

Egito Romano: entre tradição, memória e renovação

Marcia Severina Vasques*

VASQUES, M. S. Egito Romano: entre tradição, memória e renovação. R. *Museu Arq. Etn.*, 32: 120-130, 2019.

Resumo: O Egito Romano foi uma sociedade multicultural, onde a cultura egípcia conviveu com outras tradições culturais, notadamente a grega e a romana, das quais sofreu influência, em maior ou menor grau, mas também deu contribuições importantes. Nesse contexto de amplo contato cultural, podemos observar a sociedade egípcia do período tanto do ponto de vista da manutenção de uma tradição e de uma memória quanto também podemos considerar as modificações sofridas no decorrer do tempo, entre os séculos I a.C. – IV d.C. A fim de observarmos as mudanças e permanências da tradição egípcia no período, propomos considerar como documento de análise elementos da cultura material de cunho funerário, sobretudo os retratos de múmia, discutir como a questão do estilo e da forma dos mesmos tem sido considerada na literatura acadêmica e como esse aspecto da cultura material pode servir de base para a análise do problema histórico relativo às crenças e costumes funerários e a sua transformação e adaptação na Era Cristã.

Palavras-chave: Egito Romano; Tradição; Memória; Emaranhamento; Retratos de múmia.

1. Introdução

A sociedade do Egito Romano era multicultural, resultado dos contatos de longa data dos egípcios nativos com indivíduos e grupos oriundos de várias áreas do Mediterrâneo, situação que se aprofundou com a dinastia ptolomaica (305 a.C.-30 a.C.) e a conquista do Egito pelos romanos, quando o Egito se tornou uma província imperial (30 a.C.-395 d.C.). Embora se constate nas fontes antigas a intensidade

das influências e trocas culturais, as formas de interpretação das mesmas por historiadores e arqueólogos variaram conforme a época e, de certa forma, estão relacionadas à área de formação dos especialistas, egíptólogos, helenistas e romanistas.

É comum, por exemplo, que helenistas analisem as cenas pintadas ou esculpidas em relevo nas tumbas de Alexandria da época romana como pertencendo a um estilo bipartite, correspondente a dois horizontes culturais distintos: o grego e o egípcio, em detrimento do elemento romano (Guimier-Sorbets; El-Din 1997; Venit 1997). O mesmo acontece em tumbas de Tuna el-Gebel, necrópole de Hermópolis Magna, com helenistas valorizando o aspecto cultural helênico (Bernand 1999) e os egíptólogos o aspecto derivado da cultura egípcia.

(*) Departamento de História/CCHLA/UFRN. Pesquisadora Associada do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial, LARP-MAE/USP <vasquesms@gmail.com>

A teoria pós-colonial, muito utilizada pelos romanistas quando tratam da relação entre o Império Romano e suas províncias, proporcionou a observação das sociedades em contato em sua diversidade e trocas culturais, nos fenômenos de hibridização entre culturas distintas que, no caso do Egito, se configura na relação entre egípcios e gregos ou greco-romanos, para aqueles que tinham acesso à cidadania romana.¹ O problema é que esses estudos acabam por ter uma visão dicotômica da sociedade e tendem a isolar ou não valorizar outros elementos culturais presentes, como é o caso do culto de deuses cavaleiros de origem árabe, síria ou trácia, muito cultuados no Fayum, uma área de concentração de população de origem macedônica, de colonização grega no período ptolomaico e onde a presença de militares favoreceu o culto de divindades associadas à figura do soldado e da cavalaria, muitas vezes em combinação com o culto de Sobek, divindade egípcia predominante no Fayum (Rondot 2013).

O uso da nomenclatura “helenização” é persistente entre os helenistas, o de “romanização” entre os romanistas, mas ambos são rejeitados pelos egiptólogos, que veem a sociedade do Egito Romano como uma continuidade da faraônica, o que também não deixa de ser problemático, já que priorizar apenas os elementos de continuidade, de manutenção de uma tradição traz o risco da não compreensão das mudanças que, a nosso ver, foram importantes e cruciais para o surgimento de uma nova sociedade no século IV d.C., caracterizada pela cultura copta.

Os estudos culturais, em voga nas ciências humanas desde a década de 80 do século passado, com ênfase nos contatos entre cul-

turas, proporcionou o debate a respeito da diversidade cultural e a crítica do essencialismo na abordagem da etnicidade, assim como na definição de cultura (Poutignat & Sreiff-Fenart 1997). Na sequência desse debate, termos como “helenização” e “romanização” foram colocados em xeque, já que a definição de uma cultura grega ou romana fixa, indica uma definição primordialista da cultura, em obliteração dos emaranhamentos culturais. Por isso, para tratar dos aspectos das interações culturais do Egito Romano preferimos utilizar o conceito de emaranhamento de Philipp Stockhammer (2012:50), o qual permite considerarmos a formação de elementos terceiros, a partir da aglutinação de outros, o que o autor chama de “emaranhamento material” e “emaranhamento relacional” sem necessariamente tratar de uma relação de conflito cultural, embora esse possa estar presente.² Por meio da análise de retratos funerários dos séculos I a IV d.C. pretendemos abordar dois elementos da sociedade egípcia do momento: a manutenção de uma tradição e memória e a sua adaptação e transformação nesse período.

2. Emaranhamentos

Quando tratamos da cultura material do Egito Antigo normalmente utilizamos o conceito de tradição, pois observa-se a permanência de elementos que remontam ao início da civilização egípcia em épocas posteriores, exatamente pela valorização de um passado mítico, mais perto dos deuses, próximo da criação de um universo ordenado e perfeito. As regras de decoro da arte egípcia, atreladas à sua função mágica, tenderam a ser preservadas, ou melhor, adaptadas às condições de vida do período romano, sobretudo no ambiente religioso e

(1) A teoria pós-colonial influenciou vários estudiosos do Império Romano. David Mattingly (2011), por exemplo, utiliza o conceito de “experiências discrepantes” de Edward Said (1995) para tratar das relações de conflito e oposição entre romanos e nativos. No entanto, essas experiências discrepantes, e mesmo a hibridização de Homi Bhabha, não significam uma fusão cultural, pois as identidades são consideradas como pautadas pelo que têm de diferente; o terceiro espaço não é espaço de fusão, mas sim um “entre-lugar” (Bhabha 1998: 69).

(2) A polarização entre a teoria de Stockhammer e a teoria pós-colonial de Homi Bhabha baseia-se, em última instância, na valorização da interação cultural do primeiro e do conflito, pelo segundo (Vasques 2014). Sobre a teoria pós-colonial e o emaranhamento cultural de Stockhammer ver também Tacla (2017).

funerário. O conceito de tradição³ é recorrente quando nos referimos à arte egípcia, pois ainda que mudanças tenham ocorrido no decorrer do tempo, a função mágica das formas e dos objetos, limitava as inovações. Dependendo da localidade do Egito, novos objetos, resultados do emaranhamento entre as culturas em contato, podem ser mais perceptíveis ou estar mais presentes do que em outros.

O emaranhamento material, que é quando um novo objeto é confeccionado, a partir de elementos oriundos de culturas diferentes, que geram um terceiro elemento, pode ser observado no Egito, em maior ou menor grau, conforme o distanciamento do Mediterrâneo, a grande área de influência e trocas culturais do Império Romano. Desta forma, Alexandria foi o centro aglutinador das transformações e o Delta egípcio de uma maneira geral. Subindo o Nilo em direção ao sul, outros polos importantes foram a cidade de Mênfis, elo de ligação entre o Alto e o Baixo Egito, a depressão do Fayum, área de colonização greco-macedônica, e cidades do Médio Egito, como Hermópolis Magna e Antinoópolis.

Os retratos funerários, popularmente denominados de “Retratos do Fayum”, seu local de achado primordial, provavelmente foram utilizados por todo o Egito. Entretanto, defendemos a hipótese de que a sua concentração de produção, entre os séculos I-III d.C., se deu nas áreas mais emaranhadas e onde a presença cultural grega e romana era mais forte, pois era onde havia uma população maior, fruto de miscigenação pelas ondas de imigração desde o período ptolomaico e que foi valorizada pelos romanos, quando estes fizeram uma qualificação da população do Egito em vistas à organização do censo e do pagamento de tributos.

Ser considerado um “grego” no Egito Romano era pertencer a um *status* social elevado, somente abaixo dos que possuíam a cidadania romana, isentos do pagamento de tributos. Os

chamados “cidadãos peregrinos” (*civis peregrinis*) eram aqueles que tinham a cidadania de uma das pólis existentes no Egito, a saber: Alexandria, Ptolemais, Náucratis e Antinoópolis (a partir de 130 d.C.). Por último, na escala social estavam os que não tinham cidadania, os egípcios nativos (*peregrini Aegyptii*).⁴ Os habitantes das capitais dos nomos, caso comprovassem uma ascendência grega ou macedônica teriam vantagens também. Esta comprovação passava por: possuir propriedade fundiária, ter uma habitação urbana (portanto, não ser um aldeão) e ter uma educação grega, dada na instituição do *gymnasium* (Vasques 2015: 53-55). A identificação, portanto, com um grupo social e uma dada cultura, no caso a grega, era motivo de ascensão social. A cidadania romana poderia ser concedida para aqueles que possuíam a cidadania alexandrina. O desejo de pertencimento a uma identidade grega e/ou romana pode ser observado em dois tipos distintos de documentações: a onomástica e a iconografia dos retratos.

Os estudos onomásticos, das formas de composição dos nomes, feitos a partir de fontes papiroológicas, como as disponíveis na base de dados *on-line* chamada Trismegistos (www.trismegistos.org), têm demonstrado que o uso do latim estava diretamente associado a uma elite cidadina, que vivia nas pólis do Egito ou nas metrópoles, capitais dos nomos, e é um índice importante para as mudanças levadas pelos romanos ao Egito, ainda que estivesse restrita a uma minoria da população (Depauw 2017).

Os nomes em latim eram marginais na sociedade egípcia. A maior parte dos nomes eram egípcios (50%) ou gregos (33%) e apenas 7% latinos, um pouco mais do que os de origem semita. Os nomes romanos cresceram cerca de 5% entre os séculos I e II e, depois, teve um aumento de 15%, após a Constituição Antonina (em 212 d.C.), com a concessão de cidadania aos habitantes do Império Romano. O primeiro pico de subida do uso dos nomes coincide

(3) Embora o conceito de tradição nos indique continuidade no tempo, sabemos que a tradição é sempre reinventada, conforme as necessidades da sociedade em tempo presente (Hobsbawn & Ranger 1997).

(4) Para as discussões sobre etnicidade e identidade no Egito ptolomaico ver Goudriann (1988) e a obra editada por Bilde *et al.* (1992). Para questões de direito e a divisão censitária durante o período romano ver Modrzejewski (1990).

com a ocupação e adoção pela população local de nomes latinos. No Egito, foram adotados nomes latinos, prenome e nome gentílico com o cognome em outra língua. Neste caso, os nomes gregos são maioria, 54%. No sistema romano, os nomes egípcios são escassos, cerca de 10%, o que indica que os nomes latinos foram adotados por uma elite egípcia que compartilhava da cultura grega, inclusive que foi valorizada pelos romanos na formação das cidades e na ocupação de postos cívicos.

O uso de nomes duplos (um egípcio e um grego) já era comum no Egito ptolomaico. Mas a prática se expandiu no período romano, principalmente no século II (para quando existem mais papiros) e também no século III – com um diferencial, passou a predominar o uso de dois nomes gregos. Talvez porque no período romano seja importante a marcação da identidade, sobretudo a grega, já que a comprovação de ter um antepassado grego ou macedônico era vantajosa tanto na questão de pagamento de taxas e impostos quanto na ocupação de cargos públicos.

Os nomes maternos, quando aparecem, geralmente estão no contexto funerário. Sua composição indica que as mulheres eram de origem egípcia, sendo comum o uso de um nome grego que é uma tradução do mesmo em língua egípcia, o que é uma indicação do casamento dos imigrantes com mulheres egípcias. No início do período romano, o nome da mãe aparece em um novo contexto: primeiro nos textos relacionados ao censo romano, de 14 em 14 anos, os nomes dos avós são acrescentados, mesmo aqueles do lado materno. As reformas romanas tinham como objetivo limitar o acesso às camadas privilegiadas, formada pelos metropolitanos, que habitavam as cidades maiores, capitais dos nomos. Na segunda metade do século I d.C., os candidatos tinham que provar que eles descendiam das camadas privilegiadas de ambos os lados, paterno e materno.

Para ter acesso à cidadania romana era preciso, primeiramente, ter acesso à cidadania de Alexandria. Portanto, existia a possibilidade de se tornar romano, mas, para isso, precisava primeiro de uma identidade grega, pela língua e pela cultura. Este estudo do uso do latim no

Egito Romano serve como forma de entender a sociedade egípcia do período e como comparação para o que acontecia, por exemplo, na cultura material (e visual) do período, também ela tendo sofrido influência de elementos romanos, sobretudo nos séculos I-III d.C.

A cultura material funerária sofreu uma grande transformação, em relação ao uso da máscara mortuária, entre o início do período romano e o século IV d.C.⁵ Uma das funções dos retratos pintados era o seu uso no lugar da máscara mortuária, representando a face (naturalizada ou idealizada) do morto, num fenômeno de emaranhamento entre tradições distintas, mas que mantinha o valor religioso egípcio na manutenção da mumificação.⁶ O ápice do retrato chamado “naturalista” combina com a época de maior utilização da língua latina no Egito (séculos I-II d.C.) demonstrando, portanto, uma maior influência cultural romana para os habitantes classificados como de origem “grega”, no censo romano. Mostrar-se como pertencente a uma elite das cidades fazia parte da identidade social das famílias e de seus mortos. A incorporação de elementos da arte naturalista indica um caráter mais individualista da imagem, numa época em que houve um decréscimo no poder dos templos e um aumento no poder dos cidadãos administradores de cidades. Esta adaptação (com maior ou menor intensidade conforme a região do Egito) não invalidava o caráter mágico da imagem próprio da religião egípcia, pois mesmo no Egito faraônico a identificação facial estava de certa forma presente, se destacando em alguns períodos mais do que em outros.

(5) A principal obra a respeito das máscaras funerárias confeccionadas no Egito Romano ainda é a de Günter Grimm (1974). Utilizamos aqui também como referência o catálogo do Louvre de autoria de Marie-France Aubert e Roberta Cortopassi (2004).

(6) Sobre os retratos funerários as referências utilizadas são: a obra clássica editada por Flinders Petrie (1913) sobre os retratos de Hawara, no Fayum; os catálogos do Louvre de autoria de Marie-France Aubert e Roberta Cortopassi (1998 ; 2008); a obra de Euphrosyne Doxiadis (1995) e a de Lorelei Corcoran (1995) sobre as peças do Museu Egípcio do Cairo. Ainda sobre a arte funerária do Egito greco-romano ver a obra de Christina Riggs (2005).

Os retratos funerários, mesmo tendo uma função religiosa associada à vida após a morte, revelam aspectos da sociedade egípcia do período, pois havia a preocupação de manter a identidade social e individual do morto, relacionado à tradição funerária egípcia, sobretudo, mas que encontrava eco no culto aos antepassados da cultura grega e romana. Os retratos funerários, pintados sobre uma tela de linho ou sobre um painel de madeira, poderiam ser feitos com têmpera ou com a técnica da encáustica. A máscara funerária continuou a existir concomitantemente com os retratos. No período romano, predominam as confeccionadas de cartongem e gesso, com variações regionais. Provavelmente, era escolha do próprio morto ou de sua família o uso do material funerário de sua preferência.

O retrato e as imagens funerárias estavam associados a outro aspecto importante da sociedade – a preservação da memória. Nesse caso, a obra de arte naturalista romana estava mais ligada ao seu modelo (ao representado) do que propriamente ao artesanato que produziu o retrato. Às vezes, não sabemos exatamente como eram de fato as pessoas retratadas, pois a questão da honra (do retrato honorífico) prevalecia sobre o aspecto real da pessoa. Desta forma, os retratos funerários tratam mais da função pública dos que morreram e de suas famílias do que propriamente da questão do indivíduo (Hope 2011). No retrato funerário observamos o papel da memória em relação aos mortos, que estava presente nas culturas em contato (egípcia, grega e romana), além do aspecto da crença na vida após a morte, própria da cultura egípcia (pois o ritual egípcio é o que prevaleceu neste caso), mas que também estava presente no cotidiano dos habitantes do mundo greco-romano da época imperial.

Jan Assmann (2003), ao analisar a concepção funerária egípcia, considera que possamos distinguir entre os elementos associados a uma identidade social e a uma identidade física do morto. Segundo ele, o *Ka*, juntamente com o nome (*ren*), fazia parte da esfera social do morto, associado à sua memória, enquanto o *Ba* (espécie de alma ou espírito móvel), a sombra (*shut*) e o corpo (*khat*) seriam os elementos físicos e, portanto, mais individualizados do morto.

Pensando no caso da religião funerária do Egito Romano podemos considerar que os elementos oriundos da cultura romana (e grega) estariam mais presentes na identidade social do morto, na qual havia a preocupação com a manutenção do *status* social de uma elite local que se espelhava em Roma e nos seus costumes (penteados, vestimentas, joias etc.), em voga na casa imperial. O *ka* enquanto representação do morto poderia, como imagem, ser representado conforme a influência de elementos gregos e romanos, sendo que este emaranhamento material variava conforme a região do Egito e a sua proximidade com Alexandria.

Embora possamos perceber a adaptação da cultura egípcia no período romano, é importante perceber também as modificações, que podem ser observadas na longa duração, que demonstram um pico de influência romana nos séculos I e II d.C., e um processo de transformação que culmina no século IV, com a cultura copta cristã. No período ptolomaico predominam as máscaras de cartongem, segundo o padrão egípcio de confecção. Já no início da época romana, outros elementos começam a aparecer na composição. Por exemplo, na Fig. 1 temos uma máscara de cartongem cujo suporte peitoral e da cabeça foi utilizado para composições que tratam da iconografia funerária egípcia, como as representações de deuses. Nesta figura, temos a representação das deusas carpideiras e protetoras do morto/Osiris, suas irmãs, Ísis (à esquerda) e Néftis (à direita). Os caracóis por debaixo do toucado são um diferencial e, provavelmente, foram influência da estatuária da época ptolomaica, nas quais as mechas encaracoladas se destacam, caso das estátuas que representam os Ptolomeus.

Em meados do século I d.C. os retratos pintados já eram comuns, sobretudo no Fayum, Médio Egito e, provavelmente, também no Delta. Um retrato feito com a técnica da encáustica sobre madeira, da época de Nero (c. 55-70 d.C.) mostra a morta vestindo túnica púrpura, manto com *clavus* (faixa preta), portando joias e com um penteado elaborado conforme o padrão estético em uso na família imperial, elementos indicadores de sua alta posição social (Fig. 2). O emaranhamento material seria mais perceptível se tivéssemos a múmia com a sua cobertura de



Fig. 1.
Reprodução de máscara de cartonagem.
Brooklyn Museum, Nova Iorque.
Número de inventário: 72.11
Procedência: Fayum.
Datação: século I a.C.
Desenho: Camila Vasques da Silva.

cartonagem, pois era na cobertura corporal que as cenas de iconografia associada ao mundo dos mortos egípcio eram gravadas e pintadas.

Consideramos que o emaranhamento material reflete dois aspectos de conduta em relação às crenças funerárias, que são importantes: a individualização, ou seja, uma maior individualização da identidade do morto parece ter se destacado nesse período, quando características mais personalizadas aparecem nos retratos pintados, mesmo considerando que eles não eram retratos propriamente ditos. Um exemplo disso é o fato de as mulheres serem associadas à deusa Hathor e não propriamente a Osíris nesse período. Hathor era uma deusa do feminino por excelência e também do mundo dos mortos em conexão com a deusa do Ocidente, Amentet. Ao que



Fig. 2.
Retrato de múmia.
Encáustica sobre painel de madeira.
Museu Britânico, Londres.
Número de inventário: EA74713.
Procedência: Hawara, Fayum.
Datação: c. 55-70 d.C.

parece, houve uma necessidade de enfatizar o aspecto feminino das mulheres, o que indica uma identidade feminina importante a ser realçada que deve ser próprio do contexto da época. Assim, o padrão estético de origem grega e romana se adequa também à visão egípcia da morte. Por outro lado, uma imagem, *a priori*, não tinha conotações mágicas para as culturas grega e romana como tinha para a religião egípcia. Entretanto, encontramos exemplos desta conduta, inclusive criticada por filósofos e homens de letras, entre a população de origem

greco-romana em geral e mesmo entre pessoas da elite, quando se trata de imagens de culto, fator que Bussels (2012:13) chama de “consciência dividida”. No nosso caso específico de estudo, dos retratos funerários, a interpretação nos é dada pelo contexto funerário com a presença da mumificação e dos rituais funerários egípcios.

Nem sempre os retratos pintados seguiam uma tradição naturalista. Alguns eram mais esquemáticos, como o retrato da Fig. 3. Para os egípcios da época romana, vários tipos de máscaras funerárias (e retratos com a mesma função) estavam em uso. Com o tempo, a pin-



Fig. 3.
Retrato de múmia.
Têmpera sobre madeira.
Museu Britânico, Londres.
Número de inventário: EA63394.
Procedência: Filadélfia (Er-Rubayat).
Datação: c. 160-180 d.C.

tura naturalista foi sendo obliterada e, em seu lugar, predominou o desenho esquemático, que retoma os padrões estilísticos da arte egípcia. O que é mais interessante perguntar é o porquê de a tradição clássica ter sido paulatinamente descartada. Provavelmente, a explicação está em vários fatores, um deles o predomínio da religião cristã e a forma escolhida para representação dos santos na iconografia oriental.

Após o pico de influência grega e romana do período imperial, entre os séculos I e III d.C., alguns retratos indicam uma transição para uma estética semelhante à bizantina, com destaque para os olhos (já existente na cultura egípcia) e para o esquematismo da figura, caso da Fig. 4, proveniente de Mênfis. A Fig. 5 é um exemplar de um fragmento de mortalha encontrado em Antinoópolis, Médio Egito, e data, provavelmente,



Fig. 4.
Reprodução de retrato de múmia.
Staatliche Kunstsammlungen, Dresden.
Número de inventário: Aeg. 778
Procedência: Mênfis (Saqqara).
Datação: séculos III-IV d.C.
Desenho: Pedro Hugo Canto.



Fig. 5.
Reprodução de mortalha.
Museu do Louvre, Paris.
Número de inventário: AF6440.
Procedência: Antinópolis.
Datação: século IV d.C.
Desenho: Pedro Hugo Canto.

te, do século IV da era cristã. Permanece a dúvida se o *ankh* na mão da morta representa o símbolo da vida egípcio ou a cruz copta, sua ressignificação. São símbolos de períodos de transição, como afirma Susan Walker (2000: 148). Doxiadis (1995: 90) aponta para a semelhança entre esses retratos de múmia e os ícones cristãos do Mosteiro de Santa Catarina, no Monte Sinai, que datam dos séculos VI e VII d. C., assim como com os ícones bizantinos (1995: 214-215).

3. Considerações finais

O Egito Romano pode ser analisado cronologicamente em dois momentos diferentes: os dois primeiros séculos de arranjo e consolidação da administração da província e o terceiro e o quarto séculos com os acontecimentos próprios do período de crise e consolidação do cristianismo como religião oficial do Império. Muitas

inovações ocorridas no Egito na época romana remontam ao período ptolomaico. No entanto, acreditamos que foram acirradas pela conquista romana. Uma delas é a formação da língua copta, resultado de um contato cultural de longa data da língua egípcia com a grega e que se consolidou nos séculos III e IV d.C. (Depuyd 2014). Portanto, o período de gestação sendo a época ptolomaica com a culminação no período romano. O período copto marca a consolidação de junção entre os elementos culturais de origem egípcia e as influências e trocas colhidas durante os períodos de dominação persa, macedônica e romana. É quando de uma sociedade emaranhada surge uma outra, na fusão linguística entre a língua egípcia e a grega e a fusão cultural entre as várias culturas em ação no Egito Romano, das quais destacamos três: a egípcia, a grega e a romana.

Como se explica que uma tradição de longa data tenha se transformado no decorrer do tempo? A julgar pelas invasões estrangeiras, a cultura egípcia se manteve relativamente estável durante um longo período de tempo, evidentemente que sofrendo adaptações e alterações, mas ainda assim identificável na manutenção do poder do monarca, mesmo que fosse um governante estrangeiro.

Refletindo acerca dos conceitos de tradição e memória, no campo da antropologia, Carlos Severi (2015) considera que a oposição entre tradição oral e escrita é falaz, porque tende a reduzir o oral em sua oposição ao escrito, o que limita a compreensão do pesquisador da sociedade que estuda, de sua visão de mundo. Em segundo lugar, porque oculta o fato de que entre o oral e o escrito existem camadas intermediárias. Nessas situações não temos nem o uso específico da palavra dita nem o signo linguístico. Prevalece uma articulação peculiar, uma chave mnemônica, entre certas imagens específicas e certas categorias de palavras. Esta articulação acontece pelo ritual, que é uma forma particular do uso linguístico – a *enunciação ritual*, que nestas sociedades é o verdadeiro lugar da memória. Existem culturas fundadas no gesto ritual, na imagem e também na palavra. É a região das chamadas tradições iconográficas fundadas sobre o uso da memória ritual. Uma palavra ritual é tão importante como uma palavra narrativa. Porque ela “atua”, ela “age”, ela “transforma”. Assim como a imagem, ambas –

imagem e a palavra falada – têm poder de ação, são agentes de transformação.

No caso do Egito Antigo é conhecida a relação estreita entre a cultura escrita e a visual, já que a escrita também era um desenho, no caso dos hieróglifos. Mas essa relação pode ser considerada ainda mais estreita quando percebemos o valor do ritual na manutenção da tradição. É pelo ritual, pela palavra falada, que se mantinha a tradição, revelada também na iconografia, nos relevos dos templos. Após o período faraônico, a tradição religiosa egípcia se manteve nas mãos do grupo sacerdotal. Quando os templos egípcios se mantiveram com o ritual estabelecido, a escrita se perpetuou. Mas, com a crise do século III d.C., as verbas dos templos diminuíram e os sacerdotes passaram a depender da cidade e das comunidades locais para a sua manutenção. Os grandes templos ainda tinham importância, mas os cultos se davam cada vez mais nos templos locais, aos quais as pessoas passaram a ter acesso (o que não ocorria antes). Segundo David Frankfurter (1998), houve aumento da piedade pessoal e muitos sacerdotes se tornaram itinerantes. O desenvolvimento do cristianismo no Egito parece ter se dado em paralelo com o desenvolvimento dos cultos locais, sendo mais um deles. O conhecimento da

escrita hieroglífica diminuiu e foi desaparecendo. Passou-se dos signos para a escrita no período Pré-dinástico e, depois, no final da época romana, da escrita novamente para o signo, pois as formas mantiveram o seu valor simbólico (ressignificado), embora o signo linguístico tenha se perdido. Isto explica, por exemplo, a presença de falsos hieróglifos escritos nas paredes de tumbas de Alexandria do período romano.

Numa lenta transformação podemos observar nos retratos funerários e também nas práticas mortuárias a manutenção de elementos egípcios que remontam ao período faraônico, adaptados às novas condições de vida e, muitas vezes, ressignificados, o que já vinha ocorrendo anteriormente, mesmo no período faraônico (na chamada Época Tardia), mas que se acelerou com os domínios estrangeiros no Egito. O interessante é que, sofrendo a influência de uma arte naturalista nos séculos I e II d.C., que ainda aparece no século III, no decorrer do IV a figuração parece se consolidar novamente no patamar da visão egípcia de mundo, que na verdade nunca tinha sido abandonada, mas que, no entanto, é reelaborada para sustentar a nova religião em curso, o cristianismo, o qual, convive com as tradições locais, durante um longo período de tempo.

VASQUES. M.S. Roman Egypt: between tradition, memory, and renewal. *R. Museu Arq. Etn.*, 32: 120-130, 2019.

Abstract: Roman Egypt was a multicultural society, where Egyptian culture coexisted with other cultural traditions, notably Greek and Roman, from which it was influenced to a greater or lesser extent, but also made important contributions. In this context of substantial cultural contact, we can observe the Egyptian society of the period both from the point of view of maintaining a tradition and a memory, as well as the changes suffered in the course of time, between the 1st and 4th centuries AD. In order to observe the changes and permanences of the Egyptian tradition in the period, we propose to consider elements of material culture of burial contexts, especially the mummy portraits, to discuss how the question of style and form has been considered in academic literature and how this aspect of material culture may serve as a basis for the analysis of the historical problem concerning funerary beliefs and customs and their transformation and adaptation in the Christian Era.

Keywords: Roman Egypt; Tradition; Memory; Entanglement; Mummy Portraits.

Referências bibliográficas

- Assmann, J. 2003. *Mort et au-delà dans l'Égypte Ancienne*. Éditions du Rocher, Paris.
- Aubert, M. F.; Cortopassi, R. 1998. *Portraits de l'Égypte Romaine*. Louvre. Réunion des Musées Nationaux, Paris.
- Aubert, M. F.; Cortopassi, R. 2004. *Portraits funéraires e l'Égypte romaine*. 1. Masques en stuc. Louvre. Département des Antiquités Égyptiennes. Réunion des Musées Nationaux, Paris.
- Aubert, M. F. ; Cortopassi, R. 2008. *Portraits funéraires de l'Égypte Romaine*. Cartonnages, linceuls et bois. Éditions Khéops; Musée du Louvre Éditions, Paris.
- Bernand, E. 1999. *Inscriptions Grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole*. IFAO, Le Caire.
- Bhabha, H. 1998. *O local da cultura*. Ed. UFMG, Belo Horizonte.
- Bilde, P.; Engberg-Pedersen, T.; Hannestad, L.; Zahle, J. (Eds.) 1992. *Ethnicity in Hellenistic Egypt*. Aarhus University Press (Studies in Hellenistic Civilization III), Aarhus.
- Bussels, S. 2012. *The animated image: Roman theory on naturalism, vividness and divine power.*: Akademie Verlag; Leiden University Press, Berlin; Leiden.
- Corcoran, L. H. 1995. *Portrait Mummies from Roman Egypt (I-IV Centuries A.D.) with a Catalog of Portrait Mummies in Egyptian Museum*. The Oriental Institute of Chicago, The University of Chicago Press (Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 56), Chicago.
- Depauw, M. 2017. Roman influence on rituals of identification in Egypt. In: Vanacker, W.; Zuiderhoek, A. (Ed.) *Imperial Identities in the Roman World*. Routledge, London, New York.
- Depuydt, L. 2014. Coptic and Coptic Literature. In: Lloyd, A. B. (Ed.) *A Companion to Ancient Egypt*. Blackwell, Malden: 732-754.
- Doxiadis, E. 1995. *The Mysterious Fayum Portraits: faces from Ancient Egypt*. Harry N. Abrams Inc., New York.
- Frankfurter, D. 1998. *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton University Press, Princeton.
- Goudriann, K. 1988. *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*. J. C. Gieben Publisher, Amsterdam.
- Grimm, G. 1974. *Die Römischen Mumienmasken aus Ägypten*. Deutsches Archäologisches Institut. Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden.
- Guimier-Sorbets, A. M.; El-Din, S. 1997. Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa à Alexandrie. *Bulletin de Correspondance Hélienique*, 121/1: 355-410.
- Hobsbawn, E.; Ranger, T. (Org.) 1997. *A invenção das tradições*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Hope, V. 2011. Remembering to Mourn: personal mementos of the dead in Ancient Rome. In: Hope, V.; Huskinson, J. (Ed.) 2011. *Memory and Mourning: Studies on Roman Death*. Oxbow Books, Oxford: 176-195.
- Mattingly, D. 2011. *Imperialism, power and identity: Experiencing the Roman Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Modrzejewski, J. M. 1990. *Droit impérial et traditions locales dans l'Égypte romaine*. Joseph Stock, Variorum (Collected Studies 321).
- Petrie, W. M. F. 1913. *The Hawara Portfolio: paintings of the Roman Age*. Office of School of Archaeology University College, London.
- Poutignat, P.; Sreiff-Fenart, J. 1997. *Teorias da etnicidade*. UNESP, São Paulo.
- Riggs, Ch. 2005. *The beautiful burial in Roman Egypt: art, identity, and funerary religion*. Oxford University Press, Oxford.
- Rondot, V. 2013. *Derniers visages des dieux d'Égypte*. Iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des II-III siècles de notre ère. Éditions du Louvre, Paris.
- Said, E. 1995. *Cultura e imperialismo*. Cia das Letras, São Paulo.
- Severi, C. 2015. *El sendero y la voz: una antropología de la memoria*. SB Editorial (EPUB).
- Stockhammer, Ph. 2012. Conceptualizing Cultural Hybridization in Archaeology. In: Stockhammer, Ph. (Ed.) *Conceptualizing Cultural Hybridization: a transdisciplinary approach*. Springer, Heidelberg: 43-58.
- Tacla, A B. (2017). Construindo identidades no sul da França. In: Baptista, L. V.; Vasques, M. S. (Orgs.) *Identidade no Mundo Antigo: pesquisa, diálogos e apropriações*. Prismas, Curitiba, p. 57-85.
- Vasques, M. S. 2015. *Máscaras funerárias do Egito Romano: crenças funerárias, etnicidade e identidade cultural*. Publit, Rio de Janeiro.

Egito Romano: entre tradição, memória e renovação
R. Museu Arq. Etn., 32: 120-130, 2019.

Vasques, M. S. 2014. Espaços territoriais e redes de poder no Egito Romano: imperialismo, religião e identidade. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Suplemento, São Paulo, n. 18: 51-62.

Venit, M. S. 2002. *Monumental Tombs of Ancient*

Alexandria. The Theater of the Dead. Cambridge University Press, Cambridge.

Walker, S.; Bierbrier, M. (Eds.) 2000. *Ancient faces: mummy portraits from Roman Egypt*. The Metropolitan Museum of Art, Routledge, New York.