos e egípcios no Mediterrâneo oriental considerando o problema da identidade étnica, João Gabriel Artioli Pinto, no texto *A visão grega sobre os egípcios no século V a.C.: uma análise da alteridade n'As Suplicantes de Ésquilo*, apresenta a perspectiva grega sobre os egípcios explicitada no contexto da tragédia ática.

Ainda tratando do Egito, o texto *As imagens dos mortos: as identidades dos retratos funerários no Egito romano*, de Jéssica Ladeira Santana, discute o problema das identidades da elites nos retratos funerários no Egito em contexto romano provincial, mais especificamente no século II d.C. E o texto *O Mediterrâneo antigo e suas conexões africanas: narrativas, conexões e identidades no cristianismo egípcio e*

na memória cultural, de Vitor Emanuel Correa de Mesquita e Leonardo dos Santos Silveira, discute o lugar do Egito na composição de elementos específicos do cristianismo, tal como a identidade copta, ressaltando a característica africana desse processo.

Considerando outras formas de conexões, alguns artigos discutem diferentes configurações de contatos para além do Egito. Por exemplo, o texto *Memória e prestígio no espaço doméstico afro-romano: o suplício dos garamantes no mosaico de Zliten (séc. I-II)*, de Belchior Monteiro Lima Neto e Edjalma Nepomoceno Pina, trata da representação da execução pública de garamantes no mosaico de uma vila próxima a Lepcis Magna e seu significado para a memória das elites locais, reforçando a percepção de triunfo sobre aqueles considerados bárbaros. Além disso, o texto também trata da relevância política, comercial e cultural dos garamantes, revelada pela Arqueologia. No texto *Entre Jerusalém e Axum: judeus etíopes e cristianismo na Antiguidade*, de Deniro Duarte Machado, são tratadas as conexões históricas, culturais e religiosas entre Jerusalém e o Reino de Axum, a presença judaica na Etiópia antiga e sua posterior transição para o Cristianismo. O texto discorre, dessa forma, sobre a figura do Beta Israel (o judeu etíope), sobre o judaísmo enraizado no contexto africano, reconhecendo a Etiópia como espaço histórico de diálogo inter-religioso e de agência africana.

Por fim, é devido ressaltar a contribuição intitulada *Os Intelectuais no Iorubo Pré-Colonial: Poder Ideológico e Ontologia*, de Jorge Henrique Almeida de Jesus, que se concentra no Iorubo, situado onde hoje são a Nigéria e o Benim, destacando o poder exercido pelos intelectuais como os babalaôs. O texto é mais sensível à equivalência entre a noção de “África antiga” e “Pré-colonial” e, dessa forma, apresenta uma diferente configuração do debate, proporcionando reflexões para além das relações entre África e “História Antiga”, apresentando uma compreensão alternativa sobre a “África antiga”.

Desejamos a todos uma boa leitura.

ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A CAPELA VERMELHA DE HATSHEPSUT E O TEMPLO DE SPEOS ARTEMIDOS NO ANTIGO EGITO

COMPARATIVE ANALYSIS BETWEEN THE RED CHAPEL OF HATSHEPSUT AND THE TEMPLE OF SPEOS ARTEMIDOS IN ANCIENT EGYPT

Alanna Vanessa Mendes Moreira²

Renata Cristina de Sousa Nascimento³

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: O artigo analisa o discurso político e religioso presente em dois monumentos de Hatshepsut: a Capela Vermelha, em Karnak, e o Templo de Speos Artemidos, no Médio Egito. Apesar das diferenças, ambos reforçam sua legitimidade e papel como restauradora da ordem divina. Esses discursos constroem uma memória de governo pautada em força e conexão com os deuses.

Palavras-chave: Egito, Monumentos, Hatshepsut, Legitimação.

Abstract: The article analyzes the political and religious discourse present in two monuments of Hatshepsut: the Red Chapel in Karnak and the Temple of Speos Artemidos in Middle Egypt. Despite their differences, both reinforce her legitimacy and role as the restorer of divine order. These discourses construct a memory of her reign based on strength and connection with the gods.

Keywords: Egypt, Monuments, Hatshepsut, Legitimation.

Introdução

No Antigo Egito, a arquitetura religiosa era frequentemente utilizada como um meio de propagar uma narrativa política, afim de transmitir um discurso voltado para a legitimização e a manutenção do poder exercido pelo faraó. Assim, como garante Assman (1989, p. 56), a religião e a política compunham dois conceitos indissociáveis, ao qual integravam uma unidade teopolítica. Desta forma, um monumento religioso

² Graduanda do Curso de História pela Universidade Estadual de Goiás. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1393-2671> E-mail: mendessoniam1234@gmail.com Orientadora: Renata Cristina de Sousa Nascimento.

³ Orientadora do trabalho. Email: renatacristinanasc@gmail.com

podia desempenhar inúmeras funções que iam além do âmbito divino e adentrava nas questões de governo do império.

Um exemplo notável de tal cenário pode-se encontrar no reinado da faraó Hatshepsut, governante do Novo Império (1539-525 a.C.), cujo seu governo foi marcado por uma série de construções religiosas, das quais todas carregavam em si narrativas de legitimação em torno do seu poder exercido como faraó. Assim, ela utilizava-se destes monumentos para transmitir um discurso que a conectava com as divindades, em especial com o deus Amon, e ao ligar-se a estas figuras, garantia que seu governo fosse aceito.

Devemos ter em mente que esses textos não eram acessíveis a um grande número de pessoas: destinavam-se à posteridade e, sobretudo, aos deuses, que supostamente enxergam profundamente as consciências. Não se pode mentir para uma divindade e, portanto, podemos considerar como verdade as inúmeras alegações sobre a veracidade de Hatshepsut, esculpidas nas paredes de templos, capelas de casca de árvore e obeliscos (Gabolde, 2014, p. 33, tradução própria⁴).

Entretanto qual seria a história de Hatshepsut e o que motivou suas narrativas em torno do deus Amon? Sua vida foi marcada por uma ascensão gradual ao poder. Nascida como filha do faraó Tutmés I e Ahmose, sua Grande Esposa, ela casou-se com seu meio irmão, e sucessor ao trono egípcio, Tutmés II. Segundo Shaw: "Hatshepsut, irmã de criação de Tutmés, atuou como sua "Grande Esposa Real" e também como "Esposa do Deus Amon". Tal situação lhe possibilitou uma aproximação maior do deus Amon e de seu clero" (2000, p. 488, tradução própria⁵).

Todavia esta união não gerou nenhum herdeiro masculino, apenas uma menina, Neferura, que não assumiu o posto de governante. Em contrapartida, o faraó teve um filho com uma esposa secundária, chamado Tutmés III, que atuaria como seu sucessor após a sua morte, porém devido a sua pouca idade fez-se necessário que Hatshepsut assumisse o posto de regente do império, como pode-se ler, segundo Grimal (1996), na tumba de Ineni (TT 81), administrador dos celeiros de Amon.

⁴ We have to keep in mind that these texts were not accessible to a great number of people: they were intended for posterity and, overall, for the gods, who are supposed to see deep into the consciences. One cannot lie to a deity, and therefore we can consider as truth the numerous claims for the veracity of Hatshepsut, carved on walls of temples, bark chapels, and obelisks (GABOLDE, 2014, p. 33).

⁵ Hatshepsut, hermanastra de Tutmosis, actuó como su «gran esposa real» y también como «esposa del dios Amón» (SHAW, 2000, p. 488).

[O rei] ascendeu ao céu e se uniu aos deuses. Seu filho ocupou seu lugar como rei das Duas Terras e foi soberano sobre o trono daquele que o havia gerado. Sua irmã, a esposa divina Hatshepsut, encarregava-se dos assuntos do país: as Duas Terras estavam sob seu governo, e a ela se pagavam os impostos (Grimal, 1996, p. 225, tradução própria⁶).

Possivelmente, Hatshepsut tentou imitar uma antiga tradição onde as mães assumiam o poder enquanto seus filhos ainda eram pequenos, porém por não ser essa figura na vida de Tutmés III, ela foi obrigada a assumir outro cargo (Roth, 2005, p. 11). O real momento de reinado de Hatshepsut ocorre a partir do ano 7 até o ano 20/21, quando, inicialmente, ela passa a representar-se sozinha como única governante egípcia. Segundo Grimal (1996, p. 225), no ano 263 ela coroou-se como faraó e adotou o título de Maatkare, que significa "Maat é o ka de Re". A partir do ano 8 de seu reinado ela passa a reintegrar Tutmés III como governante.

O apoio do deus Amon foi de suma importância para o seu reinado e a manutenção de seu poder como governante egípcia. Assim, ao utilizar-se dos benefícios trazidos por esta divindade, Hatshepsut foi capaz de garantir um governo próspero e pacífico. Para criar as bases de sua realeza divina, Hatshepsut criou um mito sobre sua teogamia - ato de nascer de uma divindade (Robins, 1996, p. 38) -, tornando-se filha legítima de Amon, e, desta forma, sua herdeira a coroa das Duas Terras.

Entre suas edificações, destacam-se a Capela Vermelha, localizada no Templo de Karnak, e o Templo de Speos Artemidos, localizada no Médio Egito. Ambos os monumentos revelam as estratégias utilizadas por Hatshepsut para afirmar sua realeza divina, restaurar a ordem e inserir-se como um faraó legítimo. Desta forma, estas construções podem conter elementos em comum, fazendo-se necessário uma análise comparativa de suas inscrições. Para tal feito será utilizado as traduções de Todd Gillen em seu artigo *The historical inscription on Queen Hatshepsut's Chapelle Rouge part 2 translation*, além da obra *Une Chapelle D´ Hatshepsut*, dos autores Pierre Lacau e Henri

⁶ [El rey] ascendió al cielo y se unió a los dioses. Su hijo ocupó su lugar como rey del Doble País y fue soberano sobre la silla de aquél que lo había engendrado. Su hermana, la esposa divina Hatshepsut, se encargaba de los asuntos del país: el Doble País estaba bajo su gobierno y a ella se le pagaba el impuesto (GRIMAL, 1996, p. 225).

Chevrier, afim de traduzir os discursos encontrados no interior da Capela Vermelha. Para o Templo de Speos Artemidos será utilizado a tradução de James Henry Breasted em sua obra *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest*, Vol. II: The Eighteenth Dynasty.

A Capela Vermelha de Hatshepsut

Também conhecida como Chapelle Rouge, a Capela Vermelha (figuras 1 e 2) é um pequeno santuário (contendo apenas duas salas: santuário e vestíbulo) que foi edificado durante o período de corregência entre Hatshepsut e Tutmés III. Este monumento possuía a função de abrigar a barca do deus Amon durante alguns festivais religiosos de extrema importância, tais como o Festival de Opet e o Festival do Vale.

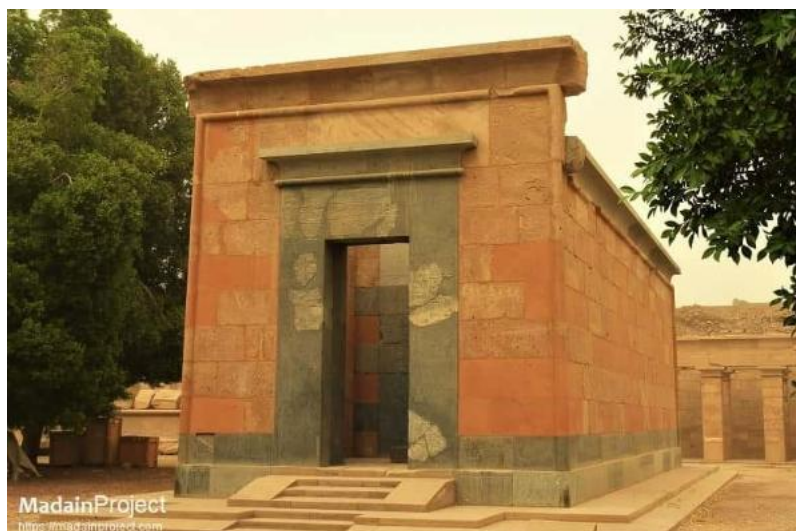


Figura 1- Exterior da Capela Vermelha. Fonte disponível em: https://madainproject.com/chapelle_rouge.

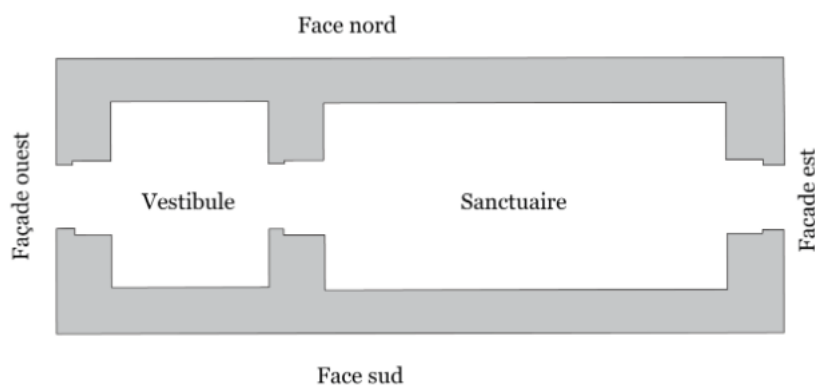


Figura 2- Atual planta da Capela Vermelha. Fonte disponível em: <http://sith.huma num.fr/karnak/1192>

Após a morte de Hatshepsut, este santuário é finalizado pelo faraó Tutmés III, que acrescentou algumas inscrições e detalhes. Entretanto, após funcionar por alguns anos, este mesmo governante irá desmontá-la (Burgos; Larché, 2020, p. 11), porém ordenou a preservação dos blocos, de modo que foram tratados com bastante cuidado, e fim de manter suas inscrições. A maior parte dos blocos sofreram avarias mínimas, o que permitiu a sua reutilização em outras construções no Templo de Karnak.

Entre os anos de 1898 e 1947 diversos blocos foram encontrados pelo egiptólogo francês George Legrain. Em 1932, todas as peças encontradas foram depositadas no Museu do Ar Livre de Karnak. Entretanto, as condições as quais ficaram expostas contribuíram para diversos danos em suas inscrições, dificultando a reconstrução do monumento, que só foi realizada em 1997. Devido a este fator, as traduções feitas, inicialmente, por Pierre Lacau e Henri Chevrier contaram com partes das inscrições contidas no Templo de Deir-el-Bahari, afim de completar as lacunas existentes nas narrativas da Capela Vermelha. Em seu interior, pode-se achar alguns discursos que legitimam o governo de Hatshepsut, colocando-a como a escolhida de Amon, além de enaltecer esta divindade.

O Templo de Speos Artemidos

Edificado totalmente em um penhasco rochoso, Speos Artemidos (figura 3), também conhecido como Istabl 'Antar, é um pequeno templo localizado próximo a Beni Hasan. Este lugar costumava ser, no Médio Império (2050 - 1710 a.C), uma fonte de calcário, porém no Novo Império sua função mudou e foi edificado um templo na rocha. Na Antiguidade os gregos fizeram uma assimilação entre a deusa egípcia Pakhet e a deusa grega Ártemis e chamaram, portanto, seu templo de Speos Artemidos, que significa Gruta de Ártemis.

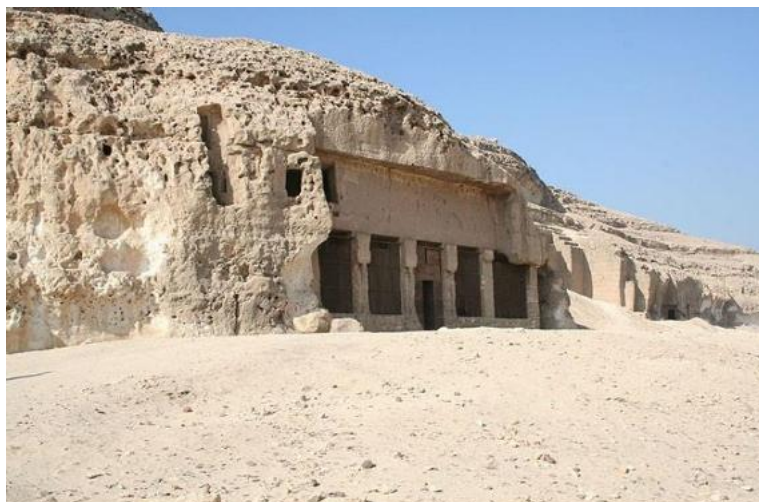


Figura 3- Fachada do Templo de Speos Artemidos. Fonte disponível em: https://archiqoo.com/locations/speos_artemidos.php

Sua construção remonta a Hatshepsut, que o ergueu em honrar a deusa Pakhet, uma vez que próximo a região existia, desde o Médio Império, um culto a esta deusa. Entretanto tal conexão entre o templo e a existência de seu culto não pode ser comprovado (Iwaszczuk, 2018). Possivelmente, neste templo o faraó Tutmés III não mandou apagar o nome de sua antecessora. Posteriormente, o faraó Set I irá restaurar e usurpar algumas inscrições, além de decorar o santuário e a passagem (Fairman; Grdseloff, 1947, p. 13). Segundo Chappaz (2014), o templo foi alterado por muitos governantes, ao longo de diversos reinados. Assim, apesar de pertencer inicialmente a Hatshepsut, suas inscrições limitam-se a um pequeno espaço (figura 4).

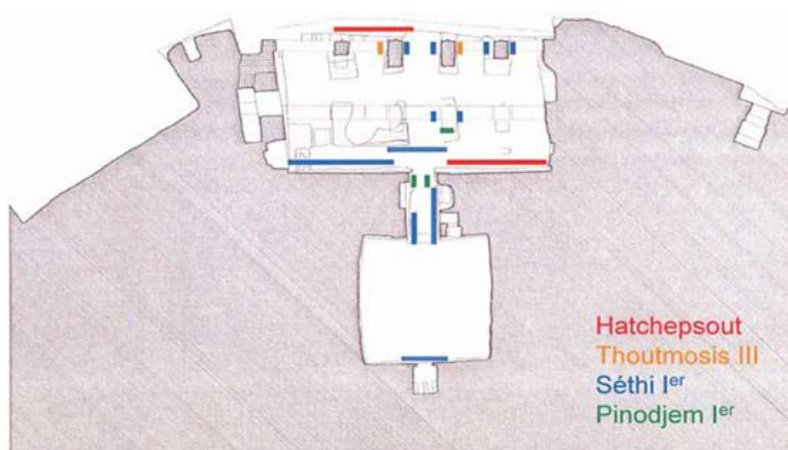


Figura 4- Representação dos textos de Speos Artemidos (Chappaz, 2014, p. 161).

O interior deste santuário consiste em duas sucintas salas: um pórtico e um santuário (figura 5) que são ligados por uma curta passagem. O piso do santuário sobe levemente, além de possuir dois degraus que vão da passagem para o santuário.

O teto do pórtico era originalmente sustentado por duas filas de quatro pilares, dos quais apenas os três mais externos da fileira que forma a fachada ainda sobrevivem, estando esses pilares inscritos em suas faces oriental e ocidental. A rocha acima dos pilares que formam a fachada foi aplainada, e a parte ocidental contém o grande texto de Hatshepsut (Fairman; Grdseloff, 1947, p. 12-13, tradução própria⁷).

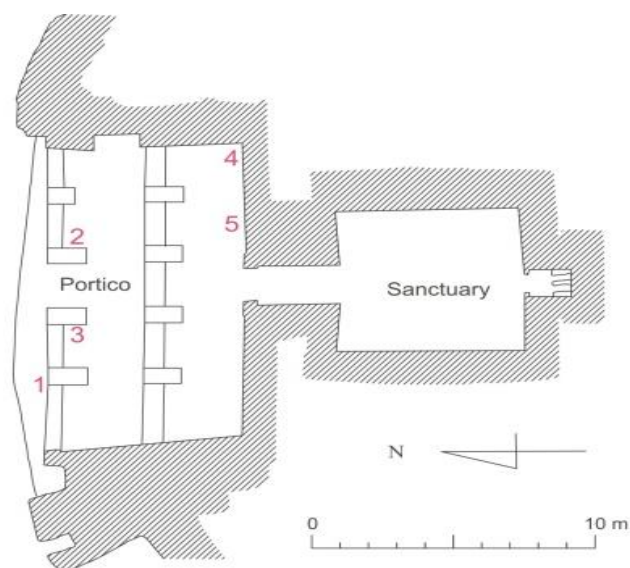


Figura 5- Planta do interior de Speos Artemidos. Fonte disponível em: <http://hatshepsut.iksiopan.pl/en/entry/speos-artemidos-c9a10d787b78>

Originalmente apenas a parede sul do pórtico foi decorada por Hatshepsut, contendo relatos sobre a restauração dos templos, menção aos hicsos, principais invasores durante o Segundo Período Intermediário (1640 - 1550 a.C.), dentre outras coisas (Breasted, 1906, p. 122). Ainda assim, suas inscrições encontram-se em um estado de deterioração devido ao tempo, o que dificulta a realização de estudos em torno deste monumento.

Assim, o Templo de Speos Artemidos se destaca não apenas por sua interessante localização, mas também por suas inscrições e narrativas, fazendo-se válida uma análise do discurso apresentado em comparação a outro pequeno

⁷ The roof of the portico was originally supported by two rows of four pillars, of which only the three easternmost of the row forming the façade still survive, these pillars being inscribed on their eastern and western faces. The rock above the pillars forming the façade has been dressed and the western portion bears the great text of Hatshepsut (FAIRMAN; GRDSELOFF, 1947, p. 12-13).

monumento também construído por Hatshepsut, na tentativa de investigar as coincidências e divergências entre ambos.

Análise das inscrições dos monumentos

Ao longo de seu reinado, Hatshepsut foi responsável por edificar diversos templos e construções religiosas, nas quais sempre colocava inscrições que conversavam entre si. Desta forma, a narrativa que se encontra em um dado monumento pode ser complementado por algum outro discurso de outra edificação. Este contexto pode ser aplicado ao comparar a Capela Vermelha com o Templo de Speos Artemidos, apesar de que ambos possuem falhas em sua conservação.

No discurso contido na Capela Vermelha, nota-se uma grande preocupação com a força exercida pela faraó. Assim, por diversas vezes, ela é descrita como uma governante capaz de proteger o Egito contra os inimigos, apta para gerar medo quando necessário, como está escrito no discurso de Amon para Hatshepsut

[...] Tu és um rei [...] que fala contra seus inimigos, cuja faca está a serviço (?) da chama, (...). (Um rei) que os países estrangeiros temem como o autor do fogo, cujo sucesso corresponde à aparência da chama, um rico em valentia à altura do céu, cujo poder se exerce contra aquele que se volta contra mim. (...) (Lacau; Chevrier, 1977, p. 109, tradução própria⁸).

Entretanto, nas narrativas deste santuário não fica muito claro quem seria esses inimigos. As inscrições citam ainda os desordeiros e aqueles que são incapazes de manter a paz, porém não fala quem são os inimigos estrangeiros dos quais os egípcios tinham que se defender. Porém, ao analisar as inscrições do Templo de Speos Artemidos, o nome dos hicsos fica evidente

Ouçam-me, todos vós, povos — tantos quantos sois! Eu fiz isso de acordo com o desígnio do meu coração. O que antes era ruína, eu restaurei; aquilo que estava inacabado, eu elevei desde que os asiáticos (*ꜥmw*) estavam no meio de Ávaris, da Terra do Norte, e os bárbaros estavam entre eles, [eu os] derrubei enquanto eles governavam na ignorância de Rá. Eles não obedeceram ao comando divino até que minha majestade (feminina) [o fizesse]. (...) (Breasted, 1906, p. 125-126, tradução própria⁹).

⁸ [...] Tu es un roi [...] qui parle contre ses ennemis, dont le couteau est au service (?) de la flamme, (...). (Un roi) que craignent les pays étrangers (?) comme l'auteur du feu, dont le succès est conforme à l'apparence de la flamme, un riche de vaillance à la hauteur du ciel, dont la puissance s'exerce contre qui se retourne contre moi. (...) (LACAU; CHEVRIER, 1977, p. 109).

⁹ Hear ye, all persons! ye people as many as ye are! I have done this according to the design of my heart. I have restored that which was ruins, I have raised up that which was unfinished since the Asiatics (*ꜥmw*) were in the midst of Avaris of the Northland, and the barbariansd were in the midst of them, overthrowing that which was made, while they ruled in ignorance of Re. He did not do according to the divine command until my majesty (fem). (...) (BREASTED, 1906, p. 125-126).

Durante os últimos anos da XIII dinastia, o Egito já contava com uma considerável população asiática, oriundos do Oriente Próximo, vivendo no Baixo Egito. Segundo Grimal (1996, p. 207) os hicsos são referenciados como os "asiáticos" por parte dos egípcios. Por volta de 1700 a.C., eles já eram considerados um povo bem organizado e estruturado. Foram responsáveis por conquistar a parte oriental do Delta, e construíram sua capital conhecida como Ávaris (Bakr, 2010, p. 55), como é identificado na inscrição acima citada.

Era a primeira vez que os egípcios se encontravam sob dominação estrangeira. A humilhação abalou o antigo sentimento de supremacia e de segurança que lhes eram inspirados pela proteção dos deuses. Iniciou-se uma guerra de libertação, conduzida pelos governantes do nomo de Tebas. Os poucos documentos que restaram dessa época dizem respeito sobretudo à guerra empreendida pelos reis do final da XVII dinastia contra os opressores asiáticos, após quase 150 anos de ocupação. Amósis finalmente conseguiu expulsar os invasores do Delta (Bakr, 2010, p. 56).

Assim, não foi a rainha quem derrubou os Hicsos, mas sim o primeiro faraó da XVIII dinastia, Amósis I. O governo de Hatshepsut é marcado por uma boa relação com povos estrangeiros, além de ter sido um momento considerado pacífico para o Egito. Entretanto, para mostrar-se uma governante forte e capaz de proteger o império, existiria algo melhor do que mostrar-se inimiga dos, até então, maiores invasores? Todavia, segundo Grimal (1996, p. 207), diferentemente do que foi propagado pelo Novo Império, a relação entre os hicsos e os egípcios era harmoniosa (com a exceção das guerras de reconquista). Enquanto dominaram o Egito, eles foram responsáveis pela construção de diversos templos e monumentos.

Desta forma, ela utiliza-se dos hicsos, bem como da história de sua dinastia, para criar uma narrativa de força e poder, de forma a coloca-la como vencedora de um grande inimigo, uma vez que o posto de faraó já trazia consigo um caráter mais guerreiro: "Este fragmento de propaganda real estava destinado a mostrar Hatshepsut representando o papel tradicional do rei como restaurador da ordem após o caos" (Shaw, 2000, p. 415, tradução própria¹⁰).

Além disso, no mesmo trecho, a rainha cita que os hicsos governaram sem dar importância ao deus Rá. Segundo Assman (1989, p. 71), existiu, durante o governo

¹⁰ Este fragmento de propaganda real estaba destinado a mostrar a Hatshepsut representando el papel tradicional del rey como restaurador del orden tras el caos (SHAW, 2018, p. 415).

dela, a ideia de um mandato divino em volta deste discurso. Assim, os governantes estrangeiros agiram contrários a ordem divina, e isso permaneceu até o seu governo, uma vez que ela volta a evocar esta divindade por meio de Amon, como podemos ver na Capela Vermelha: "Os deuses estão em teu seguimento, tu aparecendo como minha imagem (terrena) de Re" (Gillen, 2005, p. 19, tradução própria¹¹).

Porém tal situação é no mínimo curiosa, uma vez que os governantes estrangeiros na verdade não ignoraram o deus Rá, ao contrário, eles seguiram referenciando-se a essa divindade em seu título real (Grimal, 1996, p. 207). Então, quando a rainha declara que é a única segundo a vontade Rá, ela está utilizando-se de artifícios que a colocam como restauradora da ordem divina, além de si contrapor aos inimigos e utilizar da religião como um discurso de legitimação e poder.

Outro ponto muito forte no reinado de Hatshepsut, é a preocupação em construir e reformar os templos para os deuses. De fato, essa era uma função importante desempenhada pelo faraó. Era sua obrigação servir e honrar os deuses, uma vez que estes eram quem garantia a ordem, a paz e o equilíbrio no Egito, além de legitimarem o governo do rei. Desta forma, Hatshepsut tem isso como uma ordem dada pelo próprio deus Amon, como pode-se ver nas seguintes inscrições da Capela Vermelha: "Melhore as mansões dos deuses mais do que o equivalente daqueles que existiram antes (ou seja, os ancestrais)" (Gillen, 2005, p. 20, tradução própria¹²), "Eu te modelo, como quis te fazer, a fim de que faças a oferenda diante daquele que te criou, de que restaures as capelas dos deuses" (Lacau; Chevrier, 1977, p. 109, tradução própria¹³).

Todavia, apesar desta ordem dada, a capela não cita o nome de algum templo ou monumento religioso que tenha recebido a atenção de Hatshepsut, tal como a ordem que lhe foi dada. Entretanto, em *Speos Artemidos* há trechos que citam a restauração e o cuidado desempenhado pela governante em relação a morada dos deuses, como no exemplo do Templo de Cusae, um nome do Alto Egito que honrava a deusa Hathor. Este local foi importante durante o Segundo Período Intermediário,

¹¹ The gods are in your following, you appearing as my (earthly) image of Re (GILLEN, 2005, p. 19).

¹² Improve the mansions of the gods more than that equivalent of those who had been before (i.e. the ancestors) (GILLEN, 2005, p. 20).

¹³ Je te moule, toi que j'ai voulu faire, (afin) que tu fasses l'offrande en face de celui qui t'a créée, que tu restaures les chapelles de dieux (LACAU; CHEVRIER, 1977, p. 109).

pois situava-se próximo à fronteira entre o território controlado pelos hicsos (que correspondia ao Baixo Egito e parte do Médio Egito) e o reino tebano (Alto Egito).

O templo da Senhora de Cusae, que havia começado a ruir, teve seu solo engolido até seu sagrado santuário, de modo que as crianças oravam diante da casa dele; o servo nada temia; o pobre contava com [...] no abrigo; nenhuma procissão marchava. Eu o embelezava, tendo sido construído novamente, revesti sua imagem com ouro; cravei-o de prata para protegê-lo. (Breasted, 1906, p. 124, tradução própria¹⁴).

A existência do próprio templo escavado na rocha, e dedicado a deusa Pakhet, já é, por si só, um exemplo desta preocupação em cultuar e honrar as divindades: "Eu fiz seu templo com o que era devido à sua majestade dos deuses. As portas eram de madeira de acácia, adornadas com bronze. (...) o altar de oferendas foi feito com prata, e ouro, baús de linho, cada vaso que pertence ao palácio." (Breasted, 1906, p. 124, tradução própria¹⁵).

Portanto, Hatshepsut foi a primeira que se preocupou com a restauração dos templos religiosos após a destruição ocasionada pelas guerras contra os hicsos (Shaw, 2000, p. 496). Ela demonstrou uma preocupação em realizar tais feitos: "Os altares são abertos, os santuários são ampliados — o desejo de todos os deuses (...)" (Breasted, 1906, p. 123, tradução própria¹⁶).

Vale, ainda, analisar brevemente o discurso de força, poder e legitimidade que ocorre nestes dois monumentos. Na Capela Vermelha pode-se notar que em diversos momentos ocorrem discursos do deus Amon voltados para a legitimação de Hatshepsut como governante do Egito: " (...). Eu subjuguiei para você esta terra (...)" (Gillen, 2005, p. 18, tradução própria¹⁷). Devido a este fator, a governante também aparece reafirmando as falas de Amon, e aceitando o cargo que lhe foi dado: "(...). As leis que promulguei para o futuro são perfeitas; eu agarro a vitória que ele me deu; minha realeza é grande através das duas margens; eu uso a coroa branca; estou unida à coroa vermelha; meu pai se une à minha beleza (...)" (Lacau; Chevrier, 1977, p. 138,

¹⁴ The temple of the Mistress of Cusae which had begun to fall to ruin, the ground had swallowed up its august sanctuary, so that the children played upon its house; the serpent it caused no fear; the poor counted the in the covering, no processions marched. I adorned it, having been built anew, I overlaid its image with gold; in order to protect its city (BREASTED, 1906, p. 124).

¹⁵ I made her temple with that which was due to her enead of gods. The doors were of acacia wood, fitted with bronze. (...) the offering-table [was wrought] with silver, and gold, chests of linen, every vessel that abides in the place. (BREASTED, 1906, p. 124).

¹⁶ The altars are opened, the sanctuaries are enlarged - the desire of all gods (...) (BREASTED, 1906, p. 123).

¹⁷ (...). I subdued for you this land (...) (GILLEN, 2005, p. 18).

tradução própria¹⁸). Este discurso também aparece no Templo de Speos Artemidos, onde a rainha novamente reforça seu poder, de modo a manter o discurso utilizado

Eu tornei verdadeiro o que ele amava, eu sei que ele vive pela verdade; é pela verdade que eu respiro, eu me alimento de seu brilho. Eu sou uma imagem semelhante aos seus membros, um com ele. Ele me gerou, para que eu fosse forte em sua luz nesta terra. (...). As terras estão unidas sob minha autoridade, o Negro e o Vermelho estão sob minha autoridade. Meu nome faz com que os grandes se curvem, enquanto o *uraeus* (serpente real) sobre minha testa [faz isso] com todos os países. (...) (Breasted, 1906, p. 123, tradução própria¹⁹).

Por último, além de Amon, Hatshepsut também se apoia em outras divindades para aumentar e ampliar sua rede de apoio simbólico dentro do panteão egípcio, tais como Hórus e Maat, importantes deuses dos quais todo faraó estava conectado, uma vez que sua imagem era associada ao do deus falcão, além de ser sua função manter o equilíbrio e a ordem, expressas por Maat.

(...). Fui criado como um Hórus de braços fortes, (...). Eu testemunho em [...] aquele que cruza o céu é aquele que se importa com os habitantes da terra. Aquele que julga como alguém que não se inclina para um lado é aquele que instala Maat e aquilo sobre o qual me alegro. Ela (Maat) é a frente de sua barca. (...) (Gillen, 2005, p. 22, tradução própria²⁰).

Desta forma, por diversas vezes, pode-se ver inscrições que mostram Hatshepsut próxima de diversas divindades. Assim, a rainha constrói uma imagem de um governante que age em harmonia com todos os deuses, de modo que todos se agradam dela e apoiam o seu governo. Essas estratégias além de legitimar o seu governo diante dos deuses e dos homens, também eternizam sua memória como um faraó ligado a ordem, a prosperidade e as divindades (figuras 6 e 7).

¹⁸ (...). Les lois que j'ai promulguées pour l'avenir sont parfaites, que je saisis la victoire qu'il m'a donnée, que ma royauté est grande à travers les deux rives, que j'arbore la couronne blanche, que je m'unis à la couronne rouge, que mon père s'unit avec ma beauté (...) (LACAU; CHEVRIER, 1977, p. 138).

¹⁹ I have made bright the truth which he loved, know that he liveth by it (the truth); e it is my bread, I eat of its brightness: I am a likeness from [his] limbs, one with him. He hath begotten me, to make strong his might in this land. (...). The lands together are under my authority, the Black and the Red are under my authority. My fame makes the great ones of the countries to bow down, while the uraeus upon my forehead a all lands. (...) (BREASTED, 1906, p. 123).

²⁰ (...). I was brought up as a strong-armed Horus, (...). I witness in [...] the one who crosses the sky is one who cares for the inhabitants of the land. One who judges like one who does not incline to one side is one who installs Maat and that about which I rejoice. She (Maat) is the front of his barque. (...) (GILLEN, 2005, p. 22).



Figura 6- Inscrição presente na Capela Vermelha. Hatshepsut, na presença de Hathor, recebe a coroa de Amon. Bloco 141 (Burgos; Larché, 2020, p. 125).

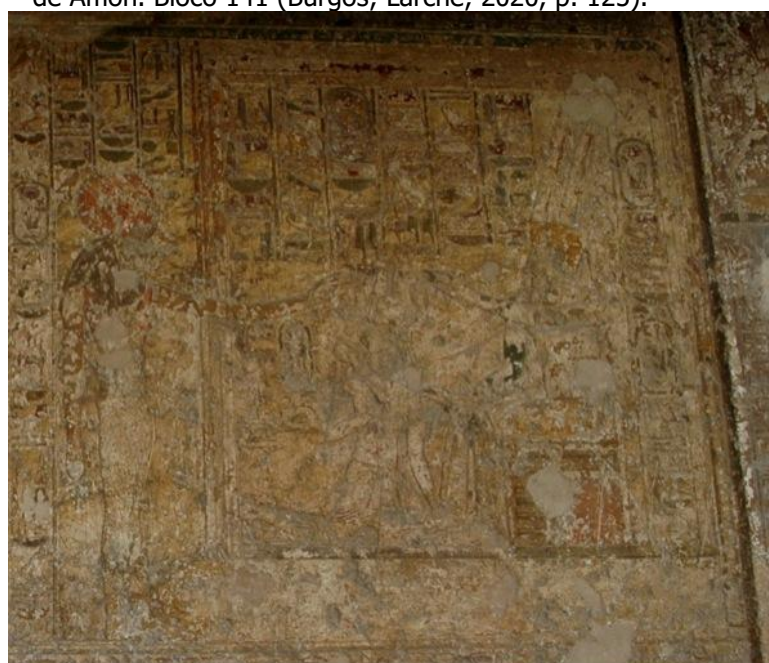


Figura 7- Inscrição presente do Templo de Speos Artemidos. Hatshepsut (sua imagem foi usurpada pelo faraó Set I) ajoelhada diante de Amon na presença da deusa Pakhet, que estende a mão sobre ela. Fonte disponível em: https://www.khekeru.ch/j_khekeru/index.php/medio-egitto/131-speos-artemidos

Conclusão

Assim, com base em todos os dados analisados, é possível perceber como Hatshepsut utilizou da religião como forma de construir uma narrativa política de legitimação de seu poder. Em ambos os monumentos, observa-se um forte discurso que tenta transmitir uma imagem da faraó como forte e mantenedora da ordem cósmica.

Na Capela Vermelha, destaca-se a exaltação do papel divino de Hatshepsut, reforçando sua proximidade com Amon e consolidando seu direito ao trono egípcio. Já em Speos Artemidos, existe uma narrativa em torno da governante como restauradora da ordem após o caos causado pela ocupação hicsa, mesmo que esse feito não tenha ocorrido da mesma forma que ela transmite.

Ainda pode-se notar como ela foi capaz de adaptar seus discursos conforme o contexto de cada monumento, mas sempre com o intuito de consolidar sua imagem como governante legítima, poderosa e conectada com os deuses. Ao utilizar-se da religião e do contexto histórico vivenciado pelo Egito, Hatshepsut criou uma imagem duradoura de seu reinado.

Bibliografia Geral

ASSMANN, Jan. **State and Religion in the New Kingdom**. In: SIMPSON, William Kelly (org). Religion and Philosophy in Ancient Egypt. New Haven: Yale University Press, 1989.

BAKR, A. Abu. **O Egito faraônico**. In: MOKHTAR, Gamal (ed). História geral da África II, África antiga. Brasília: UNESCO, 2010.

BURGOS, Franck; LARCHÉ, François. **La Chapelle Rouge: Le Sanctuaire de la barque d'Hatshepsout, volume 2 textes**. Editora Soleb, 2020.

CHAPPAZ, Jean-Luc. **Remarques sur l'architecture du Spéos Artémidos**. In: GALÁN, José M.; BRYAN, Betsy M.; DORMAN, Peter F. (org). Creativity and innovation in the reign of Hatshepsut. University of Chicago, 2014.

FAIRMAN, H. W.; GRDSELOFF, Bernhard. **Texts of Hatshepsut and Sethos I inside Speos Artemidos**. The Journal of Egyptian Archaeology, London, v. 33, p. 12–33, dez. 1947.

GABOLDE, Luc. **Hatshepsut at Karnak: A Woman under God's Commands**. In: GALÁN, José M.; BRYAN, Betsy M.; DORMAN, Peter F. (org). Creativity and innovation in the reign of Hatshepsut. University of Chicago, 2014.

GRIMAL, Nicolás. **Historia del Antiguo Egipto**. Tradução Blanca García Fernández-Albalat e Pedro López Barja de Quiroga. Editora Akal S.A., 1996.

IWASZCZUK, Jadwiga. **Speos Artemidos**. Disponível em: <https://hatshepsut.iksiopan.pl/en/entry/speos-artemidos-c9a10d787b78>. Acesso em: 5. jul. 2025.

ROBINS, Gay. **Las mujeres en el Antiguo Egipto**. Tradução de Marco V. García Quíntela. Madrid: Ediciones Akal, 1996.

ROTH, Ann Macy. **Models of authority Hatshepsut's Predecessors in Power**. In: ROEHRIG, Catharine H.; DREYFUS, Renée; KELLER, Cathleen A. (ed). Hatshepsut: From Queen to Pharaoh. New York, The Metropolitan Museum of Art, 2005.

Documentos Escritos

BREASTED, James Henry. Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest. Vol. II: The Eighteenth Dynasty. Chicago: The University of Chicago Press, 1906.

BURGOS, Franck; LARCHÉ, François. **La Chapelle Rouge: Le Sanctuaire de la barque d'Hatshepsout, volume 1 fac-similés et photographies des scènes**. Editora Soleb, 2020.

GILLEN, Todd J. **The Historical Inscription on Queen Hatshepsut's Chapelle Rouge: Part 2: Translation**. In: BINDER, Susanne (editor). The Bulletin Of The Australian Centre For Egyptology. Macquarie University, Sydney, 2005.

LACAU, Pierre; CHEVRIER, Henri. **Une Chapelle d'Hatshepsout à Karnak**. Serviço de Antiguidades do Egito e Instituto Francês de Arqueologia Oriental do Cairo. Livro I, 1977.

Memória e prestígio no espaço doméstico afro-romano: o suplício dos garamantes no mosaico de Zliten (séc. I-II)

Memory and prestige in the afro-roman domestic space: the torment of the Garamantes in the Zliten mosaic (1st–2nd centuries AD)

Belchior Monteiro Lima Neto*

Edjalma Nepomoceno Pina**

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: Neste artigo, analisamos a representação da execução pública de garamantes no mosaico de uma *villa* próxima a Lepcis Magna. Argumentamos que este mosaico constituiu um artefato de memória para as elites locais, reforçando a percepção de triunfo sobre os considerados bárbaros e obscurecendo a relevância política, comercial e cultural dos garamantes, hoje reconstruída pela arqueologia.

Palavras-chave: Cultura visual. África Romana. Garamantes. Mosaico de Zliten.

Abstract: In this article, we analyze the representation of the public execution of Garamantes in the mosaic of a villa near Lepcis Magna. We argue that this mosaic functioned as a memory artifact for the local elites, reinforcing the perception of triumph over those deemed barbarians and obscuring the political, commercial, and cultural significance of the Garamantes, now reconstructed through archaeology.

Keywords: Visual culture. Roman Africa. Garamantes. Zliten Mosaic.

Introdução

Maurice Halbwachs (1990; 2023) foi pioneiro ao afirmar que toda memória individual é mediada por quadros coletivos, sendo continuamente reorganizada para manter o equilíbrio simbólico de uma sociedade. Seguindo um viés semelhante, Pierre Nora (1993, p. 27) elaborou o conceito de *lugares de memória*, que seriam lugares

* Professor Adjunto de História Antiga do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Doutor em História pela Ufes e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Seção ES. Atualmente, executa o projeto *História e Arqueologia na África romana: novas perspectivas historiográficas a partir das escavações no Magreb e no Saara*, com financiamento da Fapes (Edital Universal n. 28/2022). Orcid - <https://orcid.org/0000-0003-4119-596X>.

** Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/Ufes), sob orientação do Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo (Leir/ES). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Código de Financiamento 001. Orcid - <https://orcid.org/0000-0001-6388-2475>.

físicos, simbólicos e funcionais, capazes de produzir “um recorte material de uma unidade temporal”, que evoca os ali presentes a uma lembrança concentrada e orientada. Esses lugares, que podem ser uma construção, uma obra de arte, um calendário, são resultado de um esforço deliberado de preservação, seleção e monumentalização do passado.

No contexto romano, como mostra Galinsky (2016, p. 7-15), a memória é mobilizada de forma intensiva pelo Estado, pelas elites e pelas comunidades locais por meio de monumentos, imagens, cerimônias e narrativas que moldam e manipulam o passado. Programas escultóricos e paisagens monumentais funcionavam como dispositivos de memória cultural, estabelecendo vínculos entre o presente e figuras fundacionais míticas. Nesse modelo, a memória materializada não é espontânea: é institucionalizada, formalizada e controlada por grupos de poder (NG, 2016, p. 243-240; ASSMANN, 2011, p. 2-6). Essa dinâmica se aplica igualmente à memória inscrita nos espaços domésticos das elites, na medida em que a *domus* aristocrática não constituía um espaço estritamente privado, mas sim um ambiente atravessado por zonas de visibilidade e exibição voltadas a convivas, clientes e demais frequentadores, configurando-se, assim, como um espaço semipúblico (THÉBERT, 1985, p. 347-354).

À vista disso, pretendemos, neste artigo, analisar a cena de execução pública de gármantes registrada em um mosaico da *villa* de Zliten, localizada próxima a Lepcis Magna, na antiga Tripolitânia. Propomos que a imagem, que retrata prisioneiros de guerra submetidos à *damnatio ad bestias*, não é um mero registro objetivo, mas um artefato de memória construído por membros das elites de Lepcis Magna para celebrar a vitória militar contra os gármantes em 69 d.C. (Tácito, *Hist.*, IV, 50). Os homens que são mortos por leões e leopardos seriam prisioneiros sobreviventes do conflito, executados no anfiteatro de Lepcis durante uma série de jogos celebrativos da vitória.

Como alerta Paul Ricoeur (2007, p. 455-459), a manipulação da memória produz esquecimentos. Assim, o mosaico opera uma dupla dinâmica: de um lado, conserva uma memória prestigiosa para o *dominus* da residência, possível financiador dos jogos, que também celebra a superioridade do corpo cívico de Lepcis, que triunfou sobre os invasores; por outro lado, também é reforçada a imagem dos gármantes como um povo bárbaro e submisso, contribuindo para apagar o papel desempenhado por eles na rede mediterrânea de trocas comerciais.

Por essa razão, começaremos a discussão por desconstruir essa caricatura, ao explorar os vestígios materiais que redesenham a agência histórica dos garamantes para além das referências literárias, enfatizando processos endógenos de urbanização, sistemas de irrigação e rotas transaarianas que atestam seu protagonismo como civilização complexa, contrastando com a memória preservada pelo viés latino.

Os Garamantes no Fezã

O Fezã, terra natal dos garamantes, é um território localizado no sudoeste da atual Líbia e fazia fronteira, na Antiguidade, com a região comumente denominada Tripolitânia, província romana que correspondia às terras a leste de Cartago e a oeste da Cirenaica. Em termos gerais, o território garamante era constituído por desertos e dunas de areia, sendo a agricultura e a vida sedentária apenas possível ao redor dos oásis, como os existentes nos três vales encrustados em declives montanhosos e abastecidos por aquíferos subterrâneos: o Wadi ash-Shati, o Wadi al-Ajal e o Wadi al-Nashwa. Nas cadeias de oásis do Fezã, as escavações realizadas nas últimas décadas evidenciaram uma complexa organização citadina, com a ocorrência de diversas aglomerações urbanas, que se distribuíam em torno de uma grande cidade nodal, Garama, representando, ao que tudo indica, o centro militar, administrativo e comercial da região. Gravitando em sua órbita de influência, estima-se a existência de uma série de composições urbanas menores e dependentes da metrópole regional,²¹ perfazendo um emaranhado de aldeias, fortalezas militares (*Qsur*), vilas abertas guarnecidas por *Qsur* e fortificadas com muralhas. Segundo projeções realizadas pelos investigadores do *Fazzan Project*, a população garamante alcançou, nos primeiros séculos da era comum, um quantitativo entre 50 e 100 mil habitantes (MATTINGLY; STERRY; THOMAS, 2013, p. 525-534).

O desenvolvimento urbano garamante no Fezã era tributário, sobretudo, de um sofisticado sistema de irrigação do solo, que garantia a ocupação do território e sua exploração agrícola intensiva. Nos oásis centrais próximos a Garama, o sistema que imperava era o dos *fogaras*, quer dizer, uma tecnologia de captação fluvial típica das regiões áridas no Mundo Antigo, baseada em túneis que drenavam o lençol freático,

²¹ Garama foi chamada de *metropolis* dos garamantes por Plínio (*Nat. Hist.*, V, 35).

utilizando a gravidade proporcionada por um declive no terreno (OLIVEIRA, 2020, p. 41).²² Os *fogaras* foram amplamente utilizados no Wadi al-Ajal, perfazendo um total de 617 canais com profundidade de até 40 metros, responsáveis por abastecer diretamente a rede urbana que gravitava Garama, assim como seus respectivos campos agrícolas adjacentes (MATTINGLY; WILSON, 2003, p. 37).

Os *fogaras* auxiliaram na manutenção de uma gama de culturas agrícolas no Fezã, destinada, ao que tudo indica, à subsistência da população local e de uma ampla mão-de-obra escrava utilizada na manutenção dos canais e poços,²³ assim como à exportação, como demonstram algumas ostracas descobertas no forte romano de *Bu Njem*, que fazem menção a muares pertencentes aos garamantes abastecendo com cevada a guarnição fronteiriça do *limes Tripolitanus* (MARICHAL, 1979, p. 451-452; OLIVEIRA, 2012, p. 185-186; WALAS, 2022, p. 50). Análises paleobotânicas realizadas pelos pesquisadores vinculados ao *Fazzan Project* descobriram uma produção agrícola diversificada, com destaque para uma produção que excedia consideravelmente as demandas da população local, especialmente aquela destinada ao cultivo de algodão, cevada, figueira, trigo, tâmara e sorgo, produtos que serviriam para abastecer de víveres as caravanas que demandavam o Fezã como ponto de apoio em suas jornadas transaarianas ou que poderiam ser comercializados através do Saara e alhures (MATTINGLY; WILSON, 2003, p. 37; MATTINGLY, 2011, p. 53).

A sociedade urbana e agrícola organizada pelos garamantes no Fezã estava intimamente relacionada e dependente das trocas comerciais. Os oásis espalhados por toda a extensão do Saara eram incapazes de se manter autonomamente, faltando-lhes diversidade de produtos agrícolas, metais e outros gêneros de primeira necessidade. Pode-se conceber o deserto como um mar de areia pontilhado por ilhas de fertilidade, sendo fundamental a sua conexão como uma forma de minorar as condições adversas à sobrevivência. Como destaca Scheele (2017, p. 55-57), as comunidades agrícolas e

²² Os *fogaras*, também conhecidos na historiografia como *qanat*, foram provavelmente inventados na Pérsia no início do I milênio a.C., difundindo-se, a partir do Egito, no século V a.C., para as demais regiões de clima desértico do Norte da África, como Fezã, Marrocos e Numídia (MATTINGLY; WILSON, 2003, p. 39).

²³ Dada a dimensão dos *fogaras* existentes no território garamante, vislumbra-se a utilização de mão de obra escrava de forma intensiva no Fezã, sendo tais cativos, em sua grande maioria, comercializados na África Subsaariana por sal, embora possa ter também ocorrido razias em busca de escravos, como observa Heródoto (*Hist.*, IV, 183) quando menciona que os "garamantes costumavam perseguir os trogloditas etíopes, em carros puxados por quatro cavalos".

pastoris se complementavam numa rede de mútua dependência, visto que os primeiros produziam gêneros alimentícios e serviam de postos caravaneiros, ao mesmo tempo que as trocas comerciais praticadas pelos pastores permitia o abastecimento de uma série de produtos necessários aos habitantes dos oásis. Em consonância com Oliveira (2020, p. 38-39), podemos conceber os garamantes como exemplo do desenvolvimento de uma bem-sucedida economia mista: agrária, comercial e pastoril.

Na Antiguidade, as redes comerciais espalhadas pelo Saara eram compostas, segundo a percepção de Wilson (2012), por subsistemas que se interconectavam e se complementavam: de curta, média e longa distância. Aproveitando-se da transumância de uma miríade de grupos nômades locais e da existência de inúmeros portos caravaneiros espalhados pelos oásis, as trocas fluíam em sentidos diversos, retroalimentando câmbios locais de pequena monta entre localidades próximas e interdependentes, trocas regionais que comunicavam regiões diversas, como, por exemplo, as que ocorriam entre o Fezã e os fortes romanos no *limes Tripolitanus*, e as que se realizavam a longa distância, conectando territórios distantes como o Saara, o Mediterrâneo, o Vale do Nilo e a África Subsaariana. Explorando os fluxos do comércio transaariano, os garamantes fortaleceram seu poder político e econômico a partir de uma localização estratégica no cruzamento de rotas que conduziam a regiões diversas. Garama, com grande probabilidade, se caracterizava como uma cidade fulcral nos tráficos saarianos, estabelecendo-se como o principal porto caravaneiro regional, recebendo, por conseguinte, tropas de animais de carga com produtos provenientes de inúmeras localidades, que utilizavam o Fezã como entreposto de descanso das caravanas, local de abastecimento de víveres e de água, assim como um importante posto de troca e recarga de mercadorias as mais variadas possíveis.

De fato, o território garamante se colocava como a via de comunicação mais curta e rápida entre a costa mediterrânica e o deserto do Saara, conexão comprovada pelos marcos miliários existentes na Tripolitânia e que despendia, entre Lepcs Magna e Garama, cerca de 20 dias de viagem (*Inscription of Roman Tripolitania*, 941-959; Ptol., *Geo.*, I, X). Em relação à África Subsaariana e ao Egito, as fontes greco-latinas nos informam acerca das relações estabelecidas por ambas as regiões com os garamantes. Claudio Ptolomeu (*Geo.*, I, VIII), ao narrar o episódio das expedições militares e diplomáticas de *Septimius Flacus* (89) e de *Julius Maternus* (98), indica

Agisymba (provavelmente o Lago Chade) como uma área de fácil acesso através do Fezã; e Heródoto (*His.*, IV, 181-185), no século V a.C., já fazia referência a uma rota de comércio que se iniciava nos oásis ocidentais próximos ao Vale do Nilo e, atravessando a terra dos garamantes, alcançava o rio Níger (LIVERANI, 2000).

Fruto, quicá, de uma bem-sucedida conjunção entre sofisticada tecnologia hidráulica de captação de água subterrânea, uma agricultura intensiva irrigada e uma posição geográfica privilegiada nas rotas transaarianas, Garama, sem dúvida, é uma das mais antigas manifestações da experiência urbana no deserto do Saara.²⁴ A cidade apresentava, ademais, um conjunto de atividades manufatureiras, executadas principalmente em sua periferia mais próxima, denominada de Saniat Jibril, onde foi encontrada uma série de artefatos que comprovam uma significativa atividade metalúrgica, de ferro, ouro e cobre, além de oficinas especializadas na fabricação de tecidos de algodão, colares e miangas de cornalina e de casca de ovo de avestruz, fato que corrobora a favor da existência de uma mão de obra especializada e com produção voltada para trocas no mercado transaariano (MATTINGLY; HAWTHORNE; DANIELS, 2010, p. 123-204).

A capital dos garamantes também era a residência de um governante denominado pelas fontes antigas como “rei” (Plin., *Nat. Hist.*, V, 35; Ptol., *Geo.*, I, VIII; IV, VI, 12), informação que nos conduz ao seguinte questionamento: em que medida os garamantes constituíram um Estado no Fezã? Apesar da completa falta de evidências acerca das instituições, tipo de governo e organização política da sociedade garamante, a resposta parece ser positiva. A esse respeito, Mattingly e Sterry (2020, p. 711) ressaltam a compreensão de que o termo *rex/basileus* era geralmente reservado para indivíduos com *status* formal de governante de um Estado estrangeiro oficialmente reconhecido por Roma, fato que é corroborado, no caso dos garamantes,

²⁴ Os mais antigos assentamentos sedentários no Fezã remontam ao início do I milênio a.C., quando são atestados os primeiros sítios estáveis e fortificados nas elevações montanhosas do Wadi al-Ajal, mais especificamente em Zinkekra, num promontório, próximo à futura Garama, com acesso facilitado a fontes de água subterrânea, proporcionando recursos hídricos essenciais à sobrevivência num ambiente árido. O período proto-urbano no Fezã remonta à segunda metade do I milênio a.C., com o início da construção de habitações mais sofisticadas nas partes baixas da encosta em Zinkekra. A partir de 300 a.C., as terras mais elevadas do cume montanhoso foram abandonadas e as edificações no vale se espalharam, com predomínio da utilização de tijolos de barros e material lítico. Esse processo levou à emergência da cidade de Garama como centro urbano local, fato ocorrido, em grande medida, concomitantemente à introdução dos *foggara* no Wadi al-Ajal (MATTINGLY; STERRY; THOMAS, 2013, P. 510-511; MATTINGLY; WILSON, 2010, P. 525).

pelo envio de delegações diplomáticas à *Urbs* para tratativas de negociações de paz: a primeira, recebida por Augusto, por ocasião das campanhas militares de *Balbus* (20 a.C.) sobre inúmeros oásis saarianos; a segunda, em presença de Tibério, após a malsucedida revolta de Tacfarinas (14-27) (Tac., *Ann.*, IV, 26; Aurelio Vitor, *De Caesaribus*, 1, 7).²⁵

A emergência do Estado garamante, ao que tudo indica, está intimamente relacionada ao fortalecimento econômico e político da cidade de Garama, como centro de produção agrícola, manufatureira e do comércio caravaneiro regional. Dos oásis centrais no Wadi al-Ajal, é provável que a autoridade dos garamantes tenha se difundido e submetido as demais comunidades de oásis existentes no Fezã, vinculando-as, paulatinamente, às ingerências de um grupo de elite sediado em Garama. No ápice de seu poder, o Estado garamante possuía autoridade sobre um território de cerca de 250 mil km², o que requeria a organização de uma força militar considerável, representada, em grande medida, nas inúmeras figuras rupestres espalhadas pelo Fezã, com a representação de homens armados com lanças, escudos, montados a cavalo e guiando quadrigas, provavelmente utilizadas na caça de escravos na região subsaariana (MATTINGLY, 2003, p. 88-89; Hdt., *His.*, IV, 183).

Há que se ressaltar, ainda, a proeminência de um grupo dirigente sediado em Garama, responsável por comissionar a construção de inúmeros edifícios, templos e sepulturas de um eminente caráter monumental, fato que explicita o poder político de uma elite rica e com poderes suficientemente bem estabelecidos para exaltar, ademais, um consumo conspícuo de bens de luxo, a exemplo dos incontáveis vasos de vidro, joias e ânforas de azeite, vinho e outros produtos importados e de prestígio descobertos na capital dos garamantes. Tais elementos forçam-nos a conjecturar a favor da existência de uma dinastia governante em Garama sob o comando de uma entidade política centralizada, com considerável força militar e no controle de uma população numerosa e de uma vasta região.

²⁵ Plínio (*Nat. Hist.*, V, 36-37) descreve o *triumphus* comemorado em Roma por *Cornelius Balbus*, em 19 a.C., apresentado um cortejo triunfal em que foram listadas inúmeras *oppida* (cidades) conquistadas pelo general romano em suas expedições militares no interior do norte da África, especialmente no Fezã e nos oásis de Cidamus, al-Jufra, Nefzaoua e Jarid, respectivamente nos atuais oeste e leste da Líbia, sul da Tunísia e sudeste da Argélia. A atuação militar de *Balbus* e de outros generais romanos, cujos triunfos *ex Africa* também foram comemorados entre 34 e 21 a.C., evidenciam claramente um ato de expansão territorial romano nos oásis setentrionais do Saara.

Os garamantes no mosaico da *villa* de Zliten

A despeito da complexidade da sociedade garamante revelada pela cultura material, os romanos nutriam para com eles um profundo sentimento de superioridade civilizacional, que, muitas vezes, se traduzia em discursos. De modo geral, garamantes, macae, nasamones, trogloditas e outras populações do Saara tinham sua diversidade reduzida ao estereótipo estigmatizante do líbio rudimentar, sem cultura, de comportamento excessivamente beligerante, covarde, e, por vezes, com corpos retratados de forma deformante ou bestializante.²⁶ Autores como Tácito (*Hist.*, IV, 50) também enquadravam esses povos como *latrones*,²⁷ insistindo em uma suposta inviabilidade de convivência com os romanos. Contudo, como já demonstramos, as evidências arqueológicas apontam em outro sentido: garamantes mantinham contatos comerciais frequentes com as cidades da Tripolitânia, atuando como verdadeiros mediadores comerciais entre as *civitates* da costa mediterrânica e o mundo subsaariano.

Ainda que a ampla maioria das referências aos garamantes provenha da tradição literária, há pelo menos uma representação visual que a historiografia convencionou tratar-se desse povo, proveniente da *villa* de Zliten, localizada próxima a Lepcis Magna. Na Antiguidade, Lepcis, juntamente com Oea e Sabrata, davam à região o nome de Tripolitânia. Fundadas por volta do século VI a.C., essa tríade tinha

²⁶ Na Antiguidade, o termo "Líbia" designava, de forma ampla e muitas vezes imprecisa, as regiões situadas a oeste do Egito e ao sul do Mar Mediterrâneo, estendendo-se pelas áreas hoje conhecidas pelos países Líbia, Tunísia, Argélia e Marrocos. Para os antigos, por outro lado, tratava-se de uma categoria geográfica e étnica que reunia um conjunto diverso de populações. Heródoto (*Hist.*, IV, 145-205) foi o primeiro a sistematizar essa distinção, dividindo a Líbia em três zonas: a faixa costeira, habitada por povos helenizados e púnicos; a zona intermediária, marcada por uma convivência entre sedentarismo e nomadismo; e o interior desértico, habitado por grupos considerados bárbaros ou mesmo inumanos. Essa classificação foi retomada e amplificada por escritores latinos, que se referiam aos "líbios" como um conjunto que incluía os garamantes,

²⁷ Para os gregos, *latris* foi um substantivo para mercenário, aquele que vende sua força de combate. No contexto romano, a palavra latina *latro* alargou o significado, abrangendo aqueles que praticavam o *latrocinium*, isto é, o ato de pilhar, em companhia de um bando e mediante uso da violência. Por estar associada a uma prática, e não a um grupo social específico, os *latrones* poderiam apresentar diferentes perfis, fossem escravos fugitivos, soldados, desertores, pastores ou *nationes* autóctones do Norte da África (LIMA NETO, 2014, p. 76-77).

origem púnica, porém, posteriormente, foram romanizadas e incluídas no Império Romano (MATTINGLY, 2005, p. 116-135).²⁸

A elite de Lepcis, de onde os habitantes da *villa* de Zliten provinham, usufruíam de oportunidades comerciais possibilitadas pela sua posição estratégica, que punha a cidade como um porto natural entre Cartago e o Egito, assim como entre o Mediterrâneo e as caravanas que vinham do Sul com peças de cornalina, animais exóticos e escravos (LIMA NETO, 2020, p. 177). A *villa* foi erguida sobre uma falésia com vista para o mar, numa região permeada por oásis que favoreciam a instalação de estruturas que serviam como unidade de produção agrícola, ou, o que parece ser o caso de Zliten, atuavam como refúgios para o lazer dos senhores (KENRICK, 2009, p. 150).

Portanto, estamos tratando de uma elite que, por volta do século II, se apresentava como profundamente enriquecida e integrada ao mundo romano, o que podemos observar pela grandiosidade arquitetônica da *villa*, pela sofisticação dos mosaicos e pelos temas escolhidos para as imagens. Escavado inicialmente entre 1913 e 1914, esse sítio arqueológico destacou-se justamente pela complexidade da decoração musiva, atualmente preservada no Museu Arqueológico de Trípoli, na Líbia. A *villa* apresenta uma combinação de estilos que indicam ocupação e remodelação até o início do século III, contudo, no que diz respeito ao mosaico que analisaremos, estudos recentes apontam para sua confecção entre os séculos I-II (PARRISH, 1985, p. 137-147).²⁹

²⁸ Entendemos a *romanização* como um movimento dialógico entre a cultura promovida por Roma e as tradições locais da bacia do Mediterrâneo, como as das cidades de origem púnica do norte da África. No caso africano, as elites da região frequentemente almejavam a cidadania romana e a elevação do *status* de suas cidades, o que significava um alargamento de oportunidades políticas e econômicas por meio da integração ao Império. Como consequência, viu-se uma apropriação, a nível local, da língua latina e da *paideia* greco-romana, além do modo de vida citadino, as festividades religiosas públicas e a própria transformação do espaço urbano à luz do modelo de Roma, com a construção de teatros, anfiteatros, circos e termas. Por outro lado, a permanência de certas tradições locais, o bilinguismo púnico-latino e a preservação de nomes de clãs autóctones indicam o desenvolvimento de identidades multifacetadas, além de uma absorção seletiva e direcionada da cultura romana (HUSKINSON, 2000, p. 25-28; LIMA NETO, 2016, p. 126-130).

²⁹ A construção distribui-se em dois setores principais. A ala oeste abriga o bloco residencial, estruturado em torno de um longo corredor colonado com mais de 45 metros de extensão, originalmente aberto ao norte para um terraço com vista para o mar, depois murado com janelas entre as colunas. No extremo norte dessa ala, encontra-se uma cisterna abobadada, localizada sob um possível pátio ajardinado, com duas bacias semicirculares revestidas de mosaico situadas ao sul. Os ambientes de recepção distribuem-se ao longo da face sul do corredor, incluindo salas com pavimentos, mosaicos geométricos e figurativos. Um pequeno corredor conduz a outros ambientes, entre eles uma escada e, a seguir, um conjunto que inclui uma sala decorada com emblemas agrícolas, anexa a uma fonte com sete jatos decorada com

O cômodo onde estava localizado o mosaico que representa a execução pública de gárgamalas não possui uma função clara, tendo em vista a parcialidade das escavações. Isso não impediu, contudo, que autores como Tuck (2014, p. 443) afirmassem se tratar de um ambiente de recepção, talvez até mesmo um *triclinium*, justamente em razão da riqueza do mosaico ali encontrado e sua função de afirmação do prestígio do *dominus*. Um investimento de tal natureza certamente não seria escondido dos olhos dos visitantes, o que condiz com a sua localização na planta da residência: o cômodo estava situado no perímetro arquitetonicamente mais prestigiado, acessado por um corredor especialmente decorado.



Figura 4: Mosaico do Anfiteatro de Zliten.

Fonte: *Romano Impero*. Disponível em: <https://www.romanoimpero.com/2018/03/villa-zliten-tripolitania.html>. Acesso em: 15 jun. 2025.

O mosaico apresenta uma composição retangular de 5,73 por 3,97 metros, dividida em três zonas distintas. A moldura externa, em preto e branco, é formada por padrões geométricos executados em *opus tessellatum*. No interior, um friso contínuo percorre os quatro lados de um quadrado central e exibe, em *opus vermiculatum*,

mosaico nilótico, além de uma sala em quadrante, pavimentada com um mosaico marinho. A parte oriental da *villa* inclui um segundo pátio retangular pavimentado de mosaicos, sob o qual há outra cisterna com abóbada. A leste do pátio, encontra-se o edifício termal, composto por salas curvas e decorado com mosaicos de temática marinha, incluindo representações de divindades aquáticas e peixes (KENRICK, 2009, p. 150-151; WILSON, 2018, p. 294).

cenas relacionadas ao anfiteatro: caçadas a animais selvagens (*venatio*), execuções públicas por meio de feras (*damnatio ad bestias*) e combates entre gladiadores (*munera*), e um grupo de músicos. Portanto, a execução de prisioneiros em questão parece ter composto uma celebração mais ampla, compreendida por uma série de espetáculos ocorridos no anfiteatro de Lepcis, posteriormente representado neste que é considerado o mosaico romano mais abrangente no que diz respeito à diversidade de atividades anfiteatrais retratadas em um único pavimento.³⁰

A despeito das diversas possibilidades de análise do pavimento, buscamos focalizar nossa observação para um trecho específico que diz respeito a uma cena de *damnatio ad bestias*, isto é, a execução de prisioneiros no anfiteatro, jogando-os contra animais selvagens.³¹ Essa prática combinava punição legal e exibição pública, reforçando o poder do Estado por meio da espetacularização da morte de criminosos e inimigos de guerra (COLEMAN, 1990, p. 44-73).³²

A hipótese de que os prisioneiros representados seriam garamantes baseia-se numa associação com um relato de Tácito (*Hist.*, IV, 50) sobre uma ofensiva garamante contra Lepcis Magna, ocorrida em 69 d.C. Na ocasião, as cidades de Lepcis e Oea entraram disputa, e esta última buscou o apoio militar dos garamantes para compensar sua inferioridade numérica. A investida, contudo, foi reprimida por tropas

³⁰ A parte central do mosaico, geralmente negligenciada em detrimento da riqueza de informações contidas nas bordas da composição, é formada por uma iconografia alternada de quadrados de mármore e medalhões figurativos, estruturando visualmente o espaço em módulos de aproximadamente 45 cm. Os painéis quadrados, executados em *opus sectile*, são compostos por fragmentos de mármore colorido recortados e justapostos, formando padrões geométricos aninhados. A diversidade cromática e a disposição dos materiais, em sua maioria reaproveitados, indicam uma intervenção tardia em relação ao restante da sala. Esses emblemas, realizados em *opus vermiculatum*, contêm representações de peixes inseridos em medalhões com fundo neutro. A precisão iconográfica dessas imagens permitiu, ainda no século XX, que fossem submetidas à análise de ictiólogos e pescadores da região de Trípoli, que conseguiram identificar algumas espécies representadas (CAGNAT, 1924, p. 97-98). Isso sugere um grau elevado de realismo e atenção aos detalhes por parte dos mosaicistas.

³¹ Essa modalidade de pena capital era aplicada a crimes considerados graves, como parricídio (*Digestum*, 48, 9, 9), traição (*Dig.*, 48, 4), incêndio criminoso (*Dig.*, 48, 19, 28), *maleficium* e deserção (*Dig.*, 49, 16, 5), e, posteriormente, passou a ser empregada também contra cristãos, enquadrados como inimigos do culto oficial (*Plí.*, *Epistulae.*, 10, 96).

³² A morte pelas feras era uma maneira eficaz de reforçar a superioridade romana contra inimigos externos, como fez Cipião com alguns soldados cartagineses em 146 a.C., ou como relatado por Suetônio (*Aug.*, 43, 1), segundo o qual Augusto fez com que prisioneiros de guerra fossem executados em jogos públicos, muitos deles por meio de combates com animais (GIUDICE, 2008, p. 371). Acreditamos que a *damnatio ad bestias* que inspirou o mosaico em questão está alinhado à lógica de exibição do poder imperial.

imperiais, que libertaram Lepcis.³³ A proximidade cronológica com a composição do mosaico levou Cagnat (1924, p. 100-102) a propor que se trataria de prisioneiros garamantes sobreviventes, interpretação que tem sido considerada plausível pela historiografia (BLÁZQUEZ, 1962, p. 56; PICARD, 1985, p. 239; PARRISH, 1985, p. 152).

Outro ponto que indica os executados como estrangeiros é a aparência física que o mosaicista atribui a eles. Na cena a seguir, em que um homem é empurrado a chicotadas contra um leão, nota-se a pele escura, cabelos crespos e ausência de trajes típicos romanos, sendo perceptível apenas tecidos rústicos cobrindo as genitálias, o que enquadra a figura representada no arquétipo construído pela tradição literária.



Figura 5: Cena de *Damnatio ad bestias*.

Fonte: *Wikimedia Commons*. Disponível em:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/2/2c/The_execution_of_the_Garamantes_in_the_Amphitheater_of_Lepcis_Magna.jpg/640px-The_execution_of_the_Garamantes_in_the_Amphitheater_of_Lepcis_Magna.jpg. Acesso em: 15 jun. 2025.

A aparência física dos povos africanos, especialmente dos garamantes, é mencionada com frequência por autores romanos. Sílio Itálico (*Pun.*, III, 280) faz referência aos cabelos encaracolados dos líbios, enquanto Arnóbio de Sica (*Adv. Nat.*, 6, 5) descreve os garamantes como *furvi*, isto é, de tom amarronzado ou negro-opaco, similar à poeira.³⁴ Ptolemeu (*Geo.*, I, 9), por sua vez, observa que os garamantes, por

³³ A aliança feita por Oea resultou em sua responsabilização pela guerra contra Lepcis, o que levou à punição da cidade, refletida no atraso de seu *status* político em comparação à rápida ascensão de Lepcis Magna, promovida a *municipium* entre 74 e 77 d.C. (MATTINGLY, 2005, p. 203).

³⁴ *Aethiops* era o termo mais comum para se referir a pessoas negras, significando, literalmente, "rosto queimado pelo sol". Contudo, outras expressões também cumpriam essa função, assim como *afer*,

habitarem regiões menos meridionais, seriam apenas “moderadamente negros (*nigri*)”, sugerindo uma gradação de cor associada à posição geográfica.

A vestimenta, ou a ausência dela, também eram notados pelos autores latinos. Sílio Itálico (*Pun.*, I, 410; II, 60; XVIII, 480) se refere aos garamantes como “líbios de roupas folgadas”, com “capacetes de chifres”, mas que enterravam seus mortos nus na areia. Por sua vez, Pompônio Mela (*Cor.*, I, 7) observa que os chefes líbios usavam sarjas de lã, enquanto o povo comum se vestia com peles de animais ou trapos, acrescentando que os gafasantes andavam completamente nus.

Outros autores vão além da vestimenta e do tom da cor da pele e atribuem características semi-humanas àqueles que habitam o interior africano. Apuleio (*Met.*, IV, 8) compara os *latrones* das regiões desérticas a criaturas híbridas, meio homens, meio animais, similar à percepção de Sílio Itálico (*Pun.*, XI, 180), segundo o qual os garamantes são “cruéis, com costumes semelhantes aos das feras”. Esse tipo de configuração imagética reaparece nas obras de Pompônio Mela (*Cor.*, I, 23; 48) e Plínio, o Velho (*Nat. Hist.*, V, 45–46), que relatam a existência de homens-cabra, sátiros e blêmios, estes últimos descritos como criaturas sem cabeça, com olhos e boca no peito. No contexto imperial, a visão do corpo estrangeiro como grotesco reforçava, por meio da representação estética, a distância cultural entre romanos e não-romanos. Quando prisioneiros de guerra eram submetidos a *damnatio*, essa discrepância visual era então materializada.

Outro marcador visual que merece atenção é a forma como o sangue é disposto nas cenas de execução de líbios. Na representação iconográfica de gladiadores, o sangue raramente é representado no momento da execução dos vencidos. Ainda que esses corpos sejam abatidos diante do público, a iconografia tende a preservar certo decoro, omitindo os efeitos físicos mais brutais da morte.³⁵ Quando o sangue aparece,

indus, maurus, niger e *decolor*, dependendo do tom da pele descrito (BENITO LÁZARO; ESPAÑA-CHAMORRO, 2015, p. 2177-2186). Michiel Van (2008, p. 252) sugere que o termo *furvus*, empregado por Arnóbio, é uma derivação de *fuscus*, gramaticalmente mais adequado para descrever pessoas, significando, literalmente, “pele negra”.

³⁵ Nos mosaicos romanos, é comum que a execução do vencido seja marcada por certa solenidade: o corpo se curva de joelhos ou de costas, pronto para receber o golpe, mas o sangue está ausente. Essa escolha visual responde a uma lógica simbólica e econômica: financiadores dos jogos arcavam com maiores custos quando gladiadores eram mortos ou gravemente feridos. Além disso, as inscrições funerárias dos próprios gladiadores evidenciam um código de honra que valorizava a técnica, o autocontrole e a habilidade de vencer sem mutilar. Alguns se orgulhavam de poupar seus adversários. Os mosaicos corroboram esse ideal: mais do que corpos em sofrimento, celebram corpos treinados,

ele está geralmente associado ao momento do combate em si, funcionando como símbolo de bravura e de intensidade da ação (COLEMAN, 2019, p. 25-30). Isso ocorre porque o sangue no momento da execução estaria associado à humilhação.

Essa contenção não se aplica, no entanto, às representações de *damnatio ad bestias* e das mortes de animais nas *venationes*. No mosaico de Zliten, um garramante é devorado vivo por um leopardo, com sangue escorrendo de feridas abertas, como se vê na parte frontal de suas coxas, nas quais as patas traseiras do felino estão fincadas (Figura 6). Desta forma, os prisioneiros são equiparados a animais que sangram e agonizam na arena.

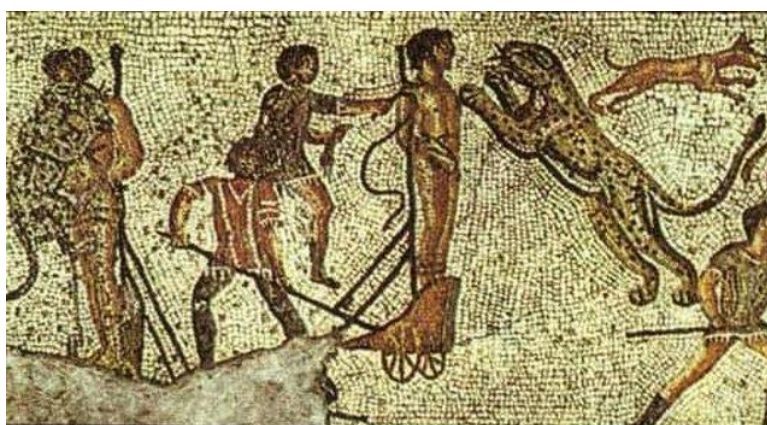


Figura 6: detalhe da execução de dois garramantes.

Fonte: *Wikimedia Commons*. Disponível em:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/b/b8/Zliten_leopard.jpg/640px-Zliten_leopard.jpg. Acesso em: 15 jun. 2025.

Para além da representação dos garramantes, a riqueza de detalhes na indumentária dos gladiadores reforça a tese de que o mosaico registra jogos específicos realizados no anfiteatro de Lepcis Magna alguns anos antes, e financiados por seu proprietário, possivelmente um magistrado influente da cidade. Na África romana, ao contrário de outras províncias, os mosaicos de espetáculo são numerosos, e sua presença em ambientes de recepção reforçava o papel social do patrono (TUCK, 2014, p. 443; CAGNAT, 1924, p. 98-100). Ao fazer da memória do evento o tema central da decoração, o *dominus* transmitia aos convivas uma memória de

disciplinados e eficazes. A imagem do gladiador não está ali para provocar repulsa, mas para exaltar a excelência física que tornava o espetáculo digno de ser lembrado (BRITT, 2018, p. 19; COLEMAN, 2019, p. 25-30).

generosidade pública e prestígio cívico que seus descendentes também poderiam usufruir pelos anos seguintes.

Tal tática de preservação do prestígio pela memória não foi um fato isolado de Zliten. No Mosaico de Magério, proveniente de uma *villa* na região de Smirat, representa-se uma *venatione* com leopardos. Em meio ao combate, um texto retrata a aclamação da plateia em relação ao financiador dos jogos: “que as gerações futuras aprendem que é assim que se faz um espetáculo, e que as gerações passadas ouçam que é assim” (ADAMS, 2015, p. 512). A inscrição desse mosaico data do século III e ornava o *triclinium* da *villa* de Magério. Ele demonstra claramente a intenção do *dominus* de que o reconhecimento por seu investimento nos jogos perdure no tempo. Não satisfeito com a linguagem visual, tratou de explicitar em texto seu evergetismo e consequente aclamação pelos que assistiam.

De forma análoga a esse exemplo, a iconografia do suplício garente cumpriu a função de fabricação de memória, pois, mediante sua contemplação, não só os habitantes da *villa* de Zliten, mas outros membros da elite de Lepcis e seus descendentes poderiam lembrar a vitória sobre os inimigos da *civitas*. Desse modo, se entendermos os “lugares de memória”, tal como conceituado por Pierre Nora (1993), os mosaicos de execução pública de inimigos de guerra podem ser entendidos como instrumentos de uma memória coletiva que reforçava uma identidade compartilhada pela elite de Lepcis Magna.

Considerações finais

Entre as razões para a presença de cenas de execução pública na decoração musiva de *villas* aristocráticas romanas, destaca-se seu papel na construção do prestígio do patrono dos jogos. Mais que representar a violência das arenas, tais imagens reafirmavam a ordem imperial por meio da punição exemplar dos que a desafiavam. Ao inscrevê-las no espaço doméstico, o proprietário celebrava sua generosidade cívica e se apresentava como agente da justiça romana, reforçando sua adesão e utilidade ao império.

No entanto, a ênfase no conflito reforça estereótipos sobre os garentes e demais povos líbios, obscurecendo aspectos de intercâmbio e integração com os

romanos, além de induzir a uma percepção reduzida sobre suas práticas cotidianas. Essas imagens, enfim, também operam como dispositivos de esquecimento.

Referências

Documentação literária

APULEIUS. *Metamorphoses*: books I-VI. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Harvard University, 1989.

ARNOBIUS. *Adversus gentes*. Translated by Archdeacon Hamilton Bryce and Hugh Campbell. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (Ed.). *Fathers of the Third Century*: Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and Minor Writers, Methodius, Arnobius. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2017, p. 1892-2876.

AURELIUS VICTOR. *De Caesaribus*. Translated by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1994.

CLAUDIUS PTOLEMY. *Geography*. Translated by Joseph Fischer. New York: Cosimo Classics, 2011.

ESTRABÓN. *Geografía*: libros XV-XVII. Traducción de Juan Luis Garcia Alonso, Maria Paz de Hoz Garcia-Bellido y Sofía torallas Tovar. Madrid: Gredos, 2015.

HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução de Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2001.

JUSTINIAN. *The Digest of Justinian*. Translated and edited by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2009. v. 4.

PLINY THE ELDER. *Natural history*. Translated by John F. Healy. New York: Penguin Books, 2004.

PLINY THE YOUNGER. *The Letters of Pliny the Younger*. Translated with introduction by Betty Radice. London: Penguin Classics, 1969.

POMPONIUS MELA. *Description of the world*. Translated by E. F. Romer. Michigan: The University of Michigan, 2001.

SILIO ITALICO. *La Guerra Púnica*. Edición de Joaquín Villaba Alvarez. Madrid: Akal, 2005.

TÁCITO. *Anales*. libros I-VI. Traducción de José L. Moralejo. Madrid: Gredos, 2015.

TÁCITO. *Historias*. libros III-V. Traducción de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Gredos, 2013.

Documentação Arqueológica

CAGNAT, R. Une nouvelle mosaïque découverte en Tripolitaine. *Journal des savants*, v. 22, n. 3, p. 97-102, 1924.

INSCRIPTIONS LATINES DE L'ALGERIE. Paris: Librairie ancienne honoré champion, 1922.

INSCRIPTIONS OF ROMAN TRIPOLITANIA. Rome: British School at Rome, 1952.

KENRICK, P. *Libya archaeological guides*: Tripolitania. London: Silphium Books 2009.

LIVERANI, M. *Aghram Nadarif*: a garamantian citadel in the Wadi Tannezzuft. Florence: Society for Libyan Studies, 2006.

MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2003. 1 v.

MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2007. 2 v.

MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2010. 3 v.

MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2013. 4 v.

PARRISH, D. The date of the mosaics from Zliten. *Antiquités Africaines*, v. 21, p. 137-158, 1985.

WILSON, R. J. A. Roman villas in North Africa. In: MARZANO, A.; MÉTRAUX, G. P. R. (Ed.). *The roman villa in the mediterranean basin: Late Republic to the Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 266-307.

Obras de Apoio

BLÁZQUEZ, J. M. "Venationes" y juegos de toros en la Antigüedad. *Zephyrus*, v. 13, p. 1-24, 1962.

BRETT, M. Libya and the Sahara in the history of Africa. In: MATTINGLY, D. et al. *The Libyan desert*. London: Society for Libyan Studies, 2016, p. 271-285.

BRITT, T. M. *Spectacular tropes: representations of the roman arena*. Thesis (Ph.D. in History) - University of Vermont, Burlington, 2018.

COLEMAN, K. Fatal charades: roman executions staged as performances. *The Journal of Roman Studies*, v. 80, p. 44-73, 1990.

COLEMAN, K. M. Defeat in the arena. *Greece and Rome*, v. 66, p. 1-36, 2019.

DAMS, J. N. The latin of the Magerius (Smirat) Mosaic. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 108, p. 509-544, 2015.

DESANGE, J. *Toujours Afrique apporte fait nouveau scripta minora*. Paris: Boccard, 1999.

ENNABLI, A. Entre Afrique du nord antique et Afrique sub-saharienne: un obstacle infranchissable. In: BAZZANA, A.; BOCOUM, H. *Du nord au sud du Sahara*. Paris: Editions Sepia, 2004, p. 23-24.

FENN, T. R. et al. Contacts between West Africa and Roman North Africa: archaeometallurgical results from Kissi, northeastern Burkina Faso. In: MAGNAVITA, S. et al. *Cultural and technological developments in first millennium BC/AD West Africa*. Paris: Africa Magna, 2009, p. 119-146.

GALINSKY, K. Introduction. In: GALINSKY, K. (Ed.). *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

GIUDICE, C. L. L'impiego degli animali negli spettacoli romani: venatio e damnatio ad bestias. *Arches de Noé*, n. 12, p. 361-395, 2008.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HALBWACHS, M. *Os quadros sociais da memória*. Curitiba: Antoniofontoura, 2023.

HUSKINSON, J. Looking for culture, identity and power. In: HUSKINSON, J. (Ed). *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2000, p. 3-28.

LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites cidadinas na África romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura (século II)*. Vitória: EDUFES, 2014.

LIMA NETO, B. M. A construção do espaço como estratégia de afirmação política: a romanização da paisagem urbana de Lepcis Magna (sécs. I a.C.-II d.C.). In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, E. C. M. da.; SILVA, G. V. da (Org.). *Formas e imagens da Cidade Antiga*. Vitória: Milfontes, 2020, p. 145-172.

LIMA NETO, B. M. *Entre a filosofia e a magia: o caso da estigmatização de Apuleio na África romana (séc. II d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016.

LIVERANI, M. Aghram Nadharif and the southern border of the garamantian kingdom. In: LIVERANI, M. *Arid lands in roman times*. Firenze: Edizioni All'insegna del Giglio, 2003, p. 23-36.

LIVERANI, M. The libyan caravan road in Herodotus IV. *Journal of the Economic and Social History of Orient*, n. 43, p. 496-520, 2000.

MARICHAL, R. Les ostraca de Bu Njem. [Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres](#), n. [123-3](#), p. 436-452, 1979.

MATTINGLY, D. *Between Sahara and sea: Africa in the Roman Empire*. An Arbor: University of Michigan Press, 2023.

MATTINGLY, D. Beyond barbarians: the garamantes of the libyan Saara. In: HITCHNER, R. B. *A Companion to North Africa in Antiquity*. Medford: Tufts University, 2022, p. 64-80.

MATTINGLY, D. et al. Public and domestic architecture of Garama. In: MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2013, p. 287-297.

MATTINGLY, D. From Garama to Jarma. In: MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2013, p. 3-26.

MATTINGLY, D. Historical summary. In: MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2003, p. 75-106.

MATTINGLY, D. The Garamantes and the origins of Saharan trade. In: MATTINGLY, D. et al. *Trade in the Ancient Sahara and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 1-50.

MATTINGLY, D. The Garamantes of Fazzan. In: DOWLER, A.; GALVIN, E. R. *Money, trade and trade routes in pre-islamic north Africa*. London: The British Museum Press, 2011, p. 49-60.

MATTINGLY, D. *Tripolitania*. Michigan: The University of Michigan Press, 2005.

MATTINGLY, D. Who shaped Africa? The origins of urbanism and agriculture in Maghreb and Sahara. In: MUGNAI, N.; NIKOLAUS, J.; RAY, N. *De Africa Romaque: merging cultures across North Africa*. London: Society for Libyan Studies, 2016, p. 11-26.

MATTINGLY, D.; HAWTHORNE, J.; DANIELS, C. M. Excavations at the classic garamantian settlement of Saniat Jibril. In: MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2010, p. 123-204.

MATTINGLY, D.; STERRY, M. State formation in the Sahara and Beyond. STERRY, M.; MATTINGLY, D. *Urbanisation and state formation in the Ancient Sahara and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 695-721.

MATTINGLY, D.; STERRY, M. The first towns in the central Sahara. *Antiquity*, n. 87, p. 503-518, 2013.

MATTINGLY, D.; STERRY, M.; THOMAS, D. Jarma in its Saharan context: an urban biography. In: MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2013, p. 505-544.

MATTINGLY, D.; WILSON, A. Concluding thoughts: made in Fazzan? In: MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan*. London: Society for Libyan Studies, 2010, p. 523-530.

MATTINGLY, D.; WILSON, A. Farming the Sahara: the Garamantian contribution in Southern Libya. In: LIVERANI, M. *Arid lands in roman times*. Roma: Edizioni All'Insegna del Giglio, 2003, p. 37-50.

MATTINGLY, D. et al. Garamantian oasis settlements in Fazzan. In: STERRY, M.; MATTINGLY, D. *Urbanisation and state formation in the Ancient Sahara and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 52-111.

NG, D. Y. Monuments, memory and status recognition in Roman Asia Minor. In: GALINSKY, K. (Ed.). *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Proj. História*, v. 10, 1993.

OLIVEIRA, J. C. M. de. O forte romano de Gholaiia (Bu Njem). Exército, sociedade e cultura na Tripolitânia romana. In: FUNARI, P. P. et al. *História militar do Mundo Antigo: guerras e culturas*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 173-196.

OLIVEIRA, J. C. M. *Sociedade e cultura na África romana*. São Paulo: Intermeios, 2020.

PICARD, G. La villa du Taureau à Silin (Tripolitaine). *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 129, n. 1, p. 227-241, 1985.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SCHEELE, J. The need for nomads. In: MATTINGLY, D. et al. *Trade in the Ancient Sahara and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 54-78.

THÉBERT, Y. Vida privada e arquitetura doméstica na África Romana. In: VEYNE, P. (Org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 285-402. v. 1.

TUCK, S. L. Representations of spectacle and sport in Roman Art. In: CHRISTESEN, P.; KYLE, D. G. (Ed.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: John Wiley, 2014. p. 422-437.

VAAN, M. de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden: Brill, 2008. v. 7.

WALAS, A. H. New perspectives on the roman military base at Bu Njem. *Libyan Studies*, n. 53, p. 48-60, 2022.

WALKER, S. Nymphaeum. *Oxford Classical Dictionary*, 7 mar. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.4483>. Acesso em: 07 jul. 2025.

WILSON, A. Saharan trade: short, medium and long-distance trade networks in the roman period. *Azania*, n. 47, p. 409-449, 2012.

ENTRE JERUSALÉM E AXUM: JUDEUS ETÍOPES E CRISTIANISMO NA ANTIGUIDADE

BETWEEN JERUSALEM AND AKSUM: ETHIOPIAN JEWS AND CHRISTIANITY IN ANTIQUITY

Deniro Duarte Machado³⁶

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: Este artigo analisa as conexões históricas, culturais e religiosas entre Jerusalém e o Reino de Aksum, buscando compreender a presença judaica na Etiópia antiga e sua posterior transição para o Cristianismo. O artigo também contextualiza o Reino de Aksum e sua inserção no mundo antigo, destacando sua posição estratégica nas rotas comerciais afro-mediterrânicas e suas relações com o Oriente Próximo.

Palavras-chave: Etiópia; Aksum; Judaísmo africano; Cristianismo etíope; Beta Israel; Mediterrâneo.

Abstract: This article analyzes the historical, cultural, and religious connections between Jerusalem and the Kingdom of Aksum, aiming to understand the Jewish presence in ancient Ethiopia and its subsequent transition to Christianity. The study also contextualizes the Kingdom of Aksum and its integration into the ancient world, highlighting its strategic position along Afro-Mediterranean trade routes and its relations with the Near East.

Keywords: Ethiopia; Aksum; African Judaism; Ethiopian Christianity; Beta Israel; Mediterranean.

Introdução

Falar sobre a África, por si só, constitui um esforço necessário e urgente, sobretudo diante das formas como o continente foi historicamente representado, muitas vezes por narrativas externas que o reduziram a um papel secundário ou o descontextualizaram de sua própria espacialidade e agência histórica. Como observa Furlani (2019), “o passado africano é pouco explorado, sendo, muitas vezes, reduzido a um papel secundário ou até mesmo descontextualizado de sua espacialidade.” Por essa razão, é fundamental compreender a África em seu contexto próprio e, ao mesmo

³⁶ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História, Cultura e Espacialidades (PPGHCE) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Orientador: Prof. Dr. Altamar da Costa Muniz. Email: deniro-duarte@hotmail.com. Identificador ORCID: 0009-0001-0112-7156.

tempo, analisá-la em articulação com outras regiões, como o Mediterrâneo e o Oriente Próximo, evitando a reprodução de leituras eurocêntricas ou imperialistas.

A relação entre a África e o Mediterrâneo é antiga, complexa e multifacetada, envolvendo aspectos geográficos, históricos, comerciais e culturais. Embora o norte do Saara seja tradicionalmente associado à chamada África Mediterrânea, a conexão entre essa região e a África subsaariana é histórica e profunda, como demonstra o caso da Etiópia. Essa civilização africana estabeleceu vínculos diretos com povos do Mediterrâneo oriental, como os gregos, e alguns de seus líderes dominavam inclusive o idioma grego, evidenciando o grau de intercâmbio cultural existente.

A posição geográfica da África, especialmente de regiões como o Chifre Africano, conferiu-lhe grande relevância estratégica no comércio mediterrâneo e intercontinental. Soares (2019, p. 89) destaca:

"O topônimo Maghreb refere-se, mais comumente, à parte ocidental do Norte da África. Sua origem, de ascendência árabe, acaba por revelar as intensas relações comerciais que os primeiros povos da região estabeleceram, em época recuada, com o Oriente, mas também com a Península Ibérica, assim como com a região do Mediterrâneo Central."

Este artigo tem como objetivo investigar, sob as perspectivas cultural e religiosa, os vínculos históricos entre Jerusalém e o antigo reino de Aksum. Tal conexão não se restringe ao campo comercial ou político, mas inclui elementos simbólicos e espirituais que perduram até os dias atuais, especialmente na formação da identidade dos judeus etíopes, conhecidos como Falashas, ou, como preferem ser chamados, Beta Israel.

Serão analisadas as principais teorias e narrativas que buscam explicar a origem da presença judaica na região de Aksum, bem como os desdobramentos históricos e sociais dessa presença. Também examinaremos a inserção do Reino de Aksum no mundo antigo, sua importância geopolítica e cultural, e sua relação com as dinâmicas do Mediterrâneo e do Oriente Próximo.

O foco principal estará no legado religioso que conecta hebreus e etíopes, abordando o modo como os Beta Israel compreendem sua própria identidade religiosa e como se inseriram na sociedade axumita. Por fim, o trabalho discutirá o surgimento e o desenvolvimento do Cristianismo em Aksum e suas interações com o Judaísmo, tanto no contexto etíope quanto nas influências advindas de Jerusalém.

Espera-se, assim, contribuir para a valorização e a recuperação de uma dimensão da história africana frequentemente negligenciada, ressaltando a complexidade das conexões sociais, culturais e espirituais que atravessaram e ainda atravessam o espaço mediterrânico e africano.

A presença judaica na Etiópia Antiga

Falar no Judaísmo Etíope é falar sobre a relação intrínseca que existe entre o Antigo Oriente Próximo, e o continente africano. Para que se possa entender como essa relação existe, precisamos mostrar como ela começou, e só então desenvolver as relações existentes entre judeus e judeus etíopes, ou Falashas.

Como já dito, o mar Mediterrâneo é central na ligação entre África e Oriente Próximo, uma relação que mostra um papel não apenas comercial, mas também religioso. A origem dos Falashas é rodeada de teorias, e também de tradição oral, o que nos faz entender que sua origem é de difícil localização, o que não tira o fato de que muitos já procuraram à origem exata, mostrando a importância do tema, como nos mostra Kaplan (1992) a questão das origens do Beta Israel foi durante muito tempo investido de uma aura de relevância raramente atribuída a problemas da história antiga.

De acordo com o museu judaico de Londres (2018) Desde o início, uma comunidade judaica foi estabelecida na Etiópia algum tempo após a destruição do primeiro templo por volta de 587 a.C. Porém não podemos ter total certeza, e sua origem permanece um verdadeiro mistério. Já na tradição oral, temos a afirmação por parte dos Falashas (Beta Israel) que descendem de Manelik I, cuja mãe era a rainha de Sabá, a qual teve um encontro com Salomão, e assim tem início suas relações entre Judeus e Etíopes.

A presença Judaica na Etiópia por tanto é um fato, ainda que muito, ainda precisa ser decifrado. Não é atoa que hoje os Falashas são um grupo Étnico do continente africano, como nos mostra J. Abbink (1990) foram reconhecidos como uma "nacionalidade" na Constituição etíope de 1986.

A presença dos Falashas existe a muito na Etiópia desde a Antiguidade no reino de Cuxe e Aksum, tendo sua relação com os Israelitas ainda mais íntima, onde não só interagem de forma geográfica mas também com os manuscritos bíblicos do Antigo

Testamento. Inúmeras são as citações com as palavras "Cuxe e Etiópia" na Bíblia, como por exemplo:

Isaías 18:1-2, que fala de barcos de papiro navegando além dos rios de Cuxe, pode muito bem ser baseado em informações de testemunhas oculares. 36 Isaías 11:11, Salmo 87:4 e Sofonias 3:10 parecem indicar que existia uma comunidade da diáspora em Cuxe (KAPLAN, 1992, p.21).

Os elementos judaicos na cultura Axumita são claros a partir da terra que os escritores bíblicos consideram como "Cuxe". Os Falashas têm uma grande relação com os Hebreus, e a sua existência é praticamente uma relação intrínseca do Mediterrâneo, que liga o Oriente Próximo e o continente africano.

A relação do Judaísmo de Jerusalém na Etiópia é também sobre tradições cerimoniais, onde os Falashas replicam elementos da cultura Judaica em suas comunidades. Segundo J. Abbink (1990) Os Falashas celebram a maioria dos festivais e jejuuns mencionados na Torá, observam tabus alimentares e oferecem sacrifícios, por exemplo, na Páscoa (Fasika). Até mesmo a prática da circuncisão, como feita pelos Judeus, no oitavo dia depois do nascimento, é feito pelos Beta Israel na Etiópia, mostrando que a relação étnica e religiosa é mais profunda do que se imagina.

Ao mesmo tempo em que temos semelhanças, também temos diferenças entre os Judeus de Jerusalém e os Judeus Etíopes, o que faz os Falashas terem uma identidade única no quesito religioso, como por exemplo, a questão da existência de outros judeus, isso mesmo, muitos Falashas já acreditaram que eram os únicos judeus existentes, e que não havia outros em outras regiões, isso se deve ao fato do isolamento aos quais os Beta Israel viveram, isolamento esse até mesmo dos cristãos da Etiópia.

A liderança Falasha também difere do Judaísmo de Jerusalém, como mostra Gonchel (2023) a autoridade religiosa suprema dos judeus etíopes era conhecida em Tigrínia como bahtawi (amárico: melokse) uma espécie de sumo sacerdote. Os Bahtawi isolavam-se de sua comunidade em nome da pureza, até mesmo o contato físico com o Bahtawi exigia um ritual de purificação, e até mesmo uma vida familiar esses líderes, se privavam o que difere dos judeus de Jerusalém onde seu sumo sacerdote poderia casar-se e constituir família, mas com restrições.

Os textos escritos pelos Falashas, não eram em Hebraico, o que acredita-se ter se perdido entre os Judeus Etíopes, partindo da premissa da Diáspora é claro, pois

como já foi dito não podemos ter total certeza de sua origem. O texto compartilhado entre os Falashas é o ge'ez "que compartilha uma parte significativa de seu léxico com o hebraico e outras línguas semíticas. (Os textos da Igreja Etíope também são escritos em ge'ez e têm status semelhante.)" (GONCHEL, 2023)

A questão do ge'ez também explica como a Bíblia foi traduzida na Etiópia, pois os tradutores tinham deveriam saber Hebraico, ou no mínimo entender. Essa língua foi compartilhada pela igreja etíope que também tem elementos judaizantes.

Como afirma também Gonchel (2023) "O texto mais sagrado para o Beta Israel é também o livro fundamental do judaísmo em grande escala: a Torá. É chamado de Orit, remanescente da palavra aramaica para a Torá, Orayta." O Orit por tanto era a "Torá dos etíopes" e uma diferença entre ambas é que, a Torá era lida de forma semanal, já o Orit não, e o livro mais lido por eles, os Falashas, eram os Salmos.

O Talmud, livro que sistematizou a religião judaica atual, que veio a surgir a partir da pessoa do Rabino Yohanan ben Zakkai, depois do cerco de Jerusalém pelos Romanos em 70 d.C, não foi conhecida dos Judeus Etíopes. Segundo o Registro Afro-americano [s.d.] "Nunca aprenderam sobre o Talmude, a codificação da lei oral do judaísmo, ou sobre qualquer uma das tradições pós-bíblicas, como o feriado de Chanucá".

Assim como os herdeiros do judaísmo rabínico, os judeus etíopes possuem várias leis e costumes que não estão na Orit. Entre eles, está o Sigd, uma celebração que marca a renovação anual da aliança entre Israel e Deus; o Jejum de Ester; e tradições intensas de luto pelo Templo. Diferente do judaísmo rabínico, que baseia suas práticas extras na Torá por meio do Midrash, os judeus etíopes acreditam que todas essas tradições vêm diretamente do período bíblico. Os Beta Israel se veem como guardiões de uma herança que remonta à época bíblica, ainda que seu modo de vida antigo não seja mais possível em Israel (GONCHEL, 2023).

O livro Kebra Nagast ou a glória dos Reis, pode explicar também a relação entre Israel, Etiópia e Cristianismo na África. O Kebra Nagast é um livro muito importante para os etíopes, que segundo Erlich (2013) "era central para o ethos nacional da Etiópia".

O livro tenta traçar uma ligação desde os períodos bíblicos, a partir de Salomão e a rainha de Sabá, até a chegada à Etiópia, fazendo do Kebra Nagast uma literatura

importantíssima para entender a relação entre Jerusalém e os Beta Israel, pois tinha como objetivo "consagrar os líderes da Etiópia, A Glória dos Reis enfatizou a afinidade direta e a identificação entre o povo etíope e o antigo povo de Israel." (ERLICH, 2013).

A narrativa da Glória dos Reis é uma literatura que pode mostrar a relação intrínseca e íntima entre judeus de Jerusalém e judeus da Etiópia ou antiga Aksum. Diante da literatura do Kebra Nagast, do nacionalismo unificado da Etiópia, e toda sua relação com o Oriente Próximo, podemos ver, de acordo com Erlich (2013) "a Etiópia não pode ser entendida sem referência à sua afinidade com o Antigo Testamento." Isso nos mostra a ligação dos Axumitas com os Israelitas, e seu significado no mundo antigo, e como elementos hebraicos mostram entendimento sobre essa sociedade, como também conhecê-la melhor.

A relação entre os Judeus e os Falashas é enorme, isso se deve ao fato que até nas diferenças a semelhanças com os Israelitas, mas claro, apesar do judaísmo com características independentes. Apesar de que podemos encontrar também comparações entre a cultura etíope e a judaica, que segundo o Rabino etíope Dr. Sharon Shalom:

Entre os estudos recentes, encontramos uma tentativa de comparar os costumes da comunidade etíope praticados hoje com os costumes antigos praticados entre o povo judeu. Entre esses estudos, encontramos a afirmação contundente de que a comunidade Beta Israel foi excluída do desenvolvimento haláchico com base nas decisões dos Sábios. Em outras palavras, a Beta Israel foi completamente alheia aos eventos históricos fundamentais que acompanharam o desenvolvimento do povo judeu após a destruição do Segundo Templo. (SHALOM, 2016)

A relação dos Falashas também faz ligação com um outro aspecto dentro do continente africano, que novamente começa em Jerusalém, que é a fé cristã.

O Reino de Axum e sua inserção no mundo Antigo

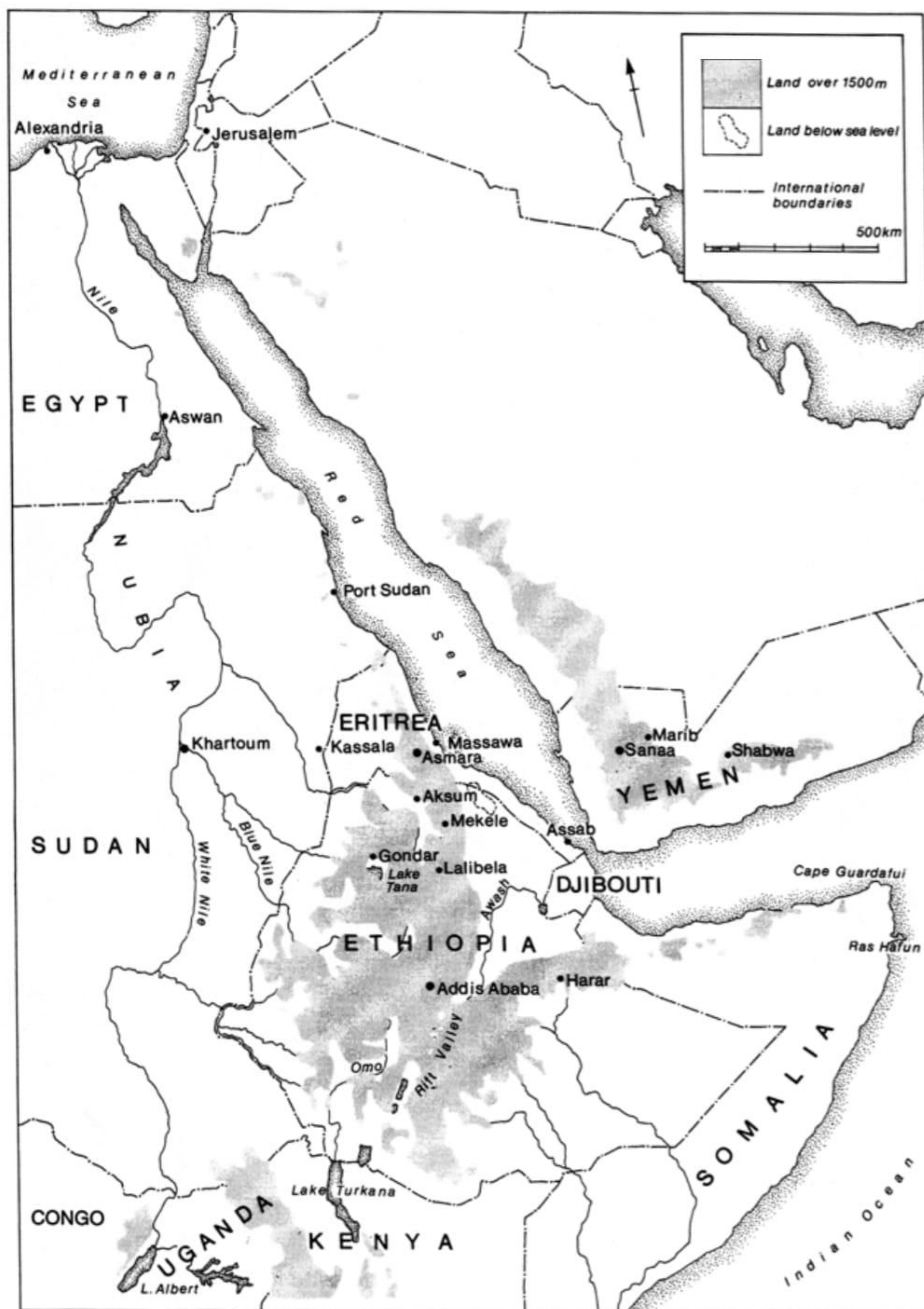


Figura 1: O Chifre Norte da África e regiões adjacentes

Fonte: PHILLIPSON, David. **Foundations of an African Civilisation Aksum & the northern Horn 1000 BC - AD 1300**. James Currey, 2012. Fig. 1

Aksum ou Axum, foi um reino e império cuja localização é onde está hoje a Etiópia, e foi muito importante no mundo antigo, principalmente em questões comerciais. O comércio em grande medida foi o que levou o contato de Aksum com Hebreus e outros povos da Antiguidade, como os gregos por exemplo.

O Reino de Aksum, localizado ao norte da Etiópia, é um elemento chave para compreender a questão dos judeus etíopes, e sem ele não conseguimos fazer um bom

resultado sobre os Falashas, como nos mostra Kaplan (1992) "A busca pelas origens do judaísmo etíope começa no antigo reino de Aksum". Entender a inserção de Axum no período da Antiguidade é conseguir compreender como foi formado os Beta Israel, justamente porque existe uma interação desde o período pré-axumita, então era só questão de tempo que ambos os povos fossem ter algum tipo de interação.

Desde o início do reino de Aksum, havia uma interação com o mundo antigo do Mediterrâneo, o que fazia também este reino interagir com outros do continente africano que também tinham relações com o Mediterrâneo e suas sociedades, como foi o caso de Axum e a Núbia, como mostra Kaplan (1992) "laços culturais e comerciais parecem ter se desenvolvido com o vale do Nilo, particularmente o reino núbio de Meroé".

Situada nas terras altas do norte da Etiópia, Aksum simbolizava a riqueza e a importância da civilização do antigo reino Axumita, que existiu do século I ao VIII d.C. O reino situava-se na entre três continentes: África, Arábia e o mundo greco-romano, o reino de Aksum era uma verdadeira potência, pois rivalizava com o Império Romano do Oriente e a Pérsia. Também Comandou o comércio de marfim com o Sudão, e suas frotas controlavam o comércio do Mar Vermelho através do porto de Adúlis, e até mesmo controlava as rotas interiores no nordeste da África (UNESCO, 2008).

A localização geográfica privilegiada do Reino de Aksum garantiu sua inserção destacada nas redes comerciais intercontinentais que conectavam o interior do continente africano ao Mediterrâneo e ao Oceano Índico. Por meio dessa posição, mercadorias de alto valor como marfim, ouro e ébano escoavam de seus entrepostos em direção a centros urbanos da Ásia, da Península Arábica e do Império Bizantino. Em sentido inverso, chegavam ao reino artigos de luxo como tecidos requintados, vinhos, especiarias e bens de prestígio, evidenciando a presença de uma elite aristocrática sofisticada e integrada aos circuitos de consumo da antiguidade tardia.

Diversas são as fontes da Antiguidade sobre Aksum. Como mostra Munro-Hay (1991) o autor romano Plínio, o Jovem, em sua obra *Naturalis Historia*, concluída por volta de 77 d.C., faz referência ao porto de Adulis, no Mar Vermelho, como o principal ponto de contato de Aksum com o comércio internacional. Já no século VI, a campanha militar do rei Kaleb ao Iêmen despertou amplo interesse no mundo cristão. Embaixadores enviados por Justiniano registraram suas experiências diplomáticas,

incluindo descrições da corte Axumita. Um desses relatos, atribuído a Malalas, descreve uma audiência com o rei. Outro observador, Kosmas Indikopleustes, esteve na Etiópia pouco antes da expedição e, a pedido do governador local, copiou uma inscrição em Adulis para ser enviada ao rei. Esse material, junto a outras observações sobre a vida em Aksum, foi preservado em sua obra Topografia Cristã.

Axum foi muito importante para o cenário intercontinental no mundo antigo, isso deve ao fato de aspectos econômicos naquele período, pois o reino em questão produz agora sua própria moeda, colocando-os no cenário mundial para aquela época, ficando em pé de igualdade com reinos da época que também produziam.

Aksum foi um reino crucial para a história da Antiguidade africana, assim como a Núbia e muitos outros. Aksum também é importantíssima para entender as relações judaicas e cristãs, sendo também de igual modo para a história dos Beta Israel.

Aksum e os Judeus

Devido ao cenário geográfico do Mediterrâneo, e ao cenário econômico intercontinental que Aksum se encontrava, não é difícil concluir a relação desde cedo entre Judeus e Etíopes, como mostra Como mostra Phillipson (2012, p.47) "Em sua fase inicial, o reino Axumita era uma entidade geograficamente restrita que posteriormente expandiu significativamente seu território para incorporar diversas populações até então distintas."

O Reino de Aksum é fundamental para entender o judaísmo etíope, nas palavras de Kaplan (1992) "A busca pelas origens do judaísmo etíope começa no antigo reino de Aksum." A origem dos Falashas está intimamente ligado a esse reino, e como já vimos, o reino está conectado ao Mediterrâneo, mostrando que o continente africano o é mais complexo do que parece.

Podemos também entender que essas relações vão muito além do comércio e economia, pois assim como a religião é um aspecto forte na África, assim também é no Oriente Próximo, e no caso dos judaísmo ou elementos judaicos na Etiópia não foi diferente, como mostra Phillipson (2012) "Durante o século VI, vários reis Axumitas adotaram nomes – por exemplo, Kaleb, Israel, Gersem – que foram derivados do Antigo Testamento".

Desde a monarquia, a política, os costumes, e as crenças, tinham relação com a Bíblia, e por tanto tinha relação com o Judaísmo, como também teria com o Cristianismo em um tempo depois. Axum foi um reino com profundas raízes cristãs, e ignorar esse fato é um problema para historiografia. Assim como mostra Kaplan (1992) "O impacto avassalador do padrão bíblico e hebraico na cultura etíope antiga é inegável".

Negar o aspecto religioso judaico-cristão da Etiópia, bem como do continente africano, é um erro. Muitos acadêmicos têm feito isso, tem ignorado ou até mesmo sem conhecer, contam uma narrativa que não condiz com os fatos, e na tentativa de subestimar essas características, isso retira uma grande parte da história africana, devido ao tempo em que Judeus e Cristãos estão no continente africano, que é há muito tempo.

Entender as relações entre a África e Jerusalém, bem como entre Aksum e o judaísmo, é de suma importância, pois ignorar esse dado histórico significa negligenciar a complexidade das interações religiosas, políticas e culturais que moldaram o mundo antigo e suas continuidades.

A presença de tradições judaicas na região do Chifre da África, como exemplificado pela comunidade dos Beta Israel, bem como as narrativas que vinculam os Axumitas aos Hebreus, revelam uma confluência de memórias históricas e tradição que articulam identidades locais com centros simbólicos do mundo hebraico e cristão.

Ao silenciar essas conexões, corre-se o risco de perpetuar uma visão deturpada da história, e das relações religiosas, bem como da formação das civilizações, obscurecendo o protagonismo africano em processos históricos globais.

Além disso, a marginalização dessas histórias compromete a compreensão das origens do cristianismo africano e da diversidade religiosa no continente. Reintegrar Aksum e suas relações com Jerusalém e o judaísmo à narrativa histórica mais ampla é, portanto, um passo fundamental para uma historiografia mais profunda, crítica e mostra a pluralidade de vozes que compuseram o mundo antigo.

Da tradição judaica à cristã: a conversão e seus desdobramentos

O reino de Axum é curioso com relação a questão dos judeus, pois ao mesmo tempo que os perseguia, também incorporava elementos judaizantes. Falar da Etiópia,

é falar de um legado de milênios que envolve judaísmo e também cristianismo, era só uma questão de tempo até que o cristianismo chegasse lá, uma vez que o reino abrigava um grupo Étnico de judeus etíopes e consequentemente monoteístas.

Falar do Cristianismo Etíope é também falar do Cristianismo Africano, uma temática que foi esquecida, principalmente no Brasil, devido a atitude de muitas camadas da sociedade acadêmica, o que faz ainda mais ser urgente uma historiografia sobre o Cristiano Africano.

A Bíblia continua sendo fundamental na análise dos judeus e cristãos etíopes pois possui um papel central na religiosidade etíope, pois o Antigo Testamento mantém uma posição de destaque singular na religiosidade e nas práticas culturais do cristianismo etíope, assumindo um papel mais central do que em outras tradições cristãs. Essa ênfase está enraizada na concepção, amplamente difundida entre os etíopes, de que o Novo Testamento foi acolhido por uma nação que já vivia, desde a Antiguidade, segundo os preceitos e valores do Antigo Testamento. Tal perspectiva confere continuidade histórica e legitimidade espiritual à identidade religiosa etíope, vinculando-a a uma herança veterotestamentária profundamente internalizada (ERLICH, 2013).

Outro aspecto da relação entre Beta Israel e cristãos etíopes é a questão da perseguição, o qual foi causado pela monarquia cristã etíope, e pela igreja, mas "pequenos grupos de ayhud ("judeus" ou "grupo judaico") na região noroeste resistiram à conversão e se rebelaram esporadicamente" (QUIRIN, 1992, p.40) e assim fazendo com que grupos marginalizados de Beta Israel fossem criados obrigando-os a se isolarem em lugares distantes, pois também perderam suas terras. Os cristãos que não concordaram com questões Teológicas da própria Igreja se uniram a esses judeus, e então a partir daí surge a comunidade dos Falasha em Aksum como mostra Quirin:

Dessa mistura de grupos ayhud preexistentes e novas influências da Ortodoxia (que, por sua vez, tinha um fundo fortemente judaico), surgiu uma comunidade conhecida como Falasha, com uma identidade religiosa, étnica e econômica distinta. Como o Estado se apoderou das terras hereditárias dos ayhud, os Falasha compensaram a situação tornando-se artesãos qualificados, continuando a trabalhar a terra como arrendatários (QUIRIN, 1992, p.40)

Conclusão

A análise da presença judaica na Etiópia antiga quer de forma direta ou indireta, revela que o Judaísmo não foi apenas um elemento exógeno, mas sim uma tradição

que se enraizou de forma profunda e adaptada ao contexto cultural local. A constituição do grupo conhecido como Beta Israel demonstra como a tradição hebraica foi vivenciada e ressignificada no espaço africano, assumindo características singulares em relação ao Judaísmo praticado em outras regiões.

O Reino de Aksum, por sua vez, destacou-se não apenas como uma potência comercial e política, mas também como um centro de articulação entre culturas e religiões. Sua localização estratégica e a capacidade de diálogo com povos do Mediterrâneo e do Oriente Próximo o colocaram em posição privilegiada nas dinâmicas intercontinentais da Antiguidade. A fluência de seus líderes em idiomas estrangeiros e a adoção de práticas religiosas externas sem abandono da identidade local evidenciam a complexidade da experiência Axumita.

A conversão oficial de Aksum ao Cristianismo, no século IV, marcou uma inflexão profunda no panorama religioso da região, mas não apagou os vestígios da tradição judaica. Pelo contrário, aspectos do Judaísmo continuaram a exercer influência sobre a espiritualidade etíope.

Compreender esse percurso, da presença judaica à consolidação cristã, é essencial para valorizar a diversidade religiosa da África. A Etiópia, e particularmente o Reino de Aksum, emerge assim como um exemplo notável de integração entre fé, cultura e poder no continente africano antigo.

Referências Bibliográficas

AAREGISTRY. Ethiopian Jews: rich past, rich future. Disponível em: <https://aaregistry.org/story/ethiopian-jews-rich-past-rich-future/>. Acesso em: 29 jul. 2025.

BREAKING MATZO. Who are the Cohenim? The story of the Jewish priests. Disponível em: <https://breakingmatzo.com/philosophy/who-are-the-cohenim-the-story-of-the-jewish-priests/>. Acesso em: 29 jul. 2025.

ERLICH, Haggai. Islam, Christianity, Judaism, and Ethiopia: The messages of religions. Jerusalém: The Nehemia Levtzion Center for Islamic Studies; The Institute for Asian and African Studies, Hebrew University of Jerusalem; Tel Aviv University, 2013.

FURLANI, João Carlos (org.). África no mundo antigo: possibilidades de ensino e pesquisa. São Paulo: Hucitec, 2019.

KAPLAN, Steven. The Beta Israel: Falasha in Ethiopia from earliest times to the twentieth century. Nova York: New York University Press, 2020.

MUNRO-HAY, Stuart. Aksum: an African civilisation of late antiquity. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

MY JEWISH LEARNING. Johanan ben Zakkai. Disponível em: <https://www.myjewishlearning.com/article/johanan-ben-zakkai/>. Acesso em: 29 jul. 2025.

OXFORD BIBLIOGRAPHIES. Ethiopian Christianity. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199840731/obo-9780199840731-0037.xml>. Acesso em: 29 jul. 2025.

PHILLIPSON, David W. Foundations of an African civilisation: Aksum and the northern Horn, 1000 BC–AD 1300. Suffolk: James Currey, 2012. (Eastern Africa Series, 1).

QUIRIN, James Arthur. The evolution of the Ethiopian Jews: a history of the Beta Israel (Falasha) to 1920. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992. (Ethnohistory Series).

SEFARIA. From Sinai to Ethiopia: In the State of Israel; Rebuilding after the Destruction. Disponível em: https://www.sefaria.org/From_Sinai_to_Ethiopia,_Introduction,_In_the_State_of_Israel%3B_Rebuilding_after_the_Destruction. Acesso em: 29 jul. 2025.

TABLET MAGAZINE. The Ethiopian Jews and their sacred scripture. Disponível em: <https://www.tabletmag.com/sections/history/articles/ethiopian-jews-sacred-scripture>. Acesso em: 29 jul. 2025.

UNESCO. Aksum. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/list/15/>. Acesso em: 29 jul. 2025.

UNESCO. História Geral da África II: África Antiga. São Paulo: Ática, 2010. (Coleção História Geral da África da UNESCO).

101 LAST TRIBES. Falasha – The Black Jews of Ethiopia. Disponível em: <https://101lasttribes.com/tribes/falasha.html>. Acesso em: 29 jul. 2025.

O perfil “racial” dos antigos egípcios e o DNA recém-sequenciado

The “racial” profile of the Ancient Egyptians and the recently sequenced DNA

Gustavo H. Sartin

Scheila Rotondaro Koch³⁷

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: No presente artigo, discutimos o recente sequenciamento completo do genoma de um homem egípcio que viveu ou no período pré-dinástico tardio ou no início do Antigo Império. Esse sequenciamento lança luz ao antigo debate acerca do perfil racial dos antigos egípcios, o qual nos também discutimos.

Palavras-chave: Africanidade. Egiptologia. Egito. Epistemologia. Teoria Racial.

Abstract: In this article, we discuss the recent complete sequencing of the genome of an Egyptian man that lived either in the late Pre-Dynastic period or in the early Old Kingdom period. This sequencing sheds light on the old debate about the racial profile of the Ancient Egyptians, which we also discuss.

Keywords: African identity. Egyptology. Egypt. Epistemology. Racial Theory.

No presente artigo, historicizaremos a questão do perfil “racial” dos antigos egípcios, discutindo também os critérios para a sua não-cientificidade e então apresentaremos a nova evidência genética acerca dos antigos egípcios.

1. A questão política

O debate sobre as origens dos antigos egípcios mistura-se às disputas políticas do presente, incluindo a tentativa de desmonte de uma historiografia que, por séculos,

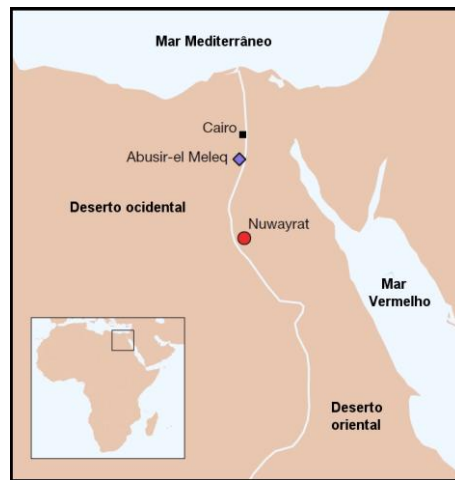
³⁷Gustavo H. Sartin é bacharel em História pela Universidade Federal de Santa Catarina, mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto e doutorando em Arqueologia na Universidade de São Paulo: <<https://orcid.org/0000-0002-6640-3676>>. Scheila Rotondaro Koch é bacharel em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e mestra em Arqueologia pela Universidade de São Paulo: <<https://orcid.org/0000-0001-7185-0078>>. Esta pesquisa contou com o apoio da CAPES.

prestou-se ao projeto colonial das grandes potências imperialistas, um projeto que visava assegurar o controle de territórios distantes e incluía “aspectos práticos, teóricos e de atitude” (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2008, p. 40). Emergiu, nas últimas décadas, uma perspectiva pós-colonial que pôs em xeque o eurocentrismo que até então orientava as pesquisas acadêmicas e valorizou a especificidade dos passados locais. Essa perspectiva, que também poderíamos chamar de “decolonial”, ganhou importância nas ciências humanas em geral, especialmente em disciplinas como História e Arqueologia, que lidam diretamente com o passado e com a memória social.

É evidente que a perspectiva decolonial carrega consigo não só legitimidade como racionalidade. Ela se opõe, afinal, a uma narrativa sobre o passado que, sendo produzida sobretudo para fins políticos, falseava o seu objeto, produzindo um conhecimento científico enviesado. Por outro lado, é preciso ressaltar que, hoje em dia, ter as preocupações políticas do presente como guias deliberados para as pesquisas sobre o passado pode implicar em que se cometa o mesmo tipo de erro, ainda que por outro viés: há o risco de se produzir narrativas enviesadas em conformidade com o novo paradigma político-teórico. Alguns achados, porém, têm força para escapar de qualquer censura, fazendo-se ouvir. Um deles deu-se recentemente, quando do sequenciamento completo do DNA de um indivíduo que viveu no início da história egípcia.

2. A questão da cientificidade

A dificuldade para se conciliar as ciências e a política surgem porque aquelas operam a partir da lógica da indução: parte-se de afirmações específicas baseadas em observações para as afirmações gerais ou universais que caracterizam as hipóteses e as teorias. Como a lógica da indução, a passagem do particular ao geral, em si mesma não é filosoficamente sólida, um questionamento sobre quais seriam as condições que poderiam lhe dar mais solidez acaba sendo produzido. Dito de outro modo, embora essa dificuldade na passagem das afirmações específicas para as gerais não possa ser superada em abstrato, existem estratégias úteis para os casos concretos que se colocam diante dos pesquisadores. Uma delas é a testagem das afirmações em questão, eliminando-se a mera subjetividade: a afirmação pode ser justificada? Se sim, como? Ela depende logicamente de outras afirmações? Se sim, quais? Elas se



autocontradizem? Essas outras afirmações das quais ela depende podem ser justificadas? Se sim, como? Por último, o discurso como um todo poderia ser contradito por algum tipo de evidência em contrário? É necessário que sim ou a teoria em questão não poderia ser dita “científica” (POPPER, 2002 [1935], pp. 3-8). Estamos diante, portanto, de um sistema de verificação rigoroso cujas exigências nem sempre podem ser atendidas, mesmo que o pesquisador busque atendê-las. Se, todavia, o pesquisador tiver preocupações outras que não a substanciação científica sua teoria, é pouco provável que ele atenda essas exigências por acidente. Esse é justamente o problema da ciência produzida a partir de motivações políticas ou ideológicas, que tende a se transformar em pseudociência.

3. O novo achado

Apresentemos, agora, o novo achado em questão. Trata-se do cadáver de um homem adulto que esteve vivo em algum momento entre os anos 2855 e 2570 antes da Era Comum, poucos séculos após a unificação do Egito (ocorrida por volta de 3150 antes da Era Comum), entre fins do período Pré-Dinástico e o início do Antigo Império. O seu corpo foi posto em um vaso de cerâmica deixado em uma tumba escavada na rocha em Nuwayrat, aproximadamente 265 quilômetros ao sul do Cairo (imagens 1 e 2). Embora o nosso conhecimento bioarqueológico sobre os antigos egípcios haja aumentado nas últimas décadas, através de, por exemplo, estudos da morfologia dental, a falta de um genoma antigo representava uma grande barreira à nossa compreensão das dinâmicas populacionais em operação no Egito Antigo, especialmente nos períodos mais iniciais. Com o recente sequenciamento, tal lacuna começou a ser preenchida (Jacobs et al, 2025, p. 1).

Imagem 1 (acima): Localização do achado cujo DNA completo foi analisado (adaptado de Jacobs et al., 2025, p. 2).



Imagem 2 (acima): urna funerária onde foi encontrado o homem cujo DNA completo foi analisado (Fonte: Jacobs et al., 2025, p. 2).

4. Teoria Racial e o antigo Egito

Além da sua inegável importância histórica, o antigo Egito se presta especialmente às disputas políticas porque, por um lado, situa-se na fronteira da África com a Ásia e, por outro, estava relativamente apartado da África central pelo deserto do Saara. No contexto de produção do discurso racial, a partir sobretudo dos séculos XVIII e XIX, foi inicialmente produzida a imagem de um Egito não-negro, racialmente apartado da África subsaariana. Nessa época, os viajantes europeus punham-se em posição de autoridade ao descrever e analisar os seus achados. Os discursos produzidos nesse contexto serviam para legitimar a própria posição dos viajantes/investigadores em terra estrangeira. Dito de outro modo, eles legitimavam a própria lógica imperialista que possibilitava saques e destruições (Sagredo, 2017, pp. 40-43).

Apesar de o discurso racial já estar implantado quando do início da Egiptologia moderna, nem todos os estudiosos se prestaram a “embranquecer” o Egito enfatizando a conexão asiática em detrimento da africana. Um desses rebeldes foi Constantin Volney (1757-1820), que notou os traços semelhantes entre o rosto da Esfinge e a população copta (grupo cristão atual que se pretende descendente direto dos antigos egípcios), afirmando se tratarem do mesmo grupo. “Raça”, contudo, sendo um conceito pré-científico, presta-se a todo tipo de observações superficiais e, enquanto alguns contemporâneos seus podiam observar os coptas e ver pessoas cujo fenótipo pouco diferia das pessoas do oriente médio, Volney afirmou categoricamente, que se

tratava de “africanos” (leia-se “negros”). Obviamente, se os construtores das pirâmides poderiam ser negros, isso suscitava um questionamento sobre o papel do negro escravizado na sociedade do próprio autor, que considerou brevemente essa questão, sem todavia desenvolvê-la (Sagredo, 2017, pp. 44-45).

Do outro lado do debate estavam aqueles que propunham uma origem asiática ao antigo Egito, amparados tanto pela craniometria em voga no início do século XIX quanto pela exegese bíblica. A ligação com a Bíblia deu-se através da narrativa da vida de Noé: o seu segundo filho, Cam, haveria dado origem aos povos africanos. No famoso episódio da embriaguez de Noé (Gênesis, 9:20-27), a linhagem de Cam haveria sido amaldiçoada pelo seu pai, o que explicaria a desgraça dos africanos.

Cabe notar que não há, nessa perícope bíblica, uma associação direta entre a linhagem de Cam e o continente africano. Essa conexão parece haver sido elaborada no início da Idade Média, talvez por rabinos judeus cujo pensamento acabou registrado no Talmude. O seu discurso difundiu-se pela Europa, mas nunca chegou a encontrar aceitação total. Não obstante, os defensores da Teoria Racial por vezes se apropriavam dessa conexão numa tentativa de fortalecer o seu argumento (SANDERS, 1969, pp. 524-526).



Imagem 3 (acima): Mapa tripartite do mundo produzido durante a Idade Média. Nele, vemos que os asiáticos seriam descendentes do filho de Noé Sem (por isso, “semitas”), os europeus de *Iafeth* (Jafé), enquanto os africanos descenderiam de *Cham* (Cam). Fonte: Livingstone (2008, p. 6).

Por “Teoria Racial”, aqui nos referimos aos postulados de que: (a) a população humana pode ser dividida em “raças”, linhagens que podem ser claramente diferenciadas por conta do seu fenótipo (aparência); (b) a cada uma dessas raças

corresponde um determinado nível de desenvolvimento cognitivo e moral; (c) O desenvolvimento social e econômico de uma sociedade depende do perfil racial do seu povo.

O primeiro postulado falha por seu essencialismo, pela crença de que seria possível, cientificamente, encontrar algo de “essencial” a um determinado grupo humano. Ademais, esse postulado carrega como pressuposto que a esse aspecto essencial corresponda um dado fenótipo ou aparência física, o que também é falso. Quanto ao segundo postulado, se não é possível definir as raças humanas cientificamente (e, apesar de séculos de tentativa, os pesquisadores nunca chegaram perto de qualquer consenso), como seria possível estabelecer uma correlação científica entre raças e inteligência? Ademais, não só a inteligência como o desenvolvimento moral não podem ser facilmente mensurados. Quanto ao terceiro postulado, ele ignora completamente a estrutura social como explicação para o desenvolvimento econômico, o que evidencia que a Teoria Racial antecedeu o surgimento da Sociologia e Economia modernas. Ademais, a Teoria Racial não passa no teste de “falseabilidade” de Karl Popper, pois observações inconvenientes podem simplesmente ser descartadas e outras mais convenientes enfatizadas, o que de fato acontecia: grandes feitos realizados por homens tidos como negros poderiam ser classificados como meras exceções, como o sucesso de Jesse Owens nos Jogos Olímpicos de Berlim, em 1936. Como expusemos acima, para Karl Popper, uma teoria só é científica se for elaborada de tal modo que seja possível verificá-la e eventualmente demonstrar a sua falsidade (Popper, 2002 [1935], pp. 17-19). Dito de outro modo, a Teoria Racial não passa de pseudociência.

Num contexto de aceitação da Teoria Racial, como o existente até meados do século XX, a situação dos antigos egípcios produzia um embaraço: como africanos poderiam ser os construtores das pirâmides? Curiosamente, sendo descendentes diretos de Noé, os “camitas” (descendentes de Cam) não poderiam ser, simplesmente, “negros”, até porque os antigos egípcios eram geralmente vistos como os originadores da mais antiga civilização do Ocidente (Sanders, 1969, pp. 525). A racionalização dessa dificuldade veio com o reconhecimento da semelhança da língua falada pelos coptas e o árabe, de modo que os antigos egípcios puderam ser reclassificados como um subgrupo caucasiano de qualidade inferior e de pele mais escura que habitava o norte

da África. Essa solução imaginativa foi facilitada pelo fato de os escritores antigos não terem dado testemunho sobre a aparência dos egípcios. Houve quem chegasse a argumentar, como o viajante inglês William George Browne (1768-1813), que os antigos egípcios não apenas eram caucasianos como sabiam que poderiam ser confundidos com negros e, para evitar essa identificação falsa, haveriam deixado as múmias para dar testemunho da sua raça. Restava, ainda, a questão da pele escura dos coptas do presente, que foi criativamente explicada através da alegação de que eles seriam a mistura dos antigos egípcios, caucasianos, com os seus escravos negros. Dito de outro modo: a Teoria Racial, então em voga, exigia dos seus aderentes um esforço para nela encaixar quaisquer evidências encontradas.

Esse esforço intelectual produzia resultados diversos, a ponto de o antigo Egito, por vezes, ser transferido do Ocidente para o Oriente, recebendo com isso todas as suposições de óbvia inferioridade que acompanhava o discurso "orientalista" (Sagredo, 2017, pp. 37-39). Entre fins do século XVIII e início do XIX, estávamos, portanto, diante de uma ideologia eurocêntrica que se apresentava como teoria científica, a Teoria Racial, cujo papel era o de legitimar as políticas imperialistas das grandes potências. Num contexto assim, quaisquer evidências encontradas pelos pesquisadores podiam ser enfatizadas, relativizadas ou descartadas conforme as conveniências do momento e os interesses do próprio pesquisador. Cabe notar, também, que a nascente Antropologia Física se prestava a dar um suporte supostamente factual à Teoria Racial. Isso não é coincidência pois, de fato, as modernas ciências sociais surgiram no contexto do imperialismo europeu e estadunidense (Elias, Feagin, 2016, pp. 19-20).

O esforço explicativo através do emprego da Teoria Racial se estendia para muito além do questionamento acerca da raça dos antigos egípcios, abarcando o todo o passado humano, incluindo a narrativa bíblica como um todo. Dentro dessa lógica, a própria questão acerca da "raça" à qual pertencera o mitológico Adão acabava de alguma forma se colocando. A explicação mais fácil diante dela era de que Adão seria um caucasiano e que as outras raças haveriam surgido por degeneração devida ao pecado, como supostamente acontecera aos camitas, amaldiçoados na lenda de Noé (Livingstone, 2008, pp. 41-43).

Por conta da posição do antigo Egito na encruzilhada entre a África e a Ásia, um estudioso com uma visão não-enviesada esperaria encontrar lá tanto elementos

tipicamente africanos quanto asiáticos. É o que, de fato, se passa no caso da antiga língua egípcia, pertencente à família linguística hamito-semítica (ou “afro-asiática”). Essa língua compartilhava muito das características das línguas semitas, como o extinto Acadiano, o Árabe e o Hebraico, mas também mostrava afinidades com as línguas Beja, (do Sudão), Berbere (do noroeste da África) e Oromo (da Etiópia). Essa combinação de elementos permite que se classifique o Egípcio Antigo como um ramo particular dentro da árvore genealógica das línguas afro-asiáticas (Allen, 2013, pp. 1-3).

Se nos séculos XVIII e XIX, ocorria uma tentativa de se “encaixar” o antigo Egito nas metanarrativas de cunho imperialista elaboradas com o auxílio da Teoria Racial, ao longo do século XX, a situação até certo ponto se inverteu. Durante a luta pela independência das nações africanas, emergiu um sentimento de solidariedade entre os povos oprimidos do continente que, aos poucos, conduziu ao pan-africanismo, a tentativa de construção de uma identidade comum que passava pela elaboração de um discurso positivo acerca da identidade africana e afrodescendente baseada na noção de “raça”. Para tanto, surgiram organizações como a “*Union Intercoloniale*” (União Intercolonial), a “*Ligue Universelle pour la Défense de la Race Noire*” (Liga Universal para a Defesa da Raça Negra). Ambas anteciparam e tomaram parte num movimento cultural mais amplo, liderado por intelectuais marxistas francófonos, denominado “*Négritude*” (Negritude) (Adi, 2018, pp. 89-99).

Levou décadas, mas, aos poucos, o ambiente acadêmico europeu e estadunidense acolheu alguns desses intelectuais ligados às questões raciais e, especialmente a partir do início da pós-modernidade, na década de 1970, quando uma gama de mais variada de perspectivas e cosmovisões ganhou voz, eles puderam ser ouvidos. Isso criou a possibilidade para que intelectuais africanos e afrodescendentes integrados (ainda que às vezes apenas parcialmente) ao mundo acadêmico europeu e estadunidense propusessem uma revisão dos discursos sobre o seu continente de origem. Trata-se de um movimento que, obviamente, ia além da academia e buscava reelaborar os discursos identitários tanto no continente africano como, em menor medida, entre as populações afrodescendentes mundo afora.

No que diz respeito especificamente ao campo acadêmico, o movimento pan-africanista esforçou-se para incorporar o antigo Egito à história da África, de modo a

valorizar tanto o continente como a identidade comum que então se tentava construir. Esse esforço pode ser observado no primeiro capítulo do segundo volume da “Coleção História da África”, publicada pela UNESCO, escrito pelo senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986). Propondo uma análise da origem dos antigos egípcios, o autor recorre seguidamente à Antropologia Física, buscando enquadrar os vestígios egípcios no fenótipo da raça negra. Dentro da sua lógica, em se demonstrando que os antigos egípcios eram negros, estaria demonstrada também a sua africanidade (DIOP, 2010, pp. 3-6). Dito de outro modo, Diop apoderou-se do aparato conceitual da então já ultrapassada Teoria Racial e o utilizou de acordo com os seus próprios interesses políticos.

Mesmo que simpatizemos com a luta dos oprimidos, nos cabe dizer que um discurso acadêmico pautado por um esforço político tende a produzir resultados enviesados. Ademais, não é possível se fazer um bom uso, um uso justo, da Teoria Racial, pois, sendo baseada nas especulações politicamente convenientes de intelectuais europeus e estadunidenses durante a era do imperialismo, ela tem pouquíssimo lastro na realidade.

5. A importância do novo achado

Um passo para a superação da politicagem, tanto por parte daqueles que buscavam remover o antigo Egito da África como daqueles que ora se esforçam para lá mantê-lo, seria a descoberta de um tipo de evidência mais objetiva, menos vulnerável às distorções retóricas. Essa evidência poderia ser, por exemplo, o mapeamento do DNA da antiga população egípcia, mas, infelizmente, as condições de preservação dos cadáveres vinham inviabilizando esse procedimento até o caso de uma descoberta recente, um indivíduo cujo DNA completo pôde ser analisado.

O indivíduo estudado tinha cromossomos sexuais XY, ou seja, era geneticamente masculino e media provavelmente entre 157,4 e 160,5 centímetros. A se julgar pelo desgaste nas vértebras e articulações, ele haveria vivido entre 44 e 64 anos. Segundo os autores do estudo, vários indicadores músculo-esqueléticos revelam que o indivíduo passou por longos períodos de trabalho físico, sendo que os padrões de desgaste são compatíveis com a atividade de oleiro, especialmente com como ela retratada na iconografia egípcia. A análise do esmalte e do colágeno dentário revelou

que o indivíduo deve haver crescido em um clima quente e seco, compatível, portanto, com o vale do Nilo. Quanto ao material genético, os pesquisadores estimaram pouca presença de contaminantes (menos de 3%) tanto no DNA nuclear como no mitocondrial, o que tornou o indivíduo adequado para o sequenciamento genético (Jacobs et al., 2025, p. 2).

A comparação do genoma do homem de Nuwayrat com 3233 seres humanos do presente completamente sequenciados revelou que ele mais se aproximava geneticamente dos seres humanos atuais do norte da África e do oeste da Ásia. A análise genética revelou, também, que não havia sinais de consanguinidade recente no indivíduo estudado. O DNA do indivíduo também foi comparado com o de seres humanos mais antigos do que ele, do norte da África, sul da Europa e oeste da Ásia viventes durante os períodos Neolítico e Calcolítico. Como resultado, 77,6 % (com margem de erro de mais ou menos 3,8%) do material genético foi identificado com o de uma população neolítica do Marrocos (do sítio de Skhirat-Rouazi), datada entre 4780 e 4230 antes da Era Comum; enquanto o restante, 22,4% (com margem de erro de mais ou menos 3,8%), foi associado a uma população da Mesopotâmia neolítica vivente entre os anos 9000 e 8000 antes da Era Comum (Jacobs et al., 2025, pp. 4-6).

Esses resultados são compatíveis com o conhecido fluxo genético entre a população da cordilheira de Zagros (situada majoritariamente onde hoje é o Irã) e as áreas circundantes durante o Neolítico, que sugerem uma expansão demográfica da Mesopotâmia para a Anatólia (atual Turquia) e o Egito. Não foi possível, no caso do homem de Nuwayrat, estimar se o aporte genético mesopotâmico havia se dado pouco antes ou num período mais recuado, mas os autores enfatizaram que as evidências arqueológicas apontam para a adoção, no Egito, de uma cultura material mesopotâmica por volta do ano 6000 antes da Era Comum. Curiosamente, os pesquisadores postularam que o contato entre a Mesopotâmia e o Egito não se deu através do deserto do Sinai e sim pelo mar Vermelho, devido à ausência de material genético do Levante (o Oriente próximo) no indivíduo analisado (Jacobs et al., 2025, pp. 6-7).

Os pesquisadores destacaram, também, que o material genético do indivíduo em questão era incompatível com os seus contemporâneos da Etiópia e do sul e do leste da África.

Considerações finais

O homem de Nuwayrat estendeu o conhecimento genético dos antigos egípcios até os séculos iniciais da sua história. Ainda assim, a descoberta traz consigo alguns desafios. O primeiro deles tem a ver com a amostragem: no início do mapeamento da diversidade genética de uma população, os resultados podem variar grandemente a cada novo indivíduo analisado, mas tendem a se estabilizar à medida que a amostragem cresce (HAMILTON, 2009, pp. 4-5). Isso significa que, para estarmos seguros do perfil genético de uma dada população, seria necessário o estudo de algumas dezenas de indivíduos. Não obstante, o perfil genético do homem de Nuwayrat é compatível tanto com o que se conhece acerca do fluxo genético dessa macrorregião (nordeste da África e leste da Ásia) para o período em questão quanto com as evidências arqueológicas que apontam para migrações da Mesopotâmia para o Egito nos milênios anteriores. Dito isso, embora a evidência genética em si não se preste a controvérsias — o componente mesopotâmico perfaz cerca de $\frac{1}{4}$ do genoma do indivíduo em questão e o africano, $\frac{3}{4}$ —, **ela também está sujeita às agendas políticas. Assim, enquanto aqueles que buscam “remover” o antigo Egito da África podem enfatizar a importância desse $\frac{1}{4}$ de material genético mesopotâmico, aqueles que militam por um antigo Egito “africano” podem enfatizar os $\frac{3}{4}$. Dito de outro modo, ao menos enquanto não houver uma amostragem maior, o debate acadêmico tende a permanecer refém das agendas políticas.**

Referências:

ADI, Hakim. **Pan-Africanism: a History**. London: Bloomsbury Academic, 2018.

ALLEN, James P. **The Ancient Egyptian Language: An Historical Study**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DIOP, Cheikh Anta. Origem dos Antigos Egípcios. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História geral da África, II: África antiga**. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 1-36.

ELIAS, Sean; FEAGIN, Joe R. Racial **Theories in Social Science**. Oxford: Wiley-Blackwell 2016.

HAMILTON, Matthew B. **Population Genetics**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

JACOBS, Adeline Morez; et al. Whole-genome ancestry of an Old Kingdom Egyptian. **Nature**, July, 2nd 2025. <<https://doi.org/10.1038/s41586-025-09195-5>>.

LIVINGSTONE, David. N. **Adam's Ancestors: Race, Religion and the Politics of Human Origins**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008.

POPPER, Karl. **The Logic of Scientific Discovery**. London and New York: Routledge, 2002.

SAGREDO, Raísa. **Raça e Etnicidade: questões e debates em torno da (des)afrikanização do Egito Antigo**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.

SANDERS, Edith R. The Hamitic Hypothesis: its origin and function in time perspective. **Journal of African History**, vol. X, no. 4, 1969, pp. 521-532.

Cambridge: Cambridge University Press.

AS IMAGENS DOS MORTOS: AS IDENTIDADES DOS RETRATOS FUNERÁRIOS NO EGITO ROMANO

IMAGES OF THE DEAD: IDENTITIES OF FUNERAL PORTRAITS IN ROMAN EGYPT

Jéssica Ladeira Santana³⁸

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: Neste artigo investigamos como as elites da *chora* exibiam suas identidades nos retratos funerários no Egito romano, no século II d.C. Desde a escolha dos materiais até os elementos iconográficos, os retratos demonstram a posição social dos patronos, que buscavam simbolizar filiações tidas em vida também na morte, como forma de manter *status* e privilégios.

Palavra-chave: Egito romano. Elites da *chora*. Identidade. Retratos funerários.

Abstract: This paper examines how the elites of the *chora* presented their identities through funerary portraits in Roman Egypt in the 2nd century AD. From the choice of materials to the iconographic elements, they demonstrate the social position of the patrons, who sought to symbolize affiliations held in life, as well as in death, as a means of maintaining *status* and privileges.

Keyword: Chora elites. Funeral portrait. Identity. Roman Egypt.

A administração do Egito romano e as elites da *chora*

O objetivo deste artigo é apresentar algumas considerações sobre como as elites da *chora* egípcia representavam suas identidades por meio dos retratos funerários. Nestes, eram expressas todas as identidades que os indivíduos e famílias tinham em vida e que lhes conferiam sentido como egípcios com herança helênica e parte da elite local de uma província do Império Romano, no século II d.C. Para compreendermos essa prática, é preciso, inicialmente, entendermos como a administração romana atuou para que as elites da *chora* desejassem exibir símbolos greco-romanos em favor da manutenção de *status quo* e benefícios.

³⁸ Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/ Ufes), sob orientação do Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto. Licenciada e Bacharel em História pela mesma instituição. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). <https://orcid.org/0009-0005-5150-8861>

Um dos primeiros feitos do governo romano em relação à sociedade egípcia foi estabelecer uma medida censitária. A função prática do censo era armazenar dados referentes à sujeição, às liturgias e ao tributo (Bowman; Rathbone, 1992, p. 113). Outrossim, a noção demográfica estava ligada aos serviços obrigatórios e ao recolhimento de impostos, sendo, portanto, a declaração de mulheres, homens, crianças e escravos uma questão crucial desde as primeiras décadas do Principado (Capponi, 2016, p. 84). Dessa forma, o censo era um instrumento fundamental para a organização fiscal e social do Egito romano.

A realização periódica da medida censitária no Egito romano estava vinculada à cobrança do imposto *per capita*, denominado como *laographia*. Esse tributo incidia sobre os indivíduos registrados no *laos* — contribuintes do imposto — e era recolhido dos homens com idade entre 14 e 62 anos, podendo haver variações no valor conforme o *nomos* (Vasques, 2007, p. 3). Diante disso, a população egípcia foi segmentada em diferentes categorias jurídicas. Em primeiro, encontravam-se os cidadãos romanos; em seguida, os residentes das *póleis* — como Alexandria, Náucratis, Ptolemaida e Antinoópolis —, tendo a capital do Egito um *status* superior em relação às outras cidades gregas; por fim, havia os não cidadãos romanos e os egípcios (Bagnall, 1997, p. 19). Esta divisão jurídica estabelecia o acesso a privilégios e isenções fiscais — reservados aos cidadãos romanos, aos habitantes das *póleis* e das capitais dos *nomos*, enquanto a população egípcia era obrigada a arcar com a totalidade dos impostos.

No entanto, os egípcios que tivessem participação no ginásio, um antepassado heleno e dominassem os conhecimentos da *paideia*³⁹ poderiam utilizar a identidade heleno. Além disso, era exigida a comprovação de propriedades rurais e de residência em capitais de um *nomos*, para assim conseguirem alcançar o *status* de heleno, exercer privilégios e manter influência na sociedade. Assim, os cidadãos obteriam vantagens, como a concessão de benefícios fiscais, sociais e o direito de exercer funções administrativas e magistrados, devido à identidade heleno (Capponi, 2011, p. 512).

Podemos nos questionar: como um egípcio pode ser considerado um indivíduo heleno? Primeiro, devemos considerar a dimensão linguística, que constitui um aspecto

³⁹ A *paideia* englobava uma série de aprendizados filosóficos, mitológicos, literários, políticos, oratórios e retóricos edificadas na cultura clássica greco-romana, cruciais aos indivíduos que ambicionavam um lugar de prestígio na sociedade do Império Romano (Lima Neto, 2018, p. 73).

fundamental na construção identitária, uma vez que, por meio da linguagem, os sujeitos conferem sentido a uma identidade (Woodward, 2021, p. 8). Assim, Hariadne da Penha Soares (2011, p. 27; 32) observa que, na Antiguidade, os termos *hellenismos* (substantivo) e, originalmente, *hellenizo* (verbo) eram usados para designar o ato de “falar em grego” ou o “uso correto da língua grega”. A difusão do grego *koiné*, aliada à disseminação do modelo arquitetônico da *pólis*, teve um papel central na propagação das práticas e valores culturais gregos por todo o Mediterrâneo oriental. Dessa forma, os indivíduos considerados como helenos pelos romanos eram, em sua maioria, egípcios fluentes no grego, que dominavam a *paideia* e residiam em capitais de *nomos*. Ademais, o governo romano estabeleceu três critérios para o reconhecimento jurídico de um indivíduo como heleno: 1) a participação no *gymnasium*, 2) a residência em uma capital de *nomos* e 3) a posse de propriedades rurais (Vasques, 2013, p. 5). O domínio da *paideia*, ao se tratar de privilégios sob domínio romano, sempre entra em cena, pois aqueles que fossem educados de acordo com ela — ou seja, instruídos na língua e na cultura gregas — podiam pleitear o *status* de heleno nas capitais dos *nomos*.

À vista disso, compreendemos que as elites da *chora* utilizavam elementos valorizados pelo governo romano — como a *paideia*, a participação no *gymnasium* e a língua grega — para manter o *status* e os privilégios. Isso não significa que eles abandonaram a cultura faraônica; pelo contrário: negociavam qual identidade seria usada de acordo com as circunstâncias. E, na esfera da morte, as elites englobavam todas as identidades que usaram durante a vida.

Origem e materiais dos retratos funerários

É possível compreender as identidades das elites da *chora* nos retratos funerários não só pela análise da iconografia, mas também pelo material utilizado como suporte. Desse modo, buscamos ter o conhecimento do início da prática de produção dos retratos funerários. Pretende-se compreender o objetivo que os egípcios tinham ao construir um retrato para ornar a múmia de um familiar; quais os materiais utilizados na produção e qual era a técnica de pintura empregada nos retratos analisados.

O diálogo entre as identidades das elites da *chora* com as demais culturas do mediterrâneo pode ser compreendido a partir da origem dos retratos funerários, que são herdeiros da tradição faraônica, mas têm um formato próprio do Egito romano. Antes disso, desde o final do Primeiro Período Intermediário e o início do Médio Império (séculos XX ou XXI a.C.), a representação do rosto do morto era feita por meio das máscaras funerárias (Vasques, 2005, p. 33-35). Estas ainda existiam na época romana, mas, no século I d.C., surgiram os retratos funerários, que tiveram uso por aproximadamente 200 anos, sem descontinuidades.

Os retratos funerários tinham como objetivo principal cobrir a cabeça do corpo mumificado representado na pintura (Walker, 1997, p. 14). Conforme Euphrosyne Doxiadis (2000, p. 84), os retratos incorporados à arte funerária egípcia demonstram uma herança helenística, pois o naturalismo presente nas pinturas remonta a Apeles e a seus contemporâneos.⁴⁰ A dominação do Egito pelos macedônios⁴¹ implicou não apenas transformações políticas, mas também o deslocamento de técnicas artísticas, como o naturalismo. Esta passou a ser valorizada e amplamente difundida em todo o Mediterrâneo. No contexto egípcio, essa técnica foi empregada na prática funerária, expondo valores e normas sociais cultivados nas áreas urbanas do Oriente, como a educação, o dever familiar e cívico, e a autoapresentação decorosa (Riggs, 2005, p. 140-141).

Para a base dos retratos funerários, era usada madeira que poderia ser de árvore nativa egípcia ou importada de outra região do Império Romano. O *Retrato de Artemidorus* (figura 1), que analisamos neste artigo, foi elaborado a partir da madeira de Tília, utilizada em 69,4% dos retratos funerários que chegaram aos dias de hoje. A Tília é uma espécie nativa do norte da Europa, e dependia de importação para ser usada no Egito naquele período, o que aumentava o valor agregado. Essa madeira, após temperada, apresentava o teor de umidade reduzido, e, como consequência,

⁴⁰ Apeles nasceu em Colofão, na Ásia Menor, no século IV a.C.. Foi pintor na corte Macedônica, durante o governo de Felipe da Macedônia e de Alexandre, o Grande. As pinturas de Apeles realçavam-se pela constituição de tons escuros e claros. Embora fosse um dos maiores pintores da Antiguidade, seus trabalhos se perderam (Chilvers; Osborn; Farr, 1994, p. 21).

⁴¹ A dominação macedônica teve início com Alexandre, o Grande (332 a.C.), e foi mantida e legitimada pela Dinastia Ptolomaica (306/5-30 a.C.) por meio de estratégias de negociações com as elites locais do Egito (Santana, 2024, p. 44; Hölbl, 2010, p. 9).

desenvolvia elasticidade e força, qualidades que contribuíam para a sua manipulação, além de minimizarem os ataques de insetos, conferindo-lhe uma maior durabilidade. A predominância da madeira de Tília nos retratos funerários é explicada mediante dois aspectos: o primeiro, devido aos atributos práticos, como a resistência a insetos e a maleabilidade, o que contribuiu para a conservação do retrato durante o ritual funerário e até o sepultamento; o segundo, consiste nas relações comerciais que ligavam Hawara — necrópole de Arsínoe no Faium — a outras regiões do Império Romano (Terpstra, 2019, p. 69).

Para a produção dos retratos funerários, os pintores empregavam duas técnicas: a encáustica e a têmpera. A última era composta por material solúvel em água, como resinas, colas de animais, gema e clara de ovo. O resultado disso foi uma modelação tridimensional, de acordo com Doxiadis (2000, p. 98). Já a técnica de encáustica, cujo nome deriva do grego *enkaio*, que significa “para queimar”; era feita a partir de cera de abelha pura ou misturada a resinas, derretida e adicionada aos pigmentos; a encáustica também poderia ser produzida a frio após a emulsão dos ingredientes (método de saponificação),⁴² permitindo a mistura de ovo, óleo e pigmentos; após isso, o produto poderia ser usado frio ou quente (Doxiadis, 2000, p. 95).

Um dos elementos mais recorrentes na composição dos retratos funerários é o douramento ou a cor dourada. A utilização do ouro remete à crença egípcia segundo a qual os mortos eram identificados aos deuses, que possuíam a carne dourada. Este metal era um símbolo da imortalidade, considerado mágico, sendo uma metáfora para existência eterna. A adição de ouro a objetos sagrados, como os retratos funerários, enfatizava o seu valor (Vasques, 2005, p. 48). Para dourar detalhes da pintura, a folha de ouro era adicionada à superfície por intermédio da clara de ovo. Existia também o douramento falso, que era composto por meio de uma mistura de amarelo ocre, branco e vermelho (Doxiadis, 2000, p. 99). Portanto, o ouro podia ser utilizado em todo

⁴² A saponificação é uma reação química usada para confecção de álcoois graxos a partir de ácidos graxos (Britannica, 2024, p. 1). Nos retratos funerários, eram misturados cera e água, que eram fervidas, e, depois de sua dissolução, somava-se carbonato de amônio ou amônia, que era misturado até alcançar o ponto de saponificação da cera. Quando esfriava, podia ser isolado o excedente de água e misturado ao pigmento, podendo ser inserida a goma arábica (Macarena Argandona, 2021, p. 89; 98).

envoltório do retrato, como no *Retrato de Artemidorus* (figura 1), em que há inscrição e símbolos dourados espalhados por todo o corpo.

À vista disso, é possível inferir, por meio do material empregado na confecção dos retratos funerários, que os patronos eram indivíduos com recursos suficientes para arcar com materiais onerosos, como madeira importada e ouro. Isso reforça que os mortos representados nos retratos funerários eram membros das elites da *chora*, as quais usavam o espaço da morte para demonstrar as identidades que mantinham em vida.

Identidades no *Retrato de Artemidorus*

Como vimos até agora, as elites da *chora* egípcia dialogavam com diversas identidades em vida (egípcia, helenas e romanas), e, na morte, recorriam a elementos de todas elas para demonstrar todas as filiações que o indivíduo e família possuíam. A exibição do *status* evidenciava-se desde a escolha do sepultamento conforme a tradição faraônica até a escolha da madeira. Além disso, em certos retratos podemos averiguar a demarcação social por meio do estilo do cabelo, dos acessórios, da indumentária, da inscrição e dos símbolos religiosos.



Figura 1: *Retrato funerário de Artemidorus*

Fonte: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21810

Acesso em: 08/06/2025

O Retrato funerário de Artemidorus (figura 1) é de um egípcio que morreu por volta dos 20 anos (Doxiadis, 2000, p. 70), entre os anos 100 e 120 d.C. (Walker; Bierbrier, 1997, p. 56). Na cultura helênica, os primeiros pelos no queixo e no lábio superior marcavam o início da puberdade. Para os romanos, os pelos simbolizavam a vida adulta; porém, a prática da remoção era valorizada. Já os egípcios relacionavam a ausência de pelos à pureza física e espiritual. A representação do falecido com bigodes indicava que ele morrera quando estava em uma fase de vigor e atratividade sexual, o que indicava um renascimento perfeito, segundo os ideais helenísticos, fato que reforçava a posição social do morto (Montserrat, 1993, p. 219-221). Em vista disso, compreendemos por que os egípcios adotaram símbolos romanos e gregos como

uma forma de se inserirem na sociedade imperial. A dominação romana estipulou fronteiras sociais no Egito; porém, os egípcios atuaram a seu próprio favor, construindo identidades multifacetadas e expondo isso no ritual funerário.

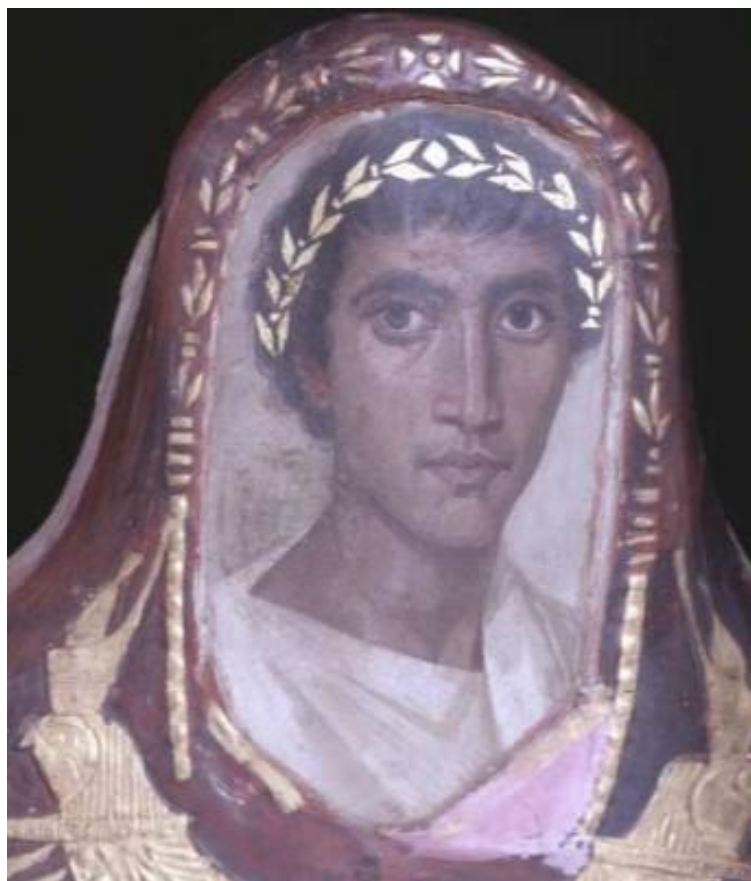


Figura 2: Busto do *Retrato funerário de Artemidorus*
Fonte: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21810
Acesso em: 08/06/2025

Outro símbolo associado à transição para a vida adulta era a utilização de coroas de folhas ou guirlandas, como é demonstrado no *Retrato funerário de Artemidorus* (figura 2). Segundo Renato Pinto *et al.* (2016, p. 45), “[...] uma coroa de folhas sobre a cabeça é um [*sic*] elemento comum à tradição funerária egípcia, grega e romana”. As coroas tinham folhas de oliveira, louro ou mirto — a oliveira representava Atena, enquanto o louro simbolizava Apolo. Eram oferecidas aos vencedores dos jogos, reservadas ao triunfo e às honrarias públicas. As coroas de mirto eram utilizadas em casamentos, frequentemente associadas à Afrodite, símbolo de paz e união, e também como coroa militar e funerária, ligada à Perséfone. Em Roma, os mirtos simbolizavam ainda a união entre patrícios e plebeus, tendo sido plantados dois exemplares diante

do templo de Quirino.⁴³ Já no Egito romano, as coroas de folhas eram associadas à juventude. Dominic Montserrat (1993, p. 222-223) destaca que a guirlanda tinha conotações de vitalidade juvenil e associava o morto à puberdade. Sendo assim, representações como a de Artemidorus demonstram que o morto estava em seu auge físico e no melhor estado para renascer. Dessa forma, entendemos que as coroas de folhas e guirlandas eram objetos com significado para os egípcios, romanos e helenos. Por meio da interação entre estas três culturas, podem ter sido agregados mais simbolismos, em especial ao representar o *status* social, porque era crucial exibir pertencimento à elite local de uma província do Império Romano.

Elementos como o cabelo e a indumentária também merecem nossa atenção. O cabelo de *Artemidorus* (figura 2) tem o mesmo estilo do de Trajano, demonstrava que a alusão ao imperador de sua época evidenciava que o morto fazia parte da elite provincial do Império Romano. Além disso, ele está vestindo uma túnica branca e, no ombro, há um manto branco-creme — tais peças são análogas ao estilo grego —, a túnica (*chiton*) e o manto (*himation*) (Riggs, 2005, p. 141). Do lado esquerdo, há um *clavus* vermelho que demonstra o *status* social do defunto (Vasques, 2005, p. 58).



Figura 3: Colar *usek* e inscrição no *Retrato funerário de Artemidorus*
Fonte: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21810
Acesso em: 08/06/2025

⁴³ Perto do cruzamento entre a *Via del Quirinale* e a *Via delle Quattro Fontane* ficava o monte Quirinal, onde estava o templo dedicado ao deus Quirino (Coarelli, 2014, p. 233).

Abaixo do busto de *Artemidorus* (figura 3), há uma representação do colar *usek*, o qual contém em ambas as pontas cabeças de falcão em dourado. O colar *usek* significa “grande colar”, e era produzido de distintas formas e materiais, e, em grande medida, com falcões nas extremidades (Vasques, 2005, p. 60). O uso desse elemento em um artefato funerário remonta ao Novo Império (c. 1550-1080). A função do *usek* era a de proteger quem o utilizava, e, nas pinturas dos retratos, atuam para garantir a segurança e a eficácia do corpo mumificado (Riggs, 2001, p. 57-58; 63). No *Retrato funerário de Artemidorus*, o colar *usek* demonstra a manutenção da memória do Egito faraônico, evocando símbolos caros à crença funerária passada por várias gerações e mantidas mediante a exposição e o sepultamento dos mortos.

Em seguida, no *Retrato funerário de Artemidorus* (figura 3), especificamente no colar, há uma inscrição em grego e o simbolismo de Maat. Acima da tabula ansata, há um vaso com uma planta, e, ao redor dele, duas divindades com a indumentária egípcia segurando facas ou penas, utilizadas na destruição do caos; assim, representam o conceito de Maat, que personifica os fundamentos de ordem cósmica, verdade e justiça (Vasques, 2005, p. 66). Após isso, contém a inscrição, escrita originalmente em grego “*Artemidorus, descanse em paz*”, entre duas cobras em uma tabula ansata. A função do nome do defunto no retrato era de apresentá-lo a Osíris e os demais deuses do submundo (Corcoran, 1995, p. 39). O nome de *Artemidorus*, em grego significa “presente de Ártemis” (Langellotti, 2020, p. 242), o que corrobora com nosso entendimento de que ele dominava a *paideia*, tinha noção do idioma grego e fazia parte da elite da *chora*.



Figura 4: Colar usek e inscrição no Retrato funerário de Artemidorus

Fonte: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA21810

Acesso em: 08/06/2025

Por fim, são apresentadas cenas de preparação do corpo, rituais e o despertar do morto no *Retrato funerário de Artemidorus* (figura 4). A primeira cena mostra o corpo do defunto deitado em um esquife em forma de leão, enquanto Anúbis realiza o processo de mumificação. A mão direita da divindade está sobre o cadáver, enquanto a esquerda segura um recipiente que poderia conter a água sagrada do Nilo ou óleos funerários, conforme Corcoran (1995, p. 58). Em torno do esquife, está Ísis, aos pés, e Néftis, próxima à cabeça, ambas atuando como carpideiras – lamentando a morte e protegendo o falecido (Vasques, 2005, p. 64). Após esta cena, há Toth e Ra-Horakhty, que estão flanqueando o fetiche de Osíris, o qual é vinculado ao culto central do último

deus em Abidos, e em ambos os lados aparecem duas cobras. A terceira cena ilustra a consequência desejada do ritual de mumificação: o retorno do *ba* do morto à múmia, despertando para a nova vida. O *ba* sobre o corpo representa a visita diária ao falecido (Vasques, 2005, p. 63), e a imagem de Osíris pode igualmente corresponder ao próprio Artemidorus, pois, no estado mumificado, estabelece-se uma semelhança entre os mortos e as divindades (Riggs, 2005, p. 42).

Na sequência, observa-se a representação de um disco solar alado, dos pés do falecido e da coroa *atef*.⁴⁴ O disco solar alado tem o simbolismo de proteção e constitui uma representação recorrente na arte egípcia (Vasques, 2005, p. 67). Os pés calçados com sandálias são fundamentais para garantir a capacidade do morto de permanecer em pé e locomover-se no submundo (Corcoran, 1995, p. 50). Entre os pés, está disposta a coroa *atef*, a qual é a coroa de Osíris, em formato de mitra flanqueada por penas de avestruz. As últimas representações mantêm a semelhança entre o defunto e Osíris, apresentados nas cenas, como também invocam o disco solar usado por esta divindade acima de Tê e da coroa *atef*. Tais deuses desempenhavam papéis importantes no contexto funerário no Egito romano e sua presença foi mantida por meio da manutenção da memória coletiva em cada enterro.

O *Retrato de Artemidorus* demonstra como as elites da *chora* egípcia compreendiam as suas identidades: um egípcio com filiação helenística e romana. A cultura egípcia era crucial para o sujeito conseguir alcançar um pós-vida segundo a crença faraônica, a qual foi perpetuada por milênios. Já a helenística foi herdada do período ptolomaico, em que os helenos migraram para o Egito e, de forma orgânica ou não, construíram relações e trocas culturais com os egípcios. A cultura romana era a dominante no período de confecção do Retrato de Artemidorus, e aludir a símbolos romanos, como o cabelo no estilo do imperador, simbolizava conexões do morto com o poder romano; em menor ou maior grau, significava que ele fazia parte da elite provincial do Império Romano.

⁴⁴A coroa *Atef* era “alta decorada com dois chifres salientes, duas penas e um pequeno disco, usado principalmente pelo deus Osíris” (Pinch, 2002, p. 227).

Considerações finais

Em suma, compreendemos que os retratos funerários demonstram como as elites da *chora* egípcia articulavam as identidades egípcia e greco-romana para reforçar a posição social no Egito romano. Vimos que até mesmo os materiais escolhidos para a confecção demonstram a riqueza e o lugar social em que a família dos mortos desejavam se manter. Assim, recorreram a materiais valiosos, como madeira importada e douramento. Na esfera funerária, as elites da *chora* buscavam representar as identidades e as estratégias de inserção social para manter o *status quo*. Desse modo, os retratos funerários eram usados para exibir as diversas identidades utilizadas pelos egípcios em vida. Na morte, todas essas identidades eram englobadas: símbolos greco-romanos para manter a posição de prestígio e também egípcios para conceder ao morto um pós-vida conforme a crença egípcia.

Referências

Documentação primária da cultura material

DOXIADIS, E. *The Mysterious Fayum Portraits: Faces from Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2000.

WALKER, S.; BIERBRIER, M. *Ancient Faces Mummy Portraits from Roman Egypt*. London: British Museum, 1997.

Bibliografia instrumental

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 7-72.

Obras de referência

CHILVERS, I.; OSBORNE, H.; FARR, D. Apelles. In: CHILVERS, I.; OSBORNE, H.; FARR, D. (Ed.). *The Oxford Dictionary of Art*. Oxford: Oxford University, 1994. p. 21.

Obras de apoio

BAGNALL, R. S. The Fayum and its People. In: WALKER, S.; BIERBRIER, M. (Ed.). Ancient Faces Mummy Portraits from Roman Egypt. London: British Museum, 1997, p. 17-20.

BOWMAN, A. K.; RATHBONE, D. Cities and Administration in Roman Egypt. The Journal of Roman Studies, v. 82, p. 107-127, 1992.

CARTWRIGHT, C. Understand Wood Choices for Ancient Panel Painting and Mummy Portraits in the APPEAR Project Through Scanning Electron Microscopy. In: SVOBODA, N; CARTWRIGHT, C. (Ed.). Mummy Portraits of Roman Egypt: Emerging Research from the APPEAR Project. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2020. p. 16-23.

CAPPONI, L. Augustan Egypt: The Creation of a Roman Province. London/New York: Routledge, 2016.

CAPPONI, L. Priests in Augustan Egypt. In: RICHARDSON, J. H.; SANTANGELO, F. (Ed.). Priests and State in the Roman World. Kempten: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2011. p. 507-528.

COARELLI, F. Rome and environs: an archaeological guide. Berkeley: University of California Press, 2014.

CORCORAN, L. H. Portrait Mummies from Roman Egypt (I-IV Centuries A.D.) with a Catalog of Portrait Mummies in Egyptian Museums. Chicago: The University of Chicago. 1995. E-book

HÖLBL, G. A History of the Ptolemaic Empire. London/ New York: Routledge, 2010.

LANGELLOTTI, M.; RATHBONE, D. Introduction. In: LANGELLOTTI, M.; RATHBONE, D. (Ed.). Village institutions: in Egypt in the Roman to Early Arab Periods. Oxford: Oxford University, 2020. p. 1-19.

LIMA NETO, B. M. Paideia e ascensão social na África romana: a biografia de Apuleio de Madaura (séc. II d.C.). Heródoto, n. 2, v. 3, p. 72-87, 2018.

MACARENA ARGANDONA, S. La encáustica: Estudio y recreación técnica a partir de los retratos de el Fayum. 2021. Grado (Grado em Conservación y Restauración de Bienes Culturales) – Universidad de La Laguna, La Laguna, 2021.

PINCH, G. Handbook of Egyptian mythology. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2002.

PINTO, R.; VASQUES, M. S.; TROMBETTA, S; BINA; T.; GREGORI, A. M. Religião e práticas mortuárias no Império Romano (I). In: FLEMING, M. I. D'A. (Org.) Perspectivas da Arqueologia romana provincial no Brasil. São Paulo: Annablume arqueológica, 2016. p. 34-50.

RIGGS, C. The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity and Funerary Religion. Oxford: Oxford University, 2005.

RIGGS, C. 'Forms of the Wesekh Collar in Funerary Art of the Graeco-Roman Period'. Chronique d'Égypte, v. 76, p. 57-68, 2001.

SANTANA, J. L. Identidade e alteridade no Egito greco-romano: uma análise da Geografia, de Estrabão e dos retratos e das máscaras funerárias (séculos I E II). 2024. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2024.

SOARES, H. da P. Os cultos de Ísis e Atargátis no Alto Império Romano: conflito religioso e formação de identidades nas Metamorphoses e de Dea Syria. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

TERPSTRA, T. The Materials of Mummy Portraits in the Context of the Roman Economy. In.: RÖNKKÖ, E.; TERPSTRA, T.; WALTON, M. (Ed.). Portrait of a Child: Historical and Scientific Studies of a Roman Egyptian Mummy, 2019. p. 63-71.

VASQUES, M. S. Egito Romano: identidade, poder e status social. Associação Nacional dos Professores Universitários de História – XXVII Simpósio Nacional de História, p. 1-16, 2013.

VASQUES, M. S. A chora egípcia e as identidades culturais no Egito Romano: uma abordagem arqueológica. Associação Nacional dos Professores Universitários de História – XXIV Simpósio Nacional de História, p. 1-9, 2007.

VASQUES, M. S. Crenças funerárias e identidade cultural no Egito romano: máscaras de múmia – volume I. 2005. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

WALKER, S. Mummy Portraits and Roman Portraiture. In: WALKER, S.; BIERBRIER, M. (Ed.). Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt. London: British Museum, 1997. p. 14-16.

Sites de apoio:

Encyclopedia Britannica. Saponification: chemical reaction. c. 2024. Disponível em: <<https://www.britannica.com/science/saponification>>. Acesso em: 08 jul. 2025

A visão grega sobre os egípcios no século V a.C.: uma análise da alteridade *n'As Suplicantes*, de Ésquilo

The Greek view of the Egyptians in the 5th century BC: an analysis of otherness in *Suppliant Maidens*, by Aeschylus

João Gabriel Artioli Pinto⁴⁵
Gilberto da Silva Francisco⁴⁶

Artigo recebido em 29 de julho de 2025
Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: Este artigo analisa perspectiva grega sobre os egípcios no século V a.C., mais especificamente a ateniense, a partir da tragédia *As Suplicantes*, de Ésquilo. Dessa forma, interpretação aqui proposta considera duas questões principais: a primeira enfatiza o conflito e a polarização entre gregos e não gregos; a segunda considera a interação pacífica e as trocas culturais.

Palavras-chave: Teatro grego. Egípcios. Alteridade. *As Suplicantes*. Ésquilo.

Abstract: This article analyzes the Greek perspective on the Egyptians in the 5th century BC, more specifically the Athenian perspective, based on Aeschylus' tragedy *Suppliant Maidens*. Therefore, the interpretation proposed here considers two main issues: the first emphasizes the conflict and polarization between Greeks and non-Greeks; the second considers peaceful interaction and cultural exchange.

Keywords: Greek Theater. Egyptians. Otherness. *Suppliant Maidens*. Aeschylus.

Introdução

O presente artigo é uma apresentação do meu projeto de iniciação científica, que tem como tema central a análise da representação grega sobre o outro, conhecido

⁴⁵ Graduando em História na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e bolsista de iniciação científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sob orientação do Professor Doutor Gilberto da Silva Francisco. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-0805-9348>

⁴⁶ Doutor em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP) e professor de História Antiga da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9615-4922>

no vocabulário grego como “bárbaro”, durante o século V a.C.⁴⁷. Dessa forma, utilizando como fonte a peça *As Suplicantes*, de Ésquilo, pretende-se identificar como os povos egípcios são vistos e caracterizados no imaginário grego, mais especificamente o ateniense. Trata-se, dessa forma, de uma pesquisa no âmbito dos debates sobre a questão da identidade étnica na Antiguidade⁴⁸.

A tragédia de Ésquilo está situada em um contexto em que as diferentes cidades-estados gregas se conectavam com outras sociedades mediterrânicas com bastante frequência. Dessa forma, como aponta Vlassopoulos, na produção acadêmica sobre a relação entre gregos e outros povos, predominam duas abordagens distintas: uma enfatiza a relação entre gregos e não gregos a partir de dinâmicas de conflito e polaridades e a outra enfatiza a interação, a troca e a mútua dependência⁴⁹.

A primeira abordagem considera principalmente aspectos relacionados ao etnocentrismo grego. Um dos principais autores dessa discussão é François Hartog⁵⁰, que explorou como a obra de Heródoto e suas descrições de vários povos não gregos funcionaram como um “espelho” do *eu* grego. Para ele, o discurso de Heródoto apresentou menos interesse em entender culturas estrangeiras e mais em usá-las como representações sobre os não gregos que eram importantes para construir a própria identidade grega.

Edith Hall⁵¹ adotou uma abordagem semelhante e explorou como a tragédia grega inventou o bárbaro. Ela argumenta que a escrita grega sobre o não grego é geralmente um exercício de autodefinição, pois este é frequentemente retratado como o oposto do grego ideal. Além disso, Hall sugere que a polarização entre helenos e bárbaros foi sintetizada em circunstâncias históricas específicas no início do século V a.C., muito por conta do conflito entre gregos e persas. Portanto, embora a ideia de uma etnia compartilhada entre todos os helenos já existisse no período arcaico (776-480 a.C), a autora defende que o conflito entre gregos e persas gerou a polarização

⁴⁷ É possível encontrar na bibliografia sobre o tema o uso dos termos “bárbaro”, “outro” e “não grego”, por vezes de forma intercambiável. Neste texto, utilizarei preferencialmente o termo “não grego”, evocando os outros termos quando eles estiverem no centro de debates específicos.

É importante ressaltar aqui o argumento de Jonathan Hall (2001, 2002 e 2010), segundo o qual a etnicidade seria uma visão interna de si mesmo e do grupo. Assim, torna-se necessário avaliar se as diferenças são significativas a ponto de se estabelecerem distinções (a delimitação do “outro”, do “não grego”) ou a manutenção dentro do grupo (a ideia de “helenidade”). Ver FRANCISCO, 2024, p. 560.

⁴⁹ VLASSOPOULOS, 2013, p. 4.

⁵⁰ HARTOG, 1999.

⁵¹ HALL, 1989.

entre gregos e não gregos, o que teria resultado na consolidação de uma identidade grega em contraposição aos outros.⁵²

De forma semelhante a Edith Hall, Jonathan Hall afirma que, nos séculos VII e VI a.C., a Ásia era vista pelos gregos com uma fascinação exótica, mas a invasão persa e a ascensão da democracia em algumas cidades gregas formaram uma interpretação negativa dos povos dessa região. A palavra “bárbaro”, utilizada apenas em alguns casos antes do conflito, passou a ser empregada para se referir não apenas aos persas, mas também a todos os outros grupos de não gregos. Dessa maneira, Jonathan afirma que, nas peças gregas, os personagens “bárbaros” são apresentados como cruéis, tirânicos, sem moderação, covardes e afeminados⁵³.

Por outro lado, as dinâmicas de interação e troca foram exploradas por acadêmicos como Walter Burkert e Martin West⁵⁴, os quais exploraram em suas publicações as formas pelas quais as culturas do Oriente Próximo influenciaram a cultura e sociedade grega desde o período arcaico. Ademais, outro autor que abordou essas questões foi Martin Bernal⁵⁵, o qual argumentou que as suposições etnocêntricas e racistas dos estudiosos ocidentais sobre a Grécia antiga desde o século XIX levaram ao menosprezo das culturas orientais e à minimização de sua grande influência nesse campo. Por meio de evidências arqueológicas e literárias, o autor defendeu que o surgimento da cultura grega foi o resultado da migração de populações egípcias e fenícias para o Egeu durante a Idade do Bronze e períodos posteriores, bem como que a cultura grega foi um desdobramento das culturas mais antigas do Oriente Próximo. Essa tese foi bastante polêmica e não encontrou apoio entre os especialistas sobre o tema⁵⁶.

No entanto, ambas as abordagens – tanto as dinâmicas de conflito e polaridade como de interação e troca – podem ser encontradas nas diferentes formas de interação entre gregos e não gregos durante a Antiguidade. Assim, para entender tais relações complexas, Vlassopoulos afirma que é preciso ir além de uma distinção generalista entre dois lados separados e conflitantes, uma vez que gregos e não gregos se

⁵² Ibidem, p. 2.

⁵³ HALL, 2001, p. 220.

⁵⁴ BURKERT, 2004; WEST, 1997.

⁵⁵ BERNAL, 1987.

⁵⁶ Para críticas às ideias de Bernal, ver LEFKOWITZ, 1998; LEFKOWITZ e ROGERS, 1996; BERLINERBLAU, 1999; VLASSOPOULOS, 2007.

encontraram e interagiram de várias maneiras e em contextos diferentes. Diante disso, o autor se propõe a explorar essas interações por meio de quatro mundos paralelos, mas conectados: o mundo das redes; o mundo das *apoikiai* (colônias); o mundo pan-helênico; e o mundo dos impérios. Portanto, tal abordagem envolve diferentes áreas geográficas e pretende revelar que esses quatro mundos paralelos representam quatro contextos e formas diferentes de interação entre gregos e não gregos⁵⁷.

Além disso, a peça de Ésquilo deve ser compreendida à luz do fenômeno de imigração em larga escala para Atenas entre os séculos VI e V a.C. Durante o governo dos Pisistrátidas, no século VI a.C., a cidade teria sofrido um fluxo crescente de estrangeiros do Mediterrâneo. No entanto, após a queda dos tiranos, as reformas de Clístenes e o fim do conflito contra os persas, a vinda de imigrantes teria aumentado ainda mais⁵⁸.

Dessa forma, o autor defende que, à medida que os atenienses da era clássica se tornavam cada vez mais conscientes de sua própria identidade coletiva, eles buscavam se definir e se diferenciar em relação aos outros. Com isso, eles criaram um estatuto legal para denominar os não cidadãos livres, os quais passaram a ser chamados de metecos e seu estatuto de *metoikia*. Portanto, quando Ésquilo encenou a fuga de Dânao e suas filhas do Egito para uma cidade grega, ele o teria feito a partir das questões de sua própria época e lugar⁵⁹.

Em um primeiro momento, Bakewell alega que os atenienses receberam esse fluxo migratório com base em questões tradicionais, uma vez que, desde a sua fundação, a cidade havia sido um local de refúgio e os laços de amizade com hóspedes (*xenia*) eram bastante valorizados. Contudo, assim que o caráter democrático de Atenas se solidificou, as práticas aristocráticas tornaram-se cada vez menos usuais. Logo, a ideia de autoctonia se consolidou mais e os cidadãos passaram a se diferenciar socialmente dos “outros” que viviam entre eles⁶⁰.

Por fim, Kostas Vlassopoulos afirma que a crítica pós-colonial ao imperialismo ocidental levou muitos estudiosos a abordar a relação entre gregos e não gregos de uma maneira totalmente diferente. Com isso, a publicação de *Orientalismo*, de Edward

⁵⁷ VLASSOPOULOS, 2013, p. 11-12.

⁵⁸ BAKEWELL, 2013, p. 3.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem, p. 7.

Said, desempenhou um papel importante na mudança de perspectivas ao elaborar uma crítica dos discursos ocidentais sobre o dito Oriente e mostrar como esse conhecimento esteve atrelado ao imperialismo ocidental⁶¹. Portanto, o tema do presente artigo se justifica por se inserir nesse contexto de debates sobre a questão da alteridade no campo da identidade étnica, a qual permanece sendo relevante nos estudos contemporâneos, principalmente para compreender como sociedades formulam suas identidades em comparação às outras.

A tetralogia das Danaides e o enredo d' *As Suplicantes*

As Suplicantes é a primeira tragédia de uma tetralogia, da qual também fariam parte as tragédias *Egípcios* e *Danaides*, bem como o drama satírico *Amímoné*⁶². No entanto, dessas três peças sobraram poucos fragmentos, que são insuficientes para a compreensão geral de seu conteúdo. *As Suplicantes* foi considerada durante muito tempo a mais antiga das tragédias de Ésquilo que permaneceram por conta de algumas características que remontam ao estágio inicial da tragédia grega, como o papel principal desempenhado pelo coro⁶³. Por tais questões, a tetralogia foi datada entre os anos 493-490 a.C.

No entanto, em 1952, a publicação do Papiro 2256 (nº 3) da coleção de Oxirrinco proporcionou uma reorganização do debate sobre a cronologia dessa tragédia⁶⁴. Esse texto consistia em uma didascália, ou seja, um conjunto de instruções dadas aos autores que representavam as obras, que identificava a presença de Sófocles entre os concorrentes no festival em que a tetralogia das Danaides foi exibida. Além disso, o papiro de Oxirrinco mostra que a apresentação da peça foi feita quando Arquedémides era o arconte de Atenas. Portanto, a hipótese mais aceita situa *As Suplicantes* entre os anos 464-463 a.C., época em que ocupou o cargo de arconte⁶⁵.

O enredo de *As Suplicantes* gira em torno do drama das Danaides, as cinquenta filhas de Dânao, o qual foi um dos filhos de Belo e irmão de Egito. No párodo (v. 1-

⁶¹ SAID, 1978, p. 56–57, apud VLASSOPOULOS, 2013, p. 2.

⁶² JESUS, 2012, p. 9.

⁶³ Para questões técnicas e de performance da peça, ver SOMMERSTEIN, 2019 e PAPADOPOULOU, 2014.

⁶⁴ JESUS, 2012, p. 7-8.

⁶⁵ Ibidem, p. 8.

175), momento em que o coro entra em cena, elas iniciam uma invocação a Zeus Suplicante e anunciam que estão deixando o Egito, a sua terra natal, a fim de evitar o casamento forçado com os seus primos, os cinquenta filhos de Egito. Seguindo o conselho do pai, as donzelas fogem para Argos, uma vez que elas são descendentes de Io, a filha de Ínaco, um rei argivo, que foi amada por Zeus, transformada em novilha e perseguida por Hera até o Egito⁶⁶.

No primeiro episódio da peça (v. 176-523), a fim de se proteger de possíveis ameaças, as Danaides e seu pai se estabelecem em uma colina próxima à costa de Argos que representa um santuário aos deuses da cidade. Diante disso, Pelasgo, o rei da cidade, chega até o local onde estavam as donzelas acompanhado de uma escolta e percebe que tanto elas como seu pai não são gregos. Após apresentar a sua linhagem e os territórios que governa, Pelasgo pede às Danaides que façam o mesmo. Elas, então, afirmam pertencer à raça argiva e expõem a trajetória de Io, a qual gerou Épafo, nascido do toque de Zeus na novilha.

Após isso, a líder do coro inicia uma súplica ao rei e lhe pede que ofereça abrigo e proteção diante dos filhos de Egito. Caso esse pedido não for aceito, elas afirmam que serão obrigadas a se enforcar para evitar o destino. Logo, Pelasgo se vê em uma situação complicada e não sabe qual decisão tomar, uma vez que rejeitar o pedido das suplicantes poderá invocar a fúria de Zeus, mas aceitá-lo causaria uma nova guerra. Por esse motivo, o rei diz às Danaides que é necessário consultar todos os cidadãos em uma assembleia antes de adotar qualquer medida.

O segundo episódio (v. 600-629) revela o que se passou na assembleia dos argivos. Depois de assisti-la, Dânao informa às suas filhas a decisão do povo – elas poderão habitar Argos e serão protegidas de qualquer ameaça. Em seguida (v. 630-709), as suplicantes iniciam uma ode na qual celebram a decisão do povo e imploram aos deuses que abençoem a cidade livrando-a de pestes, guerras, destruições e mortes.

⁶⁶ Como explica Sommerstein, a história de Dânao, suas filhas e seus descendentes remonta aos tempos arcaicos. Ela já foi contada, pelo menos parcialmente, no poema pseudo-hesíodico *Aegimius* e no texto mais antigo conhecido a tentar um relato completo da coletânea de mitos gregos, o *Catálogo das Mulheres*, atribuído a Hesíodo. Além disso, um épico inteiro de 6.500 versos foi dedicado a esse mito, o *Danaís*, do qual restou apenas um fragmento. Como todos os mitos gregos, este foi contado em uma variedade de versões, mas a predominante é a que foi mostrada aqui. Ver SOMMERSTEIN, 2019, p. 4.

Contudo, no terceiro episódio (v. 710-775), Dânao entra em cena para anunciar más notícias, uma vez que, do topo da colina, ele avista navios egípcios se dirigindo à costa, o que deixa as donzelas desanimadas e apavoradas. Dessa forma, o pai das Danaides pede às filhas que permaneçam calmas e prudentes, pois ele irá procurar pessoas que as apoie e proteja. Na ode que sucede esse diálogo (v. 776-824), as suplicantes dizem que preferem a morte às núpcias indesejadas e solicitam Zeus a agir com justiça e combater esses atos de violência.

O quarto episódio (v. 825-1017) mostra a chegada dos Egípcios à costa de Argos. Tanto eles como seu arauto tentam obrigar as mulheres a subir a bordo de seu navio, dizendo que elas serão arrastadas com violência até a embarcação se não acatarem as suas ordens. O coro das Danaides se nega a se submeter às ameaças de seus primos e deseja que eles tivessem morrido enquanto cruzavam o mar. Em meio ao conflito entre os dois lados, Pelasgo entra novamente em cena com uma escolta e confronta o arauto dos filhos de Egito, dizendo que estes estão desonrando a terra de Argos. Após uma discussão acalorada, o arauto sai de cena, mas ameaça o início de uma nova guerra. Com isso, o rei diz às Danaides que agora elas podem se acomodar na cidade com um grupo de criadas, pois lá encontrarão moradia segura e cômoda. Antes de elas irem a Argos, Dânao entra em cena e lhes pede que permaneçam castas para não trazer desonra a ele ou à cidade.

No êxodo (v. 1018-1073), o episódio final da peça, as suplicantes rezam pela prosperidade da cidade e seu povo e solicitam a benção de Ártemis, a deusa que promove a castidade. No entanto, pelo fato de recusarem o casamento, elas não invocam Afrodite, a deusa do amor. Para as criadas⁶⁷, essa divindade não pode ser desprezada, pois ela possui poderes semelhantes ao de Zeus e Hera. Por fim, as Danaides desejam que não se casem com os primos, mas as criadas respondem que isso seria o melhor, uma vez que o casamento é o destino natural das mulheres.

⁶⁷ Há traduções que atribuem essa fala à escolta de soldados argivos que acompanham Dânao, como a tradução de Alan Sommerstein. No entanto, outras edições preferem atribuí-la às criadas, pois o assunto do diálogo sugere uma conversa feminina, como a tradução de Carlos A. Martins de Jesus. Devido à indeterminação da identidade do coro, Jaa Torrano, na sua tradução, decide identificá-lo como "coro II".

A caracterização do elemento egípcio n' *As Suplicantes*

No texto da peça, é possível observar momentos de diferenciação entre as personagens gregas e egípcias. As próprias Danaides reconhecem essa diferença, uma vez que, em sua ode inicial, elas atribuem a si mesmas um sotaque bárbaro (v.119). Logo, pelo fato de virem do Egito, elas mesmas acreditam que a sua pronúncia da língua grega não possa ser boa o bastante para ser entendida completamente pelos cidadãos locais.

Outro aspecto bastante importante presente na tragédia a ser destacado são as diferenças fenotípicas e culturais entre gregos e egípcios. No párodo, as Danaides se caracterizam como mulheres enegrecidas pelo sol do Egito (v. 155) e, mais à frente, Dânao pede uma escolta para atravessar a cidade com segurança, pois “o Nilo não alimenta uma família parecida à de Ínaco” (v. 496-498)⁶⁸. Por pertencerem à mesma região, os pretendentes das Danaides, os filhos de Egito, também são referidos como pessoas de pele negra (v. 720). Portanto, embora possuam uma ancestralidade comum à dos argivos, o texto indica uma caracterização díspar entre os gregos, por um lado, e as Danaides e seus primos, por outro, como integrantes de uma condição étnica diferente.

Além disso, quando as Danaides têm o primeiro diálogo com Pelasgo, este afirma que elas não têm aspecto grego, dado que não utilizam uma indumentária concernente àquela dos habitantes de Argos ou de qualquer outra região da Hélade (v. 235-240). No texto, elas estão “faustosamente equipadas com vestes e bárbaras cintas no cabelo” (v. 235), bem como utilizam véus de Sídon⁶⁹ feitos de linho (v. 119-120). Segundo o rei, o único aspecto grego que elas possuem é o fato de depositarem os ramos de suplicantes junto aos deuses da cidade (v. 245).

A partir dessa caracterização, é importante destacar que o linho é o principal tecido utilizado pelos egípcios. Como Heródoto indica em sua descrição sobre o Egito, os egípcios “têm o cuidado de vestir sempre roupas de linho recém-lavadas” e “os

⁶⁸ Na versão original em grego, o termo utilizado nesse trecho é “génos” (γένος), que alude à ideia de um grupo social que reivindica uma ascendência comum. Tanto Sommerstein quanto Carlos Martins traduzem esse termo como “raça”. No entanto, Jaa Torrano o traduz como “família”, transmitindo melhor o sentido do termo, uma vez que “raça” é um conceito cujo uso para a caracterização de sociedades do Mediterrâneo antigo é bastante polêmico.

⁶⁹ Sídon foi uma das principais cidades fenícias na Antiguidade e estava localizada na atual região do Líbano.

sacerdotes usam uma roupa de linho de uma única peça⁷⁰. No entanto, os véus das Danaides não se tratam de uma vestimenta comum, tendo em vista que são caracterizados como sidônios. Como mostra Carlos Martins em nota à sua tradução, a referência a Sídôn é, desde os poemas homéricos, uma expressão de luxo e requinte⁷¹. Um exemplo disso é quando, na *Odisséia*, Menelau oferece a Telêmaco “o que é mais belo e precioso”⁷² – taças feitas de prata e ouro que lhe foram dadas por Fêdimo, rei dos Sidônios. Portanto, tal referência aos véus de Sídôn alude ao luxo e à riqueza do elemento egípcio e destaca a origem nobre das Danaides⁷³.

Com isso, a reação de Pelasgo à apresentação das suplicantes revela um estranhamento diante de uma etnia distinta, porque ele as assimila com mulheres da África, Chipre e com as Amazonas (v. 280-290). Logo, isso mostra que Pelasgo – o grego – caracteriza as suplicantes – o elemento “bárbaro” – a partir de conhecimentos prévios que ele tem sobre o outro, o que torna a descrição desse elemento uma leitura imprecisa e confusa.

Ademais, há referências na peça que pretendem ressaltar a superioridade grega em relação aos egípcios. Essa contraposição ocorre, por exemplo, quando Dânao, um “bárbaro” segundo as convenções gregas, diz às filhas que não temam a vinda de seus pretendentes, pois os lobos são mais fortes que os cães e o fruto do papiro é inferior à espiga de milho (v. 760). Tal declaração sugere que os filhos de Egito seriam incapazes de lhes fazer mal, já que os argivos seriam melhores em batalha que os egípcios. Uma situação semelhante também ocorre quando Pelasgo diz ao arauto que, no caso de uma guerra, este encontrará em Argos homens que “não bebem vinho feito de cevada” (v. 950), uma clara referência à cerveja consumida pelos egípcios. Logo, como Beatriz de Paoli observa, tal passagem sugere que a alimentação dos egípcios fosse inferior à dos gregos e fizesse com que aqueles não fossem tão fortes e viris quanto estes⁷⁴, indicando uma contraposição entre a masculinidade grega e a não grega.

⁷⁰ HERÓDOTO, *Histórias*, II, 37.

⁷¹ JESUS, 2012, p. 82.

⁷² HOMERO, *Odisséia*, IV, 615-619.

⁷³ DE PAOLI, 2020, p. 187.

⁷⁴ Ibidem, p. 193.

No entanto, o contraste entre as duas etnias é observado principalmente por meio de características comportamentais e questões políticas. Quando as donzelas pedem o auxílio de Pelasgo, este decide que antes é necessário formar uma assembleia para o povo deliberar sobre o assunto. Diante de tal postura, as Danaides argumentam que o rei é o povo e apenas ele pode governar a cidade (v. 370). Nessa passagem, observa-se um contraste entre democracia e monarquia, ou seja, enquanto o rei argivo valoriza mais a vontade do povo em detrimento do desejo do próprio monarca, as Danaides estão acostumadas com a figura do rei que possui poderes absolutos sobre seu território, uma vez que desconhecem a existência de um regime democrático como o de Argos.

Além disso, é possível identificar que Pelasgo toma decisões de forma mais racional e comedida a fim de não cometer erros fatais e que possam prejudicar a cidade. Isso se torna evidente no momento em que ele justifica a sua decisão de deliberar sobre o assunto em uma assembleia:

Necessito de uma ideia profunda que nos salve. E que bem fundo desça um olhar atento, não afetado pelo vinho, tal qual um mergulhador, [410] para que, antes de mais, a nossa situação não venha a prejudicar a cidade e em bem se resolva para nós próprios. Que uma guerra de represálias não nos atinja ou, caso vos entreguemos, desse modo prostradas junto aos altares dos deuses, não vamos com isso atrair o funesto Vingador, o deus que tudo destrói, [415] penoso companheiro de morada, um Alastor que nem no Hades dá repouso aos defuntos. Não vos parece então que é necessário arranjar uma ideia que nos salve? (Tradução de Carlos A. Martins de Jesus)

Por outro lado, as suplicantes agem mais de acordo com a emoção e são menos comedidas. Um exemplo disso é o momento no qual elas afirmam que se enforçarão se não receberem a ajuda dos argivos (v. 425). No entanto, a caracterização das Danaides sugere que elas estão na fronteira entre o “bárbaro” e o grego, entre o estrangeiro e o cidadão⁷⁵. Tal dicotomia se materializa quando Pelasgo se refere a elas como estrangeiras que também são cidadãs (v. 356), o que se justifica pelo fato de elas reivindicarem uma ancestralidade grega e cultuarem os deuses locais.

Por outro lado, embora seja possível encontrar características parecidas entre os filhos de Egito e seus arautos, os quais não demonstram ser racionais e equilibrados, eles apresentam aspectos “bárbaros” mais evidentes, pois são caracterizados como

⁷⁵ Ibidem, p. 190.

violentos e ameaçam levar as primas para o barco pelos cabelos, rasgar seus vestidos, marcá-las com ferro quente e cortar as suas cabeças caso não os respeitem no último episódio da peça (v. 835-40, 904, 909). Antes mesmo de eles chegarem a Argos, as suplicantes descrevem a insolência de seus primos:

Não me deixes só pai, imploro-te! Nada pode uma mulher sozinha. Nela não reside Ares. [750] Malvados, é o que eles são, dissimulados, impuros os seus corações, semelhantes a corvos, que não respeitam sequer os altares.

Mais do que serem cruéis, os filhos de Egito não respeitam as leis locais de hospitalidade (v. 917) e desprezam os deuses gregos ao afirmarem que respeitam apenas os deuses da margem do Nilo (v. 923), reforçando o aspecto desequilibrado e imoral dos pretendentes das Danaides. Portanto, em vez de uma dinâmica binária e polarizada, a peça de Ésquilo apresenta uma gradação na relação entre gregos e egípcios na qual se observam três elementos – Pelasgo e os argivos, que representam o equilíbrio e os ideais democráticos de Atenas; Dânao e as Danaides, os personagens egípcios que serão incorporados à pólis por evocarem uma ancestralidade grega e cultuarem os deuses locais; os filhos de Egito, os “bárbaros” violentos e que desprezam a religiosidade e as leis gregas.

Por fim, a peça também mostra a desconfiança que um grego pode ter em relação a um estrangeiro. No final do quarto episódio, Dânao dirige conselhos às filhas e um deles é:

E agora, aos muitos outros conselhos que deste vosso pai aprendestes, gravaí mais este na vossa memória: apenas o tempo permite que gente estranha seja apreciada. Toda a gente tem a língua pronta para dizer mal do meteco, [995] e em menos de nada se propaga uma calúnia.

O trecho mostra que os gregos poderiam enxergar os peregrinos de forma negativa e que a integração de tais indivíduos muitas vezes era um processo lento e difícil. No entanto, o estado que as Danaides ocupam como metecos assegura que elas não poderão ser escravas e estarão amparadas por uma lei que garante a sua proteção. A forma como Pelasgo apresenta as habitações oferecidas às Danaides é também um ponto importante do enredo, uma vez que em Atenas era proibido aos metecos possuir uma propriedade⁷⁶.

⁷⁶ JESUS, 2012, p. 30.

É importante destacar aqui a natureza atenocêntrica da tragédia grega. Embora no plano da narrativa o espaço seja Argos, a representação da cidade revela características de Atenas do século V a.C. Como Bakewell aponta, os dramaturgos tinham poucos recursos para reproduzir períodos muito remotos. Portanto, além da construção ideológica baseada em elementos étnicos, como visto, na falta de testemunhas oculares ou bibliotecas, e apenas tendo contato com alguns vestígios materiais que os cercavam, Ésquilo e seus contemporâneos utilizaram a analogia com o presente como forma de retratar esse passado mítico⁷⁷.

Dessa maneira, Dânao e o coro serão inquilinos definitivos “sem obrigação de renda” (v. 1010). Por outro lado, o rei e o povo argivo ocuparão o papel de hóspedes (v. 963-965), responsáveis pela integração dos estrangeiros na cidade. Esse processo revela intenções de assimilação do elemento bárbaro pela garantia de direitos e deveres de origem helênica. Portanto, essa aceitação só é possível porque as Danaides renegam a sua condição de mulheres egípcias e se dispõem a assumir características gregas para serem salvas de um casamento indesejado⁷⁸.

Considerações finais

A tragédia *As Suplicantes* é uma obra relevante para entender a maneira pela qual o imaginário grego, mais especificamente o ateniense, caracterizava e entendia o “outro”. Nesse artigo, não foi apresentada uma visão global da percepção grega sobre o “outro”, sobre o elemento “bárbaro”, que poderia variar nessa mesma época. Uma outra forma de caracterizar os egípcios é verificada, por exemplo, na narrativa que Heródoto desenvolveu sobre os egípcios no livro 2 de suas *Histórias*. Entretanto, a peça de Ésquilo, observada em detalhe, auxilia-nos a compreender um aspecto dessa visão complexa sobre o não grego e sobre como essa construção era fundamental para caracterizar o próprio grego.

Um dos aspectos mais marcantes da peça é a distinção entre gregos e egípcios, apresentada principalmente através de diferenças fenotípicas, linguísticas, comportamentais, políticas e de indumentária. Além disso, é possível observar como

⁷⁷ BAKEWELL, 2013, p. 15.

⁷⁸ JESUS, 2012, p. 30.

essa distinção poderia ser escalonada, nuancada e organizada em um espectro e não necessariamente em dois polos absolutamente distintos.

Edith Hall trata desta distinção de forma dicotômica, afirmando que os gregos se enxergavam como democráticos, justos, moderados e masculinos, enquanto os não gregos eram tirânicos, decadentes, violentos e afeminados⁷⁹. Contudo, esta perspectiva é imprecisa e generalizada, porque, além de haver muitas pólis gregas não democráticas, em *As Suplicantes*, observa-se nuances nessa dinâmica. Tendo isso em vista, os filhos de Egito são caracterizados como indivíduos cruéis e desrespeitosos com as leis locais e os deuses gregos, o que contrasta com a postura equilibrada e democrática do rei Pelasgo e os cidadãos de Argos. Por outro lado, embora sejam egípcias como os seus pretendentes, as Danaides e seu pai Dânao reivindicam uma ancestralidade grega e adotam práticas religiosas locais, o que as coloca em uma posição intermediária entre o elemento grego e o bárbaro.

Por fim, como afirma Geoffrey Bakewell, *As Suplicantes* é um drama sobre os limites e perigos da incorporação cívica⁸⁰. Tendo isso em vista, a obra destaca a desconfiança e a dúvida em relação ao estrangeiro, um aspecto que se manifesta na fala de Dânao sobre a dificuldade de aceitação de forasteiros na cidade de Argos. Portanto, esse discurso ilustra a complexa lógica da hospitalidade e da assimilação do elemento bárbaro que permeia o enredo dessa tragédia.

Referências bibliográficas

- Fontes Primárias:

AESCHYLUS. Suppliant maidens. Trad. Alan Sommerstein. In: **Aeschylus: Persians; Prometheus; Seven against Thebes; Suppliant maidens**. Vol. I. Massachusetts: Harvard University Press, 2008.

ÉSQUILO. As Suplicantes. Trad. Jaa Torrano. In: **Tragédias**. São Paulo: Iluminuras. 2000.

⁷⁹ HALL, 1989, p. 2.

⁸⁰ BAKEWELL, 2013, p. 3.

ÉSQUILO. **Suplicantes**. Trad. Carlos A. Martins de Jesus. 1ª Edição. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico, 2012.

HERÓDOTO. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

- Fontes Secundárias:

BAKEWELL, Geoffrey W. **Aeschylus's Suppliant Women: The Tragedy of Immigration**. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2013.

BERLINERBLAU, Jacques. **Heresy in the University: The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999.

BERNAL, M. **Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization**, vol. I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985. New Jersey: Rutgers University Press, 2020.

BURKERT, Walter. **The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age**. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

DE PAOLI, Beatriz. A caracterização das Danaides nas "Suplicantes" de Ésquilo. **CODEX - Revista de Estudos Clássicos**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 183–196, 2020. DOI: 10.25187/codex.v8i1.32946. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/article/view/32946>.

FRANCISCO, Gilberto da Silva. Amasis – o artesão ático, o faraó saíta e o guerreiro etíope: um debate sobre etnicidade no mundo grego antigo. **Esboços**, Florianópolis, v. 31, n. 58, p. 558-582, 2024.

HALL, Edith. **Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

HALL, Jonathan Mark. Quem eram os gregos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Brasil, n. 11, p. 213–225, 2001.

_____. Hellenicity. **Between ethnicity and culture**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2002.

_____. Ethnicity. In: GAGARIN, Michael (ed.) **The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome**, vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 111-113.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro**. Trad. Jacyntho Lins Brandão. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

JESUS, Carlos A. Martins de. Estudo introdutório. In: **Suplicantes**. Trad. Carlos A. Martins de Jesus. 1ª Edição. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico, 2012.

LEFKOWITZ, Mary. **Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History**. New York: Basic Books, 1998.

LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, G. M. **Black Athena Revisited**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

PAPADOPOULOU, Thalia. **Aeschylus: Suppliants**. Londres: Bloomsbury Publishing, 2014.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SOMMERSTEIN, Alan. **Aeschylus: Suppliants**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

VLASSOPOULOS, Kostas. **Greeks and Barbarians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____. **Unthinking the Greek Polis**: Ancient Greek History Beyond Eurocentrism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WEST, M. L. **The East Face of Helicon**: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Os Intelectuais no Iorubo Pré-Colonial: Poder Ideológico e Ontologia

Pre-Colonial Yorùbá Intellectuals: The Relationship between Ideological Power and Ontology

Jorge Henrique Almeida de Jesus⁸¹

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: Na África Antiga e Pré-Colonial, em sociedades como o Iorubo, situado onde hoje são a Nigéria e o Benim, o poder também era exercido pelos intelectuais, como os babalaôs. Havia uma íntima conexão entre o poder ideológico e a ontologia, que ao pressupor a vulnerabilidade da personalidade humana, legitimava a atuação dos sacerdotes.

Palavras-chave: Iorubo – Poder ideológico – Intelectuais – Ontologia – Babalaôs.

Abstract: In ancient and pre-colonial Africa, in societies such as the Yoruba, located in what are now Nigeria and Benin, power was also exercised by intellectuals, such as babalawos. There was a close connection between ideological power and ontology, which, by presupposing the vulnerability of the human personality, legitimized the actions of priests.

Keywords: Yoruba – Ideological power – Intellectuals – Ontology – Babalawos.

Introdução

Na África Antiga e Pré-Colonial, em sociedades como o Iorubo, o poder não era exercido apenas pelos onis e obás, mas também pelos intelectuais. Entre estes estavam os sacerdotes, artistas, artesãos e memorialistas que, com base em seus múltiplos saberes, controlavam o poder ideológico. Antes de analisar os intelectuais iorubás e as ideias que elaboraram e difundiram na sociedade em que estavam inseridos, é conveniente tecer algumas palavras a respeito do conceito de poder e seus atores.

⁸¹ Doutorando em História Comparada no PPGHC-UFRJ. Mestre em História Política pelo PPGH-UERJ. Graduando em Letras Português/ Francês na UFRJ. Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA-UERJ. Orientadora: Maria Regina Candido. E-mail: rickdealmeida@yahoo.com.br . ORCID: 0009-0000-6916-4837.

Para Norberto Bobbio, o poder ramifica-se em três, sendo eles o político, o econômico e o ideológico. O político detém o monopólio da violência física legítima, podendo recorrer em última instância ao uso da força para fazer valer a sua vontade. O econômico é o que se vale da posse de certos bens, necessários ou percebidos como tais, numa situação de escassez, para induzir os que não os possuem a adotar certa conduta. Finalmente, o ideológico reúne os conhecimentos, valores e crenças vigentes na sociedade, resumindo-se na palavra e, cada vez mais, na imagem. No que diz respeito especificamente ao poder ideológico, este é exercido pelos intelectuais. Nas sociedades arcaicas ou tradicionais, eles se identificavam geralmente com a figura dos sacerdotes, ao passo que nas modernas ou secularizadas identificam-se com os literatos, cientistas ou técnicos. Além da diferenciação entre intelectuais arcaicos e modernos, há um segundo tipo de especificação. Os intelectuais podem ser ideólogos ou expertos. Os ideólogos são aqueles que elaboram princípios-guia, as ideias que orientam e justificam os projetos de sociedade, ao passo que os expertos são os que fornecem caminhos-meio, o conjunto dos modos práticos para concretizá-los (BOBBIO, 1986, p. 82-83; 1997, p. 72-73).

O Iorubo era uma sociedade na qual os intelectuais desempenhavam papéis cruciais. Na condição de sociedade holística, em que não havia limites claros entre os três tipos de poderes assinalados acima, a influência dos sacerdotes era imensa. Nessa cultura, eles contribuíram para criar, difundir e inculcar concepções sobre a vida, a morte e o pós-túmulo que mobilizavam todas as camadas sociais. No imaginário iorubá, a jornada humana no mundo visível era apenas uma etapa no longo percurso da existência, que tinha seu início antes da encarnação e prosseguia após o que nós, ocidentais, chamamos de morte. Ao longo da história iorubá pré-colonial, as ideias de vida, morte e vida após a morte apresentaram continuidades notáveis, em certos aspectos, e mudanças sensíveis, em outros. O que parece ter sido uma tônica foi o primado dos intelectuais que, principalmente sob as formas dos sacerdotes, artistas, artesãos e memorialistas, souberam assegurar poder e privilégios na sociedade. Considerando a complexidade do tema, fizemos um recorte a fim de investigar um aspecto específico. Questionamos qual é a conexão entre o poder dos intelectuais e a ontologia, isto é, a concepção do ser.

Na ontologia iorubá, a personalidade humana era concebida como uma pluralidade de princípios vitais, sendo alguns vulneráveis à ação disruptiva das forças do caos. Essas forças podiam ser prevenidas ou remediadas mediante a intervenção dos sacerdotes. Em relação ao caso específico dos sacerdotes adivinhos, os babalaôs se notabilizavam por sua relação privilegiada com Orunmilá, o orixá da adivinhação, que os habilitava a gerir o oráculo de Ifá, permitindo-lhes que conhecessem o passado e previssem o futuro. Era aos babalaôs que os iorubás precisavam recorrer em busca de orientação, proteção e auxílio. Sendo assim, sustentamos a hipótese de que a ontologia iorubá difundia a ideia da dependência dos indivíduos em relação aos sacerdotes, ampliando o poder destes na sociedade.

Para a compreensão dos intelectuais iorubás, especialmente a relação estabelecida entre o poder ideológico e a ontologia, analisamos fontes orais. Dentre estas, destacamos narrativas registradas na África Ocidental, em países como Nigéria e Benim, e no Brasil, as quais foram editadas e publicadas por estudiosos como Wande Abimbola, Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e Reginaldo Prandi. Adotamos como metodologia a análise do discurso (ORLANDI, 2009). Antes de analisar o problema específico levantado, tracemos um quadro geral a respeito do Iorubo.

O Iorubo Pré-Colonial

Há várias teorias para explicar o povoamento da África Ocidental (ou do Oeste). Para Charles Thurstan Shaw, os primeiros habitantes da macrorregião remontam ao paleolítico ou, como ele prefere, a *Early Stone Age*. No planalto de Jós, localizado na atual Nigéria, na mesma região onde floresceria a cultura nok, há vestígios de ocupação humana desde antes de 39.000 B.P. (SHAW, 2011, p. 695; SILVA, 2011, p. 170). Sabemos muito pouco sobre esses grupos paleolíticos, mas é possível afirmar que a maioria dos povos estabelecidos atualmente na macrorregião não derivam diretamente deles. Uma série de migrações teria provocado misturas e substituições desde o neolítico. Povos como os baúles, anis, guangues, akans, euês, yorubás, edos, ibos e ijós, que compõem o que H. Baumann denominou como círculo altântico oriental (BAUMANN e WESTERMANN, 1970; p. 92) e que corresponde mais ou menos ao que Melville Herskovits denominou como sub-área de cultura do Golfo da Guiné

(HERSKOVITS apud RAMOS, 1979, p. 31) só teriam começado a se individualizar há cerca de um milênio, no máximo dois.

Em relação ao caso específico dos iorubás, os estudiosos também apresentam diferentes explicações. Para alguns, a exemplo de Joseph Ki-Zerbo, a gênese da sociedade iorubá remontaria pelo menos à cultura nok, que floresceu no planalto de Jós entre o século V a.C. e o II d.C. (KI-ZERBO, 2009, p. 208). Entre os argumentos utilizados para vincular a cultura iorubá com a nok está a possível relação entre suas artes plásticas. Em Nok, modelava-se esculturas de terracota nas quais as cabeças eram finamente trabalhadas, as quais ganhavam mais atenção do que o resto do corpo. Em Ifé, cidade considerada como o berço dos iorubás, floresceu um arte realista na qual a cabeça também era o foco principal dos artistas. Juntando-se a isso o fato de tanto em Nok quanto em Ifé ter se praticado a metalurgia do ferro sem passar pela do bronze, a corrente historiográfica ora aludida viu por bem recuar para no mínimo o século V a.C. as origens de elementos da cultura iorubá.

Há opiniões divergentes àquela, que apontam, entre outras coisas, o longo interregno entre o fim da cultura nok, no séc. II, e o surgimento das primeiras obras de arte de Ifé, datadas para um período que vai do século IX ao XII. De qualquer maneira, o que parece mais seguro é afirmar que a urbanização da cultura iorubá deu-se ao fim do primeiro milênio e início do segundo da nossa era, pois tanto as tradições orais como as pesquisas arqueológicas situam mais ou menos nessa época o surgimento de Ifé como cidade-Estado, tendo a realeza divina como forma de governo.

Outro ponto que divide os estudiosos é a procedência dos iorubás. Para autores como Johnatan Olumide Lucas (1948), Cheikh Anta Diop (1987) e Joseph Ki-Zerbo (2009), eles teriam origens nilóticas e egípcias. Para outros, como Alberto da Costa e Silva, eles bem poderiam ter partido de alguma região bem mais próxima, precipitando-se sobre o vale do rio Níger a partir de algum ponto situado na savana, fosse ao norte ou à leste de Ifé (SILVA, 2011). Shaw, por sua vez, considera puro idealismo a tentativa de vinculação entre os antigos egípcios e os iorubás (SHAW, 2011, p. 695).

Outro ponto de dissenso em relação à cultura iorubá diz respeito a sua coesão. Os estudiosos alegam que até o século XIX ela não formava uma unidade cultural e política. O próprio termo iorubá não era um gentílico utilizado pela totalidade dos

iorubanos como autoidentificação. O termo deriva provavelmente de “iarribá”, forma pela qual povos vizinhos, como os haussás e fulanis, referiam-se exclusivamente aos iorubás do reino de Oió. Foi no decorrer daquele século que o termo, originalmente restrito a uma fração dos iorubás, foi estendido e aplicado aos demais subgrupos. Como quer que tenha sido, partimos do pressuposto de que, mesmo na ausência de uma unidade política e de um termo vernáculo relativo a todo o conjunto, havia elementos culturais comuns aos vários subgrupos iorubás que nos autorizam a tratá-los em conjunto. Lembremos, à título comparativo, que entre o período Pré-Homérico e o Clássico, portanto ao longo da maior parte de sua história, os gregos não constituíam uma unidade política, mas nem por isso os helenistas deixaram de tratá-los como um conjunto cultural, pois a despeito do fato de póleis como Atenas e Esparta possuírem suas particularidades, sendo independentes entre si e muitas vezes inimigas, ainda assim partilhavam certos elementos culturais, tais como a crença na descendência de Hélen, o culto a deuses comuns, a língua grega – que apresentava variações entre as póleis – e instituições pan-helênicas, como os Jogos Olímpicos.

Optamos por não referir a sociedade iorubá pelo termo comumente empregado entre os anglófonos, que a chamam de Iorubaland, ou pelos francófonos, que adotam a expressão Pays Yoruba. Como alternativa, escolhemos a expressão Iorubo, adotada no Brasil por Alberto da Costa e Silva, um de nossos maiores africanistas. Destarte, sempre que nos referirmos à sociedade iorubá, unida culturalmente a partir da percepção de Ifé como berço dos iorubás, adotaremos a expressão Iorubo e os gentílicos iorubá, iorubano ou nagô – este último termo parece derivar de “anagonu”, forma pela qual os iorubás eram conhecidos pelos demais povos do atual Benim, onde também se estabeleceram.



Figura 1 – O Iorubo.

Fonte: Thierry Renard (2022), Musée du quai Branly. Disponível em: <https://collection-lacharriere.quaibranly.fr/fr/coupe-divinatoire-agere-ifa>

Acesso: 20/07/2025

Em termos de periodização, consideramos o período situado entre o surgimento da cultura nok e a urbanização do Iorubo como um período formativo, no qual desenvolveram-se elementos culturais autóctones que devem ter influenciado os adventícios, preparando o caminho para a formação da cultura iorubá propriamente dita. Do século IX-XII até a conquista de Lagos pela Grã-Bretanha, em 1861, consideramos como Iorubo pré-colonial, no qual os elementos principais desta cultura já se achavam presentes, incluindo a economia de produção de alimentos, a urbanização (com o florescimento de cidades como Ifé, Oió, Owo, Queto e Ijebu), do comércio, das artes e artesanato, dos cultos religiosos, do *Ifá Odu* e de tantas outras instituições e práticas culturais características dessa cultura. O período subsequente, iniciado a partir daquela data até a conquista da independência da Nigéria, em 1960, retemos como período colonial. Aqui, interessa-nos estudar o período formativo e, principalmente, o pré-colonial. Dito isso, agora que já situamos a cultura iorubá em suas grandes linhas, tracemos o perfil dos intelectuais iorubás.

Os intelectuais

Para Amadou Hampaté Bâ, os grandes detentores da palavra na África tradicional eram os tradicionalistas, grandes conhecedores das tradições orais. Os tradicionalistas eram reputados como os fieis depositários da palavra, vista como divina e sagrada. Considerando que nessas culturas os saberes achavam-se interligados, os tradicionalistas podiam reunir conhecimentos teóricos e práticos perpassando diferentes ramos do saber. Tais mestres da palavra diferenciavam-se dos trovadores ou menestrelis, os *griots*, que se dedicavam à música, à poesia lírica, aos contos e, com frequência, à história (BÂ, 2011, p. 174-175, 193).

Ao traçar o quadro acima, Bâ baseou-se sobretudo nas tradições da savana ao sul do Saara, não tendo considerado as da floresta, como a iorubá (o reino de Oió situava-se na fronteira da floresta com a savana, constituindo-se, portanto, em um caso misto). A despeito disso, é possível adotar tal quadro como ponto de referência para a cultura nagô. Não obstante certas diferenças e particularidades, é notável a convergência entre as tradições da savana e as da floresta em inúmeros pontos. Em ambos os casos, a palavra era considerada divina e sagrada. Enquanto na tradição bambara do Komo (uma das principais escolas iniciáticas do Mali) a palavra era uma força divina emanada do ser supremo, Maa Ngala, no Iorubo era igualmente divina. Um itan narra que Orunmilá, o orixá da adivinhação, nascera mudo. Após levar um tapa do pai, proferiu uma palavra. Diante disso, o filho solicitou ao pai que repetisse a operação para que pudesse proferir outras. Assim que proferiu dezesseis, anunciou que morreria, mas que cada uma delas se tornaria um filho, cada um portador de um tipo de conhecimento. Acrescentou que deixaria um palmeira, e que dos caroços de seus frutos se faria o jogo de Ifá.⁸² Por meio dele, os seres humanos poderiam acessar o conhecimento divino e ancestral produzido no passado e conhecer o futuro. Como se vê, a palavra tinha origem divina e transformava-se em conhecimento.

Desse modo, podemos dizer que na sociedade iorubá os intelectuais compreendiam dois grandes segmentos que correspondiam aproximadamente aos tradicionalistas e *griots* da savana. Entre os intelectuais tradicionalistas estavam os sacerdotes, os artistas, os artesãos e os memorialistas (ou historiadores). Os

⁸² Trata-se do itan "Ifá nasce como menino mudo", narrado pelo sacerdote Agenor Miranda Rocha (cf. PRANDI, 2001, p. 447-448). Nesta narrativa, Ifá é identificado com Orunmilá.

sacerdotes dedicavam-se ao culto dos orixás e ancestrais, o que incluía os sacerdotes adivinhos e aqueles ligados às sociedades de segredos, como a dos egunguns⁸³. Os memorialistas eram os *arokin*, responsáveis por memorizar e narrar as crônicas do passado, formando uma casta cujo chefe era o *ologbô*. Dentre os artistas e artesãos, listemos, por exemplo, os ferreiros, os escultores e tecelões. Estavam mais próximos da tipologia dos griots os *akpalô* ou *akpalôkipatita*, “aquele que faz vida ou negócio contando fábulas”, que eram narradores de contos, os *alô* (RAMOS, 2007, p. 139).

Neste artigo, enfatizamos apenas um segmento específico dos intelectuais tradicionalistas, qual seja, os sacerdotes adivinhos. Dentre estes, os que alcançaram maior proeminência foram os babalaôs, termo traduzido pela maioria dos autores como “pai do segredo”. Os babalaôs eram sacerdotes especializados no culto à Orunmilá, o orixá da adivinhação. Nessa condição, eram os responsáveis pelo oráculo de Ifá e guardiões do *Ifá Odu*.

O *Ifá Odu* é um compêndio de textos orais que aborda todos os aspectos da existência, desde os cosmológicos até os sociais e individuais. Suas narrativas são conhecidas como *itans* e contêm os principais conhecimentos mitológicos, filosóficos e científicos produzidos pelos iorubás ao longo dos séculos. Os itans foram concebidos em forma de poesia, *ese*, e organizados em 256 categorias, os *odus*, considerados como divindades. Não se sabe a quantidade exata de itans, haja vista que seu número varia de acordo com as diferentes escolas de Ifá. Autores como Abimbola estimam-nos em cerca de 600 por odu (ABIMBOLA, 2022, p. 26). Se multiplicarmos essa quantidade pela de odus logo chegaremos ao total de 153.600 itans. Sempre que o iorubá necessitava de orientação ou auxílio espiritual, ou antes de realizar qualquer empreendimento importante, consultava o oráculo. Para tanto, dirigia-se ao babalaô que, munido dos instrumentos da arte divinatória, consultava Ifá. O trabalho do sacerdote adivinho consistia em manipular os instrumentos divinatórios – o *opelê*, a corrente divinatória; os *ayo* ou *ikin*, as nozes; o *opon*, a bandeja; o *iyerosun*, o pó sagrado; o *iroké*, o bastão; e o *agere*, o copo – tendo como objetivo determinador o

⁸³ Havia diferentes corpos sacerdotais na religião iorubá. Em relação ao culto divino, além do termo genérico de orixá, havia diferentes designações para o clero de cada orixá, contendo hierarquias internas. Em Oiô, por exemplo, os sacerdotes de Xangô eram conhecidos como mogbás, e seu grande sacerdote como mogbá-Koso. No clero de Ifá, os sacerdotes eram chamados de babalaôs. O mesmo valia para o culto dos ancestrais. Na sociedade dos egunguns, o grande sacerdote era o alapini.

odu. Uma vez identificado, acreditava-se que haveria nele um itan contendo a resposta para a pergunta inicial que ensejara a busca pelo oráculo. O babalaô detinha profundo conhecimento do *Ifá Odu*, e era munido desse vasto saber que podia transmitir a resposta do oráculo e interpretá-la. Dono de uma memória prodigiosa, o babalaô era o grande intelectual da sociedade iorubá. Era seu mestre da palavra e tradicionalista.



Figura 2 – Copo divinatório Agere Ifá. O copo divinatório Agere Ifá integrava os instrumentos divinatórios manipulados pelo babalaô. Na peça em destaque, é possível notar três figuras, sendo um homem e duas mulheres. Eles sustentam em suas cabeças o recipiente no qual ficavam guardadas as nozes utilizadas no jogo divinatório. O *ori*, a cabeça interna, era um dos elementos vitais na ontologia iorubá e considerado como uma divindade pessoal portadora do destino. Fonte: Owo, Iorubo, Nigéria. Séc. 17. Musée d'ethnographie de Neuchâtel (inv. 70.2.12), Alain Germond. MEN (Musée d'ethnographie de Neuchâtel). <https://collection-lacharriere.quaibranly.fr/fr/coupe-divinatoire-agere-ifa>

Os intelectuais nagôs não eram apenas homens, mas também mulheres. Embora a partir de determinado momento certos segmentos sacerdotais tenham sido hegemonizados pelos homens, há indícios de que em épocas mais recuadas havia intensa participação feminina. Um exemplo disso pode ser encontrado nas tradições orais do reino de Queto. Segundo tais tradições, após o aumento demográfico e a eclosão de conflitos em Ifé, parte de seus habitantes decidiu deixar a pólis – melhor dizendo, o ilê – e migrar para outras paragens. Parcela desse contingente marchou

rumo ao oeste em direção ao rio Uemê, no autal Benim. Ali fundou um vilarejo, que com o passar do tempo se transformou na cidade de Queto. Pouco antes de chegar ao novo território, o líder do grupo, Edé, enviou seu filho mais velho para buscar água. No meio do caminho, o menino encontrou uma casa e entrou inadvertidamente sem anunciar-se nem pedir licença. Tratava-se da residência da sacerdotisa Ia Mèkpèrè que, além de estar nua, preparava uma poção mágica. Furiosa com a falta de educação e atrevimento do rapaz, valeu-se imediatamente de seus poderes para retirar-lhe a vida. Percebendo a demora do primogênito, o pai enviou o segundo filho. Mais prudente que o primeiro, ao chegar defronte à casa, bateu palmas para informar sua chegada. Ia Mèkpèrè vestiu-se e foi atendê-lo. Quando indagado pelo motivo da visita, disse que fora enviado pelo pai em busca de água: “É por isto, minha mãe, que entrei na sua casa: para saudá-la e pedir-lhe que nos dê de beber”. A sacerdotista comprou-se com os modos e palavras do rapaz. Atendeu-lhe o pedido, restabeleceu a vida do irmão e, depois, foi ter com o líder do grupo. Este informou-a sobre sua intenção de estabelecer-se à oeste e fundar um ilê. A sacerdotisa fez votos para que tudo desse certo e ficou de preparar um talismã para a proteção da nova cidade (DUNGLAS, 2008, p. 218). Como se nota, o gesto indica que as mulheres exerciam o poder ideológico e que seu apoio conferia legitimidade política. Traçado o perfil geral dos intelectuais iorubás, analisemos a ontologia que contribuíram para cirar.

As ideias, crenças e valores

Na ontologia iorubá, a humanidade resulta do trabalho coletivo do deus supremo, Olorun,⁸⁴ e de deuses secundários, os orixás, como Oxalá, Odudua e Ajalá. Na condição de fonte do axé, a força ou energia que anima o universo, Olorun encarregou Oxalá de criar o mundo, o Aiê, missão na qual fracassou e foi substituído por Odudua. Encarregado de uma nova tarefa, coube a Oxalá criar a humanidade. Dispondo da lama presente no Aiê, modelou o primeiro *ara*, “corpo”. A obra foi complementada por Ajalá, responsável pela modelagem do *ori*, a cabeça interna, ocasião em que recorreu a diferentes substâncias, cada qual vinculada a um orixá

⁸⁴ Outras denominações: Olorum, Olodum, Olodumare, Olofin.

diferente. Ao final, Olorun forneceu o *emi*, o sopro vital⁸⁵. Os humanos têm origem divina e possuem em si uma porção da essência do deus supremo. Não há a noção de criação diferenciada e hierarquizada com base na anatomia sexual (na tradição hebraica, por exemplo, o demiurgo criou inicialmente o homem, Adão, e depois, a partir de sua vértebra, a mulher, Eva). Do mesmo modo, inexistem referências ao fenótipo do primeiro indivíduo.

O indivíduo é concebido como formado pela interação dinâmica e harmônica de um conjunto de princípios vitais, sendo uns imateriais e outros materiais, uns estáticos e outros dinâmicos, uns imortais e outros mortais, uns fortes e outros fracos, uns genéricos e outros individualizados. Jonathan Olumide Lucas, um dos primeiros a tratar da ontologia iorubá, listou os seguintes componentes: o *ara*, o corpo físico; o *ejiji*, a sombra; o *iyé*, a mente; o *okan*, o coração; e o *emi*, o espírito. Além desses cinco elementos principais, defendeu que alguns subgrupos iorubás consideravam a existência de outros, subordinados ao *emi* ou ao *okan*, sendo eles o *ori*, a cabeça interna; o *ipin ijeun*, o partícipe da comida; e o *ipori*, literalmente “o caminho da cabeça”, que habitaria nos dedos dos pés (LUCAS, 1948, n.p.).

Estudos posteriores reviram alguns desses itens e suas significações. Levando em consideração as contribuições de autores como Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e Fábio Leite, podemos traçar o seguinte quadro: o *ara*, o corpo; o *ese*, os dedos dos pés ou as pernas; o *ori*, a cabeça interna; o *ipori*, a origem; o *okan*, as vísceras, incluindo o coração; o *emi*, o espírito, que se manifesta pela respiração; o *ejiji*, o duplo; *Exu*, princípio dinâmico e individualizador; e o *oruko*, o nome (VERGER, 1965; VERGER, 2012; SANTOS, 1976; LEITE, 2008).

Na ontologia iorubá, existe a ideia de que o ser humano é imperfeito, não apenas por causa própria, mas também divina. Olorun incumbiu Ajalá pela modelagem da cabeça. Sucede, porém, que ele é irresponsável, bebe demais e vive endividado. Uma hora está bem, outra hora está mal. Ao executar sua tarefa, a depender do seu estado de espírito, modela cabeças ora boas, ora ruins. Antes de incarnar-se, o

⁸⁵ O Iorubo produziu diversos textos orais tematizando a criação do mundo, dos deuses e da humanidade. A síntese indicada anteriormente baseia-se em parte das tradições orais. Assim, enquanto em muitos relatos Oxalá modela o ser humano sozinho, em outros é auxiliado por Exu (cf. o itan “Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas” in PRANDI, 2000, p. 40).

indivíduo deve escolher o seu ori, o que deve fazer com diligência, pois ele contém o destino da pessoa, e uma vez escolhido não se pode voltar atrás.

A literatura religiosa iorubá contém várias referências ao ori. No itan *Ajalá faz a cabeça de três amigos*, é narrado que três amigos chamados Ofuapê, Oriseecu e Orilemerê, antes de nascerem, partiriam juntos do Orun (o além, o mundo intangível) em direção ao Aiê (a terra, o mundo sensível). No caminho passariam na casa de Ajalá para escolher seus respectivos oris antes de incarnarem-se. Como Ofuapê se atrasou, seus dois amigos foram à frente. Ao chegarem à morada do modelador das cabeças, este não se encontrava, pois havia se evadido na tentativa de evitar os cobradores de dívidas. Impressionados com a beleza de certas peças da coleção, os dois amigos tomaram duas das que mais lhes pareciam convenientes e partiram. Quando Ofuapê chegou, deparou-se com uma velha sentada em frente à casa de Ajala, à espera do caloteiro. Ofuapê pagou a dívida de Ajalá e a cobradora retirou-se. Observando tudo a certa distância, Ajalá ficou muito contente com a generosidade de Ofuapê e fez uma exposição circunstanciada das qualidades e defeitos de sua coleção de oris. Recomendou-lhe prudência no ato da escolha, alertando que o ori não deveria ser selecionado com base na aparência, e sim em suas qualidades internas. Sensato e prudente, Ofuapê não se deixou levar pela beleza externa dos oris e sim pela suas potencialidades intrínsecas. Uma vez no Aiê, Ofuapê tornou-se um homem rico e bem-sucedido, tinha *ire* (as coisas boas da vida). O mesmo não se deu em relação aos seus dois amigos apressados, Oriseecu e Orilemerê, que ostentavam belas cabeças, mas viviam em dificuldades. O que este itan nos indica é que, na concepção iorubá, a imperfeição humana deriva inicialmente de Ajalá e, depois, do próprio ser humano, que possui o livre arbítrio para escolher o seu ori, o seu destino, mas nem sempre o faz da melhor maneira.⁸⁶

Além da ideia de imperfectibilidade da personalidade humana, outra noção presente na ontologia iorubá diz respeito ao caráter vulnerável, manipulável e substituível de alguns princípios vitais constitutivos do ser humano. Ao analisarmos o caso do *ejiji* – concebido como um duplo, isto é, como a individualização do princípio vital de origem divina, o *emi* –, encontramos entre suas características a maleabilidade,

⁸⁶ Cf. o itan "Ajalá modela a cabeça do homem" in PRANDI, 2000, p. 470.

vulnerabilidade e substitutividade. Estas características podem ser apreciadas a partir do problema da “auto-posseção” e da “posseção externa”. Na auto-posseção, o indivíduo pode manipular seu próprio duplo para atingir objetivos pessoais ou coletivos, como aumentar sua força vital, prejudicar um terceiro ou produzir benéficos para indivíduos isolados ou a comunidade em geral, atuando no ataque ou na defesa. Na posseção externa, segundo a teoria de Jean Rouch citada por Fábio Leite, admite-se que o duplo pode ser temporariamente substituído por uma força externa à personalidade, como uma divindade que se manifesta diretamente ou por meio de seu próprio duplo (ROUCH apud LEITE, 2008, p. 46). Assim, no culto religioso, o *ejiji* de um indivíduo pode ser temporariamente habitado pelos orixás ou pelos ancestrais através do transe mediúnico.

Ao acreditarem que a personalidade humana era composta, entre outros princípios vitais, pelo ori, portador do destino e, portanto, de todas as tendências individuais, caberia ao indivíduo cultuar essa divindade interior e apaziguá-la. Antes de realizar um empreendimento importante ou mediante o surgimento de qualquer adversidade, cabia ao indivíduo recorrer aos sacerdotes especializados na consulta ao oráculo para pedir auxílio, orientação e direcionamento. Apenas Orunmilá detinha o conhecimento do ori escolhido pelo indivíduo antes da incarnação, sendo o único a poder orientá-lo corretamente e prescrever as oferendas necessárias ao seu apaziguamento. Os indivíduos não podiam acessar o orixá diretamente, precisavam da mediação dos seus sacerdotes, os babalaôs.

A ontologia iorubá, ao colocar a necessidade da consulta ao oráculo, criava a demanda pelo serviço religioso controlado pelos sacerdotes adivinhos, o que reforçava o poder desses intelectuais e a dependência dos indivíduos em relação a eles. Por outro lado, reforçava a pressão sobre o sistema divinatório, que deveria apresentar soluções para todos os problemas que afligissem o indivíduo ou a comunidade. Diante disso, cabe a seguinte questão: como o sistema divinatório de Ifá, que alegava conter a chave para a adivinhação e resolução dos problemas pessoais e coletivos, mantinha seu poder até mesmo nas ocasiões em que não conseguia resolver os problemas apresentados a ele? Quando, por exemplo, um indivíduo adoecia e, acreditando que a causa residia em seu ori, procurava o sacerdote a fim de consultar o oráculo, mas não obtinha resultados favoráveis, o que os babalaôs faziam para preservar a legitimidade

de seu saber e manter o poder ideológico? Para tratar dessa questão, analisemos dois itans do *Ifá Odu*.

Porém, antes de iniciá-la, gostaríamos de destacar alguns aspectos desses textos. Um deles diz respeito ao conteúdo. Segundo Abimbola, cada objeto ou criatura mencionados nos poemas de Ifá eram personificados para dar ao sacerdote a oportunidade de tratar deles como se fossem seres humanos. Eles se tornavam símbolos do bem ou do mal, que o sacerdote buscava elogiar ou condenar. Assim, o babalaô construía uma sátira da sociedade através da história de não humanos. O produto final de sua história sobre objetos e criaturas da natureza era, portanto, destinado aos seres humanos (ABIMBOLA, 2022, p. 42). Ao longo desta seção, quando estivermos analisando os poemas de Ifá, faremos referências a animais e objetos inanimados que foram consultar o oráculo. Não devemos considerar tais referências de forma literal, mas como simbólicas e alusivas aos seres humanos. Eram as pessoas que, animadas por paixões, desejos, angústias, sofrimentos e expectativas, se voltavam para os orixás e os ancestrais na intenção de obter orientação, auxílio e intervenção para suas questões pessoais e coletivas.

Analisemos as duas primeiras categorias do *Ifá Odu*, a “Eji Ogbe” e a “Oyeku Meji”. Na categoria Eji Ogbe, há uma série de itans nos quais as demandas apresentadas pelos consulentes são resolvidas a contento. Nestes casos, a sabedoria de Ifá é louvada, a obediência do consulente é reconhecida e a realização do *ebó* (sacrifício) é o epílogo do procedimento que conduz à resolução do problema. É o que ficamos sabendo quando analisamos a narrativa *Orunmilá, o primeiro sacerdote de Ifá, prossegue a prática de divinação*. Neste itan, temos o seguinte enredo: Orunmilá iria viajar até a cidade de Ilá Obamowó na expectativa de prestar serviços de adivinhação e obter a recompensa que lhe seria de direito. Antes de iniciar o empreendimento, viu por bem consultar os orixás e ancestrais por meio do oráculo de Ifá. Por ocasião da consulta, Arirá, relativo à Xangô, por intermédio de Ifá, recomendou ao consulente Orunmilá que realizasse um sacrifício para a obtenção do sucesso. Orunmilá curvou-se diante do veredito e cumpriu a prescrição. Ele obteve sucesso:

E ele o fez.
E ele teve êxito e levou seus ganhos para casa.
Ele começou a dançar,
Ele começou a se alegrar.

Ele disse, 'pedras de raio são poderosas;
Arirá, o poderoso;
A poderosa montanha que tem um cume cônico.
('Ounmilá, o primeiro sacerdote de Ifá, prossegue a prática de divinação' in:
ABIMBOLA, 2022, p. 49-50)

Como se percebe, na poesia supracitada estamos diante de um sistema divinatório bem-sucedido. O conjunto dos conhecimentos produzidos, acumulados e sintetizados no *Ifá Odu* continha os saberes e orientações necessários à resolução dos problemas específicos apresentados ao babalaô pelo consulente. Esses conhecimentos teóricos, quando articulados aos fatos do cotidiano, deram conta da resolução dos problemas, o que ensejou o louvor do oráculo de Ifá, considerado correto, rigoroso e adequado para a resolução dos problemas humanos.

Porém, os consulentes aflitos que procuravam o babalaô no intuito de consultar o oráculo e resolver seus problemas nem sempre logravam êxito. Equanto naquele caso nos deparamos com evidências de sucesso, o que reforçava a legitimidade do sistema divinatório de Ifá para mediar a relação dos homens com os orixás e ancestrais e resolver as questões humanas, outra é a situação observada a seguir, onde as coisas parecem ter degringolado a partir de determinado momento. No itan *As consequências de desdenhar o sacrifício*, temos um enredo no qual um peixe vai consultar Ifá – como dissemos, animais, vegetais e minerais simbolizam o ser humano. Ele desejava ter muitos filhos, que na cultura iorubá era uma das coisas mais importantes da vida; um indivíduo sem filhos não era considerado suficientemente feliz. Contudo, dois fatos suplementares são mencionados na narrativa: o consulente não fez o sacrifício aconselhado pelo babalaô e, em função da intervenção humana, os peixes que viviam no rio foram fígados e consumidos, levando à sua extinção. Diante disso, podemos colocar duas questões: os peixes foram aniquilados porque não fizeram o sacrifício recomendado pelo sacerdote ou primeiro eles foram extintos e, diante da incapacidade do sistema divinatório em solucionar o problema, o consulente, contrariado, decidiu não seguir a prescrição?

Nesse itan estamos diante de uma situação em que o sistema divinatório de Ifá, quando confrontado com um problema específico, aqui representado pela mortandade de peixes, não foi capaz de dar respostas efetivas e solucioná-lo. A anomalia evoluiu até dar origem a uma crise. Os indícios do clímax encontram-se nos versos que aludem

ao descrédito dos babalaôs por parte do consulente – “Ele tomou seus sacerdotes de Ifá como mentirosos” – e na referência à descrença em relação à própria divindade – “Ele chamou Exu de ladrão. Ele olhou sem temor para o céu como se nunca fosse morrer. Ele não deu ouvidos para os avisos sobre o sacrifício” (“As consequências de desdenhar o sacrifício” in: ABIMBOLA, 2022, p. 56).

Um leque de questões podem ser discutidas neste ponto. O oráculo de Ifá não desfrutava de unanimidade na sociedade iorubá, posto que havia vozes que contestavam a validade desses saberes. Essa sociedade, onde todas as esferas estavam interligadas, inexistindo fronteiras nítidas entre os poderes político, econômico e ideológico, a despeito de seu caráter holístico, lidou com o problema da descrença. Havia insubordinação e tendências revolucionárias – ademais, há rebeldes em todas as sociedades, pessoas que não se dobram. Todavia, o sistema divinatório de Ifá e seus babalaôs desfrutavam de uma posição privilegiada que os permitiam driblar a situação e proteger a legitimidade de seu saber face às ameaças contestatórias. Detendo o monopólio da palavra, eles compunham a narrativa que consagrava a versão definitiva dos fatos. Ouvimos a sua voz e explicação, na qual a sabedoria de Ifá é isentada de culpa e o “infiel” é responsabilizado pelo insucesso ao inobservar a prática do sacrifício. Não temos a versão dos perdedores, não podemos ouvir a narrativa contendo a explicação do consulente que não teve seu problema resolvido. Para os babalaôs, os conhecimentos divinos e ancestrais contidos nos poemas de Ifá estavam sempre corretos, eles possuíam a capacidade de resolver todos os problemas humanos. Quando, porém, ocorriam falhas, quando determinado consulente não obtinha êxito, procurava-se uma razão externa para explicá-las. A culpa recaía sobre o próprio consulente que, rebelde, recusara-se a fazer o ebó, ou sobre sua negligência, ao fazer o ebó de modo errado⁸⁷. Quando essas duas situações não podiam ser advogadas para livrar o sistema de Ifá da responsabilidade pelo fracasso, terceirizava-se novamente a responsabilidade, desta vez alegando-se que houve interferência de forças caóticas, inicialmente representadas pelos Ajoguns e, depois, também pelas Eleyés, seres criados por Olorun, mas que eram independentes dos orixás e dos ancestrais. Detentores de poderes, podiam interferir positiva ou

⁸⁷ Cf. o itan “Iemanjá oferece o sacrifício errado a Oxum” in: PRANDI, 2001 p. 394).

negativamente na vida humana. Esses seres podiam manipular o *ejiji* de um indivíduo e causar-lhe malefícios que nem mesmo os orixás podiam evitar. Se o indivíduo consultou o oráculo, fez o ebó corretamente mas mesmo assim não obteve sucesso, a culpa não se devia a Ifá, tampouco aos babalôs, e sim à atuação dos Ajoguns e Eleyés.

Conclusão

Na África Antiga e Pré-Colonial, em sociedades como o Iorubo, os intelectuais distinguiam-se por seus saberes múltiplos. Aqueles dedicados aos cultos divino e ancestral desempenhavam papéis sociais fundamentais ao mediar a relação entre os deuses, ancestrais e humanos, assim contribuindo para a manutenção do equilíbrio cósmico e social. Eram sacerdotes como os babalaôs que, munidos de seus saberes, tornavam possível aos indivíduos desfrutarem do oráculo de Ifá e obterem orientação, proteção e auxílio. A concepção de que a personalidade humana era vulnerável a forças disruptivas legitimava a atuação dos sacerdotes. Assim, vê-se a íntima relação entre poder ideológico e ontologia.

Agradecimentos

Agradeço à professora Maria Regina Candido (UERJ) pela orientação de minha pesquisa de doutorado. Ao professor André Bueno (UERJ), ao professor Carlos Eduardo de Barros Moreira Pires (UFRJ) e a Caio Victorino (UFF) pela leitura e contribuição ao presente trabalho.

Corpus documental

"Ajalá modela a cabeça do homem" in: PRANDI, 2000, p. 470.

"As consequências de desdenhar o sacrifício" in: ABIMBOLA, 2022.

"Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas" in PRANDI, 2000, p. 40

"Iemanjá oferece o sacrifício errado a Oxum" in: PRANDI, 2001, p. 394).

"Ifá nasce como menino mudo" in: PRANDI, 2001, p. 447-448.

"Orunmilá, o primeiro sacerdote de Ifá, prossegue a prática de divinação" in: ABIMBOLA, 2022.

Bibliografia

ABIMBOLA, Wande Abimbola. *A poesia divinatória de Ifá*. S/l: Edições Oséètùrà, 2022.

BÂ, Hamadou Hampaté. *História Geral da África. Volume I: Pré-História e Antiguidade*. Brasília: UNESCO, 2011.

BAUMANN, H et WESTERMANN, D. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris: Payot, 1970.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo: Unesp, 1997.

DIOP, Cheikh Anta. *L'Afrique Noire précoloniale*. Paris: Présence Africaine, 1987.

DOUNGLAS, Édouard. Contribuição à história do Médio Daomé: o reino iorubá de Ketu. *Afro-Ásia*. Salvador, 37, p. 203-238, 2008.

KHUN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2018.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra, Volume I*. Mem Martins: Europa-América, 2009.

LUCAS, Jonathan Olumide. *The religion of the Yorubas: being an account of the religious beliefs and practices of the Yoruba peoples of southern Nigeria, especially in relation to the religion of ancient Egypt*, Lagos: C. M. S. Bookshop, 1948.

LUCAS, Jonathan Olumides. *La religión de los yoruba: una relación de las creencias y prácticas religiosas de los pueblos yoruba del sur de Nigeria, relacionados especialmente con la religión del Antiguo Egipto*. S/l: s/d.

RAMOS, Ramos. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo/ Brasília: Editora Nacional/ INL, 1979.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nago e a morte*, Petrópolis: Vozes, 1976.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África Negra*. São Paulo: Palas Athena/ Casa das Áfricas, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 2009.

SHAW, Charles Thurtan Shaw. Pré-História da África Ocidental. In: *História Geral da África, volume I: Pré-História e Metodologia*, Brasília: UNESCO, 2011.

SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. Grandeur et décadence du culte de òyámi òsòròngà (ma mère la sorcière) chez les oruba. *Journal des Africanistes*. Paris, v. 35, n. 1, pp. 141-243, 1965.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP, 2012.

GREGA OU EGÍPCIA? A COMPOSIÇÃO ÉTNICA DE NÁUCRATIS: O DEBATE ENTRE OS SÉCULOS XVIII E XXI

GREEK OR EGYPTIAN? THE ETHNIC COMPOSITION OF NAUKRATIS: THE DEBATE BETWEEN THE 18TH AND 21ST CENTURIES

Leonardo Wesley dos Santos⁸⁸

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: Náucratis foi um importante local de comércio estabelecido no delta do Nilo nas décadas finais do século VII. Permeado por santuários gregos e egípcios, o local era importante para as redes de conexão afroeuroasiáticas do Mediterrâneo Antigo. Este artigo condensa o debate acadêmico acerca da etnicidade naucratita, apresentando as etapas principais de seu desenvolvimento entre os séculos XIX e XXI.

Palavra-chave: Egito Antigo. Etnicidade. Grécia Antiga. Historiografia. Náucratis.

Abstract: Naukratis was a significant trading hub established in the Nile Delta during the late decades of the 7th century BCE. Characterized by the presence of both Greek and Egyptian sanctuaries, the site played a crucial role in the Afro-Eurasian connectivity networks of the ancient Mediterranean. This article synthesizes the scholarly debate on Naukratite ethnicity, outlining the key stages of its historiographical development between the 19th and 21st centuries.

Keyword: Ancient Egypt. Ancient Greece. Ethnicity. Historiography. Naukratis.

Considerações iniciais

Náucratis foi um assentamento localizado no delta do Nilo, em terras concedidas aos gregos pelo faraó Psamético I (690–610 AEC). Conforme indicam os vestígios arqueológicos, egípcios e gregos teriam convivido em Náucratis desde a sua fundação — como será exposto nas seções seguintes. A parcela grega da comunidade naucratita era composta tanto por comerciantes itinerantes quanto por residentes permanentes que viviam no local sem independência plena e sob a autoridade real egípcia (BRESSON, 1980, p. 297). Segundo aponta o egiptólogo Damien Agut-Labordère, os

⁸⁸ Bacharel em História pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail para contato: lw.santos@unifesp.br Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-8477-7445>.

mercadores gregos compuseram a elite comercial naucratita desde o estabelecimento do assentamento nas décadas finais do século VII AEC até meados do século III AEC. Neste último período, os comerciantes egípcios se tornaram proeminentes na cidade passando a integrar a elite local (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 370, 371).

Dado este panorama, faz-se possível afirmar que a história de Náucratis importa porque, separadamente, as antiguidades egípcia e grega há muito têm sido idealizadas por eruditos europeus, e tal idealização repercutiu em diferentes níveis na cultura e na política europeia e, conseqüentemente, nos países que um dia constituíram os domínios ultramarinos europeus. Logo, a história naucratita é posta em evidência justamente pelo amplo interesse existente em compreender as dinâmicas possíveis quando do encontro entre essas duas comunidades mediterrânicas — interesse este atestado pela vasta bibliografia produzida a respeito do assentamento desde antes da localização de seu sítio arqueológico em 1884. Assim, seriam os naucratitas gregos ou egípcios? Ou ainda multiétnicos? A fim de responder tal questionamento, sem esgotar todas as possibilidades a seu respeito, o presente artigo⁸⁹ sistematizará os debates acerca da composição étnica de Náucratis. Tal sistematização ampliará o que já foi discutido inicialmente na monografia “Aos deuses dos gregos”: historiografia sobre Náucratis e o Helênion entre os séculos XVIII e XXI (2025)⁹⁰. Para isto, além das fontes gregas primárias e secundárias mobilizadas na referida monografia, serão apresentadas algumas fontes primárias egípcias oriundas de Náucratis, bem como as principais análises a seu respeito.⁹¹

A partir de uma interpretação da tradição literária greco-romana, “inteiramente grega”

A pesquisa que deu origem a este artigo tinha por objetivo analisar as fontes secundárias sobre Náucratis e o Helênion e, assim, compreender como foi organizado

⁸⁹ Este trabalho resulta de uma apresentação intitulada “Grega, egípcia ou multicultural? A identidade étnica do empório de Náucratis na produção acadêmica entre os séculos XVIII e XXI”, ministrada durante o XII Encontro Nacional de História Antiga da ANPUH (2024), evento sediado na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) em Uberaba-MG.

⁹⁰ Monografia oriunda da pesquisa de iniciação científica realizada sob a orientação do Prof. Dr. Gilberto da Silva Francisco e a partir de fomentos da FAPESP, processo nº 2023/12757-0. Disponível para consulta no repositório institucional da Universidade Federal de São Paulo.

⁹¹ As traduções de excertos utilizados em citações diretas, tanto de fontes primárias quanto secundárias, são livres. As citações originadas das traduções de outros autores serão devidamente indicadas em notas de rodapé.

o conhecimento relativo a esses objetos de estudo. Após o levantamento das fontes secundárias, estas foram divididas em três fases: 1. obras publicadas antes da localização do sítio arqueológico (1750-1845), 2. obras publicadas após a localização (1886-1905) e 3. publicações contemporâneas produzidas a partir de novas escavações e de novos aportes teóricos-metodológicos (1997-2023) (SANTOS, 2025).

Além do levantamento das fontes secundárias analisadas, tornou-se imprescindível listar as fontes literárias greco-romanas que mencionam Náucratis, isto porque, salvaguardada algumas especificidades, observou-se que muitas dessas obras eram constantemente evocadas pelos autores das três fases estabelecidas. Dessa forma, tendo por base o levantamento bibliográfico de Marion Smith (1926), e as sondagens próprias da pesquisa, foram listadas 26 fontes primárias. Figuram nessa listagem obras como o livro II das *Histórias* de Heródoto (V AEC), a *Geografia* de Estrabão (I AEC - II EC), *O Banquete dos eruditos* de Ateneu (II-II AEC), entre outras.⁹² O panorama obtido com este levantamento esclareceu a relevância que tais textos antigos tiveram quando da elaboração do imaginário moderno acerca de Náucratis.

Uma das conclusões da pesquisa evidenciou que, se atualmente Náucratis é descrita por pesquisadores, como a arqueóloga Alexandra Villing, como multicultural e multiétnica, as primeiras caracterizações modernas a este respeito apresentavam uma formulação bem distinta. Autores da fase I, tais como os cientistas da invasão napoleônica ao Egito, Jean-Baptiste Jollois (1776-1842) e Jean-Marie Bois-Aymé (1779-1846), qualificaram Náucratis como uma cidade necessariamente grega (JOLLOIS; BOIS-AYMÉ, 1818, p. 08). Esses autores compreendiam o empório enquanto originalmente povoado por gregos, dotado de instituições comuns ao mundo helênico antigo, bem como composto por uma paisagem cultural tipicamente grega. Ou seja, eles concebiam Náucratis sem uma presença egípcia efetiva. Essa helenidade foi enfatizada também em outras obras; ora sutilmente como em *Voyage to the ruins of Naukratis and to the site os Sais* (1845), de Silk Buckingham (1786-1855), ora explicitamente, como na autobiografia do egiptólogo Flinders Petrie (1853-1942), *Ten years digging in Egypt* (1892).

⁹² Para uma consulta à relação completa dessas fontes primárias, ver Santos, 2025, p.19-21.

Na primeira destas ocorrências, o autor parafraseou Heródoto e Estrabão a fim de explicar como o empório teria sido fundado (BUCKINGHAM, 1845, p. 66). Seguindo a narrativa herodoteana, Silk Buckingham retratou o faraó Amásis II (570 a 526 AEC) como um “benfeitor” dos gregos e, por extensão, o fundador de Náucratis — uma vez que foi responsável pela concessão de terras que lhe deu origem (BUCKINGHAM, 1845, p. 66). Em sua exposição, centrada nos relatos dos referidos autores antigos, Silk Buckingham delineou uma comunidade tipicamente grega — assim como fizeram os autores Antiguidade. Convém destacar que, à época de Silk Buckingham, o sítio arqueológico de Náucratis ainda não havia sido encontrado — o que justificaria o uso irrestrito das obras literárias gregas enquanto fontes acerca de Náucratis (SANTOS, 2025, p. 31).

Flinders Petrie, por sua vez, optou por abordar explicitamente o suposto caráter grego de Náucratis em *Naukratis pt. I* (1886) e *Ten years digging in Egypt* (1892). Enquanto responsável pela descoberta do sítio de Náucratis, o egiptólogo acresceu evidências arqueológicas ao debate. Ainda que haja certo consenso entre Buckingham e Petrie com relação à helenidade do assentamento, há um ponto, além da mobilização de artefatos arqueológicos, que distingue a argumentação deste último com relação ao primeiro: Petrie correlacionou a fundação de Náucratis com a conjuntura política do Egito nos primeiros anos da dinastia saíta (672-525 AEC):

Quando Psamético I, em 665 a.C, tomou o trono do Egito da dodecarquia ou dos príncipes locais (que assumiram a autoridade com a queda do domínio etíope de Taraca), ele fundamentou o seu poder nos homens de bronze vindos do mar, os mercenários cários e jônios. [...] Então, ele estabeleceu suas tropas gregas em duas grandes guarnições, uma em Náucratis em sua fronteira com a Líbia, e outra na fronteira asiática em Tahpanhes; em cada local, construiu uma grande fortaleza quadrada e um acampamento murado ao seu redor (PETRIE, 1892, p. 39).

Ou seja, para ele, a fundação teria sido uma consequência direta de uma estratégia de Psamético I para estabilizar-se no poder.⁹³ Dessa exposição, interpreta-

⁹³ Quando do fim da 25ª dinastia (770–657 AEC) o poder real egípcio foi fragmentado, dissipando-se entre dois grandes núcleos que disputavam a soberania do país: os dinastas da Líbia e os sacerdotes de Tebas. Psamético I, filho do faraó Necao I, que governou o Egito durante o domínio assírio (674-662 AEC), liderou uma revolta a fim de tomar o poder e reunificar o reino. A mobilização de mercenários servia ao propósito de manter a segurança do país contra invasores em potencial e também proteger a nova ordem estabelecida. Convém mencionar que pesquisadores como Difry Williams, em *A Special Dedication to Aphrodite and Some Thoughts on the Early Years of the Greek Sanctuaries at Naukratis* (2015), criticam as evidências acerca da atuação de mercenários gregos nesse período e o papel que estes teriam desempenhado em Náucratis (Williams, 2015, p. 191).

se que para Petrie a criação do empório estaria intrinsecamente ligada à história do Egito. Contudo, há de se destacar o seguinte: por mais que nesse excerto a fundação do assentamento seja compreendida como um ponto de intersecção entre as histórias grega e egípcia, subtede-se no desdobrar da argumentação de Petrie, que a relação entre essas duas comunidades seria limitada a tal conjuntura que definiu o estabelecimento do local. Assim, uma vez que as terras foram concedidas, o autor indica que a criação e o desenvolvimento da cidade foram operações empreendidas unicamente pelos gregos. É isto que indica a partir de sua interpretação dos vestígios de cerâmica grega do sítio: “A origem de Náucratis era, evidentemente, inteiramente grega; na superfície plana do lodo do Nilo, que indica o nível do terreno no momento da fundação da cidade, os vestígios mais antigos são fragmentos de cerâmica grega” (PETRIE, 1892, p. 39).

Dessa forma, percebe-se que, em ambas as obras, a pressuposição de uma cidade essencialmente grega fundamentou-se na ausência de elementos egípcios na constituição de Náucratis — salvo as referências incontornáveis aos faraós Psamético I e Amásis II. Assim, a produção erudita elaborou uma associação estrita entre Náucratis e os gregos. No entanto, o silêncio acerca da possibilidade da presença egípcia no empório era mais um reflexo dos relatos dos autores greco-romanos do que necessariamente uma elaboração original da modernidade. Ainda que não esteja no escopo deste artigo analisar detidamente fontes literárias, uma breve exposição acerca de algumas destas elucidará a argumentação aqui desenvolvida.

O historiador Heródoto (V AEC), por exemplo, em todos os capítulos de *Euterpe* nos quais trata do empório (Heródotos. *Histórias*, II, 97; 178; 179), não diz nada a respeito da convivência entre gregos e egípcios — com relação aos primeiros distingue-os entre moradores permanentes do Egito e viajantes. Em sua enumeração dos santuários naucratitas (178–179), ele não abordou a existência de recintos sagrados pertencentes aos deuses egípcios nem relatou se práticas cultuais destes seriam observáveis no local. Logo, a descrição herodoteana centrava-se na comunidade grega que ali vivia, sem menção aos egípcios ou qualquer outro componente que indicasse a sua presença no assentamento.

Outras obras literárias possuem uma abordagem similar. É o caso de *Banquete dos eruditos*, escrito pelo naucratita Ateneu (II-III EC). Na obra, encontram-se diversos

excertos de filósofos, historiadores, poetas e dramaturgos da Antiguidade cujas criações perderam-se no tempo. No livro IX, é dito que:

Taças de vinho de diferentes padrões são produzidas em Náucratis, a cidade natal de nosso companheiro Ateneu. Elas têm o formato de uma tigela, não modeladas em um torno, mas à mão, com quatro alças e uma base larga, sendo esmaltadas de maneira a parecerem feitas de prata. Em Náucratis, há muitos oleiros, razão pela qual o portão mais próximo das oficinas de cerâmica é chamado de Portão Cerâmico (Ateneu. O banquete dos eruditos, IX, 61).

A partir das pesquisas mais recentes há um consenso quanto à importância da cerâmica para a economia naucrática, o que se evidencia no excerto acima. No entanto, assim como em Heródoto, observa-se em tal passagem a ausência de elementos egípcios. Esse silêncio é sentido, sobretudo, porque segundo Alexandra Villing, as cerâmicas egípcia e grega teriam se desenvolvido simultaneamente desde o estabelecimento do assentamento, tendo a egípcia permanecido o principal item de consumo cerâmico de Náucratis até meados do período romano; sendo esta cerâmica tanto de produção local quanto oriunda de outras regiões do Egito (VILLING, 2015, p. 15).

Assim, mais do que afirmações explícitas das características helênicas do empório, vemos estas serem destacadas pelos autores antigos sem nenhum contraponto com relação aos egípcios, ou de sua cultura em Náucratis. Isto abre um questionamento: se evidências arqueológicas atestam que a presença egípcia teria sido constante no assentamento desde a sua fundação, por que esta não é devidamente referenciada nos registros literários greco-romanos de períodos distintos? Este questionamento continua em aberto. Dado o objetivo do artigo, o que se problematiza aqui não é o silêncio presente nas fontes primárias e sim o porquê este foi considerado, pelos autores modernos — mesmo após a descoberta de evidências arqueológicas que indicavam o contrário —, sinônimo da ausência de egípcios em Náucratis.

Ao que parece, muitos desses autores, sobretudo os enquadrados na fase I, interpretaram as informações fornecidas por Heródoto, Estrabão, Ateneu, entre outros, como necessariamente verdadeiras, sem estabelecer uma crítica apurada quanto àquilo que estes apresentavam. Durante as fases II e III, a partir da localização do sítio e do consequente destaque dado às novas evidências arqueológicas, outros fatores foram acrescidos ao debate. Como discutido acima, os autores da fase II,

mantiveram a hipótese de Náucratis enquanto inteiramente grega. Em suas publicações expuseram que os vestígios que atestam a presença egípcia no sítio datavam majoritariamente do período Helenístico (III-II AEC). Essa percepção levantou ainda mais dúvidas quanto a presença egípcia no empório nos anos iniciais de sua fundação (VII–VI AEC). Em uma abordagem mais cautelosa, Alexandra Villing e Udo Schlotzhauer, ao invés de descartar tal possibilidade, pontuaram como incerta a “extensão da presença egípcia em Náucratis durante o período Arcaico (800–500 AEC) (VILLING; SCHLOTZHAUER, 2006, p. 05).

Todavia, convém lembrar que a pesquisa do Projeto Náucratis do Museu Britânico apontou que, além da dificuldade em rastrear com precisão a origem de artefatos encontrados por *sebakhins*⁹⁴, muitos segmentos de cerâmica não-grega ou não-artística teriam sido sub-representados nas publicações que seguiram às primeiras e escavações, e muitos destes teriam sido praticamente destruídos ou descartados (VILLING, 2014, p. 04). Isto porque os arqueólogos demonstraram um interesse detido em artefatos considerados artísticos ou esteticamente agradáveis, principalmente aqueles tidos como inerentemente gregos. Ou seja, o próprio *corpus* documental sobre o qual muitos pesquisadores de Náucratis se debruçaram, restringia a compreensão de tópicos importantes acerca de tal objeto de estudo (VILLING, 2014, p. 07). Dessa forma, a partir da noção pré-estabelecida de uma cidade essencialmente grega, fundamentada na tradição literária greco-romana, e reafirmada por uma seleção arqueológica enviesada, produziu-se uma imagem “distorcida” da composição étnica naucratita.

Considerando o contexto sociopolítico no qual muitas dessas obras foram produzidas, nota-se que a associação estreita entre Náucratis e os gregos compunha um projeto intelectual que, já no século XVIII, estava bem definido. A idealização de uma História Universal, em suas diferentes formulações, hierarquizava as comunidades do Mediterrâneo, estabelecendo, assim, uma cronologia linear marcada por sucessivas ascensões e quedas de grandes impérios. Logo, a defesa de uma Náucratis

⁹⁴ Os *sebakhins* eram moradores locais que escavavam o sítio em busca de *sebakh* (fertilizante orgânico do Delta). Contratados por arqueólogos, vendiam os artefatos valiosos que encontravam, sendo responsáveis pela descoberta de grande parte dos objetos arqueológicos de Náucratis.

inteiramente grega delimitava também o papel que os eruditos atribuíam à Grécia na História. É o que Petrie transparece na introdução de *Naukratis pt. I* (1986):

Minha maior esperança é que o presente volume prove ter sido o primeiro vislumbre de uma profunda imersão na história dos primeiros gregos; extraída de um país que, já na época deles, estava desgastado e envelhecido com a lembrança de conquistas e desastres, de ciclos e dinastias, vagamente visíveis atrás dele (PETRIE, 1886, p. vi) [grifos nossos].

Nesta compreensão, não somente o Egito, mas também as sociedades do antigo Oriente Próximo, representavam impérios, outrora grandiosos, mas em inevitável decadência. A Grécia, por sua vez, foi defendida, pretensiosamente, como o marco inicial da “civilização ocidental”, esta, compreendida como o ápice da realização humana. Assim, a “velhice” do Egito deveria contrastar com a “juventude” da Grécia e as suas inovações nos campos do conhecimento.⁹⁵ Essa caracterização fundamentaria a defesa da “aventura grega” (LÉVÊQUE, 1967) ou ainda da tese do “milagre grego” amplamente difundida entre os eruditos ocidentais.

Assim, para uma parcela expressiva de pesquisadores, Náucratis seria a representação ideal da infância dos gregos antigos ou ainda, como idealizou Marion Smith (1926), a “etapa inicial no processo de helenização do Egito”. Portanto, essa abordagem, não visava somente expor uma simples intersecção entre determinados momentos na história dessas sociedades, e sim a manutenção de um discurso que cravava um marco para a suposta conquista de uma comunidade, considerada velha ou ainda atrasada, por outra, tida como mais desenvolvida. Para Jollois e Bois-Aymé, por exemplo, os gregos, estabelecidos em Náucratis, seriam praticamente “senhores da foz oriental do Nilo”, tendo “aberto as portas do país para seus compatriotas” (JOLLOIS; BOIS-AYMÉ, 1818, p. 50). Com relação a esta chegada dos gregos ao Egito, quando da fundação de Náucratis, Percy Gardner diz que: “[...] a empreendedora raça helênica trouxe o poder de seus braços e de sua astúcia para agir sobre o império mais

⁹⁵ Essa abordagem é visível em diversas obras que tratam das “civilizações orientais”. Ao que parece, durante muitas décadas, o estudo dessas sociedades era justificado pela “influência”, distante ou próxima, que teriam exercido sobre os gregos. Georges Conteneau, em *A civilização de Assur e Babilônia* (1975), afirmou: “Conhecer uma civilização da Antiguidade tão venerável já seria interessante por si mesmo, mas para nós, povo latino, com fumaças da Grécia e de Roma, o interesse desse estudo é ainda maior. Por trás da Grécia, ergue-se a civilização assírio-babilônica, que a domina com todo o prestígio de seu passado; e, quanto mais aprendemos a conhecer o velho oriente, mais a jovem Grécia nos parece a sua tributária” (CONTENEAU, 1975, p. 7).

antigo e venerável do mundo” (GARDNER, 1892, p. 187). E tal agir seria bem-sucedido porque, segundo o autor:

[...] um grego em Mênfis ou Tebas representava tanto uma raça superior quanto uma ordem de ideias mais nobres, assim como um espanhol no México ou um inglês em Cantão. Com ele estava o futuro, com os egípcios somente o passado; enquanto eles estavam afundando no declínio, ele estava somente começando sua grande carreira como mestre para toda a eternidade em ciência e arte (GARDNER, 1892, p.191).

Como demonstrado na presente seção, a construção da ideia de uma Náucratis inteiramente grega originou-se de um processo complexo. Este, inicialmente, fundamentou-se em uma dada interpretação da tradição literária greco-romana. O silêncio dos autores destas com relação à presença egípcia no local, legou à posteridade a imagem de um assentamento necessariamente grego. A reafirmação de tal perspectiva por parte dos autores modernos, no contexto em que tais obras foram produzidas, influenciaram os primeiros arqueólogos em sua metodologia de seleção dos artefatos arqueológicos. Como consequência à supervalorização dos artefatos gregos em detrimento dos demais, legitimou-se a hipótese de uma Náucratis puramente grega.

Náucratis reinserida em seu contexto egípcio: o estatuto do assentamento e a “egipcianização” das elites naucratitas

Esta situação mudou consideravelmente em 1899 quando o arqueólogo David Hogarth (1862-1927), então presidente da Escola Britânica em Atenas, publicou *Excavations at Naukratis*. A publicação tratou dos resultados obtidos durante a primeira temporada de Hogarth nessa região do delta. O maior destaque de seu estudo foi a constatação de que a maioria dos santuários e artefatos gregos encontrados até aquele momento, haviam sido localizados no norte do sítio, enquanto os achados arqueológicos considerados egípcios haviam sido encontrados em maior quantidade na região sul.

Observando este aspecto, ele propôs a existência de uma divisão étnica em Náucratis, defendendo dessa forma que gregos e egípcios teriam vivido em núcleos separados na cidade (HOGARTH, 1899, p.43). Outro desdobramento de tal proposição seria a pré-existência de uma cidade egípcia na região (HOGARTH, 1899, p. 45). Isto porque, segundo defendeu, seria improvável que qualquer faraó doasse terras a

estrangeiros sem garantir que estes fossem “supervisionados” por agentes do poder real egípcio (HOGARTH, 1899, p. 45). Ainda que tenha constatado essa suposta divisão étnica, Hogarth demonstrou um interesse exclusivo no norte, ou seja, na porção que considerava grega, deixando, assim, a exploração do sul “para alguém interessado na região egípcia” (HOGARTH, 1899, p. 46). E foi o próprio Hogarth o primeiro a demonstrar semelhante interesse. Quando de seu retorno ao sítio em 1903, ele se dedicou ao setor que outrora havia negligenciado. Isto porque a descoberta de uma estela egípcia⁹⁶, no local identificado por Flinders Petrie como Grande Santuário⁹⁷, indicava a oportunidade de preencher algumas lacunas acerca da datação da fundação de Náucratis. Além disso, uma descoberta como essa lhe interessava porque a partir dela poderia expandir suas hipóteses apresentadas anteriormente.

Nesta estela, assim como em sua estela gêmea de Heracleion⁹⁸, foi gravado o decreto de Sais, promulgado em 380 AEC pelo faraó Nectanebo I. Nela, segue-se a uma representação do faraó oferendendo à deusa Neith, um decreto composto por 14 colunas de texto hieroglífico que engloba elogios poéticos e votos de prosperidade dedicados ao governante, assim como uma narração sucedida por dois discursos reais. Em um destes determina-se o seguinte:

Que sejam dados 10% do ouro, da prata, das peças de madeira, da madeira trabalhada e de todas as peças de madeira vindas do Grande Verde dos Gregos [o Mediterrâneo], dentre todos os bens contabilizados para o benefício do domínio real na cidade (*niw.t*) chamada Tônís, e 10% do ouro, da prata e de todos os bens que chegam ao domínio do porto (*pr-mry.t*) chamado Náucratis, na margem do Anou [braço canópico do Nilo], contabilizados para o benefício do domínio real (*pr-nswt*), para a oferenda divina de minha mãe Neith, a Eterna (Col. 8-13).⁹⁹

⁹⁶ Segundo Anne-Sophie Von Bomhard, o egiptólogo Georges Daressy teria escrito em uma nota não publicada que tal estela, nomeada de Náucratis, teria sido “encontrada por acaso” em 1899, em terras pertencentes ao príncipe Hussein Pacha Kamel” (VON-BOMHARD, 2012, p. 05). Nem o site do Museu Britânico, nem a monografia de Von-Bomhard, vinculam a descoberta da estela de Náucratis a algum arqueólogo da época. Provavelmente, ela foi achada por *sebakhins* e depois repassada ao Pacha. Um artigo sobre o papel desses trabalhadores nas escavações está sendo preparado.

⁹⁷ Em Náucratis, Petrie afirmou ter encontrado um recinto imenso ao sul do sítio. Ele o chamou de Grande Santuário (*Great Temenos*) e o associou ao Helênion e a uma suposta fortaleza para armazenar mercadorias. Após Hogarth descobrir o verdadeiro Helênion em 1899, a identidade do Grande Santuário foi questionada. Estelas analisadas posteriormente indicaram que ali existiu um templo dedicado ao deus egípcio Amon-Rá Baded. Sobre as discussões acerca do templo de Amon-Rá Baded, ver (Santos, 2025).

⁹⁸ Assim como Náucratis, a cidade portuária de Heracleion (Tônís) foi crucial no comércio do delta até submergir em 101 AEC. Em 2000, pesquisadores descobriram nas ruínas submersas uma estela idêntica à de Náucratis, contendo o mesmo decreto de Nectanebo I — desde então, são chamadas de “estelas gêmeas”.

⁹⁹ Vertido para o português a partir da tradução francesa de Agut-Labordère.

Em sua análise de tal decreto, Hogarth defende a validade de sua hipótese acerca da pré-existência de dois núcleos étnicos no local. Para ele, *Pr-mry.t* (Pi-emrô) seria o nome nativo do local antes da chegada dos gregos (HOGARTH, 1905, p. 107). Contudo, ele reconhece a limitação de tal registro, datado do século IV AEC, para comprovar plenamente tal proposição (HOGARTH, 1905, p. 107). Por isso, a fim de complementar seu raciocínio, Hogarth expõe também evidências complementares obtidas em suas escavações. A principal destas seria o estrato de terra queimada, presente apenas no sul, e cuja medição variava entre 30 e 60 cm (HOGARTH, 1905, p. 107). Segundo afirmou, este estrato representava a camada mais antiga do solo do sítio (HOGARTH, 1905, p. 07) — afirmação feita também por Flinders Petrie (PETRIE, 1886, p. 05). Nesta camada foram encontradas apenas cerâmica rústica, sem traços “necessariamente gregos”; além destes o autor destacou que encontrou 1 alabastro, 5 estatuetas egípcias de bronze, 3 fragmentos de tigela de faiança com padrões incisos ou hieroglíficos, 2 estatuetas de pedra em estilo egípcio, 73 amuletos e estatuetas cultuais egípcias de cerâmica arenosa esmaltada, além de fragmentos de cerâmica grega pintada (HOGARTH, 1905, p. 107). Em comparação com a região norte, apontou que, em três semanas de escavação, foram encontrados 1.000 exemplares de cerâmica grega pintada e menos de 20 objetos de “cerâmica vidrada arenosa” (HOGARTH, 1905, p. 107). Assim, para Hogarth, ainda que não existam registros egípcios que atestem o nome Pi-emrô antes do século IV AEC, os resultados de suas escavações comprovariam que uma ocupação egípcia da região teria precedido a grega, bem como ambos os grupos étnicos teriam habitado regiões distintas da cidade.

Tal conclusão não foi unanimidade entre os pesquisadores, seja pela interpretação de Hogarth acerca do conjunto arqueológico analisado, seja pelas discussões em torno do significado do termo Pi-emrô. No primeiro caso, a arqueóloga alemã Astrid Möller considerou as conclusões de Hogarth “um equívoco” (MÖLLER, 2000, p. 118). Para ela, a concentração de cerâmica egípcia no sul do sítio poderia ser explicada por outros fatores, sendo estes: i) a ação dos *sebakhs* que teriam coletado os fragmentos gregos “mais valiosos”, deixando para trás apenas os vestígios egípcios e ii) Hogarth teria classificado a cerâmica local do período “pós-clássico” enquanto egípcia (MÖLLER, 2000, p. 117). Assim, para a autora, Náucratis teria sido um empório

“puramente grego”, tendo a presença egípcia florescido no local a partir do período helenístico (323-32 AEC) (MÖLLER, 2000, p. 118).

Contudo, a crítica de Möller não se sustentou no decorrer das décadas. No livro *Naukratis: Greek Diversity in Egypt* (2006), Alexandra Villing e Udo Schlotzhauer expuseram algumas fontes que, mesmo sem serem numerosas, atestariam a presença na região já durante o período arcaico. Entre elas, citaram a existência de fragmentos de cerâmica egípcia que datam do século VI AEC, assim, sendo provável seu pertencimento a egípcios residentes no local (VILLING; SCHLOTZHAUER, 2006, p. 05). Destacaram também, inscrições do mesmo período, de origem desconhecida, que se referiam a doações ao templo de Amon-Rá Baded (possivelmente em Náucratis) e, por fim, a uma inscrição que mencionava um egípcio de Náucratis (VILLING; SCHLOTZHAUER, 2006, p. 05). Alguns desses residentes nativos, sugerem, podem ter trabalhado na oficina de escaravelhos local (VILLING; SCHLOTZHAUER, 2006, p. 05).

Dessa forma, a defesa de uma Náucratis “puramente grega” a partir de sua fundação não é amparada pelas pesquisas recentes. Estas, nas palavras de Alexandra Villing, “desafiam nossa ideia de Náucratis como uma fundação essencialmente helênica. Em vez disso, “[...] apresentam um quadro complexo de uma cidade muito mais egípcia e, de fato, multiétnica, com elementos tanto egípcios quanto gregos na população presentes desde o início [...]” (VILLING, 2014, p. 07). Portanto, ainda que para David Hogarth os egípcios vivessem, de certa forma, apartados dos gregos em uma cidade distinta, e anterior ao estabelecimento de Náucratis, suas proposições levaram a uma ampliação dos debates acerca da presença egípcia no local.

Como mencionado, outro ponto de discordância acerca das hipóteses de Hogarth se concentram no significado de Pi-emrô: para alguns, este termo seria somente um topônimo, o nome que os egípcios teriam atribuído à Náucratis (VON BOMHARD, 2012, p. 05); para outros tal termo designaria um estatuto jurídico (AGUT-LABORDÈRE, 2012). Com a evidência de uma Náucratis mais egípcia do que se imaginava até então, surgiu a necessidade de reinserir o assentamento em seu contexto egípcio. O primeiro pesquisador a defender isto foi o historiador francês Alain Bresson, sendo sucedido pelo egiptólogo, também francês, Damien Agut-Labordère. Essa nova abordagem, no entanto, não se estabeleceu em detrimento do dito “elemento grego” naucratita, muito menos o omitiu. A renovação dos métodos de

investigação se deu por meio de uma complementação, bem como expansão, dos quadros de conhecimentos anteriormente estabelecidos. Assim, a etnicidade naucrática passa a ser discutida a partir de uma correlação entre as novas fontes egípcias descobertas e as evidências gregas tradicionais.

As proposições de Bresson acerca da reinserção de Náucratis em seu contexto egípcio se iniciou com uma reflexão do nível de independência que os gregos teriam tido ante o poder real egípcio. Em *Rhodes, l'Hellénion et le statut de Naucratis — VIe-IVe siècle a.C* (1980), o autor defendeu que a autonomia dos dirigentes gregos de Náucratis era limitada e que pensar no empório enquanto uma “pólis propriamente dita”, ou seja, plenamente autônoma, seria uma “ilusão helenocêntrica” (BRESSION, 1980, p. 297). Para Bresson, gregos e egípcios conviviam lado a lado no empório desde a sua fundação (BRESSION, 1980, p. 294). O autor, assim como seus antecessores, mobilizou fontes majoritariamente gregas: o livro II das *Histórias*, um fragmento de Aristágoras de Mileto (IV AEC) e a estela de Rodes. No entanto, ele se distanciou de seus antecessores por apontar em tais fontes indícios da limitação grega no empório e a dimensão de atuação do poder real egípcio.

Em sua análise, ele concluiu que o assentamento teria tido dois estatutos jurídicos distintos, um sob Psamético I e outro sob Amásis II. Durante o reinado do primeiro (664-610 AEC), sugeriu que Náucratis funcionava com uma praça comercial (*place commerciale*), ou seja, era uma área de comércio consideravelmente “livre”, no sentido de que não era submetida a uma fiscalização efetiva por parte do governo egípcio (BRESSION, 1980, p. 294). Esse estatuto, argumenta, foi alterado no período de Amásis II (570-526 AEC), quando as dinâmicas locais foram reorganizadas e a presença grega no delta formalizada. Como consequência de tal formalização, foi regulamentada uma cobrança de taxas sistemáticas sobre todas as transações realizadas no empório (BRESSION, 1980. p. 294). As considerações de Bresson apontam para um maior controle egípcio sobre Náucratis, expondo de maneira verossímil as limitações que os gregos teriam na organização de sua comunidade.

Contudo, o enquadramento do empório na conjuntura política do Egito saíta ainda era uma lacuna e o debate carecia de análises mais criteriosas das fontes egípcias para que, assim, a presença nativa passasse a integrar a historiografia sobre Náucratis, não apenas na exposição das dinâmicas de poder, mas também nas

dinâmicas cotidianas, nas práticas cultuais e demais áreas que permeavam a vida naucrática. Em 2012, o egiptólogo Agut-Labordère apresentou reflexões importantes a este respeito, enriquecendo os debates acerca da etnicidade naucrática a partir das novas perspectivas egiptológicas.

O artigo *Le statut Égyptien de Naucratis* (2012), retoma e amplia as hipóteses apresentadas por Bresson e, assim como ele, defende que as comunidades estrangeiras no Egito deveriam ser analisadas a partir do contexto egípcio. Para tal, empreendeu uma análise comparada entre o decreto de Sais, gravado na estela de Náucratis, e o capítulo 178 do livro II das *Histórias*. A partir do direito egípcio, o autor dedicou-se a compreender tanto as “margens de manobra” dos gregos ante o poder real egípcio quanto o estatuto do assentamento durante as crises que o Egito enfrentou entre os séculos VI e IV AEC. A argumentação de Agut-Labordère centra-se nas qualificações atribuídas a Heracleion e a Náucratis no decreto de Sais. Se para Hogarth Pi-emrô era um topônimo que identificava algo como o nome egípcio de Náucratis, para Agut-Labordère este seria um estatuto jurídico. Ou seja, o termo que indicava o enquadramento que o empório, enquanto um *pr-mryt* teria no direito egípcio. O egiptólogo chega a essa conclusão comparando como tal termo contrasta com o atribuído a Heracleion que é qualificada enquanto *nīw.t* que, segundo afirma, seria um termo genérico para cidade (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 359). Náucratis, por sua vez, é tratada como *pr-mryt* que, traduzido literalmente significaria casa, ou ainda, domínio (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 359).

Essa diferenciação importa porque, como explica, no mundo egípcio antigo um domínio englobaria um conjunto de bens, incluindo terras, gado, embarcações, entre outros, que seriam propriedade do faraó, de uma instituição ou de um templo (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 359). Legalmente, os responsáveis por um domínio tinham gerência sobre este, ou seja, mantinham certa autonomia perante a coroa egípcia — o que não seria sinônimo de liberdade irrestrita (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 364). Partindo do pressuposto de que todas as terras eram pertencentes ao faraó, um domínio só poderia ser formado mediante a doação de terras por parte do poder real. Para Agut-Labordère, este seria o caso de Náucratis (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 360).

Dessa forma, a institucionalização ou reforma defendida anteriormente por outros pesquisadores, é melhor definida: os gregos estabeleceram-se no Egito sob Psamético I e durante o reinado de Amásis II foi concedido ao seu assentamento o estatuto de domínio (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 360). Essa definição é complementar às hipóteses anteriores de Möller que havia proposto que o controle egípcio sobre Náucratis manifestava-se também no processo de taxaço e cobrança de demais tarifas sobre o comércio realizado no local (MÖLLER, 2000, p. 214). O estatuto de Náucratis teria mudado apenas durante o período helenístico, durante a 30ª dinastia (380-343 AEC). Com o domínio persa das pólis jônicas e o desenvolvimento comercial de Mênfis, o comércio naucratita teria perdido a sua posição estratégica no Egito (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 367). Para o autor, o enfraquecimento comercial do domínio foi crucial para a coroa egípcia não associar o assentamento a uma possível ameaça à sua estabilidade interna. Logo, concedendo-lhe independência da tutela das pólis jônicas, Náucratis teria se tornado uma pólis, adquirindo instituições autônomas (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 366).

O curioso na abordagem apresentada pelo egiptólogo em seu estudo é a situação que ele chama de “paradoxal”, pois ao se tornar uma pólis, Náucratis teria se “egipcianizado” (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 370-371). Isto significa dizer que comerciantes nativos começaram a ganhar proeminência na pólis, renovando, assim, a elite naucratita. A este respeito, o autor destaca a construção de uma grande estrutura em torno do templo saíta de Amon-Rá, para o autor, esse investimento no templo evidenciaria que, a partir do século III ou II AEC, tal local dominaria a cidade (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 369). Além deste recinto sagrado, há duas estelas estudadas pelo egiptólogo que fundamentam tal argumentação. Em *The Wool of Naukratis: About the stela Michigan Kelsey Museum 0.2.5803* ele analisa a primeira dessas estelas. Sua datação remonta ao reinado de um lágida, provavelmente Ptolomeu II Filadelfo (281-246 AEC) ou ainda Ptolomeu III Evérgeta (245-221 AEC). Nesta, foi gravado um registro em 14 linhas de texto demótico, no qual Sheamenope, um morador dos arredores de Náucratis, é parabenizado pelo clero de Amon-Rá Baded:

[...] Sheamenope, filho de Harpabek, não interferiu no dinheiro [do] representante da lã, [nem] em nenhum dos outros bens. Ele deixou a lã de Mileto para a alimentação do Carneiro. Ele construiu uma casa de purificação e uma casa para refrescar-se no verão. Ele pagou os *wrṯ.w* nas datas devidas pelos bens que lhes eram devidos. Ele fez com que as ovelhas fossem

conduzidas aos seus lugares de vida; ele fez com que o natrão fosse levado à casa de preparação, ele estabeleceu a segurança do Carneiro de Amon-Rá, Senhor de Baded, o grande deus, [e] Khonsu-Thoth, Senhor de Baded, o grande deus, [e] o Carneiro, o grande deus. Ele protegeu Sheamenope, filho de Harpabek, sua mãe Nesnebtosh, pelas boas ações que ele realizou em favor do Carneiro de Náucratis, [e] dos grandes deuses de Náucratis, para que isso permaneça no coração daquele que vier depois dele, a fim de que pratique a bondade como fez Sheamenope, filho de Harpabek, sua mãe Nesnebtosh, para quem a estela foi erguida (AGUT-LABORDÈRE, 2019, p. 95-96).

Sheamenope teria sido escolhido para cuidar dos rebanhos de ovelhas do templo de Amon-Rá durante cerca de 04 meses, bem como teria realizado tarefas correlatas a esta. Para Agut-Labordère, o registro em estela das boas práticas realizadas por Sheamenope teria criado um código de boas práticas que deveria ser seguido pelos próximos cuidadores do templo (AGUT-LABORDÈRE, 2019, p. 97). Para o egiptólogo, a estela evidenciaria que o templo de Amon-Rá produziria lã para oficinas têxteis que abasteciam comerciantes gregos (AGUT-LABORDÈRE, 2019, p. 102). Assim, este recinto sagrado teria relevância religiosa, e também comercial, para Náucratis e para as comunidades em seu entorno.

Outra estela relacionada ao santuário é a de Nebireh¹⁰⁰, datada do reinado de Ptolomeu V Epifânio. Nesta, em 50 linhas demóticas, foram gravados o que o autor chama de “trechos de atas de dois sínodos”, estes realizados em Mênfis nos anos de 196 AEC e por volta de 183/182 AEC. Para Agut-Labordère, este testemunho evidencia que o templo de Amon-Rá Baded esteve ativo pelo menos até o início do século II AEC (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 369). Por fim, o egiptólogo destaca outro artefato: uma escultura de granito, datada do século III AEC. Erigida em honra de Horemheb, que teria sido um comandante em Náucratis durante o governo dos primeiros Ptolomeu. A estátua mede cerca de 3,6 metros — segundo a descrição do Museu do Cairo, este tamanho comumente era reservado para representações de deuses, reis e, neste caso para membros da elite. Além de preces aos deuses Amon, Mut, Khonsu e Min, as inscrições hieroglíficas na base da estátua exaltavam tanto a sua linhagem quanto a sua prosperidade. No texto, o oficial se define como um “[...] grego (Ἡ3w-nbw), um homem de <Pe>kha, profeta de Min, senhor de Baded, Horemheb, filho de Crates e da senhora Shesemtet” (AGUT-LABORDÈRE, 2012, p. 369). Chama a atenção do autor

¹⁰⁰ Nome de uma das vilas modernas construídas ao redor do sítio arqueológico de Náucratis.

o fato de Horembeb denominar-se grego, ainda que evoque para si tantos elementos culturais tipicamente egípcios.

A reivindicação de certa helenidade, mais do que somente atestar uma possível ancestralidade grega, expõe que se autodenominar grego ou egípcio era um gesto repleto de nuances políticas e culturais. Tais nuances não podem ser desconsideradas em análises acerca da etnicidade naucrática. Em contrapartida, convém destacar que, independentemente da extensão dessa suposta egípcianização proposta por Agut-Labordère, já no período helenístico, difundia-se entre os gregos naucráticos o mito que atribuía aos milésios a empreitada que teria resultado na fundação de Náucratis (REDON, 2012, p. 66). A construção de um passado mítico para a recém-formada pólis, a relacionaria diretamente com a prestigiosa Mileto, a este respeito, a arqueóloga Bèrangère Redon afirma:

Frente à concorrência de Alexandria, a grande capital egípcia, e de Ptolemaida, a única cidade fundada pelos lágidas, os naucráticos adotaram, ao que parece, uma estratégia de memória e legitimação pela antiguidade, destinada a equilibrar sua posição no reino egípcio e se distinguir das outras duas cidades egípcias (REDON, 2012, p. 63).

Ou seja, frente à mudança de seu estatuto jurídico, bem como diante do surgimento de novos polos de comércio no Egito, a elite comercial naucrática, até então majoritariamente grega, demonstrou receio da perda de seu prestígio, bem como de sua influência econômica. Assim, considerando também a ascensão já evidenciada de comerciantes egípcios, os gregos naucráticos teriam passado a reivindicar essa antiguidade de sua presença na região, numa tentativa de manter seus privilégios e o prestígio de sua pólis. Logo, para um egípcio, reivindicar essa ancestralidade grega poderia ser também uma forma de se validar socialmente como parte da elite local.

Os avanços obtidos a partir de David Hogarth, materializam as relações entre gregos e egípcios em Náucratis, ao mesmo tempo que apresentam um quadro mais complexo do que aquele apresentado pelos pesquisadores anteriores. A discussão do enquadramento jurídico no qual os gregos se encontravam no Egito expôs a fragilidade da teoria da helenização — não apenas associada ao empório, mas a outras partes do Mediterrâneo Antigo. A reinserção de Náucratis no contexto egípcio ao qual também pertencia historicamente, reformulou a confluência, defendida por Flinders Petrie, das histórias egípcia e grega quando da chegada destes ao Egito. Isto, por sua vez, trouxe

a lume que a formação do assentamento não foi, e nem poderia ter sido, um empreendimento estritamente grego.

Considerações finais

Dado o panorama estabelecido acerca das discussões sobre a etnicidade de Náucratis na bibliografia especializada a seu respeito, uma última reflexão: ainda há necessidade em se discutir a etnicidade de Náucratis? Em defini-la enquanto grega ou egípcia? A definição de uma multietnicidade, tal qual proposta por Alexandra Villing, representaria o fim de tais discussões? É parte do ofício historiográfico a necessidade de definição de seus objetos de estudo, o que exige uma análise acerca de questões como a da etnicidade. Contudo, tais discussões devem ser postas a fim de contribuir para a compreensão das dinâmicas internas de Náucratis, para ajudarem a explicar como determinadas reelaborações culturais ou religiosas ocorreram. Conduzidos dessa maneira, e não como objetivo último de delimitar estritamente uma composição étnica, os debates a este respeito são enriquecedores e ainda podem elucidar aspectos da história naucrática que, até hoje, carecem de esclarecimentos.

Fontes primárias

HERÓDOTOS. 97; 134; 135 e 178 in: *História*. Trad. de Mário da Gama Kury, 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

ESTRABÃO. XVII, 801; XVII, 803; XVII, 808 in: *Géographie de Strabon*. Trad. de Jean-Antoine Letronne. Paris: L'imprimerie Royale, 1819.

ATENÆUS. XI, 61 in: *The Deipnosophists or Banquet of the Learned*. Trad. Charles Duke Yonge. Vol. II. Londres: Henry Bohn, 1854.

Bibliografia

AGUT-LABORDÈRE, Damien. **Le statut Égyptien de Naucratis**. Disponível em: https://www.academia.edu/36641972/2012_Le_statut_%C3%A9gyptien_de_Naucrat_is. Acesso em: 26 de setembro de 2025.

AGUT-LABORDÈRE, Damien. **The wool of Naukratis: About the stela Michigan Kelsey Museum 0.2.5803**. British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan 24 (2019), p. 91–104.

BRESSON, ALAIN. **Rhodes, l'Hellénion et le statut de Naukratis (VIe-IVe siècle a.C.)** In: Dialogues d'histoire ancienne, vol. 6, 1980. pp. 291–349.

GARDNER, Percy. Prefacy; chapter VII: Naukratis, and the Greeks in Egypt in: **New chapters in Greek history: historical results of recent excavations in Greece and Asia Minor**. William Clowes and Sons — Londres, 1892.

HOGARTH, David George. **Excavations at Naukratis** in: The Annual of the British School at Athens, Vol. 5 (1898/1899), p. 26–97.

REDON, Bérangère. **L'identité grecque de Naukratis. Enquête sur la fabrication de la mémoire d'une cité grecque d'Égypte aux époques hellénistique et romaine**. Revue des Études Grecques, v. 125, ed. 01, jan-jun 2012, pp. 55–93. Doi: <https://doi.org/10.3406/reg.2012.8077>.

SANTOS, Leonardo Wesley dos. **O Empório de Náucratis: historiografia entre o século XVIII e XXI**. Temporalidades, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, pp. 557–584, mar./out. 2024.

SANTOS, Leonardo Wesley dos. **“Aos deuses dos gregos”: historiografia sobre Náucratis e o Helênion entre os séculos XIX e XXI**, 2025. 119 p. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em História) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo.

SMITH, Edith Marion. **Naukratis, a chapter in the History of Hellenization of Egypt** in: Journal of the Society of Oriental Research, Vol. X. Trinity College. Toronto, 1926. p. 119-206.

VILLING, Alexandra *et al.* **The Material Culture of Naukratis - an overview** in: Naukratis: Greeks in Egypt. The British Museum, 2014.

CONEXÕES NO MEDITERRÂNEO ORIENTAL: EGITO E CRETA NO BRONZE MÉDIO E INÍCIO DO BRONZE TARDIO (2000-1400 A.C.).

CONNECTIONS IN THE EASTERN MEDITERRANEAN: EGYPT AND CRETE FROM MIDDLE TO EARLY LATE BRONZE AGE (2000-1400 A.C.).

Maria Thereza David João¹⁰¹

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: A partir de inquietações suscitadas pelo olhar da História Global sobre a História Antiga, este artigo apresenta o estado da arte de pesquisas sobre as interações entre Egito e Creta no Bronze Médio e início do Bronze Tardio (2000-1400 a.C.). Busca-se, assim, avaliar avanços e limites das interpretações disponíveis, assim como novas direções consoantes a debates contemporâneos.

Palavra-chave: Egito. Egeu. Mediterrâneo Oriental.

Abstract: Inspired by Global History's perspective on Ancient History, this article presents a review of current research on interactions between Egypt and Crete during the Middle Bronze Age and the early stages of the Late Bronze Age (2000-1400 a.C.). It assesses the advances and limitations of existing interpretations and proposes directions for future research aligned with contemporary debates.

Keyword: Aegean. Egypt. Eastern Mediterranean.

Introdução¹⁰²

As relações entre o Egito e o Egeu são conhecidas desde, pelo menos, os anos 1880-1890, momento em que historiadores e arqueólogos do Egeu interessavam-se, em sua maioria, em traçar as origens da civilização grega, visando sobretudo fortalecer uma narrativa de continuidade civilizacional que legitimava as potências europeias do período como herdeiras do mundo antigo. Neste caso, a Grécia aparecia como ponto

¹⁰¹ Maria Thereza David João é doutora em História Social (USP), com pesquisa sobre Egito Antigo. Atualmente é professora adjunta de História Antiga e de História Medieval na Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), *campus* de Paranaguá. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0249-1910> E-mail: maria.joao@unespar.edu.br

¹⁰² Meus agradecimentos ao Prof. Dr. Fábio Frizzo, da UFTM, que gentilmente auxiliou na revisão final deste artigo, com cuidadosas observações.

de partida idealizado de certos valores e tradições que poderiam ser enquadradas como antecessores diretos da Europa moderna, tais como a liberdade e a democracia. No século XIX, esta narrativa aparecia condensada em pelo menos duas correntes distintas, que prezavam ora por uma origem singular dos micênicos, ora por sua origem semítica, derivada dos povos orientais, marcando o debate entre os “orientalistas”, partidários de uma teoria difusionista, e os “ocidentalistas”, ligados à teoria do evolucionismo (VERCOUTTER, 1954; DAUTAIS, 2025)¹⁰³.

Longe de serem excludentes, ambas as vertentes eram pautadas em lógicas eurocêntricas e coloniais. Se, por um lado, o Egito era visto como uma civilização influente, um “berço” capaz de originar sociedades como a minoica e a micênica, tal vitalidade teria sido, posteriormente, substituída e aperfeiçoada pelos gregos, consolidando uma forma de se compreender a História Antiga como “corrida de revezamento” (GUARINELLO, 2003, p. 52).

Um dos partidários do lado “ocidentalista” do debate foi Sir Arthur Evans, que conduziu as primeiras escavações no Palácio de Cnossos, em Creta. O arqueólogo é considerado o “descobridor” dos minoicos, interpretados por ele como sendo os principais agentes do comércio no Egeu por meio de uma talassocracia¹⁰⁴. Na ocasião, ele e sua equipe encontraram uma grande quantidade de artefatos egípcios e “egipcianizados” no local, como vasos de alabastro feitos em estilo egípcio, e os resultados das escavações foram publicados em uma série de quatro volumes entre as décadas de 20 e 30 (EVANS, 1921-1935). Estas descobertas contribuíram para colocar, definitivamente, as relações entre o mundo egeu e os habitantes do Egito no radar dos especialistas.

Os primeiros contatos entre egípcios e povos do Egeu deram-se por intermédio dos minoicos e podem ser identificados, de forma esporádica, já no terceiro milênio a.C. (STEEL, 2007). Durante a Era do Bronze, o que entendemos como “mundo egeu” era composto pela história dos povos que habitavam a Grécia continental, as ilhas Cíclades e Creta. Apesar da centralidade que o Bronze Recente (c. 1600–1200 a.C.)

¹⁰³ Como observa Cline (1990-1991) este tipo de discussão voltou a ser alvo maior de debate ao final dos anos 80 a partir da publicação dos três volumes de *Black Athena*, de Martin Bernal (1987).

¹⁰⁴ A ideia de uma talassocracia minoica encontra-se, atualmente, em desuso, mas influenciou uma série de pesquisadores importantes, como Hägg e Marinatos (1984).

adquiriu nos estudos ao longo das últimas décadas, com ênfase nos intercâmbios diplomáticos e no colapso das redes palacianas, é no Bronze Médio (c. 2000–1600 a.C.) que emergem as primeiras evidências de contatos sistemáticos entre egípcios e minoicos, expressas tanto na cultura material quanto na iconografia e nas práticas de trocas de bens de prestígio entre suas elites.

Este período é marcado por uma reorganização das estruturas políticas tanto no Egito quanto no Egeu. No Egito, seu início corresponde ao fim do Reino Médio (2040-1640 a.C.) e Segundo Período Intermediário (1640-1532 a.C.), marcado pela presença hicsa no delta; em Creta, coincide com a formação dos sistemas palaciais minoicos em cidades como Cnossos, Festos e Malia. Ambos os processos abriram novas possibilidades de contato, como atestam, por exemplo, afrescos, achados de cerâmica e outros objetos minoicos ou com clara influência minoica em contextos egípcios (*protohellenica*) e objetos egípcios ou “egipcianizados”, como escaravelhos, em Creta (*aegyptiaca*).

Os debates acerca destas interações partiram, majoritariamente, da Arqueologia do Mediterrâneo e dos estudos de História da Arte, com pouca interlocução com o campo da Egptologia. Nesses estudos, o recorte cronológico do Bronze Médio permanece relativamente marginal, uma vez que as análises tendem a privilegiar o sistema regional consolidado no Bronze Recente e o subsequente impacto do colapso das redes palacianas na desintegração deste mesmo sistema, o que impede a compreensão plena das dinâmicas de longa duração que estruturaram diferentes níveis de relação no Mediterrâneo oriental.

Ainda, cabe salientar que a maior parte dos estudos que analisaram as relações entre o Egito e o Egeu partiram de tipologias específicas de documentos, como iconografia, textos ou cultura material. A análise isolada dos tipos documentais, somada à ausência de um exame diacrônico e à compartimentalização disciplinar, com especialistas em Egeu e Egito trabalhando isoladamente em seus respectivos materiais, prejudicam o entendimento pleno das interações entre essas regiões. Isso se deve porque tais abordagens fragmentadas tenderam a produzir recortes muito pontuais, a exemplo de trocas de objetos específicos, como os famosos escaravelhos, ou de representações iconográficas, como formas geométricas minoicas em decoração

egípcia, em detrimento de análises mais voltadas a reconstruir a continuidade, as mudanças ou mesmo as rupturas nas dinâmicas de interação ao longo do tempo.

Algumas exceções, como o trabalho de Fritz Schachermeyer publicado na década de 60, passaram a destacar, ainda que de forma incipiente, a importância da interconectividade e da agência múltipla das sociedades do Bronze Médio. O autor, embora partidário da tese de que o desenvolvimento das sociedades egeias só ocorreu por meio do contato e da influência do Oriente, sinalizava para a importância dos contatos mútuos entre as diversas sociedades das bordas do Mediterrâneo Oriental, usando como exemplo o Egito, que dependia de forma aguda da importação de madeira de construção, vinda do Líbano, Chipre e Creta, ao mesmo tempo em que “fornecia aos outros países mediterrâneos ouro, marfim e, em certos períodos, cereais. Chipre oferecia cobre, o Egeu, azeite e vinho, e a Ásia Menor, prata” (SCHACHERMEYER, 1967, p. 9).

Diante destas considerações e a partir da abordagem propiciada pela História Global e de suas confluências com a História Antiga (DA SILVA e MORALES, 2020) foi pensado um projeto de pesquisa¹⁰⁵, visando analisar criticamente as evidências arqueológicas, textuais e iconográficas que atestam as relações entre o Egito e o mundo egeu, com ênfase no recorte cronológico correspondente ao Bronze Médio (2000-1600 a.C.) e ao Bronze Tardio (1600-1200 a.C.). Este artigo objetiva apresentar um panorama de algumas das principais interpretações existentes acerca das interações entre egípcios e povos do Egeu no mencionado período, mas limitando-se ao contexto inicial do Bronze Tardio (século XV e início do XIV). Por meio de uma consideração crítica da literatura existente pretende-se, também, ofertar possíveis encaminhamentos que auxiliem a pensar as referidas relações considerando as possibilidades e limites abertos pelo enfoque da História Global.

Por fim, cabe salientar que a extensão e a natureza das relações específicas entre o mundo egeu e os egípcios é tão importante que até mesmo a cronologia egeia, que data o desenvolvimento das civilizações proto-históricas na região, parte fundamentalmente da arqueologia destes contatos¹⁰⁶. Para fins deste artigo, o foco

¹⁰⁵ Projeto atualmente em andamento na Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), *campus* de Paranaguá.

¹⁰⁶ A cronologia egeia baseia-se inicialmente na estratigrafia e na tipologia cerâmica definidas por Sir Arthur Evans, estruturando-se em três fases (Antigo, Médio e Tardio), subdivididas em I, II, III e A, B,

será na análise de trabalhos que privilegiaram o recorte cronológico e histórico, e não a análise de tipologias específicas de artefatos para situar as relações egípcio-egeias, buscando avaliar a forma como se davam essas trocas.

Entre egípcios e minoicos

Uma síntese de toda a produção acerca das relações entre o Egito e o Egeu é tarefa bastante desafiadora, especialmente no espaço que nos cabe neste artigo. Esta dificuldade se deve não apenas ao grande volume de trabalhos publicados ao longo de pelo menos um século, mas também à diversidade de abordagens teóricas e metodológicas adotadas. Trata-se de um campo marcado pela multidisciplinaridade e pela pluralidade dos tipos de fontes, o que acarreta a existência de diferentes modelos interpretativos que acabam por dificultar a elaboração de uma visão consensual ou unificada sobre o tema. Embora seja difícil produzir uma síntese sobre toda a produção sobre as relações entre o Egito e o Egeu, há alguns trabalhos seminais que influenciaram de forma decisiva o olhar acerca destes contatos, os quais serão referenciados ao longo deste artigo.

De acordo com Eric Cline (2023), a extensão das redes comerciais egeias no Oriente Próximo pode ser observada já no século XVIII a.C., uma vez que itens em estilo “caftorita”¹⁰⁷ são mencionados nos arquivos de Mari, região localizada na atual Síria. Cerâmicas e objetos minoicos, além de elementos que atestam a influência artística da ilha, foram encontrados também em Israel, Chipre e Iraque, apontando para a existência de um comércio de larga escala levado a cabo pelos cretenses.

C, aplicáveis a Creta (Minoico), ilhas (Cicládico) e continente (Heládico). A cronologia minoica relativa compreende os períodos Minoico Antigo (I–III), Minoico Médio (IA–III) e Minoico Tardio (IA–IIIC). Com o tempo, evidências externas, como objetos egípcios em contextos egeus e datações por radiocarbono, permitiram ajustes e o estabelecimento de uma cronologia absoluta, sobretudo para o Minoico Tardio. Devido à ausência de fontes escritas locais, a cronologia egeia depende fortemente da egípcia, que oferece marcos mais sólidos. Paralelamente, há uma cronologia baseada nos palácios cretenses: o Pré-Palacial (Minoico Antigo) corresponde ao Período Dinástico Inicial ao Primeiro Período Intermediário egípcio; o Protopalacial (Minoico Médio) ao Reino Médio; e o Neopalacial (Minoico Tardio) ao Segundo Período Intermediário e à 18ª dinastia. A discussão permanece aberta devido a propostas como a alta cronologia, que antecipa eventos como a erupção de Tera. Para aprofundar nas discussões sobre cronologia, cf. WARREN e HANKEY, 1989 e DAVIS, 2008.

¹⁰⁷ O termo é oriundo da palavra egípcia *kf.tiw* (*keftiu*), usada para se referir aos habitantes do “grande verde”, como o Mar Mediterrâneo era conhecido nessa sociedade e é associada aos habitantes de Creta.

No período correspondente ao Reino Antigo egípcio (2575-2150 a.C.), os contatos entre Egito e Creta eram realizados majoritariamente com Cnossos, único sítio cretense com características proto-urbanas já no terceiro milênio a.C. (WARREN, 1981), restringindo-se basicamente à importação de matérias-primas. Ao longo do segundo milênio estas relações vão se complexificando até que, durante o controle hicsu sobre o delta egípcio, ganharam contornos mais políticos e simbólicos, tendo se perpetuado para além da destruição da capital, Avaris, por volta de 1532 a.C.¹⁰⁸. O período mais intenso de contatos, contudo, inicia-se a partir dos reinados de Hatshepsut e Tutmés III. A hipótese mais aceita é a de que, nesse período, esses contatos tenham sido realizados de forma direta, tanto por mercadores independentes quanto por intermédio dos palácios.

No que tange à influência egípcia em Creta, a primeira tentativa de sistematizar o que foi encontrado na ilha deu-se com Sir Arthur Evans após suas escavações em Cnossos. O sucessor de Evans, o arqueólogo J.D.S. Pendlebury, atualizou e catalogou todos os objetos egípcios e “egipcianizados” encontrados em Creta em sua *Aegyptiaca* (PENDLEBURY, 1930). Uma nova versão desses achados, que revisa todo o material conhecido até o início do século XXI, serve atualmente como referência incontestável para os estudos que pretendem analisar as influências egípcias em Creta (PHILLIPS, 2008). Já no que diz respeito aos achados cretenses no Egito no recorte que interessa a este trabalho, estes se encontram de forma menos sistematizada. Há textos e representações de emissários diplomáticos egeus em tumbas tebanas da XVIII dinastia¹⁰⁹, além de registros arqueológicos e iconográficos encontrados, por exemplo, no sítio de Avaris (BIETAK, 1993) e catálogos contendo estudos sobre cerâmica egeia no Egito (KEMP e MERRILLES, 1980).

¹⁰⁸ As evidências provenientes de Avaris, atual Tell el-Dab'a, que consistem basicamente em frescos com motivos minoicos, foram reveladas por escavações da equipe austríaca liderada por Manfred Bietak e têm servido como uma das principais bases de estudo para analisar as interações entre o Egito e o Egeu no segundo milênio a.C. (cf. BIETAK, 1993).

¹⁰⁹ Entre os reinados de Hatshepsut e Amenófis III foram encontradas oito tumbas com representações deste tipo: a de Senenmut (TT 71); de Puimre (TT 39); de Intef (TT 155); de Useramun (TT 131); de Menkheperresenb (TT 86); de Rekhmire (TT 100); de Amenemhab (TT 85) e de Amenmose (TT 89), que representam delegações estrangeiras, dentre eles os *keftiu*, carregando bens de prestígio. Os itens luxuosos mostrados nas cenas não correspondem a achados reais e isto pode ser explicado por saques, descartes, derretimento e outras ações que impediram que sobrevivessem até nós (MATIC, 2025).

Diante da diversidade dos registros, Peter Warren (1995) propôs uma classificação para entender as relações entre egípcios e minoicos, partindo primeiramente de uma organização cronológica das evidências desses contatos e sua posterior divisão em quatro grupos. O primeiro inclui matérias-primas e produtos comerciais, como ouro, marfim e pedras preciosas vindos do Egito, e chifres de cabra e produtos vegetais de Creta, além de manufaturados como tecidos cretenses e ânforas egípcias. O segundo grupo reúne materiais políticos ou diplomáticos, como vasos de alabastro com inscrições régias, usados como presentes para consolidar trocas e relações. O terceiro é o que o autor classifica como material simbólico, que seria revelador de influências políticas, religiosas ou artísticas, exemplificado por objetos “egeunizados” ou “egipcianizados”, como o sistro de Arkhanes¹¹⁰. Por fim, o quarto grupo é formado por materiais secundários que acompanhavam o comércio principal, como escaravelhos¹¹¹ e algumas miudezas.

O modelo proposto por Warren sinaliza que as relações entre egípcios e minoicos devem ser compreendidas não apenas como comércio em sentido estrito, mas como um sistema de contatos que operava em diversos níveis e que articulava esferas econômicas, políticas e culturais¹¹². No entanto, esta classificação apresenta limites importantes e sinaliza para um problema generalizado que pode ser identificado nos estudos acerca das relações egípcio-egeias, que é a concentração da análise nos objetos em si, com pouca atenção aos agentes envolvidos nas trocas, às redes que permitiram sua circulação ou aos contextos concretos de uso, que também envolvem as possíveis reinterpretações que estes mesmos objetos e motivos artísticos sofreram ao serem inseridos em novos contextos culturais.

Parte do problema ocorre porque, em princípio, os contatos egípcio-egeus foram pensados sob um viés da história da arte que se limitava a uma análise estilística dos motivos egípcios encontrados em Creta e vice-versa. Tentativas de superação destas

¹¹⁰ Trata-se de um sistro minoico inspirado em modelo egípcio, tradicionalmente associado ao culto da deusa Hathor, encontrado no cemitério de Arkhanes, em Phourni. Este é um dos objetos que melhor ilustram as trocas culturais entre estas duas sociedades.

¹¹¹ Em relação aos escaravelhos, tem-se aqui um exemplo de como as categorias de Warren podem se sobrepor, uma vez que a produção destes itens é, também, importante para compreender como objetos e símbolos egípcios eram reinterpretados pela cultura minoica.

¹¹² Dautais (2025) classifica essas relações como “polimórficas”.

abordagens podem ser encontradas, ainda que de forma limitada, já no trabalho seminal de Helene Kantor intitulado *The Aegean and the Orient in the Second Millennium B.C.* (KANTOR, 1947). Esta obra foi importantíssima por sugerir que as evidências de contatos entre o Egeu e o Antigo Oriente Próximo não se resumiam a imitações ou à influência artística. As contribuições de Kantor, pautadas tanto na Arqueologia histórico-cultural quanto em referenciais da História da Arte, influenciaram uma geração posterior de estudiosos que também se dedicaram ao estudo de motivos minoicos encontrados fora de Creta e em motivos “estrangeiros”, como os egípcios, encontrados na ilha (SMITH, 1965; CROWLEY, 1989).

No âmbito específico da Egíptologia, J. Vercoutter (1956) foi um dos primeiros a se dedicar especificamente à análise das relações entre o Egito e o mundo proto-histórico do Egeu. Se, do lado dos especialistas em Egeu a análise focou-se, sobretudo, em cerâmicas e outros artefatos presentes em ambos os contextos, Vercoutter analisou um outro conjunto importante de registros que atestam estas relações. Trata-se das já referidas tumbas tebanas da XVIII dinastia egípcia, como as de Useramun e Rekhmire, nas quais estrangeiros como núbios, asiáticos e minoicos ou micênicos, são representados em procissões, trazendo presentes para o faraó, os quais incluíam de vasos a adagas¹¹³. Até então, as análises das representações de delegações estrangeiras em tumbas datadas entre Hatshepsut e Amenófis III rejeitavam a validade histórica destes registros (WACHSMANN, 1987), compreendendo-as como representações canônicas que serviam como peças propagandísticas imbuídas de um senso de superioridade étnica que teria feito com que os povos do Egeu fossem representados como tributários do Egito. Vercoutter foi o primeiro a analisar essas iconografias em relação ao contexto egípcio e à trajetória dos donos das tumbas, concluindo que o recebimento de tributos retratado nas imagens, embora influenciado pelo cânone artístico, era uma função ligada ao cargo de vizir, exercido tanto por Useramun quanto por Rekhmire. Sendo assim, reforçou-se a teoria de que egípcios e minoicos teriam mantido relações diplomáticas a partir de seus respectivos palácios, os quais também mediarão os contatos comerciais.

¹¹³ Uma análise mais recente das representações de objetos portados por emissários egeus nessas tumbas (especificamente a de Senenmut) pode ser encontrada em MATIC, 2015.

Esta interpretação, contudo, ainda é objeto de debate. Na década de 80, a análise de cerâmicas minoicas encontradas no Egito feita por Kemp e Merrillees (1980), tendo como método de base a estratigrafia, concluiu que sua presença estava associada a contextos fechados e socialmente seletivos, tais como tumbas, depósitos votivos e residências de elite. Isto sugeriria, portanto, processos de importação intencionais, em que a cerâmica minoica teria sido apropriada por elites egípcias dentro de dinâmicas internas de distinção social. Para os autores, não há indícios suficientes que atestem a presença institucionalizada de agentes minoicos no Egito como responsáveis por esse comércio.

As divergências de interpretação podem, em parte, ser explicadas pela querela entre modernistas (formalistas) e primitivistas que, de alguma forma, também tiveram impacto na Egiptologia. Os primitivistas, influenciados pelos pressupostos de Karl Polanyi (2000) e suas ideias sobre redistribuição e reciprocidade, negam a importância das atividades comerciais no mundo antigo e passaram a enxergar a forma como Creta se integra às civilizações do Antigo Oriente Próximo pelo viés diplomático da troca de “presentes”. Já os formalistas e, mais especificamente, Barry Kemp¹¹⁴, tendem a “conceder grande importância ao setor privado e aos mecanismos do mercado na economia egípcia” (CARDOSO, 2003, p. 164), como é possível observar a partir de suas considerações sobre a natureza das trocas entre egípcios e povos do Egeu.

Conectividade no Mediterrâneo Oriental

Os reinados de Hatshepsut e de Tutmés III situam-se na origem de um sistema regional que, no Bronze Tardio, conectava povos que iam do Egeu ao planalto iraniano. Se o século XV a.C. foi o “período que testemunhou o surgimento das conexões internacionais de maneira sustentada por todo o mundo Mediterrâneo antigo, do Egeu até a Mesopotâmia” (CLINE, 2023, p.58), a “idade de ouro” deste sistema marcado pela intensificação das relações diplomáticas e comerciais entre os povos da região acontece somente no século XIV a.C., tendo o Egito como um de seus principais

¹¹⁴ De acordo com Cardoso (2003), Kemp adota um tipo de formalismo “especial” e não ortodoxo, posto que não nega especificidades na economia do Egito Antigo.

protagonistas¹¹⁵. No que toca, especificamente, as relações entre o Egito e o Egeu, é a partir de Hatschepsut que podemos verificar a intensificação e maior regularidade de trocas com a região, que aparecem inseridas em um contexto de expansão do Estado egípcio no Levante (FRIZZO, 2008), o que ampliou rotas e vínculos que acabaram, também, por facilitar o contato com o Egeu.

Muito embora já se reconhecesse o Chipre e regiões do Levante como importantes intermediários do comércio no Mediterrâneo Oriental durante a Era do Bronze, especialmente no tocante ao comércio de estanho e cobre (ALLEGRETTE, 1993), é por meio da análise de W. Ward que se realçou a existência de conexões envolvendo o Egito e o Egeu “provavelmente intermediadas por terceiros” (WARD, 1971, p.119). A presença de cerâmica minoica e micênica em sítios cipriotas e levantinos em quantidades muitas vezes superiores às encontradas no Egito, assim como achados de objetos egípcios nestas mesmas localidades, permitem inferir uma provável condição destes sítios como entrepostos comerciais. Isto nos ajuda a compreender que as relações entre Egito e Creta possuíam naturezas diversas uma vez que, como demonstrado anteriormente, há também registros que atestam a existência de relações bilaterais entre as duas regiões a partir de comércio direto e expedições diplomáticas. A descoberta dos afrescos minoicos na cidade egípcia de Avaris por Manfred Bietak e sua equipe também sugerem intercâmbio técnico-artístico direto entre as duas localidades.

A partir da década de 90, um novo paradigma historiográfico, de base braudeliana, passa a influenciar o olhar acerca dos contatos entre diferentes povos da bacia do Mediterrâneo. Se, antes, prevalecia o modelo políade de Finley (1980), baseado na existência de cidades consumidoras e numa lógica estaque de seus contatos, a nova abordagem coloca a conectividade no centro da análise, especialmente em virtude do processo de globalização que avançava no período em que surgiu. Um marco deste tipo de interpretação é o trabalho de Horden e Purcell (2000), que se aproveita da abertura propiciada por abordagens anteriores, como aquelas do sistema-mundo, e defende a ideia de um Mediterrâneo como espaço de

¹¹⁵ A visão de que os egípcios constituíram, no século XIV, um verdadeiro império no Levante e que dominavam o Mediterrâneo Oriental é alvo de controvérsias. Um resumo da discussão pode ser encontrado em KNAPP, 1993.

conexões. A abordagem sofreu várias críticas (MORRIS, 2003; HARRIS, 2005), sobretudo no que diz respeito à “mediterraneização”, mas foi ponto de partida importante para se repensar a história do Mediterrâneo antigo.

Especificamente sobre as relações econômicas entre o Egeu e do Mediterrâneo Oriental, Juliana Manzoni afirma que o primitivismo de análises como a de Finley, aliado aos pressupostos de Karl Polanyi, ainda é influente entre os pesquisadores do Egeu, “onde as distâncias curtas, redistribuição e troca continuam a ser entendidas como mais importantes do que o movimento de bens a longa distância através do comércio” (MONZANI, 2019, p. 398). Como tentativa de superação desses debates, A. Sheratt e S. Sheratt (1991) propuseram uma abordagem para o Egeu na Idade do Bronze combinando o modelo de sistema-mundo com a ideia de consumo ostentatório de Sombart (1966). Em oposição à visão weberiana, que via as sociedades antigas como agrárias e com pouco ou nenhum comércio estruturado, os autores destacaram o papel fundamental do desejo por bens de luxo no fomento às trocas, no estímulo à criação de oficinas especializadas e no desenvolvimento de redes comerciais dinâmicas. Isso teria levado à formação de novos centros e à integração progressiva de periferias, num processo de transformação contínua entre 2500 e 1100 a.C. A limitação desta interpretação decorre de uma visão excessivamente generalizante, que ignora variações locais, resistências e formas diversas de organização da produção e consumo em diferentes sociedades, além de desconsiderar as desigualdades existentes entre os agentes envolvidos nas trocas¹¹⁶.

Autores como Eric Cline e A. Bernard Knapp têm destacado que as trocas entre Egito, Egeu, Levante, Chipre e Anatólia, no final da Idade do Bronze, faziam parte de um sistema complexo, com diferentes camadas de interação e que foram se estruturando lentamente ao longo do período. Knapp (1998) inova ao destacar o papel dos artesãos viajantes e o da mobilidade artística, destacando que a circulação de motivos iconográficos, materiais exóticos e técnicas artísticas era utilizada para reforçar o prestígio e a autoridade das elites, que controlavam ou monopolizavam o acesso a esses recursos que funcionavam como símbolos de distinção cultural. Paulatinamente, as relações diretas entre elites, evidenciadas por meio de presentes

¹¹⁶ Algumas críticas, especialmente às ideias de Susan Sheratt, podem ser encontradas em CHERRY, 2009, p. 130-132.

diplomáticos e missões formais, passaram a ocorrer ao lado de redes indiretas mantidas por mercadores, artesãos e intermediários regionais. Chipre e o Levante, longe de serem apenas pontos de passagem, atuavam como agentes ativos nessas dinâmicas, com capacidade de controlar rotas e redirecionar fluxos. O Mediterrâneo oriental aparece, assim, como um espaço de conectividade estruturada, em que os vínculos variavam em intensidade e forma conforme o contexto político e os bens em circulação.

Esse panorama ganha concretude quando nos deparamos, por exemplo, com o emblemático caso do naufrágio de Uluburun, datado do fim do século XIV a.C. Em 1982, um mergulhador encontrou, na costa turca, um navio que transportava uma absurda variedade de materiais, como lingotes couro de boi, estanho da Ásia Central, objetos de vidro egípcio, cerâmicas do Egeu, marfim africano, âmbar do Báltico, além de bens de prestígio como escaravelhos, selos e objetos de ouro. Esta carga é considerada uma das evidências mais contundentes da interconectividade do Mediterrâneo, uma vez que revelou não apenas a amplitude geográfica das redes de troca, mas também a existência de bens de natureza distinta, que iam desde matérias-primas a produtos manufaturados e itens com valor simbólico ou diplomático. Há evidências, inclusive, de que emissários diplomáticos estariam a bordo, o que demonstra que elites, comerciantes e intermediários poderiam atuar simultaneamente.

À guisa de conclusão: e a História Global?

Surgida da convicção de que os métodos tradicionais de análise histórica, marcados pelo internalismo metodológico e eurocentrismo morfológico (CONRAD, 2016), já não davam conta de compreender adequadamente o passado, a História Global pode ser definida como uma “forma de análise histórica que situa os fenômenos, os eventos e os processos em contextos globais” (CONRAD, 2016, p. 16). Trata-se de uma forma particular de se olhar a história, por meio da qual é possível escrever a história de espaços demarcados, “mas com a consciência da existência de conexões e condições estruturais ao nível global” (CONRAD, 2016, p. 26).

Como bem demonstram Morales e Silva (2020), há diversas confluências entre a História Global e a História Antiga, especialmente no que diz respeito à crítica ao eurocentrismo e ao internalismo metodológico, demonstrando de que forma

tendências já presentes no campo da História Antiga adiantam ou complementam as discussões proporcionadas pelo enfoque da História Global. Esta percepção ajuda a reposicionar a História Antiga como campo fértil de experimentação historiográfica, e não apenas objeto de renovações metodológicas trazida "de fora", como é o caso da História Global.

É importante salientar que a aplicação do enfoque da História Global às interações entre o Egito e o Egeu no segundo milênio a.C. não representa, propriamente, uma inovação no campo da historiografia da Antiguidade, mas vem ao encontro de abordagens desenvolvidas sobretudo no âmbito da arqueologia do Mediterrâneo. O que se convencionou chamar de "giro global" consiste, em grande medida, na consolidação de uma perspectiva que toma a interconectividade como ponto de partida analítico, reorganizando práticas interpretativas anteriormente dispersas.

Desde os anos 1980, autores como C. Renfrew e J. Cherry (1986) passaram a questionar os modelos tradicionais centrados em centros hegemônicos e difusão cultural unidirecional. Em substituição, propuseram interpretações baseadas na circulação de bens, técnicas e informações entre diferentes sociedades do Mediterrâneo oriental, sem que isso implicasse relações de dependência ou subordinação. Essa reorientação metodológica já permitia compreender as civilizações minoica, micênica, egípcia, cipriota e levantina como participantes de um conjunto articulado de trocas, em que objetos, práticas e ideias eram adaptados e ressignificados localmente. A isso, somem-se as contribuições da Arqueologia Pós-Processual, como as de Ian Hodder (2012) e a perspectiva do emaranhamento (*entanglement*).

Com os trabalhos de autores como os já mencionados Horden e Purcell, consolidou-se a noção de um Mediterrâneo caracterizado por conexões múltiplas, estruturadas em diferentes escalas e integradas por vias comerciais, vínculos diplomáticos e práticas culturais compartilhadas. Essa perspectiva favoreceu o abandono das categorias civilizacionais rígidas, ao demonstrar que as fronteiras entre culturas eram permeáveis e sujeitas a reconfigurações constantes.

Diante do exposto, podemos afirmar que o olhar da História Global permite compreender o Mediterrâneo oriental como uma região marcada por interações

constantes entre diferentes sociedades, nas quais o Egito, o mundo egeu e outras culturas do Levante e da Anatólia participavam de redes de contato mútuo e, por vezes, também desiguais. Em vez de interpretar essas relações a partir de modelos hierárquicos, com civilizações centrais que difundem sua influência para periferias passivas, essa abordagem destaca a existência de intercâmbios mais equilibrados e recíprocos. O foco desloca-se das identidades culturais fixas para os processos de contato, mediação e adaptação, permitindo analisar práticas diplomáticas, trocas de objetos de prestígio e a circulação de conhecimentos como elementos fundamentais da política e da vida social no mundo antigo.

No entanto, embora a aplicação do enfoque da História Global às interações entre o Egito e o Egeu no segundo milênio a.C. dialogue com tendências já desenvolvidas desde a década de 1980, é importante reconhecer que, no caso específico das relações egípcio-egeias, esse olhar ainda não se consolidou plenamente. Persistem abordagens que privilegiam interpretações difusionistas ou meramente estilísticas, centradas na identificação de influências unilaterais ou na análise formal de motivos iconográficos, sem considerar em profundidade os contextos sociais, políticos e econômicos que estruturam essas interações¹¹⁷.

Dessa forma, a História Global, quando aplicada ao estudo das relações entre Egito e Egeu, pode não inaugurar um novo campo empírico, mas ajuda a conferir unidade teórica e coerência interpretativa a linhas de pesquisa que há décadas operam com conceitos como circulação, mobilidade e conexão. Ao enfatizar as interações regionais, essa abordagem contribui também para a revisão crítica de narrativas teleológicas e nacionalistas que, durante muito tempo, serviram como forma para a História Antiga (GUARINELLO, 2003), oferecendo uma compreensão mais dinâmica, relacional e contextualizada dos processos históricos.

¹¹⁷ Um trabalho pioneiro neste sentido parece ser a tese de doutorado de L. Dautais, defendida em 2024, na qual o autor se propôs a uma reavaliação abrangente e diacrônica das interações entre o Egito faraônico e o mundo egeu proto-histórico entre os séculos XVIII e XIV a.C. Por se tratar de um trabalho recém-defendido e ainda não publicado ou disponibilizado em repositórios digitais, infelizmente não conseguimos, até o fechamento deste artigo, acesso ao texto integral da tese.

Fontes

BIETAK, M. Minoan wall-paintings unearthed at ancient Avaris, *Egyptian Archaeology*, 2, 26-28, 1993.

EVANS, A. *The Palace of Minos: A Comparative Account of the Successive Stages of the Early Cretan Civilization as Illustrated by the Discoveries at Knossos*. 4 volumes. New York: Cambridge University Press, 1921-1935.

KEMP, B. ; MERRILLEES, E. *Minoan Pottery in Second Millenium Egypt*. Mainz am Rhein : P. von Zabern, 1980.

PENDLEBURY, J. *Aegyptiaca: A Catalogue of Egyptian Objects in the Aegean Area*. Cambridge: Cambridge University Press, 1930.

PHILLIPS, J. S. (org.). *Aegyptiaca on the Island of Crete. In their chronological context: a critical review*. 2 v. In.: BIETAK; M.; HUNGER, H. *Contributions to the chronology of the Eastern Mediterranean*. V. XVIII. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008

Bibliografia

ALLEGRETTE, A. H. Contatos entre Chipre e Creta no período do bronze médio (2000-1600 a. C.). *Classica - Revista Brasileira De Estudos Clássicos*, 1993, p. 297-302.

BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers, 1987. 3v.

CARDOSO, C. F. A economia e as concepções econômicas no Egito faraônico: síntese de alguns debates. *História Econômica & História de Empresas*, v.1, p. 151-178, 2003.

CHERRY, J. F. Sorting out Crete's Prepalatial Off-Island Interactions. In.: PARKINSON, W. A.; GALATY, M. L. (eds.). *Archaic State Interaction*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2009. P. 107-140.

CLINE, E. H. Contact and trade or colonization: Egypt and the Aegean in the 14th-13th centuries B.C. *Minos - Revista de Filología Grega*, 1990-1991, p. 7-36.

_____. *1177 A.C. - O ano em que a civilização entrou em colapso*. São Paulo: Avis Rara, 2023.

CROWLEY, J. *The Aegean and the East: An Investigation into the Transference of Artistic Motifs between the Aegean, Egypt, and the Near East in the Bronze Age*. Studies in Mediterranean Archaeology and Literature. Jonsered: Paul Aströms, 1989.

DA SILVA, U. G.; MORALES, Fabio Augusto. História Antiga: afluentes e confluências. *Revista Brasileira de História*, n. 40 (83), Jan-Abr 2020.

DAUTAIS, L. Henry R. H. Hall (1873-1930), proto-historien des Egypto-Aegean studies, *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 29, 2025, p. 85-116.

_____. *L'Égypte et le monde égéen (XVIIIe s. - mil. XVe s. av. n. è.): des lamentations d'Ipouour à la chute de Cnossos*. Tese (Doutorado). Faculté de philosophie, arts et lettres, Louvain, Université Catholique de Louvain, 2024.

DAVIS, A. L. *Egyptian and Minoan Relations during the Eighteenth Dynasty/Late Bronze Age*. Tese (Doutorado). Departamento de Egiptologia e Assiriologia, Providence, Brown University, 2008.

FINLEY, M. I. *A economia antiga*. Porto: Afrontamento, 1980.

FRIZZO, F. Imperialismo faraônico e exploração econômica no Levante do Bronze Tardio, *Estudos Internacionais*, Belo Horizonte, v.6, n.2, 2018, p. 43-64.

GUARINELLO, N. Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. *Politeia*, Vitória da Conquista, BA: Uesb, v. 3, n. 1, 2003.

HÄGG, R.; MARINATOS, N. (eds.) The Minoan Thalassocracy: Myth and Reality. *Proceedings of the Third International Symposium at the Swedish Institute in Athens*, Estocolmo, 1984.

HARRIS, W.V.(org.). *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HODDER, I. *Entangled: an archaeology of the relationships between humans and things*. Wiley-Blackwell: Malden, 2012.

HORDEN, P. ; PURCELL, N. *The corrupting sea : study of Mediterranean history*. Oxford : Blackwell, 2000.

KNAPP, A. B. Thalassocracies in Bronze Age Eastern Mediterranean Trade: Making and Breaking a Myth, *World Archaeology*, v.24, n.3, fev 1993.

_____. Mediterranean Bronze Age Trade: Distance, Power and Place. In.: CLINE, E.; HARRIS-CLINE, D. (eds.). *The Aegean and the Orient in the Second Millenium*.

Proceedings of the 50th Anniversary Simposium, Cincinnati, *Aegaeum*, Liège, 1997.

MATIC, U. Aegeans emissaries in the tomb of Senenmut and their gift to the Egyptian king, *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, Vol. 7:4, 2015, p. 38-52.

_____. Helene J. Kantor and the Aegean-Egyptian Interconnections: Theoretical and Methodological Background of Her Work and Its Legacy. In.: LACOVARA, P. *A Legacy of Learning in Near Eastern Archaeology*. Bicester: Archaeopress, 2025.

MONZANI, J. C. Creta e a integração do Egeu ao Mediterrâneo oriental no 2o milênio a.C. In.: PORTO, V. (ed.). *Arqueologia hoje: tendências e debates*. São Paulo: MAE USP, 2019.

MORRIS, I. Mediterraneanization. *Mediterranean Historical Review*, v. 18, n. 2, p. 30-55, Dec. 2003.

RENFREW, C.; CHERRY, J. (eds). *Peer Polity Interaction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SCHACHERMEYER, F. *Ägäis und Orient*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 93, 1967.

SMITH, W. S. *Interconnections in the Ancient Near East: A Study of the Relationships between the Arts of Egypt, the Aegean, and Western Asia*. New Haven: Yale University Press, 1965.

STEEL, L. Egypt and the Mediterranean World. In.: WILKINSON, Toby. *The Egyptian World*. London: Routledge, 2007.

VERCOUTTER, J. Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes. Paris, 1954.
_____. L'Égypte et le Monde Égéen Préhellenique. Études critiques des sources égyptiennes (du début de la XVIII à la fin de la XIX dynastie. *BdE* 22, 1956.

WARD, W. A. *Egypt and the East Mediterranean World, 2200–1900 B.C.* Studies in Egyptian foreign relations during the First Intermediate Period. Beirute: American University of Beirut, 1971.

WARREN, P. M. Minoan Crete and Pharaonic Egypt. In.: DAVIES, W.; SCHOFIELD, L. (ed.). *Egypt, the Aegean and the Levant*. Interconnections in the Second Millenium BC. London: British Museum Press, 1992.

SHERATT, A.; SHERATT, S. From luxuries to commodities: The nature of Mediterranean Bronze Age trading systems. In.: GALE, N. H. (ed.) *Bronze Age Trade in Mediterranean*. Jonsered: Paul Aströms Förlag, 1991, pp. 351-386.

SOMBART, W. *Luxury and Capitalism*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.

WEBER, M. *The City*. New York: The Free Press, 1966.

WACHSMANN, S. Aegeans in Teban Tombs. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 20.

Leuven: Uitgeverij Peeters, 1987.

WARREN, P.M.; HANKEY, V. *Aegean Bronze Age Chronology*. Bristol: Bristol Classical Press, 1989

"IMPERECÍVEL ESTRELA": PODER E PROPAGANDA NO GOVERNO DE HATSHEPSUT (1479 AEC-1458 AEC)

"UNDYING STAR": POWER AND PROPAGANDA IN HATSHEPSUT'S GOVERNMENT (1479 BCE-1458 BCE)

Randara dos Santos Barboza¹¹⁸

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: O presente trabalho propõe uma análise do projeto arquitetônico e urbanístico de Hatshepsut (1479 AEC-1458 AEC) como uma sofisticada ferramenta de propaganda, essencial para a legitimação de seu poder e consolidação de sua posição como Faraó do Egito Antigo. Como objetos de estudo, foram selecionados os blocos 196 e 302 da Capela Vermelha e um dos obeliscos por ela erguidos, localizados no complexo templário de Karnak.

Palavra-chave: Egito Antigo. Propaganda. Poder. Hatshepsut. Monumento

Abstract: This paper aims to analyze the architectural and urban planning project of Hatshepsut (1479 BCE–1458 BCE) as a sophisticated tool of propaganda, essential to legitimizing her power and consolidating her position as Pharaoh of Ancient Egypt. The study focuses on blocks 196 and 302 of the Red Chapel and one of the obelisks she erected, located within the temple complex of Karnak.

Keyword: Ancient Egypt. Propaganda. Power. Hatshepsut. Monument.

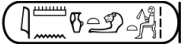
Introdução

Eu serei eterna como uma imperecível estrela,
Eu descansarei na vida como Atum -
Assim como em relação a esses dois grandes obeliscos,
Feitos com eletro por minha majestade por meu pai, Amun,
Em ordem que meu nome possa durar neste templo,
Para a eternidade e para sempre
(Bakos, 2012, p. 31-32).

Diante deste excerto presente em um de seus grandes obeliscos, entendemos que Hatshepsut tinha uma grande expectativa de que seu reinado e sua memória

¹¹⁸ Graduada em História pela Universidade de Pernambuco (UPE). Integrante do Grupo de Estudos em Épico na Antiguidade (GEEPA). ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0571-2357>. E-mail: randara.barboza@upe.br.

perdurariam pela eternidade. Ainda que muitas estátuas, obeliscos e inscrições tenham sido destruídos, este consiste em um dos seus monumentos que puderam chegar a nosso conhecimento.

Hatshepsut, “a primeira das ladies” , nasceu durante a denominada XVIII Dinastia¹¹⁹, filha do Faraó Tothmés I e de sua Grande Esposa Real, Ahmés. Proveniente de uma família que desempenhou um papel crucial na reconfiguração das fronteiras do Egito Antigo, sendo responsável pela expulsão dos hicsos e pela centralização do poder na cidade de Tebas, cumpre observar que foi beneficiada pelo capital político deixado por seus pais. Ao assumir o cargo de Faraó, tradicionalmente masculino, utilizou-se de expedientes propagandísticos para se legitimar no poder. Embora não tenha sido a primeira mulher a reger o Egito como Faraó, foi a primeira a assumir para si as insígnias faraônicas, a adotar os títulos tradicionais e os nomes reais adaptados para o feminino (Scoville, 2021, p. 332).

Por não possuir herdeiros homens com a esposa real e, conseqüentemente, diante do risco de uma Dinastia recém-estabelecida chegar ao fim, Tothmés I casou o filho que teve com uma esposa secundária, com Hatshepsut, a fim de garantir a continuidade da linhagem real e manter a ordem no Egito. Hatshepsut, então, assumiu o cargo de Grande Esposa Real do Egito. Para além disso, é oportuno destacar que as esposas reais detinham uma grande importância na estrutura social egípcia, pois desempenhavam um papel indispensável no culto ao deus Amon, garantindo as cheias e vazantes do rio Nilo, com o intuito de assegurar a fertilidade das terras. Desde pequena, Hatshepsut foi treinada pela mãe para se tornar sacerdotisa, um fator que influenciou sua trajetória político-religiosa.

Tothmés II, no entanto, reinou por um curto período de tempo e faleceu devido a uma doença. Assim como seu pai, ele não teve herdeiros legítimos com a esposa real e o trono passou para seu filho, Tothmés III, fruto de um casamento com uma esposa secundária. No entanto, Tothmés III era muito jovem para assumir o trono, considerando que era apenas um bebê com menos de um ano de idade. Logo, para garantir a continuidade da Dinastia e o casamento de Tothmés III com a filha de Hatshepsut, Nefrure, Hatshepsut, como portadora do sangue real, tornou-se regente.

¹¹⁹ Neste artigo, adotamos que este período corresponde à ascensão do Faraó Ahmés I (c. 1550-1525 AEC) ao reinado do faraó Horemheb (c. 1323-1295 AEC).

A mensagem presente no obelisco evidencia a consciência de Hatshepsut acerca da importância da propaganda e da projeção de poder com o intuito de legitimar sua posição como Faraó. No Egito Antigo, o cargo de Faraó era hereditário e ordinariamente aplicado aos homens. Sendo este o representante das divindades no plano físico, contava com o apoio de uma estrutura composta por conselheiros, sacerdotes, funcionários e administradores (Garcia, 2022, p. 14). A fim de legitimar seu poder no mundo material e obter a aprovação dos deuses, o Faraó era compreendido como responsável por manter o equilíbrio, tanto social quanto cósmico, uma vez que havia um grande temor religioso de que as divindades pudessem se ressentir e, assim, comprometer o equilíbrio cósmico.

Por intermédio da narrativa de nascimento, presente em seu Templo Mortuário, *Djeser Djeseru*, localizado no complexo de Deir Elbari, Hatshepsut afirmou ser filha de Amon-Rá e escolhida por ele para governar o Egito. Cabe destacar que obteve o apoio de grupos influentes, sendo este o clero de Amon e de altos funcionários – como Hapuseneb, vizir e sumo sacerdote de Amon – que ratificaram sua narrativa de nascimento, legitimando, assim, sua ascensão ao poder (Watterson, 1991, p. 139). Dessa forma, Hatshepsut extrapola o papel tradicional de gênero conferido a ela na sociedade egípcia e ocupa um cargo hereditário que, habitualmente, era aplicado aos homens, além de utilizar os adornos tidos como masculinos, como o ureu¹²⁰, para legitimar sua posição.

No entanto, a ascensão de Hatshepsut enquanto Faraó foi, muitas vezes, interpretada de modo negativo pela historiografia. A influência do caráter androcêntrico na construção do passado egípcio, fundamentado por arquétipos europeus, é perceptível na literatura e nas produções artísticas, posto que, muitas destas, foram produzidas por homens que acabaram por perpetuar uma visão preconceituosa da participação feminina nos espaços de poder do Egito Antigo.

Atenta às reflexões da influente classicista britânica Mary Beard (2018), ao longo da História foi criado um padrão cultural que descapacita as mulheres e as exclui da esfera de poder. O estereótipo enraizado de uma pessoa poderosa é incondicionalmente masculino, criando impasses que impedem a posituação de

¹²⁰ Representação de uma serpente, considerada amuleto de proteção pelos egípcios antigos, no ornamento de cabeça do Faraó.

qualquer figura feminina no âmbito de poder, tanto na Antiguidade quanto no contexto contemporâneo (Beard, 2018, p. 61-66).

Logo, a partir do exemplo de Hatshepsut, pensar em uma mulher ocupando o maior cargo do Egito, desafiando as normas de gênero naquela sociedade, foi um gatilho para a elaboração de muitas interpretações historiográficas que buscaram deslegitimá-la, como demonstra a historiografia entre as décadas de 1930 e 1960, de carácter pejorativo acerca de Hatshepsut, descrevendo-a como uma mulher inescrupulosa e usurpadora do trono ao se referir à sua trajetória (Tyldesley, 1996, p. 20).

Outra concepção fabricada a partir de um viés androcêntrico que busca invalidar a posição e atuação da Faraó, trata-se da percepção historiográfica de Hatshepsut como mulher sensível e pacífica. Essa visão essencialista ignora sua atuação militar. Para fins exemplificativos, podemos citar o egiptólogo estadunidense, Herbert Eustis Winlock (1928), que afirma que Hatshepsut não realizou campanhas militares e conquistas, ao contrário de seu enteado, Tothmés III. Em concordância com tal perspectiva, outro egiptólogo norte-americano, John A. Wilson (1951), defende que o governo de Hatshepsut foi inteiramente pacífico, sem atuação militar significativa, uma vez que sangue e violência não faziam parte de sua “natureza” (Wilson, 1951, p. 52).

Tais interpretações partem de uma comparação equivocada entre os reinados de Tothtmés I e Tothtmés III, considerados os grandes conquistadores da história egípcia, com o governo de Hatshepsut. Nesse contexto, o pacifismo seria imputado diretamente ao gênero de Hatshepsut, como se, devido à suposta “sensibilidade maternal” e à “ordem natural” do feminino, ela tivesse se concentrado exclusivamente em assuntos internos, negligenciando as conquistas dos Faraós anteriores. De acordo com essa linha tradicional, as expedições militares eficientes só teriam retornado após a morte de Hatshepsut, ou seja, a partir do governo de Tothmés III, o dito “Napoleão do Egito” ¹²¹.

¹²¹ O epíteto “Napoleão do Egito” atribuído a Tothmés III deriva de suas extensas campanhas militares no Antigo Oriente Próximo e a colonização da Núbia. Seus feitos militares estão registrados nos denominados “Anais de Tutmés III”, uma série de relatos de guerra gravados nas paredes de Karnak. Tothmés III comandava um exército profissional, formado por egípcios e também por estrangeiros, o que reforçava sua força militar. Assim como Napoleão Bonaparte, destacou-se como uma figura estrategista e conquistadora, expandindo significativamente o território e a influência do Egito (Jacq, 2010, p. 140).

Do ponto de vista desta historiografia, produzida por homens, o reinado de Hatshepsut é descrito como um período pacífico desprovido de qualquer atuação militar por parte desta Faraó. No entanto, apesar de muitos textos terem sido desfigurados ou apagados após a sua morte, há evidências materiais que atestam a realização de expedições militares durante seu governo.

O egiptólogo polonês Filip Taterka, em seu artigo “Military expeditions of King Hatshepsut” (2016), realiza uma investigação minuciosa da atuação militar de Hatshepsut, destacando sua relevância nessa esfera. Sua pesquisa contesta a imagem que ficou consagrada na historiografia tradicional, ou seja, de uma mulher que teria aberto mão dos avanços militares de sua linhagem e adotado uma linha de governo pacifista. Em consonância com a perspectiva de Taterka, torna-se imprescindível desconstruir os padrões de realeza e governança feminina no Egito Antigo que, frequentemente, associam as soberanas a modelos frágeis e passivos.

Considerando a escassez de trabalhos acadêmicos em língua portuguesa sobre a figura de Hatshepsut enquanto propagandista e construtora, propomos um estudo dos efeitos do projeto construtor/urbanístico de Hatshepsut como uma importante ferramenta de propaganda do seu governo, tendo em vista os desafios inerentes a sua legitimação como Faraó. Como escolha metodológica e de viabilidade, optamos pela análise de dois blocos da Capela Vermelha¹²², com base no trabalho de Pierre Lacau em colaboração com Henri Chevrier, publicado na obra “Une Chapelle d'Hatshepsout à Karnak” (1977). Para isso, realizamos a tradução do francês para o português do material, o qual apresenta comentários e contextualizações acerca dos painéis. Outrossim, analisamos um de seus obeliscos localizado no complexo templário de Karnak, com base na tradução das inscrições proposta por Margaret Bakos em seu artigo “O obelisco de Hatshepsut: suporte e imagens de poder” (2009).

A filha de Amon-Rá e o santuário de barcos mitológicos: uma análise dos blocos 196 e 302

Do ponto de vista da metodologia da pesquisa histórica, o conceito de gênero possui enorme relevância operacional, permitindo a análise das estruturas sociais,

¹²² Embora não seja uma estrutura de grande escala como o templo mortuário de Hatshepsut, ela é extremamente rica em informações, apresentando mais de 300 cenas, além dos blocos que ainda não foram identificados. Assim, em consonância com o objetivo deste artigo, selecionamos dois painéis que dialogam diretamente com nossa argumentação, permitindo uma análise mais aprofundada e precisa.

papéis e interações entre mulheres e homens. Conforme discutido por Joan W. Scott (1989), o conceito de gênero pode ser abordado sob diferentes aspectos e, a partir de seu uso na Antiguidade, é possível investigar novos marcadores de desigualdades sociais. Em consonância com a autora, adotamos neste trabalho o conceito de gênero como “um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana” (Scott, 1989, p. 23).

Torna-se fundamental destacar que é uma armadilha considerar o gênero como uma categoria universal e atemporal. Além de ser uma construção social, trata-se de um fenômeno histórico e cultural, que varia conforme o tempo e o espaço. Considerar o gênero de forma generalizante e aplicar os mesmos modelos teóricos às mulheres egípcias e às do mundo clássico, a título de exemplo, configura uma simplificação equivocada. Por isso, é fundamental estabelecer com clareza o conceito que norteia esta pesquisa e delimitar com precisão o contexto histórico em que se insere.

De acordo com Cathleen A. Keller (2005, p. 97), há três elementos comuns nas construções promovidas por Hatshepsut que são essenciais para o desenvolvimento da nossa análise. Primeiramente, destaca-se a restauração da tradição, uma vez que, ao restaurar edificações em ruínas – como o Templo de Hathor, localizado no Alto Egito, e o Templo de Amon-Rá em Karnak – Hatshepsut deu ênfase aos calendários festivos¹²³ e celebrações. O segundo elemento diz respeito à preocupação com a linhagem dinástica e teológica da família real em Tebas, posto que, conforme o imaginário egípcio, Amon garantiria legitimidade e prosperidade ao Faraó em troca de monumentos grandiosos. Por fim, o terceiro item indica que Hatshepsut almejava construir monumentos imponentes, apresentando uma arquitetura inovadora, como seu grande templo mortuário *Djeser Djeseru*.

Essas estratégias adotadas por Hatshepsut em seu projeto construtor/urbanístico visavam legitimar seu poder e consolidar sua posição enquanto Faraó. Ao realizar seu projeto de restauração, ela buscava promover coesão social por

¹²³ Um dos festivais de grande destaque foi o Festival de Opet, em que as imagens de Amon, sua consorte Mut e filho Khonsu, cada um em sua barca sagrada, eram transportados do templo de Karnak até Luxor. Ocorria uma vez ao ano, no segundo mês de Akhet, período de inundação do rio Nilo, e representava um momento em que a população poderia estar mais próxima à imagem do deus, dado que as imagens divinas eram restritas às altas hierarquias e ao Faraó. Para mais informações, consulte: FUKAYA, Masashi. **The Festivals of Opet, the Valley, and the New Year: their socio-religious functions.** Oxford: Archaeopress Egyptology 28, 2019.

meio das festividades e celebrações, além de agradar as divindades. Hatshepsut não apenas enfatizou sua relação com Amon-Rá, mas também com o próprio pai, Tothmés I, demonstrando à população de Tebas que, como filha de Amon-Rá e portadora do sangue real, era uma herdeira legítima do cargo.

A Capela Vermelha destaca-se como um exemplo claro dessa estratégia de legitimação. Acerca de sua localização original, antes da reinstalação pela Missão Francesa no final da década de 1990, conduzida por Henri Chevie e Pierre Lacau, é consenso entre os especialistas que a posição inicial da Capela Vermelha correspondia ao eixo central entre os pilares e as salas de oferendas no complexo de Karnak. Respeitando seu formato original, as cenas na capela foram reinstaladas, mudando as posições de alguns elementos.

A Capela Vermelha é dividida em duas metades, seguindo a divisão do Egito: uma dedicada ao Sul e outra ao Norte (Chevie; Lacau, 1977, p. 43). Em outros termos, em relação à interpretação iconográfica, no lado Sul, a divindade está voltada para a esquerda em relação ao espectador, enquanto no lado Norte, está voltada para a direita. A Capela Vermelha, ou *Chapelle Rouge*, , foi construída por Hatshepsut entre 1479 AEC a 1458 AEC, em seu 17º ano de reinado, no santuário do templo de Amon-Rá. Ela é composta por dois cômodos: um vestíbulo, com 3,64 m, e um santuário, com 7,36 m. Sua base é elevada, sendo de 1 m, construída de diorito cinza, acessada por rampas curtas nas duas extremidades. O teto da capela tem 5,25 m de altura e sua largura é de 6,51 m (Awad; Bilal; El-Basyuni; Zine Al-Abedine, 2022). Para sua edificação, foram empregados granito preto e diorito acinzentado. O nome “Capela Vermelha” provém do topo construído em quartzito vermelho, uma pedra considerada de alto custo, sendo Hatshepsut a primeira Faraó a utilizá-la em uma construção (Cooney, 2014).

Hatshepsut faleceu antes de concluir a decoração de sua capela e Tothmés III a finalizou, posteriormente. No entanto, o Faraó optou por realizar modificações, a fim de torná-la sua: as duas portas externas de granito negro foram incorporadas às reformas do palácio de Ma'at e ao pátio do 6º pilono¹²⁴ (Sullivan, 2008). Dessa maneira, diversos blocos da Capela Vermelha foram dispersos por Karnak e, por volta

¹²⁴ Espécie de entrada monumental que marca o acesso a um templo egípcio, composta por duas torres retangulares ou por uma estrutura similar, funcionando como um portal (Peterson, 2021, p. 133-134).

do final do reinado de Tothmés III, a imagem de Hatshepsut foi desfigurada em alguns painéis no processo de apagamento.

Há um debate historiográfico acerca do apagamento de Hatshepsut após sua morte, e duas hipóteses se destacam: a primeira sugere que Tothmés III teria apagado o nome de sua madrasta e suas representações iconográficas por vingança; a segunda aponta para uma tentativa de garantir a sucessão dos descendentes de Tothmés III. Contudo, parte dos ataques ocorreram durante a reforma religiosa do Faraó Akhenaton (c. 1353-1335 AEC), além de que, os aspectos da figura de Hatshepsut que foram apagados eram aqueles mais visíveis ao público. Logo, esse processo ocorreu de forma gradual. Concordamos com Aline de Sousa (2010) na hipótese de que a ascensão de uma mulher como Faraó, além de representar uma quebra do *maat*, também estabelecia um precedente perigoso, pois poderia ser vista como um exemplo de prosperidade para outras mulheres.

Retomando a Capela Vermelha, esta edificação representava um importante elemento no imaginário egípcio antigo, posto que desempenhava o papel de santuário para barcos mitológicos. Segundo a mitologia egípcia, durante o dia, Amon atravessava o céu na *Mandjet*, sua barca solar, para iluminar o mundo. Porém, ao anoitecer, Amon precisava atravessar o submundo noutra barca, intitulada *Mesektet*, confrontando Apófis, a serpente que almejava destruir a embarcação e que representava o Caos. Contudo, com o auxílio de outras divindades que o acompanhavam, Amon sempre emergia vitorioso, renascendo a cada manhã e trazendo a luz para todos. Amon ganha amplo destaque no governo de Hatshepsut e, conseqüentemente, nas narrativas iconográficas da Capela Vermelha, onde as barcas solares encontravam resguardo para garantir a continuidade do ciclo vital do Egito. Além disso, a edificação também tinha uma função prática, sendo utilizada durante o transporte da estátua de Amon que ocorria em diversas cerimônias. Portanto, o templo possui significativa relevância político-religiosa, uma vez que contribuiu para aproximar Hatshepsut dos sacerdotes que a auxiliaram em sua ascensão ao poder.

Nas cenas que optamos para analisar neste artigo, utilizamos a tradução francesa das inscrições da Capela Vermelha, realizada por Pierre Lacau¹²⁵,

¹²⁵ O SITH (Système d'Information Topographique et Historique) Karnak Project, desenvolvido pelo CFEETK (Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak) em parceria com o Centre National

acompanhada dos comentários técnicos e explicativos disponíveis na obra clássica “Une Chapelle d’Hatshepsout à Karnak” (1977), bem como a obra Reading Egyptian Art: Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture” (1992), de Richard H. Wilkinson para análise dos hieróglifos.

Os dois blocos selecionados para análise neste artigo estão interligados e relatam duas cerimônias: a consagração do ouro (bloco 196) e a consagração dos dois obeliscos a Amon (bloco 302).

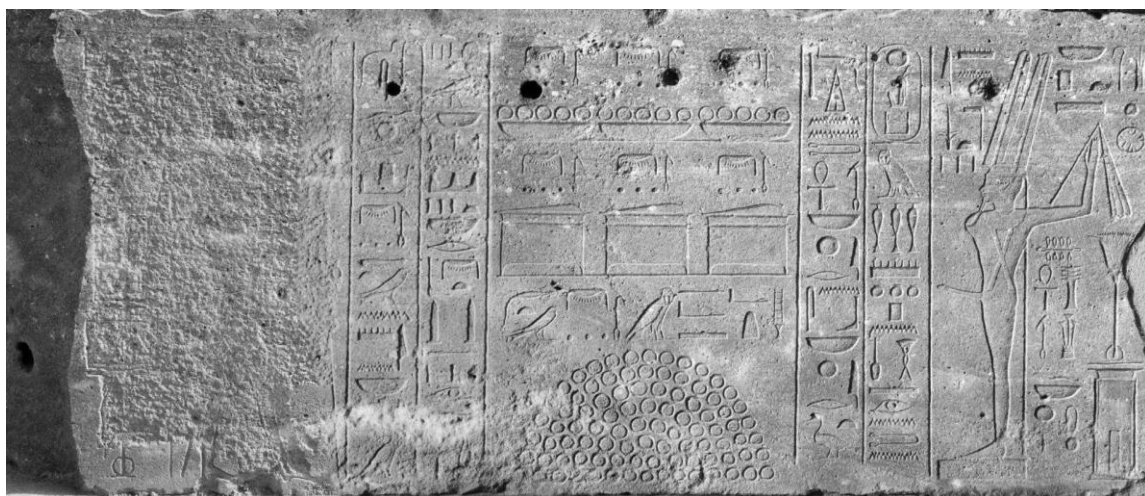


Figura 1: Bloco 196 (KIU 1299)

Fonte: D’après Fr. BURGOS, Fr. LARCHÉ, La chapelle Rouge. Le sanctuaire de barque d’Hatshepsout 1, Paris, 2006, p. 76, Acesso em: 01/07/2025.

Nesta cena localizada na parede Sul, Seção 7 (KIU 1299), Hatshepsut é representada consagrando a Amon, em sua forma de Min, o ouro proveniente dos tributos de países estrangeiros, destinado ao douramento dos grandes obeliscos. À esquerda da composição, embora a figura esteja severamente danificada, é possível identificá-la como Hatshepsut com base nos hieróglifos preservados no bloco, no contexto iconográfico e em comparações com a cena simétrica da parede norte (bloco

de la Recherche Scientifique (CNRS) francês, constitui uma ferramenta interessante para estudos epigráficos e arquitetônicos do complexo de Karnak. A plataforma fornece imagens em alta resolução de blocos, reconstruções 3D, transcrições hieroglíficas, além de indicações de materiais de apoio. Durante o desenvolvimento deste trabalho, os materiais disponibilizados pelo SITH Karnak Project foram utilizados como apoio para a leitura das análises clássicas de Lacau (1977), permitindo uma interpretação mais contextualizada dos elementos epigráficos da Chapelle Rouge. Em virtude da frequente instabilidade do site, adotamos como protocolo de pesquisa o arquivamento metódico de *screenshots* dos dados referentes aos blocos analisados, medida a qual assegurou o acesso contínuo às informações, independentemente da disponibilidade online do sistema.

53), conforme demonstrado por Lacau (1977). Mesmo fragmentada, a Faraó aparece realizando o gesto de consagração do ouro, empunhando um cetro.

À direita, observa-se a figura do deus Min, representado de maneira itifálica, com cabeça humana, barba postiça, ambas as pernas unidas e um dos braços erguidos segurando um *nekhakha*¹²⁶, em conformidade com sua iconografia característica. Sobre sua cabeça, duas plumas são fixadas lateralmente por uma faixa na região das têmporas. A representação de Amon, enquanto Min, neste contexto cerimonial reforça sua associação com a fertilidade, a força vital e, sobretudo, com as regiões onde se extraía o ouro. Atrás da divindade, é possível verificar uma representação de um edifício, sendo este a Capela Vermelha, e um leque. Este último, no contexto egípcio, cumpre função tanto utilitária – a fim de refrescar – quanto simbólica, sendo frequentemente utilizado em cerimônias.

Tendo em vista os comentários apontados por Lacau (1997), é interessante analisar a ênfase dada à quantidade de ouro. No centro do painel, são representados três baús e três cestas¹²⁷, contendo nestes cinco anéis de ouro, reforçando o caráter de abundância da oferenda. A partir dos metais, Hatshepsut evoca a utilização destes em seus obeliscos e na Capela Vermelha. É possível analisar essa narrativa visual à luz da reflexão proposta pelo arqueólogo alemão Tonio Hölscher (2006) que destaca a importância dos monumentos na construção de narrativas de poder. Hölscher argumenta que, na Antiguidade, os monumentos eram utilizados como elementos estratégicos para reforçar a autoridade, a exemplo dos usos propagandísticos verificados entre os soberanos helenísticos e alguns líderes romanos. Dessa forma, conquistas militares e outros eventos de natureza efêmera eram convertidos em estruturas permanentes de poder. Aplicando essa concepção de monumento ao contexto egípcio, Hatshepsut transformou os tributos coletados dos povos subordinados em estruturas físicas duradouras, além de eternizar nas paredes a confirmação de um governo próspero, abençoado por Amon e, portanto, legítimo.

¹²⁶ Insígnia real que simboliza poder, podendo ser denominado de flagelo ou “mangual”.

¹²⁷ O sinal da cesta era utilizado na linguagem escrita para representar o grupo fonético neb, podendo ter significados distintos conforme o contexto. No caso deste painel, o sinal neb assume o significado de “tudo”, que é o mais comum em cenas representacionais. Nesse sentido, a cesta simboliza a totalidade ou intensificação de um determinado item ou qualidade oferecido aos deuses, ou concedido pelos deuses ao Faraó (Wilkinson, 1992, p. 199).

O bloco 302, trata-se de uma continuidade da cena iniciada no bloco 196. Localizado na parede sul, seção 7 (KIU 1300), o relevo apresenta Hatshepsut consagrando a Amon um par de obeliscos no interior da sala *Ouadjit*, conforme ilustrado abaixo:

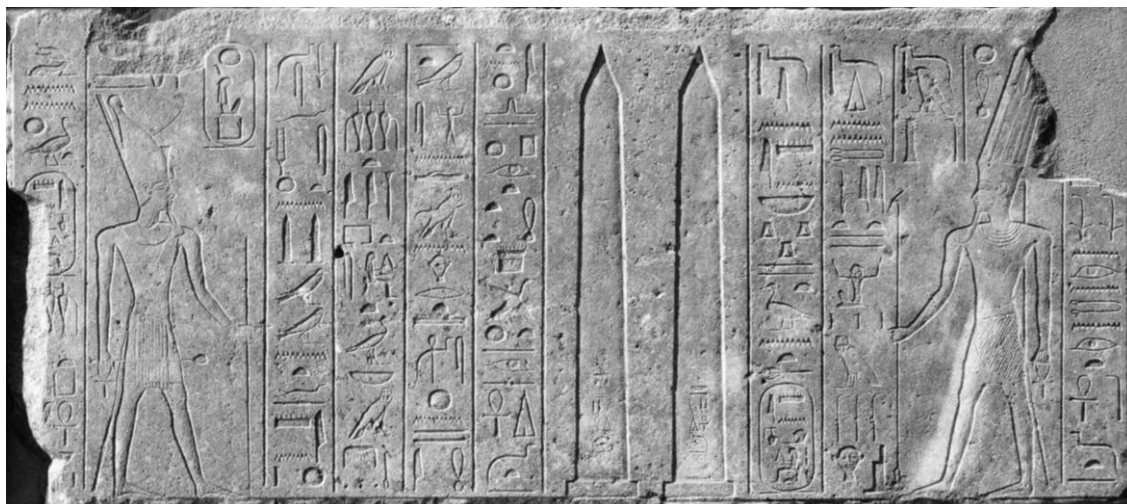


Figura 3: Bloco 302 (KIU 1300)

Fonte: D'après Fr. BURGOS, Fr. LARCHÉ, *La chapelle Rouge. Le sanctuaire de barque d'Hatshepsout 1*, Paris, 2006, p. 77, Acesso em: 01/07/2025.

Como elucida Lacau (1977), essa cena foi descoberta em 1898 pelo egiptólogo francês Georges Legrain e publicada em parceria com o arqueólogo e egiptólogo suíço Édouard Naville. Trata-se de uma representação que gerou amplos debates acadêmicos acerca de seu significado e relevância. Ademais, a cena contribuiu para estimar a cronologia da construção da *Chapelle Rouge*, sugerindo que a capela teria sido edificada posteriormente aos obeliscos aqui representados.

Na composição, Hatshepsut oferta dois obeliscos dourados a Amon. À esquerda da cena, a Faraó está voltada para direita, segurando um bastão longo com a mão esquerda e com a direita, uma maça e o *ankh*¹²⁸. No que se refere à sua vestimenta, a Faraó utiliza o *kilt*. No torso, veste uma espécie de corselete que cobre até os seios, sustentado por uma faixa de tecido que cruza o ombro esquerdo. Na cabeça, porta a coroa dupla (*Pschent*), acompanhada da barba postiça e de um colar.

À direita da cena, encontra-se o deus Amon, representado de forma canônica, empunhando um cajado na mão direita e o *ankh* na esquerda, utilizando seu traje e

¹²⁸ Símbolo dos elementos vitais (ar e água), oferecido ao rei como "sopro da vida"; utilizado como amuleto poderoso (Wilkinson, 1992, p. 177).

penteadado habitual. De tal modo, a interação entre Hatshepsut e a divindade fortalece a legitimidade divina de seu reinado, evidenciando a consagração dos obeliscos como ato de devoção a Amon.

A sala mencionada na cena, *Ouadjit*, corresponde ao espaço adornado com colunas que separa o IVº do Vº pilono. Essa referência espacial aparece também na dedicatória gravada na base dos obeliscos presentes na cena, dos quais apenas restam as inscrições inferiores. Tal sala exerce papel significativo na narrativa da coroação de Hatshepsut, bem como na designação de Tothmés III para o trono a partir do oráculo de Amon.

Em geral, as inscrições reforçam a ideia de que Amon concede estabilidade e vida eterna a Hatshepsut como recompensa por suas ações em prol do deus. Um elemento particularmente notável é o texto vertical inscrito diante e atrás da figura de Amon, que diz:

Palavras ditas por Amon, Senhor dos Tronos das Duas Terras: minha filha do meu flanco, Hatshepsut, eu te dou a realeza das Duas Terras e milhões de anos sobre o trono de Hórus. Que você seja estável, como Ré, [em recompensa] pelo que você fez por mim. Você o faz, sendo viva, para sempre (Lacau, 1997, p. 232-233, tradução nossa).¹²⁹

Esse discurso expressa um motivo recorrente nas inscrições comissionadas por Hatshepsut, como o obelisco a ser analisado a seguir, em que Amon legitima e confere longevidade, estabilidade e autoridade divina a Faraó.

Um encontro com o céu: o obelisco de Hatshepsut

A historiadora Ana Teresa Marques Gonçalves fornece importantes reflexões acerca da aplicabilidade do conceito de propaganda ao recorte da Antiguidade, ferramenta teórica imprescindível para nossa análise. Em “Poder e Propaganda no Período Severiano: Construção da Imagem Imperial” (2001), a autora define propaganda como a construção estratégica de mensagens, veiculadas em múltiplos suportes, para um público diversificado, visando promover uma imagem positiva do governante e fomentar a adesão política dos súditos (p. 55-56).

¹²⁹ Paroles dites par Amon, maitre des trônes des Deux-Terres: ma fille de mon flanc, Hatshepsout, je te donne la royauté des Deux-Terres et des millions d'années sur le trône d'Horus. Puisses-tu être stable, comme Ré, [en récompense] de ce que tu as fait pour moi. Tu (le) fais, étant vivante, à jamais (Lacau, 1997, p. 232-233).

Apesar de voltado ao contexto romano, no Período Severiano, o conceito revela-se aplicável, com as devidas adaptações, à luz do Egito Antigo. Nesse ínterim, o Faraó contava com o apoio de uma complexa estrutura formada por conselheiros, sacerdotes, funcionários e administradores. A manutenção dessa rede de poder dependia, em grande medida, da construção e ampla difusão de uma imagem pública forte, capaz de assegurar a lealdade de distintos segmentos sociais e legitimar a autoridade.

No caso de Hatshepsut, essa demanda fazia-se mais premente por ser uma mulher ocupando um cargo tradicionalmente masculino. Representações visuais e monumentos constituem estratégias para reforçar sua presença simbólica mesmo na ausência física, tornando a governante presente em sua ausência e reforçando sua autoridade em todo o território. Portanto, não bastava apenas construir uma imagem positiva, era igualmente fundamental torná-la pública e reconhecida, o que foi fortemente impulsionado pela edificação de monumentos.

Partindo da concepção de monumento proposta por Le Goff (1996), os monumentos são uma herança do passado, que possuem o poder de evocá-lo e perpetuá-lo, sendo estruturas intencionalmente construídas para “fazer recordar”, como sua origem filológica sugere. Nesse viés, mais do que edificar uma representação de boa governante para garantir sua legitimidade e autoridade, Hatshepsut perpetuou a memória de sua existência, de suas conquistas políticas e expedições por meio de suas obras faraônicas.

Os obeliscos representavam importantes monumentos para os antigos egípcios e foram utilizados por Hatshepsut como forma de propaganda. Ofertados às divindades, eram gravados com gloriosas vitórias e eventos significativos, enquanto os pirâmídios (seus topos piramidais) revestidos de ouro ou eletro, refletiam os raios solares (Wilkinson, 2000, p. 57-58). Esses obeliscos, com seus quatro lados e topo piramidal, eram construídos a partir de uma única pedra de granito, extraído das jazidas ao sul do Egito, próximas da antiga cidade de Swenett, atual Assuão. Durante o período do Reino Novo, geralmente eram edificados em pares e posicionados entre pilonos.

A partir da tradução fornecida pela egiptóloga brasileira Margareth Bakos, em seu artigo “O obelisco de Hatshepsut: suporte e imagens de poder” (2012), temos

acesso ao conteúdo inscrito na base de um dos seus obeliscos¹³⁰, cuja tradução será utilizada como referência neste trabalho. Bakos não fornece a localização exata de cada trecho traduzido, uma vez que utilizou a tradução em língua inglesa publicada por Miriam Lichtheim (1976), em que o texto é apresentado de forma contínua, sem distinção entre os lados ou linhas das inscrições. A base do obelisco contém, ao todo, 32 linhas, contendo oito linhas em cada lado do obelisco. A ordem de leitura inicia-se pelo lado sul, voltado para Tebas, sendo lida da esquerda para a direita, conforme o lado em que as figuras estão voltadas.

Logo nos primeiros trechos da inscrição, Hatshepsut declara:

Eu fiz essa doação com um coração cheio de amor por meu pai Amun;
Iniciada em seus ocultos começos,
Informada com seu benéfico poder,
Eu não esqueci qualquer coisa que ele ordenou.
Minha majestade conhece sua divindade,
Eu ajo segundo o seu comando;
É ele quem me guia,
Eu não planejo nenhum trabalho sem sua execução
(Bakos, 2012, p. 31).

O excerto revela como Hatshepsut reitera sua posição como governante legítima a partir da devoção pública a Amon e do apoio, recíproco, da divindade. A repetição de fórmulas que expressam submissão à vontade divina, como “Eu não esqueci qualquer coisa que ele ordenou” e “É ele quem me guia”, não ocorre de forma aleatória. Ao longo da inscrição do obelisco, esse tipo de declaração é reiterado com o objetivo de reforçar a ideia de que seu governo estaria plenamente alinhado com os desígnios divinos, além de destacar seu pertencimento enquanto filha de Amon.

Por tratar-se de uma estrutura de grande escala, concebida para resistir ao tempo e com um discurso voltado à eternização de seu legado, é possível identificar um claro viés propagandístico, conforme teorizado por Gonçalves (2001). Ainda na inscrição, é possível verificar a seguinte mensagem:

E é o rei ele mesmo quem diz;
Eu declaro perante o povo quem serei no futuro,
Quem observará o monumento eu fiz para o meu pai,
Quem participar na discussão,
Quem olhar para à posteridade –
(...)

¹³⁰ Durante seu reinado, Hatshepsut ordenou a construção de quatro obeliscos no Grande Templo de Amon, no complexo de Karnak. Destes, apenas um permanece em pé por completo, o selecionado para análise, sendo considerado o segundo maior obelisco do Egito Antigo, com cerca de 30 metros de altura e peso aproximado de 323 toneladas.

Agora meu coração volta-se para cá e para lá,
Pensando o que o povo dirá,
Aqueles que verão o meu monumento depois de anos,
E falarão sobre o que eu fiz.
Acautelem-se de dizer, "Eu nada sei, Eu nada sei:
Por que isto foi feito?
Para moldar uma montanha de ouro,
Como alguma coisa que merecidamente aconteceu"
(Bakos, 2012, p. 30-31).

Neste trecho, Hatshepsut expressa uma clara preocupação com a forma como será lembrada pelas gerações futuras. Seu discurso demonstra uma tentativa consciente de moldar a memória coletiva, influenciando a maneira como sua trajetória será recebida e interpretada ao longo do tempo. Diferentemente dos templos, cujos espaços internos eram restritos à elite sacerdotal e ao Faraó, os obeliscos estavam expostos ao olhar do público em geral. Essa característica sugere que sua mensagem possuía um alcance mais abrangente, intensificada ainda mais pela imponência arquitetônica da estrutura, visível a grandes distâncias.

No que concerne à posteridade, é plausível afirmar que Hatshepsut, em certo grau, cumpriu sua meta: o próprio fato de que este artigo e outros estudos acadêmicos são realizados sobre sua figura e suas obras já demonstra o êxito de sua tentativa de perpetuar sua presença na memória histórica.

Outro ponto digno de nota é a linguagem utilizada por Hatshepsut nas inscrições, especialmente a alternância de pronomes, como revela o excerto abaixo:

Veja, o deus me conhece bem,
Amun, Senhor do Trono das Duas Terras;
Ele me fez governar a Terra Preta e a Terra Vermelha como recompensa,
Ninguém se rebela contra mim em todas as terras.
Todas as terras estrangeiras são submetidas a mim.
Ele colocou minhas fronteiras nos limites do céu.
O que Aton cinge trabalha para mim.
Ele deu-lhe isto que veio dele,
Sabendo disso eu vou governar por ele,
Eu sou sua filha na verdadeira verdade.
Aquele que serve ele, que sabe o que ele ordena.
Minha recompensa de meu pai é vida-estabilidade-lei.
No trono de Horus sobre todos os que vivem, eternamente, como Ra
(Bakos, 2012, p. 32).

Aqui, nota-se que Hatshepsut ora se refere a si mesma no feminino, como em "Eu sou sua filha na verdadeira verdade", ora utiliza construções no masculino, como "Aquele que serve ele". Interpretar essa oscilação por meio de categorias contemporâneas de identidade de gênero, como associá-la a uma figura não binária

ou homem trans, é anacrônico e metodologicamente problemático. Aplicar rótulos contemporâneos, como os do espectro LGBTQIAPN+, a partir do discurso e representações artísticas de Hatshepsut, é desconsiderar o contexto simbólico, religioso e político em que essas representações foram produzidas. A alternância entre pronomes e a multiplicidade iconográfica¹³¹ fazem parte de uma estratégia de legitimação de poder, uma vez que o cargo de Faraó era tradicionalmente masculino. Desse modo, Hatshepsut, ao ocupar este cargo, articula elementos femininos e masculinos a fim de consolidar sua autoridade e legitimidade tendo em vista a sociedade egípcia.

Considerações finais

Buscamos apresentar com este trabalho um estudo sobre os efeitos das construções de Hatshepsut como instrumentos de propaganda e legitimação de seu governo, a partir de dois painéis selecionados da Capela Vermelha e um dos seus obeliscos. Por meio dessa análise, visamos questionar as perspectivas da historiografia tradicional, que, frequentemente, adota um viés androcêntrico ao abordar figuras femininas da Antiguidade.

A partir da análise dos painéis selecionados da Capela Vermelha, concluímos que as representações ali presentes reforçam a imagem de autoridade legítima de Hatshepsut. Ao transformar eventos de seu governo em símbolos visíveis, Hatshepsut registrou momentos chave de seu reinado, como a construção dos obeliscos e o próprio culto a Amon-Rá. As cenas exibem, de forma estratégica, elementos que associam a governante aos seus grandes feitos, consolidando sua figura e liderança como Faraó.

Na análise do obelisco, observamos que há um discurso que reforça a filiação íntima com Amon. A partir disso, nos excertos do obelisco, percebemos uma notável preocupação de Hatshepsut com seu legado e memória. Hatshepsut ocupou um

¹³¹ De acordo com a dissertação de Aline Fernandes de Sousa (2010), que analisa as representações iconográficas de Hatshepsut, observa-se uma mudança progressiva nas representações visuais da Faraó: inicialmente com características atribuídas ao gênero feminino, essas imagens vão gradualmente incorporando características tidas como masculinas. Durante seu período como regente, Hatshepsut é retratada com títulos e nomenclaturas faraônicas com sua imagem feminina. Contudo, a partir do sétimo ano de seu governo, em que se autodeclara Faraó, torna-se notório que os atributos femininos são substituídos pelos símbolos tradicionalmente vinculados à figura masculina de um Faraó. Dessa forma, as representações artísticas abandonam a ressalva da feminilidade e passam a reproduzir a imagem de um governante homem, expressando o ápice de seu poder.

espaço tradicionalmente masculino sem rejeitar seu gênero, mas sim se apropriando das insígnias faraônicas e adaptando as nomenclaturas reais para o feminino.

Ao dialogar com perspectivas que questionam as leituras eurocêtricas e androcêtricas das fontes, este estudo evidencia a estratégia político-religiosa de legitimação adotada por Hatshepsut, que combinava ancestralidade real e divina, insígnias tradicionais e adaptações femininas das nomenclaturas reais. Tal abordagem revela uma sofisticada compreensão das possibilidades performativas de gênero no contexto egípcio. Nesse sentido, as construções e monumentos por ela erigidos desempenharam um papel fundamental na propaganda de um governo bem sucedido e na consolidação de sua imagem não apenas como uma rainha, mas como uma Faraó.

Documentação

BAKOS, Margareth. O obelisco de Hatshepsut: suporte e imagens de poder. In: SOUZA Neto, José Maria Gomes de (org.). **Antigas Leituras: diálogos entre a história e a literatura**. Recife: EDUPE, 2012. p. 21-37.

BURGOS, Franck; LARCHÉ, François. **La chapelle Rouge**: sanctuaire de barque d'Hatshepsout. Paris: Éditions Soleb, 2006. v. 1, p. 76-77.

CHEVRIE, Henri; LACAU, Pierre. **Une Chapelle d'Hatshepsout à Karnak I**. Cairo: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1977.

Referências Bibliográficas

AYAD, Mariam F. (org.). **Woman in Ancient Egypt**: revisiting power, agency, and autonomy. Cairo: The American University in Cairo Press, 2022.

AWAD, Mahmoud Abd El-Razek; BILAL, Omar; EL-BASYUNI, Khaled Shawky; ZINE AL-ABEDINE, Adel. The Western Wall of Hatshepsut's Red Chapel Sanctuary at Karnak Temples: Archaeological Study. **Revista Científica da Faculdade de Letras**, 2022.

BAKOS, Margaret M. Eu faraó, e você? In: FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (org.). **Política e Identidades no Mundo Antigo**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 1979.

BEARD, Mary. **Mulheres e poder**: um manifesto. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

CÂMARA, Matheus Breno Pinto da. Espaço sagrado e espaço doméstico: um estudo sobre os templos e as casas no antigo Egito. Natal: **Revista Alétheia**, v. 9, n. 1, 2014, p. 110–120.

COONEY, K. **The Woman Who Would be King. Hatshepsut's Rise to Power in Ancient Egypt**. Nova York: Crown Publishers, 2014.

COSTA, Márcia Jamille Nascimento. Gênero Invisível? Como a arqueologia tem minimizado a participação histórica das mulheres egípcias durante a antiguidade faraônica. In: Leonor Acosta Bustamante [et al.]. **Género y Ciencias sociales. Arqueología y cartografías de fronteras**. Barranquilla: Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2015.

CHEVRIE, Henri; LACAU, Pierre. **Une Chapelle d'Hatshepsout à Karnak I**. Cairo: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1977.

GALÁN, José M.; BRYAN, Betsy M.; DORMAN, Peter F. (org.). **Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut**. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, n. 69, 2014.

GARCIA, Juliana (Org.). **O panteão egípcio**. São Paulo: Pandorga, 2022.
GEOFFROY-SCHNEITER, B. As Antiguidades Egípcias. In: _____. **Guia do Museu do Louvre**. Paris: Musée du Louvre Editions, 2005, p. 50-93
GOMBRICH, E. H. Arte para a Eternidade. Egito, Mesopotâmia e Creta. A **História da Arte**. Rio de Janeiro. LTC, 2013.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A construção da imagem imperial**: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2002.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Poder e Propaganda no Período Severiano: Construção da Imagem Imperial. In: **Politéia Hist. e Soc.**, Vitória da Conquista v.1, n.1, 2001, p. 53-68.

GRAVES-BROWN, Carolyn. **Dancing For Hathor: Women in Ancient Egypt**. Londres: Continuum, 2010.

HÖLSCHER, Tonio. The transformation of victory into power: from event to structure. In: DILLON, Sheila; WELCH, Katherine E. (ed.). **Representations of war in ancient Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

JACQ, Christian. Hatshepsut, rainha-faraó. In: _____. **O Egito dos Grandes Faraós: História e Lenda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

LEPSIUS, Karl Richard. **Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien**, Seção III. Berlin: Nicolaische Buchhandlung, 1845, p. 25-27.
LE GOFF, Jacques. Documento/ Monumento. In: **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1996, p. 535-599.

ROBINS, Gay. **Women in Ancient Egypt**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

ROEHRIG, Catharine H.; DREYFUS, Renée & KELLER, Cathleen A. **Hatshepsut, from queen to pharaoh**. New York: Metropolitan Museum of Art, 2005.

SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analyses. **Gender and the politics of history**. Nova York: Columbia University Press, 1989.

SCOVILLE, Priscila. Hatshepsut. In: SILVA, Semíramis Corsi; BRUNHARA, Rafael; NETO, Ivan Vieira (org.). **Compêndio Histórico de Mulheres na Antiguidade**. Goiânia: Tempestiva, v. 1, 2021, p. 331-336.

SILVA, Thais Rocha da. Feminismos e Gênero na Egiptologia e nos Estudos do Antigo Oriente Próximo. In: GUARINELLO, Noberto Luiz et al (org.). **Fronteiras mediterrânicas: estudos em comemoração dos 10 anos do LEIR-MA/USP**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019, p. 279-284.

SOUSA, Aline Fernandes de. **A mulher-faraó: representações da rainha Hatshepsut como instrumento de legitimação (Egito Antigo – Século XV a.C)**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2010.

SPENCER, Patricia. Doors and Gates. In: **The Egyptian Temple: A Lexicographical Study**. Londres: Kegan Paul International plc, 1984, p. 179-212.

SULLIVAN, Elaine. **Introduction to the Temple of Karnak**. Los Angeles: Digital Karnak, 2008.

TATERKA, Filip. Military expeditions of King Hatshepsut. In: CHYLA, Julia M.; LUDWIN-DEBOWSKA, Joanna; ROSIŃSKA-BALIK Karolina; WALSH, Carl (ed.). **Current Research in Egyptology 2016, Proceedings of the Seventeenth Annual Symposium**. Polônia: Jagiellonian University, 2016.

TYLDESLEY, Joyce. **Hatchepsut: the female pharaoh**. New York: Viking, 1996.

WATTERSON, Barbara. **Women in Ancient Egypt**. ST. Nova York: Martin's press, 1991.

WILSON, J. A. Far Frontiers: Earlier Dynasty 18 (about 1550-1375 B.C.). In: **The culture of Ancient Egypt**. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, p. 166-205.

WILKINSON, Richard H. **The Complete Temples of Ancient Egypt**. 1. ed. Londres: Thames & Hudson, 2000, p. 57-59, 156-159, 175-178.

WILKINSON, Richard H. **Reading Egyptian Art: a hieroglyphic guide to ancient Egyptian painting and sculpture**. Nova York: Thames and Hudson, 1992.

WINLOCK, H. E. The Egyptian Expedition 1925-1927: The Museum's Excavations at Thebes. In: **The Metropolitan Museum of Art Bulletin**. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, v. 23, n. 2, 1928, p. 3-58.

O Mediterrâneo Antigo e suas conexões Africanas: Narrativas, conexões e identidades no Cristianismo Egípcio e na memória cultural

The Ancient Mediterranean and Its African Connections: Narratives, Networks, and Identities in Egyptian Christianity and Cultural Memory

Vitor Emanuel Correa de Mesquita¹³²

Leonardo dos Santos Silveira¹³³

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: O artigo analisa o cristianismo no Egito, destacando suas raízes africanas e questionando narrativas tradicionais. Utiliza a teoria da Memória Cultural para investigar como a identidade copta foi construída por meio de textos, rituais e espaços. Examina a literatura apocalíptica copta como ferramenta de preservação e transmissão da memória religiosa. O artigo oferece uma perspectiva importante as pesquisas sobre o cristianismo egípcio e sobre as contribuições africanas para a História Antiga.

Palavra-chave: Cristianismo Egípcio. Memória Cultural. Literatura Apocalíptica. Coptas. Antiguidade Tardia.

Abstract: This article examines Christianity in Egypt, highlighting its African roots and challenging traditional historiographical narratives. Drawing on Cultural Memory Theory, it explores how Coptic identity was constructed and sustained through texts, rituals, and sacred spaces. The study focuses on Coptic apocalyptic literature as a key tool for preserving and transmitting religious memory. It offers a significant contribution to research on Egyptian Christianity and African contributions to Ancient History.

Keyword: Egyptian Christianity. Cultural Memory. Apocalyptic Literature. Copts. Late Antiquity.

Introdução

¹³² Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela UMESP (Bolsista CAPES). Pós-graduado em História do Cristianismo pela FABAT. Formado em Teologia pela UNESA. Licenciado em Letras – Língua Portuguesa pela UNINTER. E-mail: prof.vitoremanoel@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-9051-2432>

¹³³ Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Doutorando em Letras Clássicas pela URFJ. Bacharel em Teologia pela FAECAD; Bacharel em Letras-Grego pela UFF e Licenciado em História pela UNESA. Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT). E-mail: leonardo@seminariosul.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7305-4286>

O presente artigo tem como objetivo central aprofundar o debate sobre as intrincadas relações entre a África e a História Antiga, com um enfoque particular nas conexões mediterrânicas e na perspectiva africana desses fenômenos. Ao longo das últimas décadas, a historiografia tem reconhecido a necessidade de romper com visões eurocêntricas que frequentemente marginalizam ou ignoram o papel fundamental do continente africano na formação das civilizações antigas. Este artigo se insere nessa corrente, buscando ressaltar a participação ativa e as contribuições singulares das culturas africanas, especialmente do Egito cristão, para o panorama do Mediterrâneo Antigo.

Neste artigo, exploraremos as diversas facetas dessa interação, abordando a complexidade da chegada e desenvolvimento do cristianismo no Egito, a aplicação da teoria da Memória Cultural como ferramenta metodológica para compreender a construção de identidades, e a análise de textos apocalípticos como o Apocalipse de Sofonias, o Apocalipse de Paulo e o Apocalipse de Pedro, que oferecem insights interessantes sobre o imaginário e as crenças na Antiguidade Tardia. Na primeira seção, será discutida a emergência e a consolidação da fé cristã na região, examinando a materialidade dos manuscritos, o destino dos templos pagãos e a fluidez da transmissão dos textos cristãos, elementos cruciais para entender a realidade religiosa e cultural do Egito na Antiguidade Tardia. Na seção seguinte, aprofundaremos os conceitos de memória cultural propostas por Jan Assmann e Aleida Assmann. Será demonstrado como essa metodologia pode ser aplicada para analisar a formação da identidade copta e a preservação de suas tradições, entendendo a relação da religião com a memória cultural.

Por fim, a análise do corpus literário se concentrará nos apocalipses de Sofonias, Paulo e Pedro, investigando suas narrativas, sua recepção no Egito e sua contribuição para o imaginário escatológico cristão. Através dessa abordagem integrada, este artigo visa oferecer uma contribuição significativa para o debate sobre as relações entre a África e a História Antiga, destacando a riqueza e a complexidade das narrativas, conexões e identidades que moldaram essa fascinante região do mundo antigo.

O Cristianismo no Egito

A questão da presença cristã no Egito durante os primeiros séculos da nossa era continua sendo tema de intenso debate acadêmico, sobretudo devido à escassez

de fontes documentais confiáveis anteriores ao episcopado de Demétrio de Alexandria (189–231). Roger Bagnall (2009) oferece uma análise contundente ao problematizar a tendência historiográfica de superestimar a presença cristã no interior do Egito durante os séculos II e III. Para ele, muitas das conclusões anteriores repousam sobre datações paleográficas frágeis e sobre interpretações circulares de fragmentos bíblicos mal contextualizados (Bagnall, 2009, p. 10-12).

Segundo Bagnall (2009), a quase ausência de registros papiráceos explícita e seguramente cristãos do período pré-constantiniano, especialmente do século II, deve ser interpretada como evidência do caráter ainda limitado e urbano do cristianismo egípcio nesse período. A hipótese de que existiria um cristianismo amplamente disseminado no interior (*chôra*) do Egito antes do século III é, segundo ele, insustentável diante da evidência material disponível (Bagnall, 2009, p. 6-9).¹³⁴

Em outro trabalho, Bagnall (1993) discute como o uso do copta, última evolução da língua nativa do Egito, surgiu em ambientes monásticos e cristãos como uma estratégia de diferenciação em relação às formas tradicionais de religiosidade egípcia (Bagnall, 1993, p. 251). A substituição do demótico pelo copta não foi apenas um fenômeno técnico ou filológico, mas um marcador de ruptura com o antigo sistema cultural egípcio, que havia preservado o demótico nas práticas do templo e funerárias até meados do século III (Bagnall, 1993, p. 251-252). Entretanto, essa ruptura não significou o desaparecimento da cultura clássica greco-romana. Como mostra Bagnall (1993), mesmo escritores cristãos continuaram a empregar temas mitológicos e estruturas retóricas herdadas da paideia clássica.¹³⁵ O uso da cultura clássica não indica necessariamente persistência cultural pagã, mas antes a complexa interpenetração de identidades religiosas em um Egito em transição.

A relação entre as línguas grega e copta também revela camadas dessa intersecção cultural. O copta, embora com raízes no egípcio falado, incorpora vocabulário grego em larga escala, incluindo preposições, conjunções e vocabulário

134 Apesar de poucos, os fragmentos cristãos do século II parecem numerosos demais em relação à pequena população cristã do Egito na época. Com base em projeções demográficas, Bagnall (2009) estima que os cristãos eram menos de 0,5% em 200 EC, o que sugeriria a existência de apenas um ou dois manuscritos. A quantidade maior pode refletir um viés moderno de publicação e interesse acadêmico, e não a real produção textual daquele período (Bagnall, 2009, p. 21-23).

135 Poetas como Nônno de Panópolis exemplificam essa ambiguidade: embora sua obra, a *Dionisiaca*, evoque divindades pagãs, há indícios de que o próprio autor tenha sido cristão, a julgar pela atribuição de uma paráfrase do Evangelho de João a ele (Bagnall, 1993, p. 252-253).

teológico. Para Bagnall (1993), tal hibridismo linguístico é indicativo de que as traduções coptas das Escrituras foram produzidas para comunidades bilíngues, alfabetizadas em grego e familiarizadas com a cultura helênica (Bagnall, 1993, p. 253-254). Isso explica a presença recorrente de manuscritos bilíngues (grego-copta), especialmente os lecionários usados nas leituras públicas litúrgicas, evidenciando que a audiência era composta tanto por falantes de copta quanto por conhecedores do grego (Bagnall, 1993, p. 254).¹³⁶

Por fim, ao cruzarmos os dados paleográficos com os linguísticos, é possível afirmar que o cristianismo egípcio dos primeiros séculos não foi homogêneo nem linear, mas marcado por ambiguidade, acomodação e pluralidade. O uso do códice, os nomina sacra, os manuscritos bilíngues e a oscilação entre tradições clássicas e locais indicam que o Egito cristão foi, desde o início, um espaço de negociação entre culturas — e não de substituição pura e simples do mundo não-cristão. A arqueologia do manuscrito e da linguagem, como defendem os estudos de Bagnall, nos permite compreender o cristianismo egípcio não como uma ruptura absoluta com o passado, mas como um processo contínuo de tradução, adaptação e invenção religiosa.

O Egito tardo-antigo constitui um espaço fulcral para a compreensão dos processos de transição religiosa e reconfiguração cultural ocorridos com a cristianização do Império Romano. Nesse contexto, os templos egípcios e greco-romanos deixaram de ser símbolos de uma religiosidade transicional (mas não extinta) e passaram a ser reaproveitados, destruídos seletivamente ou transformados em espaços de culto cristão. Para além de lugares de culto, esses templos se tornaram, nas palavras de Jean-Luc Fournet, elementos centrais de uma política de patrimônio cultural que articulava ideologia, pragmatismo e herança artística (Fournet, 2020, p. 30).

A historiografia tradicional, influenciada por fontes hagiográficas e apologéticas, sustentou por muito tempo a ideia de uma cristianização violenta, pautada pela destruição sistemática dos templos. Entretanto, estudos mais recentes, com base em dados arqueológicos, documentos papirológicos e legislação imperial, apontam para

136 Mesmo após o Concílio de Calcedônia (451 d.C.) e a ruptura da Igreja Copta com a ortodoxia imperial, o grego permaneceu em uso em contextos litúrgicos e administrativos — como no caso do patriarca copta Alexandre II, que escreveu sua carta pascal em grego no ano de 724 (Bagnall, 1993, p. 255).

uma realidade muito mais matizada. O caso do *Serapeum de Alexandria*, por exemplo, é frequentemente invocado como símbolo da ruptura entre o mundo não-cristão e cristianismo. Ainda que sua destruição tenha ocorrido por volta de 391 EC, sob o episcopado de Teófilo, a narrativa que sobreviveu é altamente ideologizada e não pode ser tomada como modelo geral (Fournet, 2020, p. 31-32). Além disso, mesmo esse templo não foi completamente destruído, como evidencia o fato de suas colunas ainda estarem de pé no século XII (Fournet, 2020, p. 31).

Muitos outros templos tiveram destinos diversos: foram fechados, gradualmente abandonados, reconvertidos ou até reutilizados com fins administrativos, residenciais ou religiosos. A retórica de destruição encontrada nos textos hagiográficos, como os atribuídos a figuras monásticas como Shenoute ou Macário de *Tkôw*, deve ser compreendida como construção literária que reforçava a autoridade dos monges e projetava um ideal de vitória cristã sobre o paganismo (Fournet, 2020, p. 33-34).¹³⁷

Nesse mesmo panorama, os manuscritos coptas, como veículos da nova cultura religiosa, apresenta a complexidade do ambiente cristão no Egito. Paola Buzi (2020) destaca que os livros cristãos não podem ser compreendidos fora do contexto arqueológico e geográfico de sua produção, circulação e conservação. A produção manuscrita copta se deu, majoritariamente, em espaços que reutilizavam¹³⁸ estruturas anteriores como templos, túmulos, vilarejos abandonados, transformando-os em mosteiros, igrejas e células monásticas (Buzi, 2020, p. 9-11). A monasticização do deserto egípcio, sobretudo a partir do século IV, gerou uma paisagem espiritual caracterizada por mosteiros adaptados a antigas arquiteturas pagãs. O caso do monge Frange, que habitava uma tumba faraônica transformada em célula monástica, revela uma convivência física e simbólica com o passado faraônico (Buzi, 2020, p. 10-11)¹³⁹. Ao contrário da imagem idealizada do monge isolado, esses ambientes eram densamente ocupados e interconectados, compondo redes de sociabilidade, circulação de textos e saberes. A chamada “arqueologia do manuscrito” propõe, nesse sentido,

¹³⁷ A destruição do templo de Kothos, por exemplo, atribuída a Macário e narrada com elementos milagrosos e demoníacos, se revela um caso emblemático de discurso construído para simbolizar o fim da cultura pagã, mais do que um relato factual (Fournet, 2020, p. 32).

¹³⁸ O cristianismo não se sobrepôs ao passado egípcio como uma força destrutiva, mas o absorveu e reinterpretou dentro de novas práticas de vida comunitária e espiritual.

¹³⁹ Há também o fato do Apocalipse de Pedro, encontrado em Akhmîm se encontrar dentro de uma necrópole.

o estudo dos códices como objetos, mas também a análise dos espaços onde foram produzidos, lidos e preservados (Buzi, 2020, p. 9). A diversidade dos suportes e formas do livro cristão egípcio, rolos, códices, ostraca, papiros e pergaminhos, reflete essa convivência de tradições e o caráter transcultural da produção textual copta.¹⁴⁰ A coexistência das línguas grega e copta nos manuscritos e nos contextos escolares indica que a cristianização não implicou uma ruptura com a paideia clássica, mas sim sua reformulação sob novos parâmetros espirituais (Buzi, 2020, p. 10).

Ao longo dos séculos IV a VIII, o Egito cristão desenvolveu uma cultura literária e religiosa rica na África, moldada pela intersecção entre práticas monásticas, tradições apócrifas e uma profunda reconfiguração do espaço sagrado. A análise dessa paisagem cristã, material e simbólica, exige um olhar interdisciplinar que considere tanto os vestígios arqueológicos quanto a circulação de manuscritos e as estratégias narrativas da literatura copta. A cristianização do Egito, longe de significar uma ruptura total com o passado, constitui um processo dinâmico de reinvenção cultural, onde o antigo e o novo convivem, disputam significados e produzem novas formas de religiosidade.

Conforme argumenta Angelo Colonna (2020), a noção de “lugar” também deve ser compreendida como uma unidade espacial que integra evidência arqueológica, uso social e significado simbólico. Os manuscritos, mesmo quando ausentes fisicamente, revelam relações com contextos de produção, conservação e circulação. Tais “lugares”, sejam eles mosteiros, centros episcopais, escolas ou até mesmo túmulos, são investidos de valor e operam como nós de uma geografia cultural cristã (Colonna, 2020, p. 244-245). Ainda que o Vale do Nilo e os contextos monásticos do Alto Egito sejam as áreas mais representadas na tradição textual copta, Colonna propõe uma revalorização da região do Delta como espaço de produção e vida cristã. A produção e transmissão de literatura apócrifa no interior dos mosteiros cristãos egípcios oferece outro campo revelador dessa complexidade. Como observa Hugo Lundhaug (2020), os textos apócrifos coptas, como a Investidura do Arcanjo Miguel e o Encomium sobre Abbaton, circulavam amplamente nos ambientes monásticos, sendo copiados, lidos e

¹⁴⁰ Conforme Bagnall (2002, p. 2-5), alguns papiros administrativos foram transformados em textos literários, e consequentemente, textos cristãos.

até mesmo encenados ou representados visualmente.¹⁴¹ Mesmo sob forte oposição de figuras como João de Parallos (até mesmo Shenoute), que denunciava a leitura de tais obras em igrejas ortodoxas e promovia sua destruição, os textos apócrifos continuaram a ser copiados e utilizados nos mosteiros egípcios por séculos (Lundhaug, 2020, p. 215-216). A tensão entre ortodoxia institucional e práticas devocionais locais revela um cristianismo plural, onde o que é considerado “herético” ou “canônico” depende de contextos específicos de uso e autoridade.

O caso dos Papiros de Akhmîm, estudado por Nathan Carlig (2020), oferece um exemplo paradigmático da produção manuscrita copta em um contexto urbano e multirreligioso. Descobertos na necrópole de Panópolis (Akhmîm), os manuscritos datados do século IV contêm textos bíblicos, sapienciais e apocalípticos em diferentes dialetos e formatos (Carlig, 2020, p. 116-117). A presença do Apocalipse de Elias e do Apocalipse de Sofonias atesta a recepção desses textos nos meios cristãos egípcios e revela uma produção codicológica sofisticada, com códices de formato oblongado, de bolso e até mesmo rolos litúrgicos. A análise codicológica permite reconstruir parte da organização interna desses códices, revelando que sua produção envolvia cuidado técnico e escolhas deliberadas quanto ao uso dos materiais, ao formato e à disposição do texto (Carlig, 2020, p. 119-120). A partir deles, pode-se traçar paralelos com outras produções contemporâneas, como os códices de Nag Hammadi, sugerindo a existência de ateliês regionais de produção textual cristã. Por fim, a relação entre a literatura copta e a monumentalização do espaço sagrado aparece de forma contundente na análise de Tito Orlandi (2020). Os textos homiléticos e hagiográficos dos séculos VII-VIII, compostos no contexto da dominação árabe, constroem uma geografia cristã marcada pela memória de mártires, pela construção de igrejas e pela oposição à nova ordem islâmica. Igrejas dedicadas a santos e arcanjos, como a de Menas ou Miguel, surgem nos textos como centros de milagre, devoção e resistência cultural (Orlandi, 2020, p. 52-54). Mesmo autores como Shenoute, que se opunham à invenção de relíquias e à construção de martyria baseados em revelações visionárias, são tensionados pelas narrativas populares que consagram tais práticas como expressão

141 Essas obras funcionavam como extensões da narrativa bíblica, preenchendo lacunas, propondo interpretações devocionais e contribuindo para a criação de um universo narrativo cristão o que Lundhaug chama de “biblical storyworld” (Lundhaug, 2020, p. 214-215)

legítima da fé cristã (Orlandi, 2020, p. 54-55). Essa literatura, mesmo fictícia ou “espúria”, revela a forma como os coptas percebiam e ressignificavam seu mundo. Os textos são, nas palavras de Orlandi, “testemunhos da visão de mundo de seus autores” (Orlandi, 2020, p. 52), e operam como arquivos da sensibilidade cristã copta diante das transformações políticas e religiosas da Antiguidade Tardia e do início da Idade Média

Teoria da memória cultural

A memória, em sua essência mais fundamental, vai além da capacidade individual de reter e recordar informações. Aqui, nós a trataremos pensando em como ela se manifesta em múltiplas dimensões, moldando a percepção do passado de um indivíduo, mas também a identidade e a coesão de grupos sociais e culturas inteiras. A teoria da memória cultural surge como um campo de estudo interdisciplinar que busca compreender como as sociedades constroem, preservam e transmitem suas narrativas históricas, valores e identidades ao longo do tempo. Este campo, consolidado por egiptólogos como Jan Assmann e Aleida Assmann, oferece um arcabouço metodológico robusto para analisar a complexa interação entre passado e presente, lembrança e esquecimento, e a forma como esses processos influenciam a dinâmica social e cultural.

Esta seção apresenta os fundamentos da memória cultural, diferenciando-a de outras formas de memória e destacando seus mecanismos e funções. Aborda as contribuições de Halbwachs e as distinções de Jan Assmann entre memória comunicativa e cultural. Explora ainda o papel da religião na formação da memória e a dinâmica entre cânone e arquivo, com ênfase nos aspectos mnemônicos e intertextuais da literatura.

A compreensão da memória cultural tem como ponto de partida a obra de Maurice Halbwachs, que no início do século XX destacou o caráter social da memória, contrapondo-se às abordagens psicológicas individuais. Para ele, lembrar é sempre um processo social, mediado por “quadros sociais” que moldam e validam nossas lembranças dentro de grupos como família, religião ou nação (Assmann, 1995, p. 125-127). Mesmo as memórias pessoais são filtradas por narrativas e categorias coletivas, de modo que, sem socialização, não haveria memória (Assmann, 2006, p. 22). Embora

pioneira, a teoria de Halbwachs limita-se à chamada "memória comunicativa", aquela transmitida oralmente entre gerações. Ele não explorou como a memória se cristaliza em formas culturais como textos, rituais ou monumentos (Assmann, 1995, p. 126-127). Ao se objetivar, a memória perderia sua ligação com o grupo e se tornaria "história", isto é, uma reconstrução racional e desapaixonada do passado. Essa distinção, apesar de influente, foi posteriormente desenvolvida por teóricos como Jan e Aleida Assmann, que aprofundaram a noção de memória cultural, voltada à preservação e transmissão de saberes além do tempo da comunicação viva.

Jan Assmann, por sua vez, ao falar sobre a memória cultural, aprofunda a discussão iniciada por Halbwachs, introduzindo uma distinção crucial entre "memória comunicativa" e "memória cultural" (Assmann, 1995, p. 128-133; 2011, p. 15-17). Essa diferenciação é fundamental para compreender como as sociedades lidam com o passado e como o conhecimento é transmitido e estabilizado ao longo do tempo. Enquanto Halbwachs se concentrou predominantemente na memória comunicativa, Assmann expande o conceito para incluir as formas mais duradouras e institucionalizadas de lembrança (Assmann, 1995, p. 125). A memória comunicativa refere-se à memória cotidiana, informal, que é construída e transmitida através da interação social direta, da comunicação oral e das experiências compartilhadas em um grupo (Assmann, 1995, p. 126). Ela é caracterizada por um alto grau de não-especialização, reciprocidade de papéis, instabilidade temática e desorganização (Assmann, 2008; 2011). Seu horizonte temporal é limitado, estendendo-se por no máximo três a quatro gerações, ou cerca de 80 a 100 anos (2011, p. 41). Essa memória é fluida e se adapta constantemente às necessidades e interesses do presente, sem pontos fixos que a vinculem a um passado em expansão (Assmann, 2011). É a memória das conversas, das anedotas familiares, das notícias recentes e das experiências vividas que são constantemente renegociadas e recontadas no dia a dia.

Em contraste, a memória cultural é a forma objetivada e institucionalizada da memória. Ela se distancia do cotidiano e possui pontos fixos que não mudam com o passar do tempo (2011, p. 37-41). Esses pontos fixos são eventos fatídicos do passado, cuja memória é mantida através de formações culturais, como textos, ritos e monumentos, e por meio de comunicação institucionalizada, como recitação, prática e observância (Assmann, 2011). Jan Assmann as chama de "figuras de memória"

(*figures of memory*) (2011, p. 23-24 ; p. 37-38). A memória cultural é o que permite a uma sociedade manter uma consciência de sua unidade e peculiaridade ao longo de milênios, expandindo o horizonte limitado da memória comunicativa (Assmann, 2011). Segundo Grabes (2008, p. 311-318), a memória cultural pode ser compreendida como o repositório típico de textos, imagens e rituais recorrentes, por meio dos quais cada sociedade e época consolida e transmite sua autoimagem. Trata-se de um saber compartilhado coletivamente, sobretudo, embora não exclusivamente, sobre o passado, que serve de base para a construção da identidade e da consciência de unidade de um grupo.

A transição da memória comunicativa para a cultural ocorre quando o conhecimento coletivo é objetivado ou cristalizado em formas que podem ser transmitidas e preservadas de forma mais estável (Assmann, 2011, p. 24-25). Isso não depende exclusivamente da escrita; imagens pictóricas e rituais também podem funcionar como meios de formação cultural (Assmann, 2011, p. 25). A memória cultural é caracterizada por sua capacidade de reconstrução, o que significa que ela sempre relaciona seu conhecimento a uma situação atual e contemporânea (Assmann, 2008; 2011). Ela existe em dois modos: o modo de potencialidade do arquivo, que contém textos, imagens e regras de conduta acumulados como um horizonte total, e o modo de atualidade, onde cada contexto contemporâneo coloca o significado objetivado em sua própria perspectiva, dando-lhe sua própria relevância (Assmann, 2011, p. 42).

No contexto do cristianismo egípcio, a memória cultural se manifesta de diversas formas. A própria língua copta, ao se tornar o veículo para a expressão da fé cristã nativa e para a escrita de textos sagrados, atuou como um elemento de formação cultural, estabilizando e transmitindo a autoimagem da comunidade cristã egípcia. A construção de igrejas e mosteiros, a reutilização de templos pagãos e a criação de uma rede episcopal, conforme discutido na seção anterior, são exemplos claros de como a paisagem física foi transformada para refletir e reforçar a memória cultural cristã. A persistência de textos apócrifos, como a Investidura do Arcanjo Miguel, apesar da oposição eclesiástica, demonstra a fluidez da transmissão e a capacidade da memória cultural de manter elementos que ressoam com o imaginário do grupo, mesmo que não sejam canônicos. O Apocalipse de Sofonias, a qual iremos tratar na

seção seguinte, se utilizará de imaginários egípcios para sua construção na narrativa.¹⁴²

A dinâmica entre lembrar e esquecer é constitutiva da memória cultural (Assmann, 2008, p. 98). Como argumenta Aleida Assmann (2008), recordar exige esforço institucional, enquanto esquecer é o "estado natural" tanto da mente individual quanto das estruturas culturais. Nesse contexto, ela propõe a distinção entre memória ativa (canon) e memória passiva (arquivo) (Assmann, 2008, p. 97). O cânone representa a memória ativa de uma cultura. É um conjunto de textos, obras de arte, rituais e ideias que são considerados essenciais e normativos para a identidade de um grupo. O cânone é o resultado de processos de seleção baseados em avaliação, tornando-se uma objetivação de valores individuais ou compartilhados (Assmann, 2008, p. 100). Ele possui um prestígio considerável dentro da cultura e serve para estabilizar e transmitir a autoimagem de uma sociedade (Assmann, 2008, p. 100). A função unificadora do cânone é crucial: ele transforma a infinidade de eventos e realizações passadas em um "passado utilizável", garantindo que um número suficiente de itens valiosos do passado seja mantido na memória coletiva. No Egito cristão, a formação dos corpos textuais copta, incluindo textos litúrgicos, hagiográficos e teológicos, desempenhou um papel vital na consolidação da identidade religiosa e cultural. O cânone, então, corresponde ao conjunto de elementos (textos, imagens, monumentos, nomes) que são selecionados, valorizados e continuamente atualizados por meio de práticas sociais e culturais.

Em contraste, o arquivo representa a memória passiva ou de reserva. Ele é um repositório abrangente de informações, documentos e artefatos que são preservados sem uma seleção inicial baseada em valor ou significado imediato (Assmann, 2008, p. 102). O arquivo contém o potencial de reativação, ou seja, materiais que podem ser recuperados e canonizados em um momento posterior, caso se tornem relevantes para as necessidades do presente (Assmann, 2008, p. 103). A dinâmica entre cânone e arquivo é, portanto, de tensão e complementaridade. O cânone seleciona para a transmissão ativa, enquanto o arquivo preserva para a potencialidade futura. Essa

142 O Submundo se chamará Amente, o guardião que leva as almas dos condenados não se chamará Anubis, mas Eremiel, este também é quem participa do julgamento do visionário como promotor (como faz Osiris).

relação permite que uma cultura mantenha uma flexibilidade, podendo revisitar seu passado e reinterpretar sua identidade à luz de novas circunstâncias. Já o arquivo armazena o que foi desativado, esquecido ou removido da circulação ativa, mas que ainda pode ser reativado em outro contexto (Assmann, 2008, p. 103).

Ainda, Renate Lachmann (2008) propõe uma reflexão crítica e original sobre o estatuto da literatura na construção da memória cultural. Para a autora, a literatura é uma forma privilegiada de memória mnemotécnica e intertextual, na qual o passado cultural é inscrito, reatualizado e transformado.¹⁴³ A intertextualidade seria, então, um modo fundamental de funcionamento da memória literária, permitindo que cada novo texto seja uma reescrita ou reinterpretação de tradições anteriores (Lachmann, 2008, p. 303). Nesse processo, a memória não é apenas evocada; ela é reinventada. A literatura funciona como um palimpsesto cultural, em que camadas sucessivas de textos se sobrepõem, reconfigurando-se em novas formações de sentido.¹⁴⁴

Portanto, a teoria da memória cultural também enfatiza a materialidade da memória. Como salienta Astrid Erll (2008), a memória cultural só pode operar por meio de mídias e suportes: textos escritos, imagens, rituais, monumentos, práticas corporais, performances. Ela propõe, assim, uma abordagem tridimensional da memória: a dimensão mental (processos individuais de rememoração), a dimensão social (práticas coletivas), e a dimensão material (meios e objetos de mediação) (Erll, 2008, p. 4-5). Esse enfoque destaca a inseparabilidade entre memória e mediação. A memória não existe “em si”, mas sempre mediada — e, portanto, sujeita a transformações, manipulações e reinterpretações. A memória cultural é um processo e não uma substância: ela se constitui nas práticas, nos dispositivos e nas formas simbólicas que articulam passado, presente e futuro.

Corpus literário

A presente seção tem por objetivo apresentar brevemente os textos que compõem o corpus literário deste artigo, a saber: o Apocalipse de Sofonias, o Apocalipse de Paulo e o Apocalipse de Pedro. Esses escritos pertencem ao amplo e

¹⁴³ O corpus literário que será analisado na seção seguinte se encaixa perfeitamente nesta perspectiva.

¹⁴⁴ A memória intertextual, portanto, desestabiliza noções fixas de originalidade e autenticidade e reafirma o caráter dinâmico e polifônico da memória cultural.

multifacetado universo da literatura apocalíptica judaico-cristã, com origens diversas, mas com forte tradição de recepção e circulação no Egito tardo-antigo, sobretudo em contextos monásticos.

O Apocalipse de Sofonias é um texto preservado fragmentariamente em copta, associado ao dialeto akhmímico datado do século IV, sahídico datado do século V e uma Stromata de Clemente de Alexandria.¹⁴⁵ O manuscrito Akhmímico caracteriza-se por uma intensa elaboração simbólica da geografia do submundo, em que o visionário é guiado por um *angelus interpretes* através das moradas dos mortos, enfrentando imagens grotescas de punição e salvação. Seu conteúdo é marcado por um hibridismo de elementos judaicos e cristãos, evidenciando uma origem literária anterior à consolidação do cânon cristão e refletindo práticas específicas do Egito.

O texto começa com a seguinte construção “[...] morto, vamos enterrá-lo como todas as pessoas. quando ele morrer, nós o carregaremos para fora, tocando harpa diante dele e cantando canções sobre seu corpo.”¹⁴⁶ O vidente enfrenta diversas situações de perigo no submundo que o *angelus interpretes* diz ser “*λμντε*”, o submundo egípcio. Assim como palavras explicitamente características do imaginário egípcio, os demônios também se parecem com os demônios do *Duat*. Quando o visionário entra no submundo ele vê “[...] um grande anjo na minha frente, seu cabelo foi dissolvido como o leão, cujos dez dentes saíam de sua boca como um urso, cujo cabelo estava dissolvido como as mulheres, cujo corpo era como as serpentes e queria me consumir.”¹⁴⁷

¹⁴⁵ ἄρ' οὐχ ὅμοια ταῦτα τοῖς ὑπὸ Σοφονία λεχθεῖσι τοῦ προφήτου; «καὶ ἀνέλα- βέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον καὶ ἐθεώρουν ἀγγέλους καλουμένους κυρίου, καὶ τὸ διάδημα αὐτῶν ἐπικείμενον ἐν πνεύματι ἀγίῳ καὶ ἦν ἐκάστου αὐτῶν ὁ θρόνος ἐπταπλασίων φωτὸς ἡλίου ἀνατέλλοντος, οἰκοῦντας ἐν ναοῖς σωτηρίας καὶ ὑμνοῦντας θεὸν ἄρρητον ὕψι στον. Texto extraído de Diebner (2003), p. 1145. A tradução é “Não é isto semelhante aos relatos do profeta Sofonias? »E (o) espírito me levou levantou-se e me carregou para o quinto céu. E eu vi (os) anjos, os Senhores são chamados, e seu diadema, colocado no Espírito Santo. E foi o trono de cada um deles da luz sétupla do sol nascente. “Eu os vi” habitando em templos de salvação e (o) indescritível Deus supremo elogiado.”

¹⁴⁶ Esta tradução foi extraída da edição que Steindorff (1899) organizou. Texto copta: *μογ τννακ[α]cη ντορε νρωμε νιμ αψαμογ [τ]νναγ[ι]τ[η] αβαλ εν ρ-κιθαρα νθητ[η] δογ ενρ-ψαλει μν ζενζωδη αζρ[η] αχην-π[η]σωμα* (1899, p. 34-5).

¹⁴⁷ No texto copta fica: *αιπο αγναβ nαγγελος mπαmτο αβαλ, επ[η]γογε παρξ αβαλ nτρε nνιλαβαι, ενε[η]νεε[η] mπβλ nρω[η] nτρε nογαρκος, επ[η]γογε παρξ αβαλ nτρε nν[η]λιαμε, [ε]π[η]σωμα ε nτρε nνι[η]α[η], εγο[γ]ωρε αωμκ mμαει* (Steindorff, 1899, p. 47 e 49).

Já o Apocalipse de Paulo teve ampla difusão em sua versão copta e grega¹⁴⁸, e ganhou popularidade por sua narrativa detalhada das visões do céu e do submundo, exercendo influência considerável sobre representações medievais da escatologia. Essa jornada é emoldurada por uma cena pós-pascal situada no Monte das Oliveiras, em que Cristo aparece aos apóstolos. Segundo a narrativa do epílogo (caps. 63–64), após retornar de sua jornada, Paulo relata sua visão aos demais apóstolos, que, por sua vez, instruem Marcos e Timóteo a registrarem o conteúdo da revelação para "proveito das futuras gerações" (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 51). A ambientação no Monte das Oliveiras se associa à tradição egípcia de discursos revelatórios do Cristo ressuscitado aos seus discípulos — estrutura comum em apócrifos egípcios como o Mistérios de João. Trata-se de um texto com forte apelo do destino da alma no pós-morte e moral, que articula recompensas e punições de forma vívida, e cuja recepção no Egito evidencia sua adaptação ao universo sensível da religiosidade monástica e litúrgica local (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 52-55). A versão copta do Apocalipse de Paulo é transmitida principalmente em um único manuscrito saídico, incompleto, um códice de pergaminho copiado no século X em Esna, no sul do Alto Egito, e atualmente preservado na Biblioteca Britânica em Londres (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 19-26). Este manuscrito é a principal fonte para o estudo da versão copta. Recentemente, fragmentos minúsculos de um manuscrito saídico muito mais antigo, bem como trechos de uma versão copta Fayoumic, vieram à luz, enriquecendo a compreensão da tradição manuscrita do texto (Lanzillotta e Vliet, 2023).

O título original do Apocalipse de Paulo na versão saídica, embora perdido, provavelmente seguia o formato formalizado de outros códices saídicos do período, fornecendo informações sobre autor, gênero, conteúdo e contexto litúrgico (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 51-53). Esses títulos eram diferenciados do texto principal por bordas decorativas e um tipo de escrita distinto. A ausência do título original, juntamente com os primeiros capítulos, no códice de Esna, é uma lacuna na tradição manuscrita (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 51). Apesar de sua natureza apócrifa, o Apocalipse de Paulo teve uma influência significativa na literatura e na arte medievais, especialmente

148 O Apocalipse de Paulo, conhecido em latim como *Visio Pauli*, possui uma rica história de estudos modernos, com uma vasta literatura que abrange sua transmissão e recepção em diversos contextos linguísticos e culturais (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 1).

nas representações do inferno e do paraíso. Sua descrição das punições para os pecadores e das recompensas para os justos moldou o imaginário popular sobre o pós-vida. A recepção do texto no Egito, como mencionado, demonstra sua adaptação ao contexto monástico e litúrgico local. A presença de fragmentos mais antigos e de uma versão *Fayoumic* demonstra a ampla circulação e a importância do texto em diferentes regiões e dialetos do Egito (Lanzillotta e Vliet, 2023). A persistência do Apocalipse de Paulo na tradição copta, apesar de seu caráter apócrifo, ressalta a fluidez da transmissão de textos e a capacidade das comunidades de memória de selecionar e preservar narrativas que ressoam com suas crenças e necessidades espirituais, mesmo que não sejam consideradas canônicas pelas autoridades eclesiásticas centrais.

O cerne do Apocalipse de Paulo é uma descrição minuciosa das recompensas reservadas aos justos e das punições infligidas aos pecadores no pós-vida¹⁴⁹, temática cara à espiritualidade monástica e popular egípcia. Paulo é conduzido através de múltiplos níveis celestes, onde testemunha o repouso glorioso das almas justas, cercadas por anjos, luz e louvor eterno. Em contraste, o visionário é levado ao submundo, onde observa a agonia das almas condenadas: aquelas que pecaram contra a castidade, a caridade, a justiça ou o temor a Deus são lançadas em tormentos adaptados a seus delitos, em cenas altamente visuais.¹⁵⁰

Por fim, cabe falar sobre o Apocalipse de Pedro, cuja versão copta foi preservada no Papiro Akhmîm (e também em versões etíope e grega fragmentária), é uma das mais antigas visões cristãs do além que detalha as recompensas para os justos e as punições para os pecadores (Beck, 2019, p. 2-3). Essa obra, datada entre

¹⁴⁹ Assim como no Apocalipse de Sofonias que, após a morte, vê um ωωτε (poço), no Apocalipse de Paulo o *Angelus interpretis* orienta o vidente a olhar para a terra e ver sua semelhança (corpo). παροεις, νευραν ζν̄τπε μ̄πατογει ρω εβολ ζμ̄ πεικοςμος; αφογω̄ω̄β̄ ν̄βι παγγελος πεχᾱ και γε ου μονον νευρ[αν] ζν̄τπε μ̄μαατε, αλλα νετ̄ω̄ω̄ε μ̄πνουτε ζμ̄ πεγ̄ζ̄ντ τηρ̄τ̄πε̄ςμ̄οτ̄ ον̄ ζν̄τπε ... ("Meu Senhor, seus nomes estão no céu antes mesmo de saírem deste mundo?" O anjo respondeu e me disse: 'Não só os seus nomes estão no céu, mas também a semelhança daqueles que servem a Deus com todo o seu coração está no céu'). Texto disponível em Lanzillotta e Vliet (2023).

¹⁵⁰ O Apocalipse de Paulo trabalha com muitas imagens idênticas ao Apocalipse de Sofonias (manuscrito Akhmímico). As cenas de tormento das almas, as construções de frases e verbos utilizados são bem próximos ao do texto do Apocalipse de Sofonias. Nesta parte em específico vale pontuar uma expressão parecida que aparece também no Apocalipse de Paulo "[α]ιναγ / ε]κε̄ψ̄χη" ("Eu vi outra alma") Outra é o verbo utilizado com mesma intenção do Apocalipse de Sofonias χρο (μμο̄). No Apocalipse de Paulo "χρο̄ πετ̄νᾱχρο̄ ᾱγω̄ κ̄νᾱχρο̄ ε̄τ̄κᾱτη̄γω̄ρος̄ ε̄τ̄νη̄ ε̄ζ̄ραῑ ζ̄ν̄ ᾱμ̄ν̄τε" (Seja vitorioso, você que será vitorioso, e prevalecerá sobre o acusador que vem do submundo). No Apocalipse de Sofonias "χρο̄, [β]̄ν̄ βᾱμ̄ γε̄ ακ̄β̄ν̄ βᾱμ̄, ακ̄β̄ρο̄ απ̄κᾱτη̄γο̄ρος̄, ακ̄εῑ ᾱζ̄ρη̄ῑ ζ̄ν̄ ᾱμ̄ν̄τε̄ μ̄ν̄ π̄νο̄υν̄" (Seja vitorioso, seja forte, pois você tem sido forte. Você prevaleceu sobre o acusador e saiu do inferno e do abismo).

os séculos II e III EC, evidencia uma transição marcante entre concepções judaicas anteriores, como as dos Manuscritos do Mar Morto (*yaḥad*) e de 1 Enoque, e novas visões cristãs acerca do juízo e do destino das almas. Ao contrário dos textos apocalípticos judaicos mais antigos, que concebem o juízo como aniquilação dos ímpios em favor da purificação do povo de Deus e do restabelecimento da ordem cósmica, o Apocalipse de Pedro introduz um modelo que separa julgamento de punição (Jost, 2024, p. 148). O juízo não tem mais um caráter coletivo e escatológico, mas individual e retrospectivo, baseado nos atos morais cometidos durante a vida terrena.¹⁵¹ A punição não visa mais erradicar o mal, mas perpetuar um castigo, pessoal e proporcional aos pecados.

A obra descreve, assim como os Apocalipses anteriores, detalhadamente os tormentos infernais: pecadores são submetidos a torturas específicas de acordo com seus pecados, adultérios, blasfêmias, avareza, injustiça, entre outros. O submundo, nesse sentido, deixa de ser um simples destino pós-juízo e passa a ser um lugar de suplício eterno. O texto fala de "trevas que não podem ser extintas" e de "castigos eternos" (Apoc. Ped. 6:5-6), o que marca um rompimento com a ideia anterior de destruição ou dissolução definitiva da existência do ímpio (Jost, 2024, p. 149-150).

Um aspecto notável do Apocalipse de Pedro, particularmente na versão etíope, é a inclusão de passagens que sugerem a possibilidade de intercessão em favor das almas dos condenados (Beck, 2019; Jost, 2014). A partir do capítulo 24, a misericórdia divina começa a ser mencionada, e há indícios de uma forma limitada de apocatástase (restauração parcial), na qual os justos intercedem por alguns dos pecadores e obtêm sua libertação parcial do castigo. Essa ideia aponta para uma tensão interna no texto entre justiça implacável e compaixão restauradora uma tensão também presente em outras apocalipses cristãs, como o de Paulo (Beck, 2019, p. 4-17; Jost, 2024, p. 150-152).

O Apocalipse de Pedro insere-se na tradição literária das "viagens ao inferno", como as visões de o Apocalipse de Sofonias e, mais tarde, o Apocalipse de Paulo. Sua função não é apenas escatológica, mas relacional a comunidade que compôs e as preocupações do imaginário do próprio Egito. Sua recepção também foi consistente,

¹⁵¹ Esse corpus literário escolhido, reflete justamente essa mudança de paradigma. A preocupação do destino (individual) da alma.

com influências perceptíveis na iconografia e nas homilias cristã da Antiguidade Tardia e da Idade Média.

CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, buscou-se demonstrar as complexas interações entre o Mediterrâneo Antigo e suas conexões africanas, com ênfase na presença do cristianismo no Egito e no uso da teoria da Memória Cultural como lente interpretativa. A análise revelou a riqueza e pluralidade do cristianismo egípcio, que soube integrar elementos do passado milenar em uma nova configuração religiosa e identitária.

A seção sobre o cristianismo no Egito destacou a importância de uma abordagem interdisciplinar, unindo documentos e arqueologia para compreender a amplitude da presença cristã. Foram discutidos aspectos como os manuscritos, a apropriação de templos pagãos e a transmissão de textos cristãos, evidenciando um processo contínuo de adaptação cultural. Por sua vez, a teoria da Memória Cultural, especialmente as distinções propostas por Jan Assmann, mostrou-se essencial para entender os mecanismos pelos quais o passado é preservado e reinterpretado. A memória dos mártires, a língua copta e a literatura religiosa revelam como a identidade copta foi construída e sustentada ao longo do tempo.

Por fim, a análise do corpus literário, com foco no Apocalipse de Paulo, demonstrou como textos apocalípticos não canônicos foram fundamentais para a formação do imaginário religioso e da coesão cultural copta. A persistência desses textos revela a força da memória cultural em contextos de resistência e transformação.

Este artigo reforça a importância de valorizar as contribuições africanas em especial do Egito na história do Mediterrâneo Antigo, oferecendo uma visão mais inclusiva e complexa das dinâmicas históricas, culturais e religiosas da Antiguidade.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization* : writing, remembrance, and political imagination / Jan Assmann. Cambridge university press : Cambridge, 2011.

ASSMANN, Jan. *Religion and cultural memory* : ten studies / Jan Assmann ; translated by Rodney Livingstone. Stanford university press. Stanford, california, 2006.

ASSMANN, Jan; CZAPLICKA, John. *Collective Memory and Cultural Identity*. New German Critique, n. 65, p. 125-133, 1995.

BAGNALL, Roger S. *Early Christian Books in Egypt*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2009.

BAGNALL, Roger S. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, 1993.

BECK, Eric J. *Justice and Mercy in the Apocalypse of Peter. A New Translation and Analysis of the Purpose of the Text* (WUNT 427), Tübingen 2019. *Biblische Notizen*, (190), 137-141.

CARLIG, Nathan. The Achmîm Papyri: Codicological Study and Reconstruction Attempt. in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856

COLONNA, Angelo. Contextualising Northern Egypt in Late Antiquity: An Archaeological Perspective from Western Delta. in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584

DIEBNER, Bernd Jörg. *Zaphanjas Apokalypsen*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003.

ERLL, Astrid. Cultural Memory Studies: An Introduction. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

FOURNET, Jean-Luc. Temples in Late Antique Egypt: Cultic Heritage between Ideology, Pragmatism, and Artistic RecyclingCoptic literature in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an

archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs") / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856

FOURNET, Jean-Luc. Temples in Late Antique Egypt: Cultic Heritage between Ideology, Pragmatism, and Artistic Recycling Coptic literature in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs") / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856

GRABES, Herbert. Cultural Memory and the Literary Canon. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

HIMMELFARB, Martha. *Tours Of Hell*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1983.

LACHMANN, Renate. Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

LANZILLOTTA, Lautaro Roig. VLIET, Jacques van der. *The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sahidic Coptic*. Leiden and Boston : Brill, 2023.

LUNDHAUG, Hugo. The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries. in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs") / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856

MAIER, D. C., FREY, J., & KRAUS, T. J. *The Apocalypse of Peter in Context*. Peeters Publishers, 2024. <https://doi.org/10.2307/jj.13792693>

STEINDORFF, Georg. *Die Apokalypse des Elias*. Eine Unberkannte Apokalypse und bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899.

TITO Orlandi Localisation and Construction of Churches in Coptic Literature. in *context (4th-13th cent.)* / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856