

## A bacia do Mediterrâneo e a cidade antiga: unidade e diversidade

Norberto Luiz Guarinello\*

GUARINELLO, N.L. A bacia do Mediterrâneo e a cidade antiga: unidade e diversidade.

R. Museu Arq. Etn. 38: 4-11 2022.

**Resumo:** Este artigo explora os alcances e os limites de dois conceitos fundamentais atualmente para o estudo do mundo antigo: Mediterrâneo e cidade antiga. Ambos se apresentam como alternativas às antigas grandes narrativas centradas na História da Grécia e de Roma, como novas unidades de estudo. O artigo explora seus alcances e limites conceituais, tendo em vista a dupla lente da unidade e da diversidade no estudo das sociedades humanas.

**Palavras-chave:** História Antiga; História do Mediterrâneo; Arqueologia do Mediterrâneo Antigo; Mediterrâneo; Cidade antiga.

O objetivo do presente artigo é, ao mesmo tempo, bastante geral e muito restrito: pensar sobre os alcances e limites de dois conceitos que se tornaram chaves para os estudos sobre a Antiguidade Clássica – o Mediterrâneo e a cidade. O emprego desses conceitos em primeiro plano é um movimento antigo, mas que vem se intensificando a partir do final dos anos 1990. Desde então, procuram-se novas formas para abordar a chamada “História Antiga” diante da progressiva derrocada das grandes narrativas oriundas ainda do século XIX, que se baseavam na forma dos Estados-nacionais, como História da Grécia ou de Roma.

O Mediterrâneo tem proporcionado aos pesquisadores um espaço geográfico comum para recriar o diálogo transdisciplinar, particularmente entre historiadores e arqueólogos e envolvendo diferentes arqueologias. Essa nova perspectiva tem sido muito enriquecedora. Embora a visão tradicional ainda exerça um peso inercial

em vários níveis, tanto na pesquisa como na docência, muita coisa mudou. É sobre essas mudanças que quero refletir aqui.

A perspectiva do Mediterrâneo como palco para narrar uma história na longa duração remete, obviamente, à clássica obra de Fernand Braudel (1986), *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*, publicada originalmente em 1966), na qual o mar e as terras ao redor formam um pano de fundo quase imóvel – a longuíssima duração – para a história mais movimentada das estruturas (em particular, daquelas ligadas à produção e às trocas) e para a história rápida dos acontecimentos. Os traços geográficos mais marcantes que conferem unidade ao Mediterrâneo são, para Braudel: (1) o mesmo clima ameno, que propicia o cultivo de uma tríade alimentar clássica (trigo, azeite e vinho); (2) a oposição entre mar, planícies e montanhas, formando um relevo recortado e com diferentes mobilidades e economias; e (3) um regime de navegação comum, predominante no verão e substancialmente de cabotagem. Ressalto aqui que essa é uma síntese excessivamente sumária e, provavelmente, imprecisa.

\* Professor sênior de História Antiga, Departamento de História da Universidade de São Paulo. <guarinello@usp.br>

Uma das primeiras formulações mais coerentes do espaço mediterrânico para a História Antiga, no entanto, encontra-se no famoso livro de Moses Finley, *A economia antiga* (1980), com edição original em 1973. A obra causou grande polémica – que se estende até hoje –, sobretudo por sua definição da economia antiga como “primitiva”: centrada em grandes casas senhoriais, sem produção agrícola para o mercado e com artesanato incipiente. Essa visão se tornou muito influente, mas seus elementos quase caricatos impediram que se desse maior atenção à unidade geográfica proposta por Finley ao final da introdução da obra. Tal perspectiva é exatamente a do Mediterrâneo braudeliano, marcado por temperaturas amenas, cultivos não irrigados, mas dependentes do regime de chuvas invernais e período seco no verão, solos leves, produzindo cereais, legumes, frutas, uvas e azeitonas e, de modo geral, propício à criação de pequenos animais.

Essa definição permite distinguir o Mediterrâneo, ao mesmo tempo, das planícies irrigadas do Antigo Oriente Próximo, onde imperaram os palácios e templos, bem como das terras pesadas e de clima frio do norte da Europa, nas quais a agricultura e a comunicação eram mais difíceis e a cidade demorou mais tempo para se organizar. As terras mediterrânicas se caracterizam pela área de extensão do cultivo da azeitona e do uso do azeite. Em termos temporais, é a época das cidades, em que impera a propriedade privada e suas elites, dilatando-se espacialmente no espaço desde a península Balcânica, no século VII a.C., até o Império Romano em toda sua extensão. Tempo e espaço expandem-se juntamente com o conceito, que é, poderíamos dizer por analogia, sofisticado e relativístico (nem kantiano, nem dialético).

O marco historiográfico para os estudos recentes, no entanto, é a obra de Peregrine Horden e Nicholas Purcell, *The corrupting sea: a study of Mediterranean history* (2000), que embora muito criticada – e talvez mesmo em função disso –, é a referência básica para os debates sobre essa nova unidade da História

Antiga. Sob a influência, dessa vez declarada, de Braudel e em vista da expansão acelerada da internet na virada do milênio, os autores se propuseram a escrever uma história ecológica do Mediterrâneo (com ênfase em “do”, e não “no” Mediterrâneo).

O livro é muito rico e aborda temas diversificados, como historiografia, a desimportância das cidades, a honra etc. Aqui, vou explorar apenas alguns pontos, em uma síntese enxuta demais para fazer justiça à obra. Segundo Horden e Purcell, o mar mediterrânico apresenta, em seu conjunto, alguns traços comuns. O mais importante é, talvez, o regime climático: as chuvas só ocorrem no inverno e sua quantidade varia de ano a ano. É uma agricultura de sequeio, sem irrigação, sempre exposta ao risco de eventuais secas, que ocorrem periodicamente, mas de modo imprevisível. Desse fato essencial decorre a necessidade de multiplicar os “portfólios” por meio da exploração de todos os nichos ecológicos disponíveis no que definem como “microrregião”, sendo o Mediterrâneo cercado por um mosaico delas – todas muito semelhantes, reproduzindo-se como “fractais”.

Do risco climático inerente e da necessidade de sobreviver a ele decorrem duas consequências essenciais para a história do Mediterrâneo. A primeira é a prevalência da policultura intensiva e da jardinagem. A famosa tríade permanece como pano de fundo, mas é necessariamente complementada por tudo que cada ecossistema oferece: pântanos, pesca, bosque, arboricultura, jardinagem, pastagens. A segunda é a necessidade de conectar-se a outras microrregiões (pois a estíagem é majoritariamente local). Daí resulta a imensa importância do mar, que possibilita uma imensa conectividade entre nichos ecológicos distintos e com produções desiguais, a depender do ano. Entre maio e setembro, quando a navegação no Mediterrâneo está aberta, ela possibilita minimizar os riscos de um desastre climático, tornando-se o espaço da conectividade por excelência. Podem-se notar, afirmam os autores, momentos de expansão ou de abatimento na história humana “no” Mediterrâneo, mas essa conectividade é a chave de todos eles, e não

apenas pelos longos percursos que propicia. Antes, e sobretudo, isso se deve aos pequenos, à navegação de cabotagem, possível ao longo de todo o ano e que é como o “ruído de fundo” dessa história do mar na longuíssima duração, da Idade do Bronze até o século XIX.

Para o que me interessa neste texto, essas ideias da obra são centrais, mas reconheço que o livro pode ser lido a partir de diversos ângulos. *The corrupting sea* é ainda hoje um ponto de partida. Talvez, a principal crítica ao conteúdo seja a que diz respeito à ausência de história, propriamente, embora os autores não tenham se proposto a isso. Ian Morris (2005) ofereceu uma excelente sugestão de releitura no texto “Mediterraneanization”, que propõe o mar como unidade histórica de um processo de integração ao longo do tempo, tornando o espaço dinâmico e os resultados das ações humanas cumulativos.

Nas últimas duas décadas, de qualquer forma, o Mediterrâneo se impôs como nova unidade para as hoje consideradas múltiplas histórias e arqueologias antigas (grega, italiana, fenícia, celta, ibérica, púnica, egípcia e muitas outras). Essa abertura do diálogo entre áreas de pesquisa, até então estanques, revolucionou nossa visão da Antiguidade em geral e promoveu novas diversidades ao recompor uma unidade. Hoje em dia, tanto no Brasil como no exterior, são inúmeros os centros, laboratórios e projetos de pesquisa que têm como eixo articulador o mar Mediterrâneo.

Tendo em vista os pontos positivos das novas abordagens, permito-me fazer algumas observações de caráter geral para circunscrever melhor os possíveis limites das visões contemporâneas. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que conectividade não é o mesmo que conexão, mas sim uma potencialidade que se materializa com o tempo em redes de contato e em diferentes níveis de integração. A principal característica do Mediterrâneo é a de, simultaneamente, separar, colocar uma barreira, uma fronteira que aparta populações e culturas, dificultando sua rápida assimilação, e uni-las pela maior velocidade de deslocamento pelo mar do que por terra. Mas tal velocidade e o deslocamento dependem de forças históricas,

de desenvolvimentos tecnológicos, como a navegação à vela, ou do surgimento de interesses específicos, como terras para colonização, metais, bens artesanais e matérias-primas.

Além disso, o Mediterrâneo não é uma unidade perfeita, nem com relação ao próprio mar, nem no que diz respeito às terras ao seu redor. O mar é dominado por uma grande corrente geral que o percorre em sentido anti-horário, mas as correntezas locais são muito específicas, bem como os ventos, tornando a navegação perigosa para os que conhecem mal seus caminhos. A navegabilidade e a conectividade do Mediterrâneo oriental – polvilhado de ilhas próximas, de diferentes extensões e costeadas por extensões de terra com bons portos –, por seu lado, são muito distintas daquelas do Mediterrâneo ocidental, caracterizado por ilhas grandes e mais distantes, com menos portos (como no norte da África e no Adriático) e menos caminhos facilmente navegáveis.

Quanto às terras, ou seja, considerando o Mediterrâneo como bacia, e não apenas como mar, o norte é mais diversificado, tem clima mais frio (ou mais ameno) e apresenta relevo mais rico, com grandes montanhas avançando sobre as penínsulas, como na Itália, na Grécia e na Anatólia. Já o sul é mais quente e árido, próximo ao deserto do Saara, que se aproxima do mar onde hoje é a Líbia. As planícies são mais raras, como o vale do Dijala, a Cirenaica e o absolutamente excepcional delta do rio Nilo, que permite penetrar no coração oriental da África.

De modo geral, as costas voltadas para o oeste são mais úmidas e se encaixam menos no modelo de risco climático. É o caso das planícies da Itália tirrênica e campânica, da Turquia e do Líbano, que além disso são cortadas por rios importantes e navegáveis. As costas orientais tendem a ser mais secas e mesmo áridas, como a Ática, o que se deve a fatores climáticos externos ao próprio Mediterrâneo, na medida em que dependem da umidade que vem do oceano Atlântico.

A diversidade entre as terras na bacia mediterrânica também se expressa pela maior ou menor abundância de recursos naturais e

de produtos humanos, cuja importância varia com o tempo. A riqueza em cobre da ilha de Chipre é quase proverbial, assim como os recursos metálicos da península Ibérica em ouro, prata, cobre e estanho. O norte da Itália tirrênica foi, por séculos, uma fonte importante de ferro e depois de mármore, assim como de madeira. A Macedônia e a Trácia abundavam em ouro e madeira de construção. Muitos recursos provinham do Egito e, de modo geral, a produção artesanal do Mediterrâneo oriental foi mais sofisticada do que no Ocidente por quase toda a Antiguidade. Essa diversidade é particularmente interessante, pois combina fatores naturais (recursos) e históricos (produção e demanda).

Por fim, é preciso ressaltar que o Mediterrâneo é uma unidade artificialmente escolhida, o que não minimiza seu interesse como instrumento de análise. Desde as primeiras ocupações humanas (ao menos depois do desenvolvimento da agricultura), o desenvolvimento de sociedades ao redor do mar foi marcado pelo contato com outras regiões das quais se diferencia, muitas vezes, por recortes arbitrários. Exemplos de monta são as regiões do chamado Antigo Oriente Próximo e as sociedades que se desenvolveram nas margens dos rios Tigre e Eufrates, nos planaltos anatólico e iraniano e nos desertos que os integram e, como já apontamos, o vale do rio Nilo, que claramente extrapola as definições de um espaço “mediterrânico”. Nem esse espaço dá conta da contiguidade com a Europa central, com o deserto do Saara, com o mar Negro ou com as estepes da Ásia central. Todos esses espaços influíram, de diferentes maneiras e crescentemente, com o passar do tempo, nas realidades históricas das populações situadas na bacia. Em suma, o Mediterrâneo fornece uma nova unidade de estudo extremamente útil, mas que não deve ser naturalizada. Ela é uma boa ferramenta, não um desígnio do destino.

\*

Um exercício semelhante pode ser realizado com relação ao segundo conceito que nos propusemos a analisar: a cidade antiga.

Desde a recuperação da tradição greco-latina e da progressiva noção de que houvera uma “História Antiga” anterior à contemporânea, autores do Renascimento e do período moderno referiam-se individualmente às cidades antigas como sociedades ou Estados singulares, sem fazer distinções mais precisas entre, por exemplo, Atenas, Roma ou Cartago. Com o surgimento das histórias científicas no final do XVIII e início do XIX, a pluralidade de Estados antigos tornou-se um problema para pensar e escrever a história antiga, em particular aquela da Grécia (a de Roma, pensava-se ser a história de um único Estado).

Uma resposta a essa questão começa a aparecer no final do século XIX, presente nos cadernos então inéditos de Karl Marx, em especial nas páginas dedicadas às “Formações econômicas pré-capitalistas”, de 1859. Mas a primeira publicação a tratar da cidade antiga como uma unidade conceitual foi a obra monumental de Fustel de Coulanges (2005), *A cidade antiga*, de 1864. Nela, de Coulanges fundia as histórias da Grécia e de Roma em uma única História, centrada na raça e na família arianas, traçando desde suas origens primitivas, na família patriarcal, centrada no culto ao fogo e aos antepassados, até sua constituição e decadência por meio de uma sucessão de constituições: monarquia, aristocracia, tirania, oligarquia, democracia e, por fim, o Império Romano, que substituiu a antiga cidade pelo município.

Essa sequência típica, com algumas alterações, tornou-se um padrão que permitiu unificar distintas histórias de cidades ao redor do Mediterrâneo. Aparece já, por exemplo, na obra de Burckhardt (2002), *History of Greek culture* (edição original de 1898), na qual o autor afirma que a estrutura competitiva da “polis” (que inclui, por sinal, Roma) foi a chave para o brilhantismo dos gregos antigos. Está presente, igualmente no verbete “Relações agrárias na Antiguidade”, de Max Weber (1981), publicado originalmente em 1909, como uma das formas possíveis de desenvolvimento do poder nas sociedades primitivas – fator determinante para a separação entre Ocidente e Oriente.

No século XX, a ideia se desenvolve e toma corpo em competição com as Histórias da Grécia e de Roma e, a partir dos anos de 1960, assume o primeiro plano nos estudos sobre os conflitos sociais no mundo antigo (mesmo com a prevalência de uma visão atenocêntrica e romanocêntrica). Moses Finley é um dos autores que colocam a cidade antiga no centro do debate, unindo as histórias da Grécia e de Roma em uma nova unidade, o mundo greco-romano, “um mundo de cidades”, como afirma em *Economia e sociedade na Grécia Antiga* (Finley 2013), publicado originalmente em 1977.

Para Finley, a cidade antiga era uma entidade política, um Estado organizado por ordens e *status*, e não por classes e, em geral, dominado por uma elite urbanizada e consumidora. Essa é a visão de *A economia antiga* (Finley 1980), como vimos anteriormente. Em texto posterior originalmente publicado em 1980, contudo, o autor rearticula as relações entre política e economia, vendo na ascensão do campesinato e na democracia, associadas ao aumento das trocas mercantis, algumas das razões do surgimento de uma sociedade escravista no mundo greco-romano (Finley 1991). A escravidão-mercadoria teria sido, assim, uma consequência das lutas políticas no interior de cidades dominantes, como Atenas e Roma.

Um marco recente nos estudos sobre a cidade grega, ou pólis, em particular, foram os trabalhos dirigidos por Mogens Hansen, no Copenhagen Polis Center, que realizou o primeiro levantamento sistemático das fontes escritas sobre o tema, propiciando a realização de inúmeros colóquios e publicações que mudaram nossa maneira de encarar a cidade antiga. Por trás do termo pólis revelou-se uma grande variedade de situações e realidades que colocaram em xeque a visão unitária que predominava até então (cf. Hansen 1998).

O emprego ampliado do conceito de polis ou cidade (veremos na sequência que não são sinônimos exatos), associado a novas ferramentas de informática e à explosão de dados arqueológicos da última década e meia, propiciou o desenvolvimento de estudos comparativos que antes eram pouco abordados ou impossíveis. São exemplos pesquisas que,

dentro de uma mesma etnia, opõem polis dórias a polis jônicas; contrastam etnias diferentes, como gregos e uma multiplicidade de não gregos – sículos, etruscos, sados, iberos, celtas, latinos, campanos, fenícios etc.; comparam metrópoles e colônias (debate particularmente acirrado) e suas supostas primazias no processo de urbanização do Mediterrâneo; contrapõem assentamentos com e sem caráter étnico (pensando-se a etnia não como estado originário, mas como produção cultural dinâmica); e diferenciam urbanizados e não urbanizados, mas organizados de modo similar (em termos religiosos, sociais e políticos), nos quais santuários cumpriam as funções exercidas por cidades.

Atualmente, a tendência é de não se pensar a cidade de modo isolado, mas como parte de um universo mais amplo, seja como uma cultura específica – uma cultura de cidades –, parte de um sistema-mundo ou, mais recentemente ainda, como pontos no interior de redes, desenvolvendo-se e assumindo posições diversas em função delas.

O conceito, portanto, é muito rico, e os debates que tem gerado são muito animadores. Porém, assim como “Mediterrâneo”, cidade antiga não pode ser tomada como uma forma óbvia e natural, como já apontamos de passagem. Como conceito, poderíamos imaginá-lo como “pós-nietzschiano”, como conceito fluido de algo em transformação, que no começo (séculos IX-VI a.C., dependendo da área) ainda não é, já sendo, e no fim (séculos V-VII d.C.) já não é, mas ainda sendo. Tal fluidez não é, necessariamente, um defeito, pelo contrário, mas é preciso tê-la sempre em mente.

Sob outro aspecto, cidade antiga guarda em si um problema terminológico de difícil resolução, que se relaciona ao diálogo entre passado e presente e ao uso inevitável de anacronismo. As definições baseadas em critérios raciais são hoje descartadas, e aquelas baseadas na oposição com as cidades palacianas do Oriente são meramente negativas. Uma definição positiva encontra três obstáculos.

Primeiramente, o termo “pólis”, muitas vezes utilizado como alternativa à “cidade

antiga”, é a simples transcrição de uma palavra em grego e que, além disso, é polissêmica na língua original. Aparece já em Homero, tanto na *Iliada* como na *Odisseia*, mas nem sempre, nos períodos posteriores, refere-se a um centro urbano. Desde Tucídides, pelo menos, seu sentido é posto em questão. Nos textos em grego do Império Romano, por exemplo, “pólis” pode referir-se ao próprio império como um todo. O sentido de pólis como sinônimo de cidade depende, assim, de um acordo implícito ou explícito entre autores e leitores sobre a época, as realidades étnicas, políticas, sociais e econômicas subjacentes à palavra.

O uso de “cidade-estado” apresenta também dificuldades, mas de outra ordem, na medida em que associa dois conceitos difíceis e cujas definições estão longe de serem unânimes. “Cidade”, sobre a qual falaremos mais adiante, parece implicar uma separação com o campo, talvez divisão do trabalho, talvez divisão social, concentração de poder e muitas outras coisas. “Estado” relaciona-se, possivelmente, a esses processos, mas não com a mesma temporalidade. Há quem veja na cidade grega até pelo menos o século V a.C. bem adentrado um exemplo de sociedade sem Estado, dada a ausência de aparato burocrático significativo e a participação direta dos cidadãos na gestão da coisa pública e nas deliberações coletivas. Além disso, é muito difícil definir empiricamente, tanto nas fontes escritas como nas arqueológicas, o momento em que as cidades surgem e podemos identificá-las sem lugar a dúvidas.

Por outro lado, debate-se para qual período o termo cidade-estado pode ser utilizado. Por exemplo: se Atenas no século V a.C. for uma cidade-estado, o será ainda no século II d.C., quando já foi incorporada ao Império Romano? Alguns afirmam que sim, afinal, Atenas ainda é uma pólis nas fontes; outros que não, pois não é mais um Estado independente. Mais difícil ainda é definir o estatuto de Roma sob Augusto, com um milhão de habitantes e cujo território se estendia por centenas de quilômetros na Itália e, segundo alguns, coincidia com as margens do próprio Mediterrâneo. Como conceito, cidade-estado apresenta claros problemas.

A própria definição de cidade, por fim, é controversa, sobretudo se utilizarmos o termo de modo transcultural e atemporal. Como afirma Greg Woolf (2020) em *The life and death of the ancient cities: a natural history*, cidade é indefinível. É um termo que faz parte da própria mitologia da tradição literária ocidental, quase sempre como um dos termos da oposição com o campo. Aparece assim em Homero, Hesíodo, Aristófanes, Virgílio e cristaliza-se na oposição, no latim tardio, entre *urbanus* e *rusticus*. Na Idade Média latina, as cidades se separam do campo e ganham cartas e ares de franquia: *Stadtluft macht frei*, “o ar da cidade faz um homem livre”, segundo antigo ditado alemão. É nesse imaginário que a cidade representará, desde fins do XVIII, o lugar do progresso.

Uma tentativa bastante ampla de conceituação por meio de tipos ideais e que ainda é referência foi elaborada por Max Weber em seu texto póstumo “A cidade” (Weber 1991), cuja edição original é de 1921. O autor propõe uma definição básica, abrangente, trans-histórica e transcultural. Trata-se, em poucas palavras, de um assentamento grande, centralizador e de atividades diversificadas (de poder, mercado, administração), mas sobretudo não agrícolas. Nesse amplo quadro, define subtipos cujos critérios são sociais, econômicos, administrativos e jurídicos: cidade administrativa, cidade consumidora, cidade comercial etc. Mas há, no texto, uma grande exceção, poucas vezes ressaltada: exatamente a cidade antiga. Nela, para Weber, campo e cidade permanecem juntos. Ela é o palco essencial de uma disputa de poder: ora os grandes proprietários de terra dominam – e a cidade é aristocrática –, ora são os pequenos e médios proprietários – e a cidade é plebeia. Trata-se de uma sequência histórica cuja conclusão pode, talvez, ser encontrada em outro texto do autor, originalmente publicado em 1896: a crise dos pequenos e médios proprietários conduz à escravidão no Império Romano (Weber 1989).

Resta uma última observação sobre o adjetivo “antigo”, frequentemente apensado a essa “cidade”. Trata-se, aqui, de um uso convencional. A cidade antiga não é anterior às cidades mesopotâmicas ou egípcias, nem mesmo

às cretenses ou micênicas. O termo “antigo” é ainda uma herança da reapropriação da tradição clássica desde Petrarca e da divisão dos períodos da história feita por Celário no século XVII entre História Antiga, Medieval e Moderna – periodização que, sabemos, permanece até hoje.

Se o termo cidade antiga permite-nos pensar conjuntamente e comparar realidades tão distintas no tempo e no espaço, como gregos, etruscos, latinos, fenícios, púnicos, iberos e celtas, por outro lado, pode obliterar uma grande diversidade – e não apenas cultural. Cabe ressaltar que a sequência constitucional legada por de Coulanges é ilusória. As formas constitucionais propostas pelo historiador foram muitas vezes contemporâneas e debate-se, hoje em dia, o próprio conteúdo político dessa terminologia, que não é contemporânea a nós e cujo uso pode gerar anacronismos. Por exemplo: em que medida uma sociedade com escravos, que exclui mulheres e estrangeiros residentes dos processos de julgamento e decisão pode ser considerada democrática, como era Atenas nos séculos V e IV a.C.? Um tirano em Mileto sob a dominação persa, ou em Siracusa, dois séculos depois, exerce o mesmo tipo de poder? Monarcas de vastos territórios, como a Macedônia no século IV a.C., são comparáveis àqueles que regiam Esparta?

Para além das constituições, impera, sobretudo, uma grande diversidade no espaço e no tempo: há cidades insulares, portuárias, continentais; há cidades mais comerciais, mais artesanais, mais agrícolas; há aquelas muito pequenas, na ordem do milhar de habitantes ou menos. Muitas delas são médias, mas há também, a partir de certas épocas, grandes metrópoles, na casa das centenas de milhares de habitantes. A despeito do cumulativo processo de integração que observamos a partir do primeiro milênio a.C., permanece entre as cidades uma rica diversidade de formas culturais, de manifestações religiosas, de estilos arquitetônicos, de modos de vida, de cultura material, que se homogeneizam com o tempo,

mas nunca se uniformizam por completo. Para usar uma terminologia contemporânea – e por isso anacrônica –, o global e o local nunca se fundem totalmente.

Se unirmos os dois conceitos com os quais começamos e mantivermos a consciência de seu caráter arbitrário e de seus limites conceituais, o termo “cidade mediterrânica” parece-me apresentar uma alternativa terminológica interessante (obviamente, com seus próprios problemas). Ela remete a realidades urbanísticas, sociais, econômicas e políticas que, se não são idênticas, dialogaram entre si por longo tempo e participam de uma história compartilhada. Essa é a história de uma rede de conexões entre agrupamentos humanos, nas curtas, médias e longas distâncias, que se inicia nos séculos X-IX a.C., tem seu auge entre os séculos II a.C. e II d.C. e declina após o século V d.C., sem jamais desaparecer por completo. Que tem múltiplas configurações que mudam, todas, com o tempo, alterando suas linhas, seus polos, seus centros, que se intensificam em alguns períodos, rebaixando-se em outros, mas que, no geral, tem um sentido cumulativo e crescente. Não é uma rede isolada, pois mantém vínculos de diferentes intensidades com todas as regiões ao redor.

Ao expor esses limites conceituais, não pretendo, portanto, minimizar os avanços feitos por nossas disciplinas, que têm sido tão rápidos, na verdade, que necessitaremos de uma década, ao menos, de ciência lenta para refletirmos sobre o que alcançamos – por mais que a hipermodernidade tente nos arrancar esse tempo. Nossas áreas modernizaram-se tecnológica e conceitualmente, e preparamo-nos para enfrentar os desafios de uma História Global. Nossos instrumentos não são perfeitos nem nossas conclusões absolutas, mas sabemos mais e melhor que nossos antecessores porque podemos subir em seus ombros para enxergar mais longe (a metáfora é antiga, mas continua atual).

GUARINELLO, N.L. The Mediterranean Basin and the ancient city: unity and diversity.  
*R. Museu Arq. Etn.* 38: 4-11 2022.

**Abstract:** This article explores the scope and limits of two concepts currently fundamental to study the ancient world: the Mediterranean and the ancient city. Both are usually presented as alternatives to the grand narratives centered on the History of Greece and Rome, as new units of study. The paper explores their conceptual scope and its limits, considering the dual lens of unity and diversity in the study of human societies.

**Keywords:** Ancient History; Mediterranean History; Ancient Mediterranean Archeology; Mediterranean Sea; Ancient city.

### Referências

- Braudel, F. 1986. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*. São Paulo, Martins Fontes.
- Burckhardt, J. 2002. *History of Greek culture*. Dover, New York.
- De Coulanges, F. 2005. *A cidade antiga*. Martin Claret, São Paulo.
- Finley, M. 1980. *A economia antiga*. Afrontamento, Porto.
- Finley, M. 1991. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Graal, Rio de Janeiro.
- Finley, M. 2013. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Martins Fontes, São Paulo.
- Hansen, M.J. 1998. *Polis and City-State: and ancient concept and its modern equivalent*. CPC, Copenhagen.
- Horden, P.; Purcell, N. 2000. *The corrupting sea. A study of Mediterranean history*. Blackwell, Oxford.
- Marx, K. 2007. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Paz e Terra, São Paulo.
- Morris, I. 2005. Mediterraneanization In: Malkin, I. (Ed.). *Mediterranean paradigms in Classical Antiquity*. Routledge, London.
- Weber, M. 1981. *Storia economica e sociale dell'Antichità*. Riuniti, Roma.
- Weber, M. 1989. *Os grandes cientistas sociais*. Ática, São Paulo.
- Weber, M. 1991. *Economia e sociedade*, vol. II. Editora UNB, Brasília.
- Woolf, G. 2020. *The life and death of ancient cities: a natural history*. Oxford University Press, Oxford.

## A Calábria grega: expansão territorial da pólis de Lócris. apontamentos preliminares<sup>1</sup>

Maria Beatriz Borba Florenzano\*

FLORENZANO, M.B.B. A Calábria grega: expansão territorial da pólis de Lócris. apontamentos preliminares. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 12-24 2022.

**Resumo:** O Ocidente mediterrânico, a partir do século VIII a.C., passou a receber levas de migrantes gregos dispostos a ali se instalarem permanentemente. Levados pela falta de terras agriculturáveis, por problemas políticos em seus locais de origem ou, ainda, pela busca de um modo de vida ligado à atividade comercial, esses grupos, por força, tiveram que estabelecer relações com os habitantes das localidades do Ocidente. Fundando assentamentos de vários tipos – uns mais permanentes, outros mais temporários –, os gregos tornaram-se parceiros de sicânios, sículos, samnitas, fenícios, enótrios e assim por diante em relações muitas vezes de agressão, mas em outras de convívio pacífico, de acomodação, de negociação. Nesse contexto, uma leva de migrantes da Lócrida da Grécia Balcânica chegou ao extremo sul da Península Itálica, pelo lado do mar Jônio, e fundaram uma nova Lócris no século VII a.C.: Lócris Epizefiri. Ao depararem-se com uma faixa costeira muito estreita, esses lócrios logo se aventuraram pelas montanhas do Aspromonte em direção ao mar Tirreno: ali encontraram uma planície muito fértil, onde fundaram dois novos assentamentos: Medma e Hipónio. Neste artigo, procuraremos mostrar o que a Arqueologia revela sobre como essas novas pólis na planície tirrênic de Gioia Tauro se constituíram, ampliando a área de influência de Lócris.

**Palavras-chave:** colonização; Lócris; expansão territorial; Calábria grega.

Quando estudamos a “civilização da Antiga Grécia”, as duas cidades que vêm imediatamente à mente são Atenas

\* Professora titular de Arqueologia Clássica no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. <florenza@usp.br>

<sup>1</sup> O conteúdo deste texto faz parte de pesquisa ainda em andamento sobre a Calábria meridional em época grega, que contou com recursos da Fapesp (Proc. n. 2018/09308-1) e do CNPq (Proc. n. 303005/2017-3). Apresentamos aqui alguns apontamentos preliminares; textos com outros resultados parciais da mesma pesquisa estão listados nas Referências bibliográficas. O tom coloquial de palestra foi mantido, ainda que tenham sido inseridas referências e uma ou outra observação.

e Esparta; em seguida, talvez alguém se lembre de Corinto ou de Tebas. São vieses da construção da historiografia sobre a Grécia antiga, caminhos percorridos por muitos séculos que ainda deixam suas marcas em muitos estudos e manuais sobre a Antiguidade.

Hoje, decidi falar sobre uma cidade tão grega quanto Atenas e Esparta e que também teve papel relevante e participação consistente na constituição do que vem sendo chamado de “civilização” grega. é a cidade de Lócris, localizada no Sul da Península Itálica.

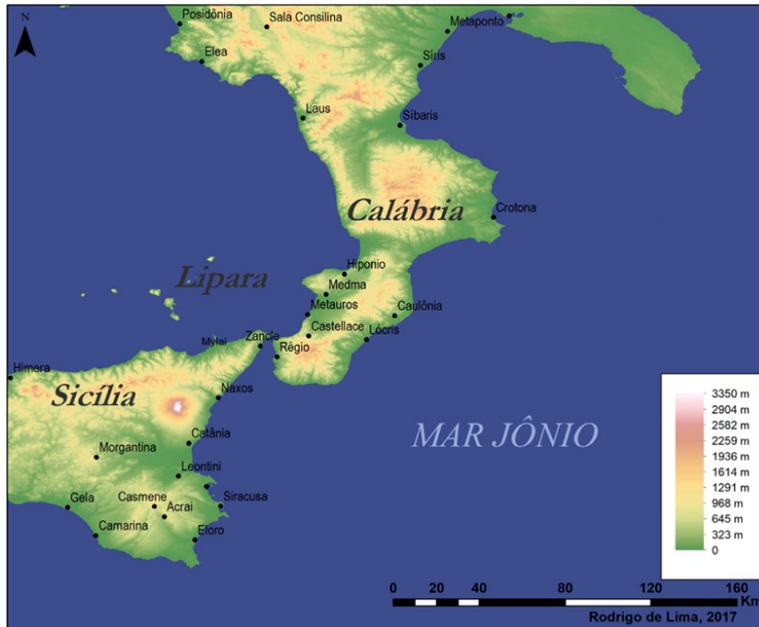


Fig. 1. Itália do Sul, com destaque para a Calábria.  
 Fonte: Rodrigo Lima, 2017.

Começo explicando que a fundação de Lócris está inserida no movimento denominado tradicionalmente de “colonização grega”<sup>2</sup> no

2 Mais uma vez, repito minha posição e, em grande medida, a posição dos pesquisadores do Laboratório temático de estudos sobre a cidade antiga (Labeca) sobre o emprego dos termos “colonização” e “colônia” à história da Grécia antiga. Na verdade, a propriedade de aplicá-los ao contexto de expansão grega no Mediterrâneo ocidental a partir do século VIII a.C. vem sendo debatida intensamente por historiadores e arqueólogos desde o final do século XX. Questiona-se a confusão que pode ocorrer entre colonização grega e colonização moderna e contemporânea. Nessas últimas, os laços entre metrópole e colônia são de dominação e controle, ao passo que entre os gregos eram apenas de identidade, mantendo-se a total independência entre metrópole e colônia. Outro ponto do debate concerne ao questionamento da existência de fundações pontuais por parte de expedições organizadas por cidades dos Balcãs, propondo-se uma expansão gradual, com durações prolongadas, alegando-se que os relatos de fundações (as *ktísis*) foram criados posteriormente como forma de legitimação identitária desses novos assentamentos. O debate é longo e a bibliografia é enorme. Nossa posição é contrária especificamente a esse revisionismo, já que as fontes tanto materiais quanto textuais sobre esse processo são abundantes e, nos parece, permitem reiterar a posição mais tradicional. Parece-nos que o debate está criado pelo emprego de uma palavra: “colônia”. Talvez, em nosso contexto histórico brasileiro, esse seja um termo bastante carregado de significados e que, em um manual para estudantes (dos vários níveis), pode ser matizado,

Ocidente do Mediterrâneo, que adquiriu vigor a partir do século VIII a.C.<sup>3</sup> com diversas expedições que promoveram a fundação de inúmeras apoikias.<sup>4</sup> Essas apoikias são diferentes daquelas cidades da Grécia Balcânica, cuja ocupação por grupos de gregos remetia à Idade do Bronze; diferentes no sentido de que são fundações helênicas *ex-novo*, muitas vezes sobre ou em conjunto com assentamentos de populações não gregas.

Essa movimentação de gregos em direção ao Ocidente mediterrânico a partir do século IX-VIII vem sendo muito estudada por historiadores e, sobretudo, por arqueólogos nas últimas décadas. Pode-se dizer que a natureza dessa mobilidade de gregos pelo Mediterrâneo estava diretamente relacionada

definido ou substituído por, por exemplo, expansão grega. Nossa percepção acompanha em todos os pontos o posicionamento de Irad Malkin (2016).

3 Todas as datas devem ser entendidas como a.C.

4 O significado dos termos vernacularizados deve ser consultado no Glossário Labeca em [www.labeca.mae.usp.br](http://www.labeca.mae.usp.br)

à própria estrutura organizacional que tomava corpo na Península Balcânica e, em geral, no Egeu: a formação da pólis. A fragmentação do mundo grego em unidades autônomas, espalhadas, como *formigas e sapos em volta de uma lagoa* (Platão, *Fédon*, 109b), tem uma contrapartida na mobilidade, na criação de redes que se sobrepõem às próprias pólis e que acabam dando unidade a esse mundo grego multifacetado e “misto”, como o define Will (1955). O embasamento dessa estrutura organizacional na posse de territórios e a competição que se instala entre as diferentes pólis funcionam como motor para a mobilidade e a expansão constatadas nessa época.

Se, como bem ficou explicado pelo professor Norberto Guarinello neste evento<sup>5</sup>, podemos enxergar as terras que circundam o Mediterrâneo e o próprio mar como uma área que compartilha um sem-número de traços geográficos e culturais, no detalhe, na filigrana, podemos também encontrar complexidade e diversidade extraordinárias e fascinantes – diversidades essas geradas a respostas a situações locais específicas de contato com populações não helênicas (no caso dos gregos), relacionadas à geografia etc. Na Antiguidade, e acredito que mesmo hoje em dia, o espaço do Mediterrâneo se caracteriza pelo ir e vir entre o que é geral e o que é local. Daí o título tão apropriado deste colóquio: “Unidade e diversidade no Mediterrâneo”. Acredito que essa seja uma chave de interpretação fundamental para a melhor compreensão da Antiguidade na região, e é a partir desse quadro amplo que pretendo apresentar a apoikia helênica de Lócris.

De acordo com Estrabão (6.1.7), Lócris Epizefirii foi fundada pelo oikista Euanthes, por lócrios provindos da Lócris grega, na Península Balcânica. Entretanto, os lócrios residiam em duas regiões da Fócida: uma mais ocidental, defronte à ilha da Eubéia, e outra mais oriental – Lócris Ozolia –, no golfo de Crisa. Desde a antiguidade, existe um debate

sobre qual das Lócris é responsável por fundar Lócris Epizefirii, na Península Itálica. Eforo entendia que os responsáveis seriam os lócrios orientais (Epicnemidas), enquanto Estrabão afirmava serem os lócrios ocidentais. Mais adiante, veremos como esse fato nos interessa em relação à organização do território em associação a uma rede eubéia de fundação (Cordano 1986; Fischer-Hansen; Nielsen; Ampolo 2004; Guzzo 2011; Musti 1977; Osanna 1992). De acordo com Musti (1977), a polêmica é vencida pela análise de outra documentação sobre a estruturação institucional da apoikia, que revela traços das duas Lócris Balcânicas.

A datação mais aceita para a fundação é durante o primeiro quartel do século VII a.C., obtida pela combinação de fontes textuais e dados da arqueologia: 673/2 segundo Eusebio ou 679/8 para Jerônimo (Cordano 1986: 28), ou ainda 700 a.C. conforme dados de achados contextualizados de cerâmica (Mercuri 2012)<sup>6</sup>.

De toda forma, é fundamental observar que os eubeus (que eram vizinhos dos lócrios na Península Balcânica) já estavam instalados no estreito entre a Sicília e a Península Itálica ao menos cinquenta anos antes da fundação de Lócris, mantendo uma rede de ocupação e influência no litoral tirrênico e na própria Sicília. Na verdade, tudo indica que a fundação de Lócris também fez parte dos interesses eubeus no Ocidente mediterrânico (Dominguez Monedero 2014). Tratava-se de reforçar o apoio à movimentação eubéia na área, expandir o controle e a proteção do estreito em vista das instalações aqueias no Golfo de Tarento, como Crotona e mesmo Sibaris.

Crotona, por exemplo, fora estabelecida em torno de 709-708 a.C. a aproximadamente

6 Sobre Lócris, é preciso dizer que a bibliografia mais atualizada reelabora as interpretações a partir das escavações empreendidas por Sabbione e Barra Bagnasco. Mais recentemente, é preciso ainda considerar as escavações de Visonà (Universidade de Kentucky), Lin Foxhall (Universidade de Cambridge e Liverpool) e Giuseppe Cordiano (Universidade de Siena). Chamamos também a atenção para as *Atas do 16º Congresso de Estudos sobre a Magna Grécia: Locri Epizefirii* (Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia 1977) e para o trabalho de Laurence Mercuri (2004) sobre a presença eubeia na Calábria. Referências mais completas podem ser encontradas em Florenzano (2019, 2022).

5 I Colóquio Online do LEIR-MA/USP. *Unidade e Diversidade das Cidades Mediterrânicas*. 22 e 29 de setembro de 2020

120 quilômetros (em voo de pássaro) do território onde foi fundada Lócris. As fontes escritas indicam que Crotona fundou Caulonia a aproximadamente 70 quilômetros ainda mais ao sul (Estrabão 6.1.10), buscando se defender em relação à fundação de Lócris.

São, portanto, redes identitárias diferentes, mesmo que todas helênicas, em permanente competição, buscando o controle de novos territórios no Ocidente mediterrânico: aqueus, eubeus/calcídios e dórios. Competição que, em nosso entender, é estruturante do novo mundo – o da pólis – que está se fundando no arcaísmo<sup>7</sup>.

Inicialmente, os lócrios teriam se assentado no promontório Zefírio, atual cabo Bruzzano, que segundo Estrabão (6.1.7) “possuía um porto... protegido dos ventos ocidentais”. Com efeito, o promontório Zefírio é o “traço paisagístico mais evidente no trecho meridional da costa jônica” (Guzzo 2011: 268). As fontes textuais lembram a relevância dessa região na navegação entre a Grécia e a Sicília: segundo Estrabão (6.2.4), ali instalaram-se dórios e jônios que se separaram dos fundadores de Leontinoi na Sicília (Mercuri 2012) e, ainda, dórios que já estavam assentados no promontório anteriormente e que teriam sido recolhidos por Arquias em seu trajeto para fundar Siracusa, também na Sicília (meados do século VIII).

Segundo Osanna (1992), a memória do cabo Bruzzano como ponto nodal na navegação do mar Jônico é mantida em inúmeras fontes textuais. Alguns autores acreditam que essa memória tão consolidada nas rotas gregas e eubeias/dórias pode significar que ali estivesse instalado um empório – entreposto franco – que também permitisse contato com os indígenas<sup>8</sup> e fosse uma entrada para o interior

7 Todas as fontes textuais sobre a fundação e a estruturação institucional da apoikia de Lócris são analisadas sistematicamente por Musti (1977). Com relação às fontes materiais, é preciso dizer que a Lócris moderna não se sobrepôs à antiga; portanto, depois de localizada, a cidade antiga passou por várias fases de escavações arqueológicas. A Lócris moderna é hoje um dos centros de ação da máfia calabresa, a ‘Ndrangheta.

8 Indígenas é o termo empregado tradicionalmente pela bibliografia para designar as populações locais, não gregas, no momento da chegada desses últimos ao

da Calábria (Osanna 1992; Sabbione 1982). Porém, não há documentação material que confirme essa hipótese (Mercuri 2012).

Na análise topográfica empreendida por Osanna (1992), a área do cabo Zefírio não se apresentava como muito adequada para uma instalação estável; mesmo assim, tinha ao Norte uma ampla enseada onde desembocava o ribeirão Laverde. Ainda de acordo com o mesmo passo de Estrabão, depois de três ou quatro anos, os lócrios teriam saído dessa localidade e se reassentado em uma pequena colina chamada Esopis, 20 quilômetros mais ao Norte. Para essa instalação, tiveram que negociar com os sículos, que já habitavam o local, firmando um acordo de serem amistosos no compartilhamento de terras – acordo, naturalmente, burlado pelos gregos segundo o próprio Estrabão.

De toda forma, a falta de material arqueológico na área impede a confirmação, e o episódio de traição dos gregos em relação aos indígenas pode bem se referir à instalação dos lócrios em Esopis.

Para o foco desta comunicação – a expansão territorial de tal apoikia –, interessa-nos marcar a situação geográfica e topográfica do assentamento mais permanente na colina de Esopis. O lugar escolhido está no extremo meridional da Calábria (podemos mesmo dizer que é a fundação mais meridional de gregos na Península Itálica) e, sem contar a apoikia de Régio (que está no estreito entre o mar Jônio e o Tirreno), é a cidade grega mais próxima da Sicília (FIG. 1). Com efeito, não poucas vezes na história Lócris preferiu aliar-se aos gregos siceliotas, seja contra outros gregos na Península Itálica, seja contra cidades gregas poderosas da Península Balcânica, como a própria Atenas.

Nessa posição, Lócris, seguindo um traço comum às pólis gregas, disputou espaço com suas vizinhas mais próximas, inicialmente com

Ocidente. Entendemos que não vale a pena trocar uma terminologia consagrada – ainda que incorreta –, pois perde-se muita energia em debates infrutíferos sobre conceitos e termos que poderia estar sendo empregada no aprofundamento do conhecimento. Vide nota 2 sobre os questionamentos do emprego do termo “colonização” na história da Grécia antiga.

Crotona e, um século depois de sua instalação, com Régio, mesmo sendo esta uma fundação eubéia. Por vezes resultando em alianças, outras em conflitos, a rivalidade pelo controle de territórios foi sempre recorrente, sobretudo à medida que cada apoikia se consolidava em uma área.

De acordo com pesquisas realizadas no Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca) do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), o controle sobre territórios amplos – que ultrapassassem os limites do primeiro assentamento mais densamente povoado e amuralhado –, sobretudo nas cidades gregas do Ocidente, era um traço fundamental do próprio caráter, da natureza desses helenos, que estavam estruturando essa forma de viver em pólis depois da Idade do Ferro, no Período Arcaico. Podemos dizer que o controle sobre territórios situados além do circuito amuralhado foi um aspecto típico dos gregos à época.

Note-se que nessas apoikias, ainda que as expedições contassem com poucos indivíduos, logo se procurava ocupar um território maior do que as necessidades imediatas de acomodação de famílias, de subsistência ou de domínio de rotas de circulação de bens ou de procura de matéria-prima. Nos assentamentos iniciais, buscava-se de início uma maneira de demarcar os limites da ocupação, o que podia se dar por meio de muralhas ou pela instalação de localidades sagradas, digamos, incorporadoras de energias protetivas, mesmo que grandes espaços no interior desses limites permanecessem vazios de ocupação por largos períodos de tempo.

Tal prática que identificamos em apoikias como Siracusa (Florenzano 2018), Metaponto (Carter 1994), Megara Hibleia e outras ocidentais regeu, em nosso entender, a expansão territorial de Lócris.

O assentamento definitivo de Lócris, na pequena elevação de Esopis, ocupava uma planície litorânea estreita e alongada entre Rocella Jônica (situada entre os rios Torbido e Allaro) e o cabo Bruzzano. Todo o litoral jônico da Calábria está configurado por planícies que se abrem entre os vários promontórios (que chegam até o mar) construídos pelas

cadeias montanhosas da região; são essas planícies que foram aproveitadas pelos gregos para a instalação de suas apoikias, como ocorreu com Sibaris, Crotona, Caulônia e Lócris.

A planície de Lócris, no entanto, não pode ser comparada à das colônias aqueias mais antigas, como Crotona ou Sibaris, que tinham áreas amplas e muito mais adequadas à expansão agrícola e territorial. mesmo assim, a área de Lócris compreendia 110 quilômetros quadrados e apresentava condições de cultivo, sobretudo para vinha e oliveira, com maiores restrições para cereais (Osanna 1992). Todo esse território onde os lócrios se instalaram era cortado por vários rios e ribeirões paralelos, que desembocavam entre morros e montanhas no mar Jônio.

A área urbana da apoikia ocupava uma parte mais restrita da planície, entre os rios Portigliola ao Sul e Gerace ao Norte. As cadeias montanhosas situadas às costas do assentamento em direção ao interior (cadeia Sila, integrante do Aspromonte) atingem altitudes entre 850 e 1.100 metros (Osanna 1992). De acordo com Osanna, no caso da apoikia de Lócris, “estamos diante de um território um tanto alongado decididamente comprimido por relevos abruptos que condicionam definitivamente a possibilidade de extensão em direção ao interior” (1992: 213-214). Isso significa dizer que, em comparação com outras apoikias, Lócris estava assentada em um ponto geográfico com restrições agrícolas e limites de relevo que dificultavam a expansão territorial na hinterlândia.

Organizada nessa faixa litorânea, a planta urbana de Lócris mostra como santuários foram logo construídos ao redor de uma área ampla: Mannella, Marasà, Marafioti e Perapezza. mais tarde, em meados do século VI, esses santuários foram incorporados ou englobados por uma poderosa muralha.

Uma vez instalados, os lócrios procuraram consolidar sua posição no terreno, marcando o território na hinterlândia imediata para além dos muros construídos no século VI. Essa busca de Lócris pela expansão territorial interna diferenciava-se de outras tantas fundações gregas, mais preocupadas com o controle de portos e do mar.

As análises sobre o território de Lócris indicam que, em época clássica, a área sob influência dessa apoikia devia estender-se ao Sul até o rio Halex (hoje rio Palizzi), o qual, se supõe, marcava o limite meridional do domínio lócrio em relação a Régio, apoikia calcídica instalada

no estreito entre a Calábria e a Sicília. Ao Norte, seus limites com a pólis grega de Caulônia (fundada posteriormente por Crotona) eram marcados pelo rio Sagra, identificado como correspondente aos atuais rios Allaro ou Torbido (Fischer-Hansen, Nielsen; Ampolo 2004).

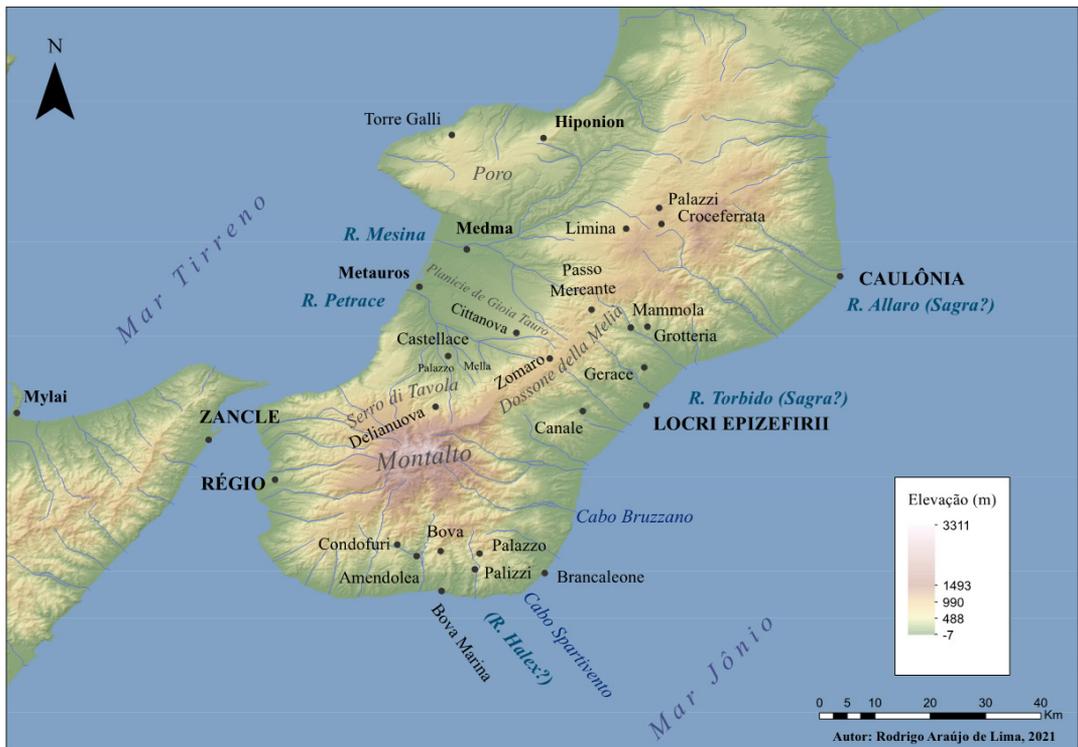


Fig. 2. Mapa com detalhamento da posição de Lócris e de sua hinterlândia.

Fonte: Rodrigo Araújo Lima.

À época da fundação, a escolha da colina de Esopis e do litoral deve ter seguido o conhecimento que os eubeus já tinham da região, pois dados arqueológicos obtidos nas escavações do grande pesquisador italiano Paolo Orsi desde o início do século XX mostram uma presença grega relevante, que remonta a um período anterior à fundação da apoikia, melhor dizendo, à metade do século VIII. Trata-se do registro de material arqueológico encontrado nas necrópoles de Canale Ianchina, situadas quatro quilômetros ao norte da apoikia de Lócris. Ali foram identificados mais de cem vasos cerâmicos de estilo ítalo-geométrico, que remete aos vasos produzidos no assentamento grego de Pithecusa e

em Pontecagnano (na Campânia), de influência nitidamente eubeia. Segundo Mercuri (2004, 2012), a cerâmica sícula do século VIII a.C. da área que posteriormente seria ocupada pela apoikia de Lócris é testemunha de uma síntese de traços estilísticos gregos e locais (Guzzo 2011)<sup>9</sup>.

Que papel Canale Ianchina teria desempenhado na rede eubeia de contatos estando fora do litoral, nas montanhas? Pode ter sido um empório, recebendo bens do Mediterrâneo

9 Sobre essa cerâmica, deve-se consultar o estudo muito aprofundado de Mercuri publicado em 2004 e seu resumo, que integra as Atas do 50º Congresso de estudos sobre a Magna Grécia (Mercuri 2012).

oriental e eventualmente distribuindo-os pela hinterlândia da Calábria; ou, mais provavelmente, pode ter servido como ponto de apoio dos eubeus na recepção de bens vindos da hinterlândia. É possível pensar em um empório grego?

O fato é que, nesse sítio, registra-se o completo abandono das necrópoles a partir do segundo quartel do século VII a.C., portanto, a partir do momento ou logo em seguida à fundação de Lócris na área. Por outro lado, dois centros indígenas continuam a funcionar em área lócrica mais próxima ao rio Tórbido, ao norte em relação à apoiíia: Stefanelli di Gerace e Santo Stefano di Grotteria (Mercuri 2010; Osanna 1992). Não temos como saber se a população sícula de Ianchina teria se recolhido a esses núcleos ou se foi subjugada. As referências esparsas nas fontes escritas que temos à disposição levam a crer que, em muitas situações, os gregos tiveram condições de subjugar uma parte dos indígenas, escravizando-os e usando-os como mão de obra (D'Ercole 2012; Guzzo 2011)

Na interpretação de Sabbione:

*[...] os lócrios tendo eliminado exemplarmente o centro indígena de Ianchina, pouparam aquele de Stefanelli que evidentemente não representava um perigo, distando apenas alguns quilômetros a mais da pólis (Sabbione 1982: 295).*

Em Stefanelli Gerace, a necrópole pode ser datada, pelo mobiliário cerâmico indígena e grego dos enterramentos, como sendo dos séculos VIII e VII. De toda forma, a datação da cerâmica grega é mais recente do que aquela de Canale Ianchina (Osanna 1992), o que pode significar que sua origem veio somente com a fundação de Lócris e, portanto, houve negociação com os indígenas. Em Grotteria e outros sítios caracterizados como indígenas nas vizinhanças do núcleo urbano de Lócris, também é registrada a presença de material indígena misturado ao material grego de influência lócrica e com datações de a partir do século VII a.C. Portanto, todos esses são sítios de indígenas que conviviam com os novos *ápoikos* durante os dois séculos iniciais.

O movimento de controle sobre os indígenas e o desaparecimento de Canale Ianchina indicam como os lócrios preparavam-se para atravessar as montanhas da Sila visando a expansão territorial em direção ao Tirreno. Lembremos que, ao Norte, tinham os limites impostos por Crotona e, quarenta quilômetros ao Sul, Régio tratava de consolidar uma área de influência. Restava atravessar as montanhas para chegar ao Tirreno, cujo litoral ainda era pouco ocupado por gregos.

Os dados arqueológicos de Canale Ianchina somados a explorações arqueológicas em sítios isolados e, ainda, ao achado de material disperso pela hinterlândia montanhosa às costas do núcleo urbano inicialmente estruturado pelos lócrios demonstram que, no transcorrer do século VII, esses gregos procuraram estender territorialmente sua área de influência. Valeram-se, para tanto, de todo o sistema hidrográfico composto por inúmeros rios e ribeirões cujas nascentes estavam no topo das cadeias montanhosas. Ali também ficavam as nascentes dos rios e de seus afluentes que desciam do outro lado do Aspromonte, em direção ao Tirreno. Todo esse sistema, acompanhado de várias passagens nas montanhas, permitia de um modo ou de outro a chegada ao litoral tirrênico, à altura da planície de Gioia Tauro. Essa fértil região já era “monitorada” por Régio desde meados do século VII, com abundante material arqueológico escavado em Metauros, ao sul da planície, que evidencia o contato eubeu e indígena nesse assentamento. Parece que muitas dessas vias nas montanhas já vinham sendo percorridas pelos indígenas desde ao menos a Idade do Ferro (Burgio 2005; Florenzano 2022; Givigliano 1978).

O percurso entre Lócris e o Tirreno através das montanhas tem em torno de 50 quilômetros, distância que pode ser percorrida em um dia (Settis 1972). Pelas estradas atuais da região, os achados de material grego de época arcaica e clássica é uma constante. Givigliano (1994) propõe um sistema de vias em espinha de peixe: uma estrutura na crista do Aspromonte, com vias perpendiculares descendo em direção ao litoral jônico e ao litoral tirrênico. Segundo Barra Bagnasco (1984), a estrada que une a cidade moderna de Lócris a Cittanuova e a Taurianova,

nas montanhas, atravessa o Aspromonte na altura do passo Mercante (952 metros acima do nível do mar). Outro ponto de passagem seria o passo Limina (888 m anm); aqui, o percurso moderno sai de Gioiosa Ionica. Nesse trajeto, Sabbione (1977) encontrou testemunhos de instalações gregas de residências em Santa Barbara Mammola (Osanna 1992).

Mais ao Sul, na área do Dossone della Melià, a Universidade de Kentucky realizou escavações em três sítios claramente militares: Contrada Palazzo, Cocolédi e Bregartorto. A estrutura montanhosa de Dossone della Melià é justamente uma crista configurada como vários tabuleiros relativamente planos, com altitudes que vão de 800 m a 1000 m. Unia duas cadeias montanhosas – Aspromonte e Serre – e durante toda a antiguidade serviu como via de comunicação e de movimentação de populações. Alguns autores a definem como um “estreito istmo na montanha” (Raso 1987: 81). O Passo Mercante, passagem que conectava o lado jônico da Calábria à planície de Gioia Tauro, ficava justamente nesse Dossone e foi onde os sítios de Contrada Palazzo, Cocolédi e Bregartorto foram escavados (Visonà 2016).

Nesses três sítios, foram encontradas estruturas de ocupação datadas claramente entre o final do período arcaico e o do clássico (Visonà 2016). São sítios que estão, portanto, na rota entre Lócris e o Tirreno, a apenas quatro quilômetros do Passo Mercante.

Pelos dados da arqueologia, os três estavam articulados em um único sistema de vigilância e defesa. Em Contrada Palazzo, a 935 m anm, a instalação é claramente militar. A visibilidade estendia-se até o Tirreno, com perfeito controle da planície de Gioia Tauro, sobretudo a partir de uma torre. A posição do sítio também permite o controle do ribeirão Serre, que por ali passa. Foram encontrados inúmeros fragmentos de telhas e de beirais de telhados e muitos de cerâmica reaproveitada, semelhantes aos achados nas escavações em Lócris e comparáveis ao material de Monte Palizzi, na área do rio Halex, nos confins meridionais entre Régio e Lócris.

Em Bregartorto, posicionado a 937 metros acima do nível do mar e a apenas 800 metros de Contrada Palazzo, foi identificada uma estrutura

fortificada com achados de material grego datáveis a partir do século VI a.C. A técnica de construção dos muros pode ser comparada àquela das estruturas de Monte Palizzi.

Outros achados – ainda não publicados com pormenores – de frequência ou permanência grega entre o período arcaico e o clássico nas montanhas do Aspromonte parecem ser numerosos. Atualmente, toda a área coberta pelo Parco Nazionale dell’Aspromonte (que abrange todas essas montanhas da Calábria meridional e vai da altura do monte Limina até a área de Bova, como retrata a Fig 2) tem sido explorada por meio de caminhadas sistemáticas realizadas por Lino Licari, guia oficial do parque. com a ajuda de GPS e de um cartógrafo, Licari tem registrado um sem-número de materiais arqueológicos em termos sobretudo de cerâmica e de edificações. Foram registrados ao menos 31 instalações de pontos militares (frúria) entre Lócris e a planície de Gioia Tauro, permitindo a recuperação do traçado de vias de comunicação e de marcação de confins por parte de Lócris (Novoli 2018)<sup>10</sup>.

A circulação e a posterior instalação de assentamentos menos temporários em vários pontos das montanhas permitiram aos lócrios garantir e consolidar sua influência em uma vasta hinterlândia.

Com efeito, na segunda metade do século VII, Lócris funda a apoikia secundária Medma (atual Rosarno) às margens do rio Mesima, na fronteira norte da planície de Gioia Tauro, em contraposição a Metauros, localizada ao Sul da planície e onde os de Régio exerciam forte influência. Há referências a fundação de Medma tanto em Tucídides (5.5.3) quanto em Estrabão (6.1.5). Em fins do mesmo século, Lócris funda outra subapoikia, Hipónio (atual Vibo Valentia), mais ao Norte, no promontório do Poro.

Do ponto de vista da Arqueologia, o sítio de Medma foi identificado na moderna cidade de Rosarno e escavado desde o início do século XX (1912-1914) pelo arqueólogo italiano Paolo Orsi, que encontrou grande quantidade de

<sup>10</sup> Naturalmente, aguarda-se a publicação dos dados e mapas dessas rotas, tendo em vista que elas devem ter sido percorridas em épocas diferentes e que nem todos os caminhos podem ter sido frequentados por lócrios e régios no período que nos interessa.

material cerâmico em necrópole e em depósitos votivos, tal como restos de estruturas sagradas. Todo esse material se aproxima bastante do encontrado em Lócris, revelando o forte laço entre essa fundação secundária e sua metrópole. Na década de 1930, o sítio foi escavado por Paolo E. Arias, e a partir da década de 1960 por Salvatore Settis (Paoletti; Settis 1981).

Até onde vão os dados da Arqueologia, a fundação de Medma teria ocorrido em algum momento da segunda metade do século VII, talvez mais para o final (Paoletti 1981). Vestígios arqueológicos mais recentes, sobretudo vindos do Campo Sportivo, em Rosarno, permitem datar a fundação até a primeira metade daquele século, de acordo com Ianelli (2012). Esse novo assentamento estava posicionado em uma colina que se ergue sobre o rio Mesima, à margem esquerda, em um terraço chamado hoje de Pian della Vigna. É um terraço alto o suficiente para controlar todo o vale do rio até sua desembocadura no mar, além da parte norte da planície de Gioia Tauro, que era controlada pelos eubeus/calcídios de Régio e de Zancle que dominavam Metauros – situada ao Sul da planície, na desembocadura do rio Petrace (Florenzano 2022).

O ponto escolhido para a nova fundação é topograficamente muito estratégico. Na estreita faixa litorânea deveria haver, na antiguidade, condições de ancoragem, pois Estrabão menciona um porto nas vizinhanças, que se pensa que ficava situado na desembocadura do Mesima (6.1.5). O rio Mesima é o eixo fluvial mais importante da Calábria meridional; nasce no monte Cucco, a 958 metros acima do nível do mar, e tem mais ou menos 50 quilômetros de comprimento. sua bacia é de 707 quilômetros quadrados e muito rica em fontes de água (Schmiedt 1981). Segundo as pesquisas de Paoletti e Settis (1981) em Medma, os problemas atuais de erosão e de depósito aluvional no litoral devem camuflar que, na antiguidade, o relevo era menos áspero.

O posicionamento de Medma permitia, pois, tanto o controle do Tirreno quanto a entrada para a hinterlândia, além de contato relativamente direto com a metrópole, Lócris. oferecia ainda uma posição de controle de parte da planície, em contraposição a Metauros,

situada mais ao Sul, à margem do rio Petrace. A partir dessa época, a planície de Gioia Tauro fica totalmente sob controle de povos gregos.

Atualmente, o Museu Arqueológico de Rosarno (antiga Medma) está situado em pleno Pian della Vigna, ao lado do sítio. O fato de Medma estar sobreposta pela cidade moderna dificultou em boa medida a realização de trabalhos arqueológicos. Ainda assim, foi possível estabelecer razoavelmente a planta da cidade, relacionando as áreas sagradas, as áreas públicas, necrópoles e até algumas estruturas residenciais (Mollo 2018).

Outra área na face tirrênica da Península Itálica que, depois dos assentamentos em torno da planície de Gioia Tauro, merece nossa atenção é o promontório do monte Poro, onde os lócrios fundaram Hipónio. Esse promontório debruça-se sobre o Tirreno e é alto o suficiente para separar as duas grandes planícies da Calábria na região: a de Gioia Tauro e aquela ao Norte, de Sant’Eufemia Lamezia (onde hoje fica o aeroporto da região). É uma área de passagem, pois apesar de o monte Poro ser alto (entre 300 e 700 metros acima do nível do mar), é acessível por todos os lados por meio de vários terraços. Ali as terras são muito férteis, tendo em vista que é uma área muito irrigada (D’Andrea 2014).

É essa a área escolhida pelos lócrios para a fundação da apoikia secundária de Hipónio, hoje sobreposta pela cidade de Vibo Valentia. Hipónio ficava na margem Norte-oriental do promontório do Poro, a 15 quilômetros do mar. Tal como em Medma, a sobreposição pela cidade moderna impediu a exploração mais consistente dos vestígios de época grega (e romana). Entretanto, escavações na necrópole permitiram datar com segurança a fundação como do final do século VII a.C. (Ianelli 2012).

É interessante registrar que, nos enterramentos gregos, foram achados vários tipos de objetos da Idade do Bronze indígena, comprovando a ocupação ou ao menos a frequência dessa área antes da instalação dos gregos (D’Andrea 2014). Também em substratos da Idade do Ferro, em Hipónion, foram encontrados fragmentos de cerâmica calcídica, atestando a passagem dos eubeus por ali (D’Andrea 2014). É Montesanti (2007)

que afirma a existência de evidências materiais que comprovam a frequência grega no promontório do Poro antes da fundação de Hipônio, mas sem instalações permanentes.

As menções sobre Medma e Hipônio nas fontes escritas são esparsas e lacunosas, levando os historiadores a concluírem que ambas tinham atuação sobretudo local. Essas poucas menções analisadas à luz da Arqueologia permitem, no entanto, algumas considerações bastante interessantes.

Em primeiro lugar, deve ser destacado o forte relacionamento cultural e religioso entre a metrópole, Lócris, e essas duas

novas fundações. O culto de Perséfone, por exemplo, muito bem registrado em Lócris por meio de santuários e artefatos, também se mostra presente de forma muito intensa tanto em Medma quanto em Hipônio, onde os achados de estatuetas e oferendas são incontáveis, tanto no núcleo urbano quanto em pequenas localidades das respectivas *khórai* (Sapio 2012; Estrabão 6.1.5=256c). O mesmo também vale para o compartilhamento de tecnologias de fabricação de objetos de cerâmica e de artefatos de metal, como atestado pelo estudo metuculoso de Meirano (2005).



Fig. 3A. Material arqueológico relacionado ao culto de Perséfone conservado no Museu de Rosarno.

Fig. 3B. Material arqueológico relacionado ao culto de Perséfone conservado no Museu de Vibo Valentia.

Fonte: Acervo pessoal (2015).

Para o tema deste texto, interessa chamar a atenção para a forma encontrada por Lócris para fortalecer-se diante de outras apoikias gregas e de indígenas, controlando a estreita passagem entre os mares Jônio e Tirreno. A Arqueologia revela como, durante os dois primeiros séculos após a fundação original, Lócris conseguiu instituir subapoikias e criar uma rede identitária entre o Jônio e o Tirreno abrangendo cultos e rituais religiosos, o que se expressava por meio de tecnologias de fabricação de objetos e de costumes funerários. A análise topográfica permite também afirmar que as *khórai* das três cidades – Lócris, Medma e Hipônio – eram praticamente contínuas.

Até ao menos o primeiro quartel do século V, sabe-se pelas fontes textuais e epigráficas que Lócris, Medma e Hipônio aliaram-se contra os assédios de outras pólis, como atestam as inscrições dedicatórias escavadas em Olímpia<sup>11</sup>. Sabe-se também que

11 As fontes escritas conservam a memória da famosa Batalha do rio Sagra (hoje identificado como o rio Tórbido ou como o Allaro), em que Crotona ataca Lócris em resposta à ajuda dada por Lócris à pólis de Siris, atacada e destruída por Crotona, Sibaris e Metaponto. A fonte escrita registra que Lócris, suas subcolônias no Tirreno, Medma, Hipônio e Régio uniram-se contra Crotona e obtiveram uma vitória inesperada (Estrabão 6.1.10). Ver também a análise de Montesanti (2007) sobre inscrição dedicatória em Olímpia. Essa batalha é datada normalmente entre 560 e 530 a.C. (D'Angelo 2010; Mollo 2018; Osanna 1992).

em 422 a.C., tanto Medma quanto Hipónio se rebelaram contra Lócris, tornando-se independentes (Tucídides 5.5.3). Na verdade, o último quartel do século V marca toda uma alteração geopolítica no Ocidente grego, com o acirramento das disputas entre púnicos e siceliotas e com as pretensões expressas por Atenas de firmar alianças com as pólis siceliotas

e do estreito. Lócris, nesse reequilíbrio de forças políticas, posicionou-se sempre ao lado de Siracusa, obtendo conquistas sobre novos territórios na Península Itálica, como a retomada de Medma e de Hipónio, de porções territoriais na *khóra* de Régio e de territórios de Caulônia e de Crotona. Porém, tal assunto foge do escopo desta pesquisa.

FLORENZANO, M.B.B. Territorial expansion of Lokris in Ancient Calabria: preliminary results. R. *Museu Arq. Etn.* 38: 12-24 2022.

**Abstract:** The Western Mediterranean, from the 8th century B.C., began to receive waves of Greek migrants willing to settle there permanently. Driven by the lack of agricultural land, by political instability in their places of origin, or even in search of a way of life linked to commercial activity, these groups, by force, had to establish relations with the inhabitants of the West. Founding settlements of various kinds – some more permanent, others more temporary –, the Greeks became partners with Sicilians, Sicels, Samnites, Phoenicians, Oenotrians, etc., establishing relationships that were often aggressive, but at other times of peaceful coexistence, accommodation, negotiation. In this context, a wave of migrants from Lokris in the Balkans arrived at the southern end of the Italian Peninsula, on the Ionian coast, and founded a new Lokris in the 7th century B.C.: Lokris Epizefiri. Coming across a very narrow coastal strip, these Lokrians soon ventured over the Aspromonte towards the Tyrrhenian Sea, where they founded two new settlements: Medma and Hiponion. This paper discusses what archaeology reveals about how these new polis on the Tyrrhenian plain were established, thus extending the Lokrian area of influence.

**Keywords:** Colonization; Lokris; Territorial expansion; Greek Calabria.

### Referências bibliográficas

- Barra Bagnasco, M. 1984. *Locri Epizefiri. Organizzazione dello spazio urbano e del territorio nel quadro della cultura della Grecia di Occidente.* Rotary International, Roma.
- Burgio, A. 2005. La viabilità in età greca in Calabria. In: Ghedini, F. *Lo stretto di Messina nell'antichità.* Quasar, Roma, 183189.
- Carter, J.C. 1994. Sanctuaries in the Chora of Metaponto. In: Alcock, S.E.; Osborne, R. (eds.). *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece.* Oxford University Press, Oxford, 161198.
- Cordano, F. 1986. *Antiche fondazione greche. Sicilia e Italia Meridionale.* Sallerio, Palermo.
- D'andrea, M. 2014. Tra due chorai: le poleis di Hipponion e Medma. Archeologia di um spazio di confine. In: Givigliano, G.P.; D'Andrea, M. (orgs.). *Insedimenti e paesaggi dalla Preistoria al Tardo antico sul Monte Poro.* Adhoc, Vibo Valentia, 55-64.

- D'Angelo, I. 2010. La politica espansionista di Locri Epizefirii fra il 477 e il 467 a.C. La versione locrese della conquista di Temesa (Strab. VI, 1,5 C255). *Polis* 3: 2734.
- D'Ercole, M.C. 2012. *Histoires Méditerranéennes. Aspects de la colonization grecque de l'Occident à la mer Noire (sécs. VIII-IV av. J.C.)*. Errance, Paris.
- Dominguez Monedero, A.J. 2014. Eubeos y locrios entre el Jonico y el Adriático. In: Breglia, L.; Moleti, A. (orgs.). *Hesperia, tradizione, rotte, paesaggi. Tekmeria* 16. Pandemos, Paestum, 189201.
- Fischer-Hansen, T.; Nielsen, T.H.; Ampolo, C. 2004. Italia and Kampania. In: Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. *An inventory of Archaic and Classical poleis*. Oxford University Press, Oxford, 249320.
- Florenzano, M.B.B. 2018. A organização da *khóra* na Sicília grega sul-oriental: Siracusa diante de sua hinterlândia (733-598 a.C.). *Cadernos do Lepaarq* 15: 246282.
- Florenzano, M.B.B. 2019. Cidades gregas na Calábria Antiga: a configuração dos territórios de Lócris e Régio (sécs. VII-V a.C.). In: *Atas do II Congresso Internacional As Cidades na História: I Cidade Antiga*, 2019, Guimarães.
- Florenzano, M.B.B. 2022. A Calábria meridional e a expansão grega no mar Tirreno: Metauros entre a pré-colonização e a emporia (sec. VIII-VI a.). In: Porto, V.C.; Vasques, M. S.; Bastos, M.T. *Arqueologia Clássica no Brasil: reflexões sobre o Mediterrâneo antigo em homenagem a Maria Isabel D'Agostino Fleming. No prelo*.
- Givigliano, G.P. 1978. *Sistemi di comunicazione e topografia degli insediamenti di età greca nella Brettia*. Il Gruppo, Cosenza.
- Givigliano, G.P. 1994. Percorsi e strade. In: Settis, S. (org.). *Storia della Calabria Antica*. Vol. II. Gaugemi, Reggio Calabria, 241-362.
- Guzzo, P.G. 2011. *Fondazione Greche. L'Italia meridionale e la Sicilia (VIII e VII a.C.)*. Carocci, Roma.
- Ianelli, M.T. 2012. Hipponion, Medma e Caulonia. Nuove evidenze archeologiche a proposito delle fondazione. In: *Atti del 50o Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 2012, Taranto.
- Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia. 1977. Locri Epizefirii. In: *Atti del 16o Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 1976, Taranto.
- Malkin, I. 2016. Greek colonisation: The Right to Return. In: Donnellan, L. (ed.) *Conceptualising Early Colonisation*. Institut Historique de Rome, Bruxelles/Roma, 27-50.
- Meirano, V. 2005. Vasellame ed instrumentum metallico nelle aree sacre di Locri/Manella, Hipponion/Scrimbia, Medma/Calderazzo. Note preliminare. In: Nava, M.L.; Osanna, M. (Eds.). *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e greci*. Edipuglia, Florença, 4353.
- Mercuri, L. 2004. *Eubéens en Calabre à l'époque archaïque. Formes de contacts et d'implantation*. École Française de Rome, Roma.
- Mercuri, L. 2012. Calabria e l'area euboica. In: *Atti del 50o Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 2012, Taranto.
- Mollo, F. 2018. *Guida Archeologica della Calabria antica*. Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Montesanti, A. 2007. *Hipponion: Vibo greca*. GB Editoria, Roma.
- Musti, D. 1977. Problemi della storia di Locri Epizefirii. In: *16° Convegno di Studi Sulla Magna Grecia*, 1976, Locri.
- Novoli, A. 2018. Scoperti 31 fortini greci fra Locri e il Tirreno. L'eccezionale ritrovamento in Aspromonte. Disponível em: <<https://bit.ly/3G1PIaD>>. Acesso em: 28/10/2020.

- Osanna, M. 1992. *Chorai coloniale di Taranto a Locri. Documentazione archeologiche e ricostruzione storica*. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.
- Paoletti, M. 1981. Nota storica conclusiva. In: Paoletti, M.; Settis, S. *Medma e il suo territorio. Materiali per una carta archeologica*. De Donato, Bari, 145-150.
- Paoletti, M.; Settis, S. 1981. *Medma e il suo territorio. Materiali per una carta archeologica*. De Donato, Bari.
- Platão. Fédon. 2000. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Raso, D. 1987. Tinnaria. antiche opere militare sullo Zomaro. *Calabria Sconosciuta* 37: 79102.
- Sabbione, C. 1977. Nota sul territorio di Locri. In: *16° Convegno di Studi Sulla Magna Grecia*, 1976, 363-373.
- Sabbione, C. 1982. Le aree di colonizzazione di Crotona e Locri Epizefiri nel VIII-VII sec. a.C. *ASAtene* 60: 251299.
- Sapio, G. 2012. *Divinità e territorio. Santuari "demetriaci" tra Locri e Medma*. Città del Sole, Reggio di Calabria.
- Schmiedt, G. 1981. Ricostruzione geotopografica di Medma. In: M. Paoletti e S. Settis *Medma e il suo territorio. Materiali per una carta archeologica*. De Donato, Bari, 23-47.
- Settis, S. 1972. Nuove note medmee. *Klearchos* 5356: 2975.
- Strabo. 1924. *The geography of Strabo* (ed. H. L. Jones). Harvard University Press, Cambridge, 1924.
- Tucidides. 1982. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- Visonà, P. 2016. Controlling the chora. Topographical investigation in the territory of Locri Epizephyrri (southeastern Calabria, Italy) in 2013-2015. Disponível em: <<https://bit.ly/3r5szjw>>. Acesso em: 23/1/2020.
- Will, E. 1955. *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilization de Corinthe*. De Boccard, Paris.

## Os campos de integração em Delos no período helenístico (167-69 a.C.): apontamentos para uma História Antiga Global

Fábio Augusto Morales \*

MORALES, F. Os campos de integração em Delos no período helenístico (167-69 a.C.): apontamentos para uma História Antiga Global. R. Museu Arq. Etn. 38: 25-43, 2022.

**Resumo:** Este artigo discute, do ponto de vista teórico e historiográfico, o problema da relação entre as cidades e os processos de integração no período helenístico na chave da História Antiga Global. Para isso, está dividido em cinco partes: uma breve apresentação do problema a partir do caso de Delos no período helenístico; o balanço crítico da historiografia sobre as cidades helenísticas nas últimas décadas; a análise de duas propostas de modelos interpretativos (de Vlassopoulos e Guarinello) para a história das globalizações/processos de integração na antiguidade; a proposição de um modelo centrado na categoria de campo; um exercício de aplicação do modelo proposto ao caso de Delos durante a Segunda Dominação Ateniense (167-69 a.C.). O texto argumenta pela utilidade da categoria de campo, inspirada nas reflexões de Bourdieu e associada às propostas acima mencionadas, para a reflexão sobre a complexidade dos processos de integração sem perder de vista as sociedades enquanto totalidades.

**Palavras-chave:** Delos helenística; Campos de integração; História antiga global.

### Introdução

No livro terceiro de sua *Descrição da Grécia*, Pausânias descreve o santuário de Apolo em Epidélio, localidade próxima da Lacônia. No santuário havia uma estátua de Apolo em madeira, dedicada originalmente em Delos, ilha na qual, segundo mito, Leto dera à luz a Apolo, apesar dos esforços de Hera. Pausânias conta que, durante o saque de Delos pelas tropas de Mitridates em 88 a.C., alguns bárbaros “tomados pela desmedida” lançaram a estátua ao mar; as ondas a teriam levado à localidade que seria, por isso, chamada de Epidélio, “Delospróxima” (Pausânias, 3.23.4).

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. <fabio.morales@ufsc.br>

Este seria o ponto final de uma longa história de flutuação: da ilha, que se fixou no seio das Cíclades somente após o parto de Apolo; de seus mortos, transferidos para a vizinha Renéia durante a “purificação” de 426/5 a.C. levada a cabo pela então imperial Atenas; e de seus cidadãos, que dispersaram pelo Peloponeso após serem expulsos em 167/6 a.C., quando a ilha foi convertida em porto franco administrado por Atenas por decisão do Senado romano. Comentando o saque, Pausânias diz que, à época,

*Delos, sendo o mercado dos gregos e aparentando oferecer segurança aos mercadores por causa do deus, Menófilo, estrategista de Mitridates, seja por arrogância, seja por ordem de Mitridates – pois para um homem*

*que busca o ganho, o divino vem depois do lucrativo – assim Menófilo, sendo Delos não fortificada e seus homens desarmados, navegou para lá e matou tanto os estrangeiros quanto os delianos que lá estavam. Então saqueou uma grande quantidade de dinheiro dos mercadores e todas as oferendas, escravizando as mulheres e crianças, e reduziu Delos às suas fundações. (Pausânias, 3.23.3)<sup>1</sup>*

A caracterização de Delos como “mercado dos gregos”, em Pausânias, ecoa a memória do período de maior desenvolvimento urbano e comercial de Delos, entre as décadas de 160 e 80 a.C.<sup>2</sup>. Enquanto Políbio (30.20, 30.31) afirmava, em meados do século II a.C., que a razão da prosperidade deliana advinha do declínio de Rodes (devido tanto à diplomacia anti-ródia romana quanto da isenção fiscal no porto deliano), Estrabão (10.5.4), no século I a.C., derivada da destruição de Corinto em 146 a.C. pelas tropas romanas. Seja como for, Delos se tornará um dos principais

1 “*Τῆς γὰρ Δήλου τότε ἐμπορίου τοῖς Ἑλλησιν οὐσῆς καὶ ἄδειαν τοῖς ἐργαζομένοις διὰ τὸν θεὸν δοκούσης παρέχειν, Μηνοφάνης Μιθριδάτου στρατηγὸς εἶτε αὐτὸς ὑπερφρονήσας εἶτε καὶ ὑπὸ Μιθριδάτου προστεταγμένον — ἀνθρώπων γὰρ ἀφοροῦντι ἐς κέρδος τὰ θεῖα ὕστερα λημμάτων—, οὗτος οὖν ὁ Μηνοφάνης, ἅτε οὐσῆς ἀειχίστου τῆς Δήλου καὶ ὅπλα οὐ κεκτημένων τῶν ἀνδρῶν, τριήρεσιν ἐσπλεύσας ἐφόνευσε μὲν τοὺς ἐπιδημοῦντας τῶν ξένων, ἐφόνευσε δὲ αὐτοὺς τοὺς Δηλίους: κατασύρας δὲ πολλὰ μὲν ἐμπόρων χρήματα, πάντα δὲ τὰ ἀναθήματα, προσεξάνδραποδισάμενος δὲ καὶ γυναῖκας καὶ τέκνα, καὶ αὐτὴν ἐς ἔδαφος κατέβαλε τὴν Δήλον.*”

2 A primeira grande obra dedicada ao período da “Segunda Dominação Ateniense” foi publicada por Pierre Roussel pouco tempo depois das “grandes escavações” da École Française d’Athènes na primeira década do século XX (Roussel 1916), e permanece referência incontornável. Atualizações críticas apareceram nos diversos números da série *Éxploration Archéologique de Delos* voltadas a conjuntos documentais do período, sintetizadas, em grande medida, nas diferentes edições do *Guide de Delos* (Bruneau & Ducat 2005) e nos estudos de Bruneau nos anos 1960 e 1970. Recentemente, os estudos de Étienne (2018, 2019), Véronique Chankowski (2020a, 2020b), Hasenohr (2012, 2015), Fraisse (1983, 2020), Fraisse e Fadin (2020), Marc (2000), Trümper (2011), Karvonis (2008) e Zarmakoupi (2018), entre muitos outros, trouxeram elementos novos para uma interpretação geral do período que, ao meu conhecimento, ainda não foi delineada. Um balanço bibliográfico dos estudos e debates recentes será objeto de outro texto.

centros comerciais do Mediterrâneo oriental, evidenciado seja pela intensidade do comércio (Estrabão estimava cerca de dez mil pessoas sendo negociadas por dia), seja pela quantidade impressionante de vestígios arquitetônicos, epigráficos e escultóricos encontrados nas escavações francesas contemporâneas, em sua maioria datados do final do século II a.C., que mostram que a ilha tornou-se foco da migração de mercadores de diferentes partes do Mediterrâneo, em particular da Itália, Egito, Síria e Fenícia.

A tradição antiga e a arqueologia contemporânea consolidaram, assim, Delos no lugar de símbolo de metrópole comercial seja nos manuais gerais, seja nos estudos específicos. Citando apenas estudos recentes, podemos elencar o livro de K. Vlassopoulos sobre os mundos, as globalizações e glocalizações nas relações entre gregos e bárbaros, onde o autor caracteriza Delos como “a melhor evidência para como um empório internacional helenístico deveria parecer” (Vlassopoulos 2013: 303). Guarinello, em seu livro sobre a integração, as ordens e as fronteiras mediterrânicas, exemplifica o modo como o imperialismo romano reordenava os fluxos dos territórios conquistados citando Delos, “principal entreposto do Egeu, o maior centro do tráfico de escravos e onde mercadores itálicos, sobretudo da Campânia, se tornaram cada vez mais presentes” (Guarinello 2013: 129). Gates, em seu manual de arqueologia das cidades antigas, define Delos helenística como a “Singapura ou Hong Kong do Mediterrâneo oriental” (Gates 2011: 300). Karvonis conclui em seu minucioso levantamento arqueológico dos espaços do comércio deliano caracterizando como “cidade comercial”, “não somente ‘empório comum dos gregos’, mas de todo Mediterrâneo oriental” (Karvonis 2008: 219). Zarmakoupi conclui seu capítulo de síntese de sua refinada análise do urbanismo deliano no século II a.C. classificando Delos como uma “‘cidade comercial’, para usar o conceito de Max Weber – uma cidade mantida por seu comércio, cuja organização e forma foram inclusive moldadas vis-à-vis as atividades de manuseio e transporte bem como

a microeconomia que se desenvolveu junto delas” (Zarmakoupi 2018: 38). Os exemplos poderiam seguir até à exaustão, mas aqui basta estes exemplos para delimitar a permanência de um *topos* de longuíssima duração.

Não é objetivo deste texto negar o papel do comércio no desenvolvimento urbano de Delos, ou mesmo reduzir a importância de seu mercado e sua população multiétnica como exemplo das redes do período helenístico – o que seria absurdo. No entanto, a ênfase no comércio acaba por exercer um efeito metonímico, reduzindo Delos ao empório. Ora, como o trecho citado de Pausânias deixa claro, Delos era o grande empório, mas também o grande santuário (ainda que o deus, diferente do que ocorreu em Delfos séculos antes, não tenha protegido a ilha a contento), e um lugar suficientemente importante do ponto de vista geopolítico para ser arrasado por um rei opositor a Roma. O objetivo deste texto, deste modo, é discutir como os diferentes *modos de ser no mundo* da cidade de Delos no século II a.C. se manifestam no espaço urbano, e como tais manifestações reproduzem estes modos de ser. Para isso, entretanto, não realizarei um estudo exaustivo das intervenções urbanas em Delos entre 167 e 69 a.C., cuja realização demandaria não apenas mais espaço (no tempo) quanto mais tempo (de estudo). De modo algo preliminar e esboçando um caminho possível para uma História Antiga Global (Morales & Silva 2020), proponho neste texto uma reflexão sobre as categorias que articularam a historiografia sobre as cidades helenísticas e suas relações com os mundos nos quais se inseriam, sem perder de vista suas existências enquanto totalidades sociais. Para tanto, inicio o texto com um panorama da historiografia das cidades helenísticas nas últimas décadas, para logo passar à discussão de duas propostas teóricas recentes (de Vlassopoulos e Guarinello) para a escrita da história das globalizações ou processos de integração no Mediterrâneo antigo. Esta discussão fundamenta a elaboração de um modelo de análise baseados nos “campos de integração”, cujos marcos teóricos são delineados brevemente e exemplificados com uma discussão dos diferentes campos pelos

quais a sociedade deliana tardo-helenística se integrava nos mundos possíveis. Na conclusão, sintetizo o percurso do texto e aponto para perspectivas futuras.

### **As cidades helenísticas e as narrativas historiográficas**

Começemos pela historiografia das cidades helenísticas. A narrativa é bem conhecida: as cidades gregas, cenários do “milagre grego” (a invenção da filosofia e da arte clássica), são retratadas como organismos vivos que nascem no período arcaico, atingem a maturidade no clássico, a velhice no helenístico e entram em coma no imperial. Sua vitalidade é medida a partir de uma noção difusa de liberdade, tanto no plano externo, pela soberania nas relações com outros estados, quanto no interno, pela participação cívica nas instituições poliades. Neste paradigma biológico, as cidades gregas, em sua infância arcaica, teriam vivido as turbulências naturais do nascimento de suas instituições, entre tiranos e legisladores; em sua maturidade clássica, seriam os grandes agentes das relações internacionais e experimentariam a máxima expressão de suas instituições, tendo na rivalidade entre Atenas e Esparta sua máxima expressão; na velhice helenística, sua soberania externa seria solapada pelas ações das monarquias e ligas helenísticas, enquanto o interesse privado se sobreporia ao público nas preocupações de seus cidadãos; no coma imperial, seriam transformadas em meras cidades provinciais, exercendo os papéis tanto de entreposto fiscal quanto de vitrine da propaganda romana. Nas palavras de Leonardo Benevolo em seu influente manual de história do urbanismo:

Se a cidade como organismo físico é a imagem do corpo social, devemos reconhecer que a independência das cidades-estado e a medida limitada de seu desenvolvimento são condições indispensáveis dos outros valores; quando toda a Grécia é unificada por Filipe da Macedônia, acaba também o equilíbrio autônomo das sociedades urbanas e seu cenário construído (Benevolo 2011: 127).

Vejam os mais de perto o papel do período helenístico no paradigma biológico da história das cidades gregas<sup>3</sup>. O fim da liberdade e consequente declínio das cidades se manifestou na primazia do privado sobre o público, do individual sobre o coletivo, do exótico sobre o tradicional, não apenas na prática política, mas também na arte e na religião: Pollitt via sinais do declínio na preocupação de escultores com “estados individuais como o medo, a dor, a embriaguez ou a excitação erótica”, com as “experiências e valores pessoais, e não comunitários (Pollitt 1993: 90).

Sendo o declínio tão retumbante, seria de se esperar que ele também fosse visível no traçado urbano. Neste ponto, o paradigma encontra uma aporia: grande parte dos traçados planejados (e por isso, supostamente “racionais”) escavados em cidades gregas datam do período helenístico, e centros urbanos de fato monumentais aparecem somente no período helenístico e imperial. A solução da historiografia, como Dickenson (2012: 26) eloquentemente apontou, foi a sugestão de que os desenvolvimentos positivos do período helenístico são resultado de elaborações anteriores, enquanto os “negativos” são sinais do declínio. Assim, Roland Martin, em sua obra de referência sobre a ágora grega, sugeriu que a emolduração da ágora por meio de stoas (a “ágora jônia”) do período helenístico era a aplicação da invenção de Hipódamo de Mileto no século IV; a formação de ágoras fechadas (como a Ágora dos Italianos em Delos) transformaria o espaço cívico em um edifício, sinal supremo de que a “pólis foi esvaziada de seu conteúdo” (Martin 1951: 375). Pesquisadores da *American School of Classical Studies at Athens*, tais como Shear Jr. e Wycherley corroboraram esta visão, identificando nas ágoras fechadas e edifícios monumentais na área central indícios da desintegração e declínio da pólis (Shear Jr. 1981; Wycherley 1962: 83).

3 Para uma lista dos clichês acerca do período helenístico, cf. Gruen (1994: 339-340). Para balanços críticos do paradigma do declínio das cidades gregas, cf. Alcock (1994), Vlassopoulos (2007b), van Nijf & Alston (2011), Dickenson (2012), Morales (2015) e Zuiderhoek (2017).

Boa parte das intervenções urbanas do período foram associadas ao evergetismo, neologismo criado para expressar as relações entre cidades e seus benfeitores, fossem eles reis helenísticos ou aristocratas locais ou estrangeiros, popularizado com a publicação da tese de Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, em 1976. A troca consistia na concessão de presentes pelo benfeitor (apoio militar, alimento, dinheiro, monumentos, vantagens diplomáticas etc) e na devolução de honras pela cidade (decretos e títulos honoríficos, proclamações, estátuas, cultos). A multiplicação dos monumentos e inscrições em honra dos benfeitores no espaço urbano foram interpretadas como mais um sinal do declínio da pólis, evidência da perda da liberdade, da oligarquização da política e da deterioração das contas públicas (Jones 1940; Veyne 1969, 1976).

Narrativas muito bem amarradas, como é comum acontecer, levantam imediatamente suspeitas. Já em 1969, Louis Robert abria uma comunicação afirmando que “a cidade grega não morreu em Queroneia, nem sob Alexandre, nem ao longo de todo o período helenístico” (Robert 1969: 42). A verdadeira revolução epigráfica da segunda metade do século XX – gerada, em grande medida, pelo próprio Louis Robert – motivou o aparecimento de estudos que colocavam em xeque o paradigma biológico do declínio da pólis (Chankowski 2011; Gauthier 1985; Ma 1999; van Nijf & Alston 2011). As críticas a tal modelo podem ser elencadas, sinteticamente, em cinco pontos.

Em primeiro lugar, a metáfora corporal conduz ao fetichismo das instituições: a cidade seria sempre a mesma entidade do início ao fim de uma história de ascensão e queda, e os agentes sociais seriam meros coadjuvantes passivos de uma tragédia já anunciada. Ora, sociedades não tem infância, maturidade ou velhice (Vlassopoulos 2007b: 41) nem seguem caminhos pré-determinados, mas resultam da interação de diferentes grupos entre si e com os repertórios culturais e as circunstâncias de cada época. Não são sempre iguais a si mesmas, mas transformam seus parâmetros sociais, espaciais e temporais a todo tempo, em um movimento que abrange, inclusive, o investimento social

na criação de identidades estáveis diante das mudanças históricas (Guarinello 2003).

Em segundo lugar, tal modelo não parte da consideração da multiplicidade de experiências históricas das centenas de cidades gregas, mas da generalização das “exceções exemplares”, Atenas e Esparta. Que ambas exerceram um papel central na geopolítica do Mediterrâneo oriental entre o período clássico e helenístico é inegável, do mesmo modo que não se pode ignorar a redução de sua importância diante dos conflitos das monarquias e ligas helenísticas entre si e com a república romana. No entanto, como foi demonstrado pelo exaustivo levantamento do Copenhagen Polis Centre (Hansen 1995; Hansen & Nielsen 2004), soberania externa nunca foi regra para a esmagadora maioria das cidades gregas, no mais das vezes submetidas a outras grandes cidades, como Atenas e Esparta.

Em terceiro lugar, a enorme quantidade de inscrições do período helenístico e imperial encontradas em centenas de cidades gregas atestam a vitalidade das instituições poliades, seja porque a soberania externa nunca foi o fiel da balança para a gestão cívica da comunidade, seja porque o modo como as potências suprapoliades (megapólis, monarquias, ligas ou impérios) se afirmavam dependiam do funcionamento destas instituições para a reprodução de suas relações geopolíticas (Ma 1999, 2003).

Em quarto lugar, o modelo orgânico separa arbitrariamente uma cidade particular das múltiplas redes das quais era um nó, sejam redes urbanas, geopolíticas, econômicas ou culturais. As cidades, pela competição e/ou colaboração, faziam parte de sistemas de relações mais amplos do mesmo modo como eram atravessadas por comunidades que não correspondiam às fronteiras cívicas (Taylor & Vlassopoulos 2015; Vlassopoulos 2007a). Deste modo, se por um lado separar a história das cidades gregas da história das cidades fenícias e etruscas ou do império persa concede a elas centralidades enganosas (Briant 1996; Hodos 2019), por outro supor uma sobreposição automática das fronteiras da pólis às redes mediterrânicas de aristocracias ou mercados torna incompreensível a luta da

própria pólis em conter ou direcionar tais redes (Vlassopoulos 2007a).

Em quinto lugar, tal modelo oculta o trabalho intelectual envolvido na construção do discurso das origens da civilização ocidental na Grécia (Francisco & Morales 2016; Vlassopoulos, 2007b: 13-67), que necessitava explicar porque a “razão grega” não levou diretamente à “razão ocidental”, já que a Idade Média apareceria como um desvio. A reconfortante imagem do ciclo vital simultaneamente explicava a morte da cidade e da razão grega e seu renascimento na modernidade, conjurando assim a angústia diante da multiplicidade (ou ausência) de sentidos nos processos históricos.

Neste quadro, o período helenístico, do ponto de vista da história das cidades gregas, foi profundamente reavaliado. Afinal, como escreveu Chaniotis, “o que impressiona, a despeito de todos os problemas, reclamações e sinais de declínio, é a vitalidade da pólis como ponto de referência político” (Chaniotis 2018: 124). A tradicional lamentação em relação ao “declínio da pólis” deu lugar à análise dos modos múltiplos pelos quais as cidades se relacionavam entre si e com as entidades supra e infra-poliades, em um mundo radicalmente ampliado após a expansão macedônica de fins do século IV a.C. A sistematização desta numerosa bibliografia foge aos objetivos deste texto, mas vale mencionar ao menos três linhas: a história das relações entre cidades e reis helenísticos, a história das redes urbanas helenísticas, e a história do próprio urbanismo. Como exemplo da primeira linha, sem dúvida a obra de maior impacto foi *Antiochus III and the Cities of Western Asia Minor*, de John Ma (Ma 1999). Resultado de uma tese defendida em Oxford, o livro explora o modo como o evergetismo constituía uma linguagem para as relações internacionais que distensionava a potencial violência implícita nas ações monárquicas, ao mesmo tempo que ritualizava a competição e a colaboração entre as cidades. A segunda linha pode ser exemplificada pelo livro de Christy Constantakopoulou, *Aegean Interactions: Delos and its Networks in the Third Century* (Constantakopoulou 2017). A autora

discute o problema da interação entre as comunidades do Egeu a partir de quatro estudos de caso com base na documentação epigráfica e arqueológica de Delos: a formação da Liga dos Ilhéus, a monumentalização do santuário de Apolo, os decretos de proxenia e as dedicações registradas nos inventários delianos. Em cada estudo, a autora demonstra a agência das próprias comunidades cicládicas na construção de redes de escopo mediterrânico que não se reduzem à relação da pólis com os reis helenísticos. Finalmente, a terceira linha é apresentada pela tese *On the Agora*, defendida por Dickenson em 2012 e publicada como livro em 2016 (Dickenson 2012). Com base em um extensivo levantamento das evidências arqueológicas, epigráficas e literárias das ágoras gregas pós-clássicas, o autor revisa as teses da obra clássica de Roland Martin (Martin 1951) explorando os meios pelos quais as intervenções urbanas demonstram a complexidade e as transformações das comunidades cívicas, que tinham na ágora um espaço fundamental de exibição das relações sociais internas e externas ao corpo cívico.

Estas novas linhas de pesquisa sobre a cidade helenística confluem na direção da ênfase nos processos de conexão, integração e formação de fronteiras no Mediterrâneo, que já se anunciava na publicação do livro de Horden & Purcell, *The Corrupting Sea* (Horden & Purcell 2000), e em estudos de autores como Ian Morris (2003), Norberto Guarinello (2003, 2010), Irad Malkin (2005, 2013), Christy Constantakapoulou (2007) e Kostas Vlassopoulos (2007b), entre outros. Ainda que os autores do *The Corrupting Sea* tenham dedicado um capítulo inteiro contra a relevância da categoria “cidade” para a análise dos “grandes assentamentos” e seus “territórios dispersos” (Horden & Purcell, 2000: 89–122), recentes estudos tem aplicado a contento a abordagem mediterrânica das cidades antigas. Em sínteses como *The Ancient City*, de Arjan Zuiderhoek (2017) e *The Life and Death of Ancient Cities*, de Greg Woolf (2020), situam no pertencimento a redes o elemento característico das cidades mediterrânicas, que, diante da comparação histórica, fundou tanto

seus sucessos quanto fracassos. De fato, a imagem que emerge da produção recente sobre as cidades mediterrânicas é dominada pela metáfora das redes, nas quais os diferentes agentes urbanos constroem, a partir e através das cidades (os nós das redes), suas estratégias diante das limitações e oportunidades ecológicas, econômicas e geopolíticas do Mediterrâneo. Sem abandonar os temas caros às perspectivas internalistas de meados do século XX (os arranjos institucionais, os discursos políticos, a estratificação social e relação entre os grupos, as relações de produção e de propriedade etc.), as novas perspectivas buscam compreendê-los em função de suas interfaces com processos que ultrapassam as fronteiras de cada polis, sem, contudo, suprimi-las.

Mas, quando passamos das grandes sínteses ou dos estudos temáticos para os estudos de caso, como articular os processos globais e locais? Além das metáforas conectivas, quais são as categorias necessárias para a compreensão das cidades enquanto totalidades? Neste ponto, é preciso considerar mais de perto as categorias que procuram dar conta tanto das formas de integração no nível global, quanto do rearranjo das fronteiras sociais no nível local, superando a separação estanque entre o econômico, o político e o cultural.

### As cidades, os mundos e as fronteiras

O problema da totalidade tem sido recolocado na historiografia recente, em particular, articulado aos processos de globalização. Retomando o conceito braudeliano de mundo – definido como totalidade integrada, e não como soma de todas as regiões do planeta – esta historiografia procura elaborar categorias que abarquem a complexidade das estruturas e modalidades dos processos de integração. Aqui, explorarei com mais detalhe dois modelos propostos na primeira metade da década de 2010, a saber: a história dos mundos, correntes de globalização e formas de glocalização de Kostas Vlassopoulos (2013), e a história da ordem social e suas fronteiras de Norberto Guarinello (2010, 2013).

Em *Greeks and Barbarians*, Vlassopoulos (2013) explora a multiplicidade das relações entre gregos e bárbaros para além da divisão tradicional entre orientalização no período arcaico, conflito no período clássico, e helenização no período helenístico. Para tanto, o autor utiliza a categoria de “mundos paralelos”, que explica por meio de exemplos: o mundo da moda envolve agentes e ações sociais diferentes do mundo das finanças, ainda que existam interligações entre eles. Assim, “mundo” para Vlassopoulos indica um espaço de interação social coeso, mas não absolutamente isolado; as interações que o compõem não equivalem à separação entre economia, política e cultura, mas articulam tais aspectos de modos particulares. Para a análise das interações entre gregos e bárbaros, o autor discerne quatro mundos paralelos: o mundo das redes, o mundo das *apoikiai*, o mundo pan-helênico e o mundo dos impérios. O primeiro, existente em praticamente todas as sociedades, remete à circulação de bens, pessoas e ideias, envolvendo comerciantes, mercenários, peregrinos, exilados e todos atores sociais em trânsito nas redes de mobilidade disponíveis. O segundo remete às interações no âmbito das colônias gregas (definidas como comunidades auto-organizadas em situações de fronteira), abarcando do conflito à convivência, da exploração do trabalho à influência cultural recíproca. O terceiro remete às ações direcionadas à produção descentrada da unidade cultural grega, produzida pelas redes de artistas, poetas e intelectuais. O quarto, finalmente, remete às interações entre as comunidades gregas com as grandes potências imperiais (próximo-orientais ou mediterrânicas), seja por meio do conflito, como nas guerras médicas ou nas expedições macedônias, seja da colaboração, como na circulação de mercenários ou fusão da elite greco-macedônica e persa. Para o autor, estes quatro mundos, paralelos, articulavam-se de modos específicos, resultando na multiplicidade de interações entre gregos e bárbaros em função das diferentes articulações.

A consistência destas interações – que podem ser tanto de globalização quanto de glocalização, em função do foco na sociedade

que exporta ou que importa determinados traços culturais – gera uma *koiné*, definida como espaço compartilhado de símbolos e significados. Assim, as relações entre gregos e bárbaros nos quatro mundos paralelos produziria *koinai* numismáticas (o uso do padrão grego de moedas), artísticas (o repertório de imagens de estilo grego), comunicacionais (o alfabeto grego), materiais (hábitos gregos de uso dos vasos); as *koinai* produzidas pela “corrente” grega de globalização se relacionariam com outras *koinai* de outras “correntes” bárbaras: fenícias, egípcias, persas etc. Corrente, como se vê, é um conceito que se definiria etnicamente; *koiné*, em função dos artefatos compartilhados; mundos, em função dos espaços de interação. Com ele, o autor oferece uma solução original para a questão da difusão da cultura grega independente do domínio imperial grego. Ao invés de supor uma superioridade cultural, o autor argumenta que a base do processo está combinação da posição particular dos gregos nos mundos das redes (a pobreza da Grécia promoveu a migração de gregos para todas as direções) e de um traço particular das glocalizações operadas no mundo pan-helênico (os gregos inventavam histórias de glocalização, e registravam por escrito). Assim, a cultura grega e suas *koinai* tinha coesão e dispersão, promovendo para diversas sociedades não-gregas um meio de comunicação eficiente.

Este é, em uma casca de nós, a proposta de Vlassopoulos, explorada com abundância de exemplos ao longo das quase 400 páginas de seu livro. O modelo, sem dúvida, ressalta o papel dos modos de interação das comunidades com os diferentes mundos na constituição tanto dos mundos quanto das comunidades. No entanto, como a proposta do livro é demonstrar a existência e interligação entre mundos e processos de globalização e glocalização, as comunidades casos particulares são tomados como exemplos de processos globais, recaindo, assim, ainda que de um modo mais sofisticado, na estratégia metonímica de apresentação de aspectos de uma dada sociedade como totalidades, como mencionado no início deste texto – como na caracterização de Delos como

“empório internacional helenístico”, apenas. Falta, pois, uma compreensão das sociedades enquanto totalidades, e não como meros continentes de processos que as ultrapassam. Ora, a comunidade produz os mundos e a si mesma no processo; seus diferentes grupos interagem com os mundos ao mesmo tempo que interagem entre si. Tais interações abarcam colaborações e criações de *koinai*, como enfatiza Vlassopoulos, mas também conflitos em torno da (re)produção de formas de submissão, resistência e conflito.

Uma proposta para lidar com a interação conceitual entre colaboração e conflito, integração e resistência, foi feita por Guarinello no artigo “Ordem, integração e fronteiras no Império romano: um ensaio” e desenvolvida em seu livro *História antiga* (Guarinello 2010, 2013). As fronteiras, argumenta o autor, constituem um componente fundamental da ordem que estrutura a vida das sociedades, designando espaços e modos de relação entre os diferentes grupos dentro e fora das comunidades, em constante interação com os modos de integração dentro de espaços específicos. O império romano, no modelo de Guarinello, é, por um lado, o resultado do acúmulo dos processos de integração mediterrânicos centrados nas redes de cidades-estados e, por outro, um fator de rearticulação das fronteiras internas e externas das sociedades mediterrânicas. Um exemplo deste rearranjo é o impacto das fronteiras internas romanas, mais rígidas entre ricos e pobres do que entre livres e escravos, sobre as fronteiras das cidades gregas, com um arranjo inverso. Ao mesmo tempo, a elite que emerge da mediterraneização do império incorpora os marcados sociais derivados da cultura pan-helênica para constituir uma fronteira cultural particular, greco-romana. Em *História antiga*, Guarinello explora este modelo na história do Mediterrâneo na longa duração, produzindo uma macronarrativa centrada nos processos de integração e desintegração das sociedades mediterrânicas. Após séculos de relativa abertura e mobilidade, o surgimento das cidades-estados representou “um progressivo fechamento das fronteiras externas a seu território e uma reelaboração

das fronteiras internas entre seus habitantes” (Guarinello 2013: 78); a partir do século V a.C., a formação de hegemonias acentuou esta tendência, aumentando a complexidade das relações entre as comunidades, e com isso produzindo um grande repertório de formas de integração registrados tanto na cultura escrita quanto material. O surgimento da hegemonia e, posteriormente, do império romano, se fundou neste trabalho morto acumulado promovendo novos arranjos nas fronteiras internas e externas das comunidades.

O modelo de Guarinello tem o mérito de situar no centro da explicação a relação complexa entre integração e fronteiras, evitando assim projeções romantizadas da globalização contemporânea como um grande saguão de aeroporto. No entanto, na apresentação de casos temos novamente uma estratégia metonímica: os locais são inseridos na narrativa a partir apenas dos aspectos considerados relevantes para a discussão geral, e não como totalidades. Ademais, a limitação mediterrânica do modelo – derivada em grande medida do impacto do mediterraneísmo como alternativa consistente ao eurocentrismo da História Antiga – acaba por reforçar a centralidade do império romano, separando-o de um “mundo dos impérios” cujas fronteiras se estendem até o Afeganistão, e que tem, já no século II a.C., o império da Pártia como um ator decisivo.

A despeito das lacunas – devidas seja à natureza dos textos, seja à arquitetura dos modelos – a combinação das propostas de Vlassopoulos e de Guarinello parece promissora. Do primeiro, é importante reter a discussão acerca das diferentes estruturas e modalidades de interação entre as sociedades (mundos, *koinai*, correntes de globalização, formas de glocalização). Do segundo, a discussão sobre a articulação entre ordem e fronteiras sociais como fundamento dos (e não necessariamente como barreira aos) processos de integração. Tal combinação oferece uma aproximação ao tratamento das sociedades como totalidades abertas, atravessadas por tensões reproduzidas por / reprodutoras de processos de integração. Mas falta ainda, acredito, uma categoria que ofereça a mediação

entre os processos globais e locais, entre os fluxos e as ordens sociais. Tal categoria, me parece, é a de campos de integração.

### Campos e processos de integração

Bourdieu desenvolveu a categoria de campo como instrumento analítico para compreender os espaços sociais estruturados nos quais diferentes agentes disputam posições (Bourdieu 1983, 1989, 2011; Buchholz 2016; Cavalcanti 2012; Epple 2018; Montero 2016). Ela forma, junto de capital e *habitus*, uma tríade conceitual. Enquanto o campo diz respeito ao espaço social conformado por diferentes forças, o capital (em seus vários tipos: econômico, simbólico, social, cultural, linguístico etc.) se refere às fontes de poder acumulado pelos agentes (indivíduos, grupos e instituições), ao passo que o *habitus* aponta para o grau de internalização das regras do campo e dos capitais pelos agentes. Os campos para Bourdieu são dotados de autonomia relativa, organizados em torno de regras próprias que conferem a legitimidade de capitais e padrões para identificação de *habitus*, estabelecendo assim hierarquias internas. Assim, o campo artístico é conformado pelas forças exercidas por artistas, curadores, financiadores, imprensa especializada, público etc.; cada agente engaja capitais tão diferentes quanto o dinheiro, o prestígio, a erudição, os contatos com pessoas influentes, e com isso hierarquias entre artistas eruditos e artistas populares, “arte verdadeira” e “indústria cultural” são constituídos. O campo religioso, por sua vez, formado por sacerdotes, fiéis, eruditos, profetas etc., dotados de capitais como a propriedade da terra, a honra baseada em padrões sexuais ou na tradição ou o conhecimento dos saberes secretos, constroem hierarquias separando “religião” de “superstição”, definindo assim que tem ou não legitimidade para disputar posições dentro do campo. Na medida em que a correlação de forças entre os campos é variável, os campos são essencialmente históricos: suas estruturas são produto e vetor da ação dos agentes.

Um elemento fundamental da teoria dos campos é a proposta de que a sociedade

é formada por diferentes campos, que se relacionam entre si de modos variados, e até contraditórios. Agentes podem transitar de um campo a outro, acumular capitais em um para investi-lo em outro: sacerdotes-cantores transitam entre os campos artístico e religioso, atletas transitam entre o campo esportivo e o publicitário, intelectuais transitam entre o educacional e o televisivo. Tal trânsito nem sempre se limita a reforçar a posição do agente: indivíduos e instituições podem perder capitais acumulados no campo de origem quando assume posições em novos campos: o intelectual-apresentador sem produção acadêmica, o atleta-influenciador sem títulos, o sacerdote-cantos tomado pela vaidade. Somente a pesquisa empírica pode determinar quais são os campos que compõem determinada sociedade; com isso, a teoria rejeita a distinção prévia entre esferas (econômico, político, cultural) em favor da busca pelas fontes específicas dos poderes sociais e de seus campos. Ademais, a multiplicidade dos campos aponta também para sua hierarquização: determinados campos tem a propriedade de subordinar outros campos, como quando o campo estatal estabelece as regras de funcionamento de campos profissionais, ou o campo econômico se sobrepõe ao campo estatal por meio de financiamento de campanhas e corrupção. Tais hierarquias, novamente, são históricas, conjunturais, suscetíveis às variações das forças dos diferentes indivíduos, grupos e instituições envolvidos. E finalmente, o arranjo entre os campos não apenas gera hierarquias, como também subdivisões: o campo econômico é formado por diferentes subcampos como o industrial, o agroexportador, o de serviços etc, cujas articulações variáveis afetam a relação do campo como um todo com os outros campos. A categoria busca ser elástica o suficiente para abarcar marcos espaciais tão diversos quanto o campo do estado nacional e o campo de uma única instituição.

Mas esta é certamente uma das limitações mais importantes da teoria dos campos tal como formulada e aplicada por Bourdieu: sua recorrente limitação ao recorte do estado nacional, cujas fronteiras empíricas

são transpostas para as fronteiras do campo do poder (Buchholz 2008, 2016; Epple 2018; Montero 2016). Neste ponto, acredito que a categorias de campos de integração<sup>4</sup>, compreendida como espaços sociais de interação entre grupos sociais para além das fronteiras da unidade política imediata, seja ela a cidade ou o império. Os campos de interação são múltiplos, podem se organizar paralelamente (mundos) ou hierarquicamente, com arranjos entre campos e subcampos particulares a cada contexto histórico. São dotados de autonomia relativa (ordens), que lhes garante previsibilidade por meio de sistemas de significados compartilhados (*koinai*), a partir dos quais os valores dos diversos capitais são constituídos e engajados de acordo com as variadas formas de produção de hierarquias, distância e colaboração (fronteiras). O arranjo das fronteiras, a coerência das *koinai* e as estruturas que sustentam ordens sociais e mundos de interação (ou campos e subcampos) é resultado da seleção de elementos agrupados nos repertórios de integração, ou trabalho morto integrativo, composto por saberes e práticas constituídos por e constituintes de processos de integração, desintegração e resistência à integração. A circulação de ideias, pessoas e artefatos, ela própria um fenômeno total (que articula dimensões que nós discerniríamos como econômicas, políticas ou culturais) (Purcell 2016), implica no contato entre diferentes sociedades componentes do mesmo campo, e diferentes campos que constituem cada sociedade: é a articulação entre estes dois estratos de relações sociedades/campos que explica a diversidade nos modos de apropriação (globalização) de elementos semelhantes por

4 Evito o uso da categoria “campo global”, tal como proposta por Buchholz, por conta da opção da autora de defini-los em função da “autonomização relativa vertical”, ou seja, da formação de lógicas em um campo global por oposição aos campos nacionais. A oposição entre campo global e nacional acaba por reificar as fronteiras do nacional; o argumento que procuro desenvolver aqui é que mesmo os campos internalistas (seja definidos pelo estado nacional, na contemporaneidade, ou pela pólis, reino ou império, na antiguidade) não se restringem às fronteiras da unidade política imediata, ainda que estas sejam um dos elementos necessários à sua reprodução.

sociedades diferentes, constitui as possibilidades de agência para indivíduos e grupos, e estabelece os vetores pelos quais as sociedades reproduzem os campos e a si mesmas.

A discussão precedente tem um caráter aproximativo, buscando encontrar as correlações entre categorias construídas em função de agendas e paradigmas diferentes, o que, certamente, subestima as incongruências reais e potenciais. Com isto em mente, passo à discussão dos campos de integração relacionados à reprodução do espaço urbano em Delos entre 167 e 69 a.C.

### Os campos de integração de Delos durante a Segunda Dominação Ateniense

Em função mesmo da quantidade e variedade extraordinária dos achados nas escavações francesas em Delos, a coleção *Exploration Archéologique de Délos* privilegiou espaços ou coleções específicos – o conjunto do urbanismo helenístico deliano foi objeto apenas de estudos pontuais publicados como artigos ou capítulos de livro<sup>5</sup>. Buscando atualizar diversas hipóteses apresentadas em *Délos colonie athenienne*, de Roussel (1916), Bruneau publica na década de 1960 o primeiro texto dedicado ao urbanismo helenístico imperial deliano (Bruneau 1968), no qual destaca a intensidade dos anos 167-69 a.C. para o crescimento desta “cidade champignon”, o que incluiu a criação de dois distritos inteiramente novos (Skardhana e Estádio). Quinze anos depois, Fraisse aborda diretamente o problema das praças de Delos (Fraisse 1983), argumentando que até pouco antes de 88 a.C. (primeiro saque mitridático) existiam três tipos: praças de reunião (Ágora dos Delianos e Ágora dos Italianos), praças de tráfego (Ágora dos Competaliastas e Ágora de Teofrasto), e praças mistas (Terraço dos Leões). Quase 20 anos depois, Marc retoma o problema das ágoras delianas (quatro, segundo o *Guide de Délos*), avançando a hipótese de que duas

5 A planta atualizada de Delos, com a indicação de todos os sítios identificados pelas escavações francesas, está disponível em: <https://sig-delos.efa.gr/>.

delas (Ágora dos Delianos e Ágora dos Competaliastas) resultam da separação, ocorrida no século III a.C., de uma ágora única (Marc 2000). Entre as décadas de 2000 e 2010, Claire Hasenohr, Moretti, Trümper, Chankowski e Karvonis escrevem textos sobre espaços ou tipos espaciais específicos, como a Ágora dos Competaliastas, espaços cívicos e comerciais, ou as casas, tavernas, grutas, jardins e clubes de Delos; o resultado é uma imagem muito mais variada da composição espaciais e das interações entre grupos étnicos, magistraturas, atividade econômica e ambientes naturais. No início de 2010, Zarmakoupi inicia o projeto *UrbanNetworks*, cuja análise se concentra nas adaptações na malha urbana tanto no nível macro (novos distritos e portos) quanto micro (anexas às casas) derivadas do desenvolvimento comercial da ilha.

Os diferentes estudos brevemente elencados acima apresentam elementos para superar o paradigma da “cidade comercial”, o qual, não obstante, estrutura a maioria das discussões. De fato, os múltiplos santuários delianos, repletos de estátuas e inscrições; seu papel da diplomacia e nas guerras favoráveis e contrárias ao imperialismo romano; e o centralidade das magistraturas cleruquiais na reprodução dos espaços e posições sociais, todos são elementos que apontam para o fato de que Delos era comercial, mas também religiosa, imperial, artística, poliade... Neste sentido, discernir os diferentes campos de integração que tinham em Delos um vetor importante pode contribuir para a discussão tanto de suas manifestações urbanas, quanto da natureza mesma destes campos. A discussão a seguir não é uma lista exaustiva dos campos de integração delianos e suas interrelações; procuro, apenas, demonstrar a diversidade dos campos, suas manifestações urbanas particulares e algumas interrelações, de modo a dar relevo à limitação imposta sobre a cidade quanto caracterizada, apenas, como “empório”.

O primeiro campo, poliade, é o espaço das relações entre Atenas e Delos: a partir da concessão da administração da ilha a Atenas (que envolveu a expulsão dos delianos, que se fixaram em cidades do Peloponeso), Delos

se torna uma clerúquia, integrada à ordem poliade ateniense. Isto significava que Delos – seu porto, sua infraestrutura e seu conjunto de santuários cívicos – seria administrada por oficiais eleitos em Atenas, de acordo com a rotatividade da democracia. O campo poliade gerava um campo local, o campo cleruquial, com hierarquias e fronteiras próprias entre administradores da ilha (epimetetas), dos mercados e portos (agoranomoi, epimeletai ton emporion), dos ginásios (gymnasiarchai) e dos diversos santuários, e entre atenienses e não atenienses, organizados ou não em associações. Enquanto o cargo de epimetela da ilha era reservado a membros da elite ateniense, no geral já tendo ocupado cargos na metrópole, os demais eram utilizados como trampolins para postulantes a membros da elite metropolitana. Para os estrangeiros, Delos poderia ser uma ponte para a naturalização, ainda que as pesquisas recentes tenham relativizado o quadro. As listas efébias de Delos e Atenas mostram um crescimento expressivo de estrangeiros, em particular italianos, sírios e egípcios, entre os novos efebos; o aparecimento destes nomes nas listas atenienses a partir de 123 a.C. levou Osborne (1981-1984) a formular a tese de que a naturalização ateniense foi facilitada no período. No entanto, como argumentaram Byrne (2003), Perrin-Saminadayar (2005) e Oliver (2013), a efébia não era um caminho livre para a obtenção da cidadania, que permaneceu dependente de atos da assembleia. A presença de efebos estrangeiros em Delos e em Atenas, se não rompia com a tradição secular de relativo fechamento do corpo cívico ateniense, ao menos criava mais uma aproximação dos estrangeiros em relação aos estatutos cívicos (Charade 2009). Estes criaram diversas associações<sup>6</sup>, em geral organizadas ao redor de um culto e com forte associação à atividade comercial, sendo o maior exemplo a “associação dos comerciantes, armadores e atacadistas poseidonistas de Beirute em Delos”, cuja sede, localizada próxima ao lago sagrado, continha um amplo

6 Listadas no excelente *Inventory of Ancient Associations*, disponível em: <https://ancientassociations.ku.dk/CAP/>.

espaço para reuniões e anexos para atividades comerciais e de culto, entre os quais está um dos mais antigos atestados à deusa Roma (Trümper 2011). As associações deveriam ser autorizadas pela pólis, mas tinham seus próprios quadros de magistrados e regulamentos, funcionando, assim, como mini-pólis, a partir das quais seus membros acumulavam e convertiam capitais para (ou oriundos da) atuação em outros campos, como o comercial e o religioso. Quanto à sua manifestação urbana, o campo poliade geral e seus subcampos apareciam por meio da construção, restauração e uso de edificações cívicas (prítaneu, eclesiastério, bouleutério, escritórios dos magistrados), da profusão de inscrições pela cidade mencionando magistrados, do papel destes na elaboração e aprovação das intervenções espaciais, e das sedes das associações que construíam microespaços poliades na ilha.

O campo imperial, intimamente relacionado ao poliade, é o espaço das relações entre as potências geopolíticas na faixa ocidental da Afroeurásia. Centrado em Roma, não se limitava a sua esfera de influência: eram atores do campo todas as cidades, ligas, reinos, confederações e impérios com as quais Roma se relacionava direta ou indiretamente. Assim, se em meados do século II a.C. o domínio de Roma já se estendia hegemonicamente por todo o Mediterrâneo (Eckstein 2006, 2012), no Oriente Próximo o reino da Pártia se afirmava como potência expansionista sobre os escombros dos impérios selúcida e greco-bactriano (Overtoom 2019, 2020). A concessão da ilha à administração ateniense derivou do rearranjo de posições neste campo após a Terceira Guerra Macedônica, e consequente fim da monarquia macedônica; a fidelidade ateniense à causa romana se sobrepôs ao direito cívicos dos delianos, que se dispersaram por cidades do Peloponeso (Gettel 2018). Com a concessão, o lugar de Delos neste campo tornou-se estratégico: sem força militar própria e administrada por uma cidade de capacidade militar irrisória, Delos foi eleita como ponto de referência pela principal potência do Mediterrâneo, com um grande contingente populacional oriundo da Itália. Se ao longo

do século II a.C. a vinculação a Roma foi a garantia da prosperidade da ilha, reforçada pelo isolamento geopolítico de Rodes e a destruição total de Corinto conduzidas por Roma, no início do século I a.C. esta seria a razão de seu colapso diante das invasões mitridáticas. O campo imperial se manifestava no espaço urbano, desse modo, por meio tanto da construção de espaços associados à presença romana (a ágora dos Italianos e os monumentos na Ágora dos Competaliastas), na profusão de inscrições honrando o *demos* romano, e também nas destruições geradas no século I a.C. no contexto das guerras entre a república romana e o reino do Ponto.

O campo do comércio, por sua vez, abrigava as ações envolvidas na circulação de mercadorias, envolvendo diferentes circuitos: o comércio de atacado de alto ou baixo valor agregado, que tinha em Delos um centro mais de negociação do que de armazenagem (dada a virtual ausência de grandes armazéns e mercados ou estruturas portuárias de larga escala, em contraposição a Rodes, Alexandria e Cartago), e comércio de varejo de alto ou baixo valor agregado, em geral realizado em anexos a habitações (Zarmakoupi 2018; Chankowski 2020a, 2020b). Os diferentes circuitos do campo comercial produziam redes próprias, situando Delos como nó de redes que articulavam a Trácia e Anatólia (para o comércio de escravos), a Arábia (resina), o Egeu e Levante (cerâmica, óleo, vinho), Mar Negro (peixe, trigo), o vale do Nilo (trigo, metais, e especiarias da Ásia meridional) e o Mediterrâneo central e ocidental (metais, mercenários e, acima de tudo, mercados consumidores). Os agentes deste campo – produtores, mercadores, gestores e consumidores, vinculados a instituições variadas como associações comerciais e religiosas, instituições poliades – colaboravam e competiam pelo aumento dos lucros e redução de prejuízos, por um lado, e diminuição dos riscos derivados de fatores ambientais, sociais e políticos. Gabrielsen demonstrou como no século III a.C. a rota Rodes-Alexandria, particularmente suscetível à pirataria devido à baixa visibilidade, era protegida por uma aliança entre as frotas ródia e ptolomaica mantidas, em grande medida, pelas altíssimas taxas

portuárias – compensadas pelos lucros derivados da segurança e do acesso aos mercados do Egeu e do Nilo aos mercadores que a utilizavam (Gabrielsen 2013). A conversão em 167 a.C. de Delos em porto franco, rodeado por ilhas rochosas garantindo com grande visibilidade, exerceu um grande impacto nos cálculos de mercadores do Mediterrâneo ocidental e oriental por segurança e lucro. A administração ateniense sob a garantia romana, por sua vez, facilitava acesso a grandes mercados da Grécia continental e Mediterrâneo oriental. A partir da arena deliana, mercadores competiam por posições dentro dos subcampos determinados pelas diferentes mercadorias, em diálogo e trânsito com o campo poliade associativo: epimeletas autorizavam ou não a construção de santuários comunitários de colônias de mercadores, como o santuário dos Poseidoniastas de Beiture ou dos Hermaistas/Competaliastas da Itália, assim como se envolviam na construção de infraestrutura para atividades comerciais, sendo a mais visível a construção da ágora de Teofrasto ao norte do porto. No campo do comércio de alto padrão, as fronteiras se operavam a partir de marcadores étnicos – daí a importância das colônias – que não eram, de modo algum, absolutos. O caso de Filóstrato de Ascalon, fenício que obtém a cidadania napolitana e torna-se um dos principais evergetas da Ágora dos Italianos, é sintomático: ele eleva seu poder dentro do campo comercial pela associação a um campo poliade periférico (o corpo cívico napolitano), que, em Delos, significava uma proximidade maior com a colônia italiana e consequentemente se aproveitava do capital acumulado no âmbito do campo imperial (Hasenohr 2015). O campo do comércio se manifestava seja nas reformas em espaços domésticos para abrigar lojas e hospedagens e nos anexos dedicados ao comércio e negociação financeira nas associações, seja na construção de espaços e edifícios vinculado aos portos delianos, tanto o principal, junto à ágora dos competaliastas, quanto os menores, nos distritos de Skardhana e do Estádio (Fraisse & Chabrie 2001; Hasenohr 2012; Karvonis 2008; Zarmakoupi 2018).

O campo evergético se encontrava no cruzamento dos campos acima, mas ao mesmo

tempo era dotado de autonomia relativa. A prática de trocas de presentes por honras envolvia não se limitava à interação entre reis e cidades (assim aproximados do campo imperial), mas incluía também a agência de potentados locais, atenienses ou estrangeiros, cujos capitais derivavam seja do campo poliade e imperial (a posse de cargos ou proximidade com o Senado romano), seja do campo comercial (a riqueza ou acesso a informações privilegiadas). Uma evidência da autonomização do campo evergético é a equivalência entre doações de reis e de indivíduos não-reais ao santuário de Apolo: J. Tully demonstrou recentemente que o estatuto monárquico de um doador não era uma variável importante nem para o valor das doações, nem para a menção das doações nas listas e inventários do santuário, de modo que as doações de reis se inseriam no “quadro de competição e manifestações de ou demandar por status”, mais do que “afirmações de hegemonia” (Tully 2021). A vinculação de indivíduos a práticas evergéticas, a um passo, reforçava o próprio campo evergético e elevava a posição do indivíduo em outros campos – vale lembrar que Filóstrato de Ascalon, acima citado, foi honrado pela comunidade italiana como um dos principais evergetas para a construção da Ágora dos Italianos. A importância assumida pelo campo evergético no período helenístico submeteu um campo à sua esfera de influência o próprio campo artístico, com o desenvolvimento de formas locais na escultura e arquitetura vinculadas às múltiplas formas de doação e agradecimento. O campo evergético, pois, manifestava-se tanto por meio seja das edificações derivadas de doações, quanto pelos santuários, estátuas, inscrições e proclamações públicas durante festivais produzidas em agradecimento às doações, estabelecendo hierarquias em função do suporte (bronze, mármore, oralidade), da localização (o santuário de Apolo como espaço mais prestigioso, seguido da Ágora dos Italianos e dos Competaliastas, e depois pelos diversos santuários e áreas comuns), e de visibilidade e associação com outras intervenções.

O campo religioso em Delos era composto pelos múltiplos cultos realizados na ilha, fossem

eles poliades ou privados, pan-helênicos ou estrangeiros, locais ou globais, em uma arena de disputa pelo capital simbólico da associação a deuses centrais ou econômico derivado das fundações e oferendas. Sem dúvida, o culto a Apolo exercia uma gravitação que ultrapassava a ilha na direção de todo o mundo pan-helênico (Étienne 2018, 2019): o trabalho acumulado de construção da centralidade do santuário desde os séculos VII-VI a.C. – quando o escopo do santuário passa da escala das Cíclades para todo o Egeu – se consolida no período de independência da cidade (323-167 a.C.), quando sua área é ampliada com um novo ciclo de atividade construtiva em função do evergetismo monárquico (os pórticos Sul, de Antígono, e de Filipe, o monumento dos Touros, e a profusão de estátuas e inscrições), permanecendo no século II a.C. como um espaço fundamental para a competição evergética. O festival anual atraía locais e estrangeiros de todo o Mediterrâneo, que participavam por meio de dedicações e celebrações conjuntas ou independentes. Em um nível abaixo do grande santuário, estavam os diversos pequenos santuários dedicados a deuses pan-helênicos ou estrangeiros, objeto do estudo clássico de Bruneau (1970). Alguns cultos assumiam caráter poliade (como o Dodekatheion), outros se associavam a colônias particulares (como o santuário dos deuses sírios) ou tinha natureza privada (como o Serapeion na primeira fase e o Afrodision); os cultos iam daqueles voltados à reprodução da comunidade como um todo (como o Heraion e as práticas de casamento) aos organizados em torno de mistérios (como o Samothrakeion). A criação de um santuário dependia, também, da aprovação do epimeleta ateniense, ainda que sua negativa não representasse a palavra final, como demonstra a história da criação do santuário de Serapis em Delos: após a recusa do epimeleta, o sacerdote consegue uma declaração positiva do Senado romano – o campo imperial se impõe sobre o campo poliade.

O esboço acima não se quer exaustivo, e como esboço, está sujeito a correções e rearranjos. De todo modo, ele pode ser útil

como referência para a organização tanto de macro quanto de microanálises. No nível macro, a articulação, na década de 160 a.C., entre campo religioso (no qual Delos era central), evergético (no qual Delos disputava centralidade com Atenas, Delfos e Olímpia), comercial (no qual Delos era periférica) e imperial (no qual Delos era insignificante), explica a inserção de Delos no campo poliade ateniense enquanto clerúquia. A criação do porto franco e a intensa atividade dos magistrados atenienses elevam a posição de Delos no campo imperial (em função da presença romana) e no campo comercial, dando novo impulso ao campo poliade-clerúquia, religioso e evergético – a intensidade pela qual os quatro campos se reforçam explica a explosão da *ville-champignon*. No entanto, a transformação do campo imperial com a conversão do reino do Ponto de aliado a inimigo da República romana jogam Delos (e Atenas) para o centro dos conflitos; rachado, o campo imperial leva à destruição dos outros quatro de modo quase definitivo. No nível micro, é possível acompanhar o modo como indivíduos (p.ex. o banqueiro Filóstrato de Ascalon, convertendo capital econômico em poliade, com a cidadania napolitana, e evergético, com uma estátua na Ágora dos Italianos) ou grupos (a associação dos Poseidoniastas de Beirute convertendo o capital simbólico do culto a Roma em capital social nas relações com *negotiatores* italianos) navegam entre os campos ao mesmo tempo em que os reproduzem e redirecionam. A pesquisa empírica nos diferentes níveis, enfim, revelará as peculiaridades de cada campo, suas fronteiras e os significados que lhes dão sentido.

## Conclusão

Ao longo do texto, procurei cercar o problema de como interpretar, historicamente, a relação entre as cidades e os processos de integração. A partir da crítica ao paradigma biológico do declínio helenístico e do balanço da emergência de um paradigma conectado no estudo das cidades mediterrânicas em geral, e das cidades helenísticas em

particular, procurei ressaltar a importância das categorias que se voltam para a relação entre processos globais e locais, tais como as elaboradas por Vlassopoulos e Guarinello. Retendo a discussão de Vlassopoulos acerca dos diferentes mundos, comunidades, correntes de globalização e formas de glocalização, por um lado, e de Guarinello acerca da relação entre ordens e fronteiras, por outro, propus a utilidade da categoria de campo de Bourdieu para análise dos processos de integração sem perder a dimensão da totalidade e do conflito. O exercício de aplicação deste modelo ao caso deliano distinguiu cinco campos – poliade, imperial, comercial, evergético e religioso – de modo a compreender como espaços relativamente autônomos se entrecruzavam criando possibilidade de atuação de indivíduos e grupos, que produziam aos campos e a si mesmos por meio tanto da colaboração quanto da competição. Este movimento teve como objetivo incentivar a reflexão teórica e metodológica acerca dos processos de integração e das totalidades sociais, ressaltando que apenas a pesquisa empírica, e não a postulação prévia, pode fornecer elementos para a compreensão

dos campos, instrumentos provisórios para a compreensão de processos em larga e em pequena escala. Pausânias, afinal, definiu Delos como “mercado dos gregos” – mas não disse apenas isso.

### Agradecimentos

Este texto deve a longas conversas pandêmicas com diferentes pessoas em diferentes circunstâncias; presto meus agradecimentos a Fábio Frizzo, Lilian Laky, Erica Angliker, Norberto Guarinello, Maria Beatriz Florenzano, Gabriel Bernardo, Karina Beck, Santiago Reghin, Maria de Fátima Felinto, Rafael Silveira, Pâmela Martins, Bruna Grando, Maria Eduarda Welzel, José Knust, Carlos Machado, Fabio Joly, Uiran Gebara da Silva, Victor Passuelo, Dominique Santos, Gilberto da Silva Francisco, Waldomiro Lourenço da Silva Junior, Rodrigo Bonaldo, Henrique Espada, Alex Degan e Mariana Malacrida. Os equívocos que sobreviveram às muitas e generosas críticas são, obviamente, responsabilidade apenas minha.

MORALES, F. Integration fields at Late Hellenistic Delos (167-69 a.C.): towards a Global Ancient History. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 25-43, 2022.

**Abstract:** Based on a theoretical and historiographical perspective, this paper discusses the issue of the relation between cities and integration processes during the Hellenistic Age from a Global Ancient History standpoint. For this purpose, the text consists of five parts: a brief presentation of the problem as applied to Hellenistic Delos; a bibliographic review of recent literature on Hellenistic cities; a more in-depth discussion of Vlassopoulos’ and Guarinello’s proposals for the history of ancient globalizations / integration processes; proposal of a new model built upon Bourdieu’s field theory mixed with the former two; a brief application of this model to the urbanism in Late Hellenistic Delos. The paper argues in favor of ‘field theory,’ enriched by Vlassopoulos’ and Guarinello’s insights, to reflecting on the historical integration processes without losing sight of societies as totalities.

**Keywords:** Late Hellenistic Delos; Integration fields; Global Ancient History.

### Referências bibliográficas

- Alcock, S.E. 1994. Breaking up the Hellenistic world: survey and society. In: Morris, I. (Org.). *Classical Greece: Ancient Histories and Modern Archaeologies*. Cambridge University Press, Cambridge, 171-190.
- Benevolo, L. 2011. *História da cidade*. Perspectiva, São Paulo.
- Bourdieu, P. 1983. Algumas propriedades dos campos. In: Bourdieu, P. *Questões de sociologia*. Marco Zero, Rio de Janeiro, 89-94.
- Bourdieu, P. 1989. A gênese dos conceitos de habitus e campo. In: Bourdieu, P. *O poder simbólico*. Difel, Lisboa, 59-73.
- Bourdieu, P. 2011. Gênese e estrutura do campo religioso. In: Bourdieu, P. *A economia das trocas simbólicas*. Perspectiva, São Paulo, 27-98.
- Briant, P. 1996. *Histoire de l'Empire perse: De Cyrus à Alexandre*. Fayard, Paris.
- Bruneau, P. 1968. Contribution à l'histoire urbaine de Délos. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 92: 633-709.
- Bruneau, P. 1970. *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Editions de Boccard, Paris.
- Bruneau, P.; Ducat, J. 2005. *Guide de Délos*. École française d'Athènes, Athènes.
- Buchholz, L. 2008. Field Theory and Globalization. In: von Bismarck, B. (Ed.). *After Bourdieu*. Verlag Turia + Kant, Vienna, 211-238.
- Buchholz, L. 2016. What is a global field? Theorizing fields beyond the nation-state. *The Sociological Review Monographs* 64: 31-60.
- Byrne, S.G. 2003. Early Roman Athenians. In: Actes du Symposium d'Athènes, 2000, Athènes.
- Cavalcanti, V.M. 2012. Bourdieu leitor de Weber: pistas para uma gênese do conceito de campo. *Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE* 1: 26-48.
- Chaniotis, A. 2018. *Age of conquests: the Greek world from Alexander to Hadrian*. Harvard University Press, Cambridge.
- Chankowski, A. 2011. *L'éphébie hellénistique: Etude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la mer Egée et de l'Asie mineure*. Editions De Boccard, Paris.
- Chankowski, V. 2020a. *Parasites du dieu: Comptables, financiers et commerçants dans la Délos hellénistique*. Ecole française d'Athènes, Athènes.
- Chankowski, V. 2020b. Stockage et distribution: un enjeu dans les circuits économiques du monde grec. In: Lafon, X.; Virlovet, C. (Eds.). *Entrepôts et circuits de distribution en Méditerranée antique*. École française d'Athènes, Athènes, 15-42.
- Charade, S. 2009. *L'intégration politique, sociale et religieuse des Rhômaïoi dans les cités d'Athènes et de Délos (de la basse époque hellénistique jusqu'au règne des Julio-Claudiens)*. 2009. Maîtrise en Histoire. Université du Québec à Montréal, Montréal.
- Constantakopoulou, C. 2007. *The Dance of the Islands*. Oxford University Press, Oxford.
- Constantakopoulou, C. 2017. *Aegean Interactions: Delos and its Networks in the Third Century*. Oxford University Press, Oxford.
- Dickenson, C. 2012. *On the Agora: Power and public space in Hellenistic and Roman Greece*. 2012. Postdoctoral degree in Arts. Rijksuniversiteit Groningen, Groningen.
- Eckstein, A.M. 2006. *Mediterranean anarchy, interstate war, and the rise of Rome*. University of California Press, Berkeley.

- Eckstein, A.M. 2012. *Rome Enters the Greek East: From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230-170 BC*. Wiley-Blackwell, Chichester.
- Epple, A. 2018. Calling for a Practice Turn in Global History: Practices as Drivers of Globalization/s. *History and Theory* 57: 390-407.
- Étienne, R. (Ed.). 2018. *Le sanctuaire d'Apollon à Délos. Tome I: Architecture, topographie, histoire*. École Française d'Athènes, Athènes.
- Étienne, R. (Ed.). 2019. *Le Sanctuaire d'Apollon à Délos. Tome II: Les monuments votifs et honorifiques*. École Française d'Athènes, Athènes.
- Fraisse, P. 1983. Analyse d'espaces urbains: les « places » à Délos. *Bulletin de correspondance hellénique* 107: 301-313.
- Fraisse, P. 2020. Délos: Études de morphologie urbaine I. Objectifs et méthodes. *Bulletin de correspondance hellénique*, 144, 357-371.
- Fraisse, P., & Fadin, L. 2020. Délos: Études de morphologie urbaine II. *Bulletin de correspondance hellénique*, 144, 373-419.
- Fraisse, P.; Chabrie, C. 2001. *Le paysage portuaire de la Délos antique ; recherches sur les installations maritimes, commerciales et urbaines du littoral délien*. École Française d'Athènes, Athènes.
- Francisco, G.; Morales, F. 2016. Desvelando o atenocentrismo. *Revista de Cultura e Extensão USP* 14: 67-79.
- Gabrielsen, V. 2013. Rhodes and the Ptolemaic kingdom: the commercial infrastructure. In: Thompson, D.J.; Buraselis, K.; Stefanou, M. (Orgs.). *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power*. Cambridge University Press, Cambridge, 66-81.
- Gates, C. 2011. *Ancient cities: the archaeology of urban life in the ancient Near East and Egypt, Greece, and Rome*. Oxon, Abingdon; Routledge, New York.
- Gauthier, P. 1985. *Les Cités grecques et leurs bienfaiteurs: Contribution à l'histoire des institutions*. Diffusion de Boccard, Paris.
- Gettel, E. 2018. Recognizing the Delians Displaced after 167/6 BCE. *Humanities* 7: 1-16.
- Gruen, E.S. 1994. The Polis in the Hellenistic World. In: Rosen, R.M.; Farrell, J. (Eds.). *Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 339-354.
- Guarinello, N. 2003. Uma morfologia da história: as formas da história antiga. *Politeia: História e Sociedade* 3: 41-61.
- Guarinello, N. 2010. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. *Mare Nostrum* 1: 113-127.
- Guarinello, N. 2013. *História antiga*. Contexto, São Paulo.
- Hansen, M. 1995. The "Autonomous City-State": Ancient Fact or Modern Fiction? In: Hansen, M.; Raaflaub, K. (Eds.). *Studies in the Ancient Greek Polis*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 21-43.
- Hansen, M.; Nielsen, T.H. 2004. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford University Press, Oxford.
- Hasenohr, C. 2012. Athènes et le commerce délien: lieux d'échange et magistrats des marchés à Délos pendant la seconde domination athénienne (167-88 a.C.). In: Konuk, K. (Ed.). *Stephanèphoros: de l'économie antique à l'Asie Mineure: Hommages à Raymond Descat*. Ausonius, Bordeaux, 95-109.
- Hasenohr, C. 2015. Italiens et Phéniciens à Délos: organisation et relations de deux groupes d'étrangers résidents (IIe-Ier siècles av. J.-C.). In: Compatangelo-Soussignan, R.; Schwentzel, C.G. (Orgs.). *Étrangers dans la cité romaine: «Habiter une autre patrie»: des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 77-90.

- Hodos, T. 2019. Interações coloniais no Mediterrâneo global da Idade do Ferro. *Esboços: histórias em contextos globais* 26: 597-635.
- Horden, P.; Purcell, N. 2000. *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Wiley-Blackwell, Hoboken.
- Jones, A.H.M. 1940. *The Greek City from Alexander to Justinian*. Sandpiper Books, Oxford.
- Karvonis, P. 2008. Les installations commerciales dans la ville de Délos à l'époque hellénistique. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 132: 153-219.
- Ma, J. 1999. *Antiochos III and the cities of Western Asia Minor*. Oxford University Press, Oxford.
- Ma, J. 2003. Peer Polity Interaction in the Hellenistic Age. *Past & Present* 180: 9-39.
- Malkin, I. (Ed.). 2005. *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity*. Routledge, London.
- Malkin, I. 2013. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford University Press, Oxford.
- Marc, J.Y. 2000. Combien y avait-il d'agoras à Délos? *Ktêma* 25: 41-45.
- Martin, R. 1951. Recherches sur l'agora grecque: études d'histoire et d'architecture urbaines. Editions de Boccard, Paris.
- Montero, P. 2016. "Religiões públicas" ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade* 36: 128-150.
- Morales, F. 2015. *Atenas e o Mediterrâneo romano: espaço, evergetismo e integração*. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Morales, F.; Silva, U. 2020. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. *Revista Brasileira de História* 40: 125-150.
- Morris, I. 2003. Mediterraneanization. *Mediterranean Historical Review* 18: 30-55.
- Oliver, G.J. 2013. Citizenship: inscribed honours for individuals in Classical and Hellenistic Athens. In: Couvenhes, J.C.; Milanezi, S. (Eds.). *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*. Presses Universitaires François-Rabelais, Tours, 273-292.
- Osborne, M. J. 1981-1984. *Naturalization in Athens* (volumes I, II and III-IV), Brussels, Palais der Academiën.
- Overtoom, N.L. 2019. The Power-Transition Crisis of the 160s-130s BCE and the Formation of the Parthian Empire. *Journal of Ancient History* 7: 111-155.
- Overtoom, N.L. 2020. *Reign of Arrows: the Rise of the Parthian Empire in the Hellenistic Middle East*. Oxford University Press, New York.
- Perrin-Saminadayar, É. 2005. Image, statut et accueil des étrangers à Athènes à l'époque hellénistique. In: *Actes du colloque organisé par le CERHI, Saint-Etienne, 2004, Saint-Étienne*.
- Pollitt, J.J. 1993. Response: J. J. Pollitt. In: Green, P. (Ed.). *Hellenistic History and Culture*. University of California Press, Berkeley, 90-102.
- Purcell, N. 2016. Unnecessary Dependences: Illustrating Circulation in Pre-modern Large-scale History. In: Belich, J. et al. (Eds.). *The Prospect of Global History*. Oxford University Press, Oxford, 65-79.
- Robert, L. 1969. Théophraste de Mytilène à Constantinople. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 113: 42-64.
- Roussel, P. 1916. *Délos, colonie athénienne*. Editions de Boccard, Paris.
- Shear Jr, L. 1981. Athens: From City-State to Provincial Town. *Hesperia* 50: 356.

- Taylor, C.; Vlassopoulos, K. (Eds.). 2015. Communities and Networks in the Ancient Greek World. Oxford University Press, Oxford.
- Trümper, M. 2011. Where the Non-Delians met in Delos: The Meeting-Places of Foreign Associations and Ethnic Communities in Late Hellenistic Delos. In: van Nijf, O.; Alston, R. (Eds.). *Political Culture in the Greek City after the Classical Age*. Leuven, Peeters Publishers, Leuven, 49-100.
- Tully, J. 2021. Socially Embedded Benefaction on Delos. In: Zuiderhoek, A.; Domingo Gyax, M. (Eds.). *Benefactors and the Polis: The Public Gift in the Greek Cities from the Homeric World to Late Antiquity*. Cambridge University Press, Cambridge, 179-198.
- van Nijf, O.M.; Alston, R. 2011. Political Culture in the Greek City After the Classical Age: Introduction and Preview. In: van Nijf, O.M.; Alston, R. (Eds.) *Political Culture in the Greek City After the Classical Age*. Peeters Publishers, Leuven, 1-26.
- Veyne, P. 1969. *Panem et Circenses: l'évergétisme devant les sciences humaines*. *Histoire, Sciences Sociales* 24: 785-825.
- Veyne, P. 1976. *Le Pain et le Cirque: Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Le Seuil, Paris.
- Vlassopoulos, K. 2007a. Beyond and Below the Polis: Networks, Associations, and the Writing of Greek History. *Mediterranean Historical Review* 22: 11-22.
- Vlassopoulos, K. 2007b. *Unthinking the Greek polis ancient Greek history beyond Eurocentrism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Vlassopoulos, K. 2013. *Greeks and Barbarians*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Woolf, G. (2020). *The Life and Death of Ancient Cities: A Natural History*. Oxford University Press, Oxford.
- Wycheley, R.E. 1962. *How the Greeks Built Cities*. W. W. Norton & Co Inc., New York.
- Zarmakoupi, M. 2018. The Urban Development of Late Hellenistic Delos. In: Martin-Mcauliffe, S.L.; Millette, D.M. (Eds.). *Ancient Urban Planning in the Mediterranean*. Routledge, London, 28-49.
- Zuiderhoek, A. 2017. *The Ancient City*. Cambridge University Press, Cambridge.

## Um espaço em foco: debate acerca dos estudos sobre a urbanização da Turdetânia

Bruno dos Santos Silva\*

SILVA, B. Um espaço em foco: debate acerca dos estudos sobre a urbanização da Turdetânia. R. Museu Arq. Etn. 38: 44-60, 2022.

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo apresentar o panorama da urbanização do sudoeste da Península Ibérica ao final do primeiro milênio a.C. Para isso, o texto partirá da leitura de um trecho da obra *Geografia*, de Estrabão, autor do século I a.C. Sua descrição da Turdetânia apresenta dois aspectos que suscitam importantes debates, dois dos quais serão apresentados neste artigo. O primeiro diz respeito à definição da Turdetânia como *χώρα* e sua tradução como “espaço”; o segundo, por sua vez, se refere à ideia de a Turdetânia conter um “incomparável número de cidades” e essa ser uma das suas principais qualidades. Nesse sentido, o artigo pretende voltar-se para a historiografia que estuda esse espaço e analisá-la sob esses prismas, tendo o processo de urbanização como fio condutor.

**Palavras-chave:** Turdetânia; Espaço; Chora; Península Ibérica; Antiguidade.

*O espaço é o resultado de uma acumulação desigual de tempos*  
Santos (1976: 21)

### Introdução

Pode-se dizer com certo grau de precisão que escrever sobre alguma das comunidades autônomas da Espanha nos últimos anos é uma tarefa muito interessante e, ao mesmo tempo, bastante complexa. A luta pela independência da Catalunha tem feito renascer o debate acerca da unidade espanhola em uma dimensão que não se via, ao menos desde as questões envolvendo a independência do País Vasco, em especial desde as tentativas

de acordo de paz e armistícios nos anos 1990 e 2000. Por outro lado, o crescimento do discurso nacionalista e “eurocético” entre a população espanhola é cada vez mais percebido. Portanto, analisar determinadas dinâmicas de constituição da Turdetânia – que correspondia, na Antiguidade, ao que hoje denomina-se Andaluzia Ocidental –, como pretende este artigo, ajuda a construir um olhar crítico ao presente.

Nesse sentido, e como exercício inicial, podemos nos fazer as seguintes indagações: qual o papel de um espaço periférico, porém reconhecido pelas suas riquezas naturais, em um processo de integração em escala global? Como esse espaço é afetado pelos distintos reordenamentos que tal processo lhe impele? O que um estudo dessa natureza pode nos revelar tanto sobre o passado quanto sobre o presente? Essas e outras questões podem ser aplicadas tanto para o sudoeste da Península Ibérica na Antiguidade quanto para o Brasil atual.

\* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo, Pós-doutorando do departamento de História da Universidade de São Paulo. <bruno.santos.silva@alumni.usp.br>

Como escreveu o professor Norberto Guarinello: “os historiadores precisam escrever uma História que faça sentido para as preocupações do presente” (Guarinello 2013: 14)<sup>2</sup>. Apesar de este trabalho não ser um estudo comparativo entre a Turdetânia do final do primeiro milênio a.C. e o Brasil no século XXI, essa relação nunca deixará de estar em nosso horizonte.

O espaço que interessa para este texto é difícil de delimitar e nomear. O que hoje se conhece como Andaluzia Ocidental já foi o “fim do ecúmeno”, a “terra de gigantes”, o “lar da terra de ouro e dos reis longevos”, “reino dos tartessos”, Turdetânia, Bética, entre outros<sup>3</sup>. Todas essas definições foram atribuídas à mesma parte da Península Ibérica, em momentos distintos. Uma das principais fontes escritas que descreve a Turdetânia é a *Geografia* de Estrabão, que data do final do século I a.C. Atentemo-nos para um dos trechos do capítulo dedicado à descrição da Península Ibérica:

*A extensão desta χώρα não é maior que 200 estádios, isto é, em comprimento e largura, mas ela contém um incomparável número de cidades – de fato, pelo menos duzentas. Aquelas mais conhecidas estão situadas próximas dos rios, nos estuários e no mar; e isso devido às relações comerciais. Mas as duas que mais cresceram em fama e poder são Corduba, que foi fundada por Marcellus, e a cidade dos gaditanos: a última por conta do comércio marítimo e por sua associação com os romanos; a primeira por conta da excelência do solo e a extensão do seu território, além de o rio Baetis (Guadalquivir) ter contribuído bastante nesse crescimento (Strabo, 1960; tradução nossa).*

<sup>2</sup> E acrescenta: “[A história antiga] é uma forma de nos referirmos a uma História regional, específica de uma parte do globo terrestre e que, nem por isso, deixa de ter grande importância para a compreensão do mundo atual e da posição que nós, brasileiros, ocupamos nele” (Guarinello 2013: 14-15).

<sup>3</sup> Essas nomenclaturas são encontradas em diversas fontes ao longo da Antiguidade. Para mais informações, ver Silva (2019).

O interesse por essa fonte tem mobilizado grande número de classicistas nos últimos anos, em especial os espanhóis. Recentemente, em novembro de 2018, foi lançada a obra *Roman Turdetania*, pela editora Brill, e um dos principais historiadores dessa localidade, Gonzalo Cruz Andreotti, inicia o livro ressaltando exatamente quão essencial é o estudo da *Geografia* de Estrabão para o conhecimento da história da Turdetânia (Cruz Andreotti 2018: 1).

Entre vários aspectos passíveis de análise apenas nesse trecho, é possível destacar dois: a valorização da quantidade de cidades que ali existem e a designação da Turdetânia como χώρα. Por um lado, o alto grau de urbanização é uma das principais características da Turdetânia de Estrabão, e a que se distingue do resto da Península Ibérica. As diferentes origens dessas cidades (fenícias, turdetanas, bastetanas, romanas etc.) é um importante aspecto a se considerar. Essa qualidade que o autor atribui ao espaço é tema recorrente na historiografia, em especial na espanhola, e esse debate será tema central deste artigo. Por outro lado, o uso da expressão grega χώρα – doravante transliterada para *Chora* – levanta um interessante debate acerca da natureza dessa localidade.

Este artigo começa com uma breve explanação acerca do termo *Chora* e como sua tradução afeta a maneira de estudar a Turdetânia. A intenção não é esgotar o debate acerca dessa questão<sup>4</sup>, mas apontar as vantagens de utilizar a tradução de “espaço”, em um movimento metodológico que contrasta, em certa medida, com os estudos mais frequentes. Essa abordagem inicial nos levará ao foco principal do artigo, que é apresentar o debate historiográfico acerca da urbanização do sudoeste da Península Ibérica ao longo da última metade do I milênio a.C. Dessa forma, é seguro começarmos com uma pergunta relativamente simples: o que é a Turdetânia?

<sup>4</sup> Sobre esse tema, cf. Silva (2019).

## Chora como espaço

Uma das definições de *chora* mais analisadas nos estudos clássicos é aquela que a associa à ideia de hinterlândia da pólis, isto é, uma extensão da *asty* (Hansen 2006: 57). Entretanto, não nos parece que Estrabão faz uso dessa definição, uma vez que ele localiza múltiplas cidades na Turdetânia. Logo, talvez faça mais sentido direcionarmos nossa atenção para outro uso corriqueiro dessa palavra, mas associado à noção de corografia: o ato de descrever uma *chora*.

A corografia, em conjunto com outras artes, estava diretamente relacionada, na Antiguidade, ao debate sobre o “onde”, comum entre autores como Estrabão, Eratóstenes, Ptolomeu, entre outros. Jesse Simon (2013), ao analisar a noção de corografia na obra de Ptolomeu, escreve o seguinte sobre a *chora*:

[...] *the first part of the word, however, presents us with something of a grey area: χώρα often refers to land or country in an indefinite, non-political sense, while χῶρος is neither as specific as a local place (τόπος) nor as all-encompassing as γῆ or κόσμος. It has been recently suggested that χῶρος may be understood in a similar way to the modern concept of “landscape”, that is, an area of land that can be apprehended and experienced by an observer* (Simon 2013: 31).

Essa definição apresenta dois pontos bastante relevantes. Primeiramente, o autor destaca que *chora*, em oposição a *topos*, não apresenta uma definição de seus limites e se afasta de um sentido mais político. Em segundo lugar, Simon propõe que, pelo seu caráter sensorial, *chora* estaria mais próximo da noção de paisagem, bastante cara aos estudos geográficos modernos.

Na ciência geográfica, além de “paisagem” como possível tradução de *chora*, poderíamos pensar, também, em “região” e “espaço”. Para além do domínio do visível, daquilo que pode ser sentido, a principal característica da paisagem para Milton Santos é que ela só pode ser lida camada por camada, como um conjunto

de instantes, como retratos da “realidade de homens fixos” (Santos 1988: 25). Em outras palavras, a paisagem é um instante no tempo e, nesse sentido, usá-la como tradução de *chora* tira-lhe o seu caráter historicizante. Para ficarmos no exemplo de Estrabão, o autor da Antiguidade se preocupa com as transformações pelas quais a Turdetânia passa ao longo do tempo, dificultando seu entendimento como paisagem.

Por sua vez, os conceitos de região e espaço parecem estar mais próximos do que procuramos para este texto. A palavra “região” deriva do latim *regere* e “era a denominação utilizada para designar áreas que, ainda que dispusessem de uma administração local, estavam subordinadas às regras gerais e hegemônicas das magistraturas sediadas em Roma” (Gomes 2000: 50). Portanto, apresenta um caráter marcadamente político, em que se busca analisar os limites de uma região em oposição a outras, em um processo de regionalização e fragmentação de espaços mais amplos. “Região” privilegia forma e função, enquanto “o espaço é igual à sociedade nela existente; é a sociedade encaixada na paisagem, a vida que palpita conjuntamente com a materialidade” (Santos 1988: 26). Em outras palavras, ao estudar o espaço, o pesquisador deve se preocupar com as alterações que cada sociedade imprime nas paisagens que o compõem ao longo do tempo, sem, necessariamente, analisar seus limites.

*Chora* como espaço não só parece se aproximar do conceito empregado por Estrabão para definir a Turdetânia, mas também aproxima qualquer análise de um arcabouço teórico-metodológico da geografia bastante interessante. Milton Santos afirma que para estudar espaços é necessário fazer análises estruturais, formais e funcionais do objeto. Ele indica que o melhor caminho metodológico é uma “análise global que possa combinar simultaneamente essas três categorias analíticas” (Santos 2004: 55), uma vez que se busca a totalidade social. Essa totalidade aparece no espaço à medida que nele encontramos o conjunto do trabalho morto e do trabalho vivo de uma sociedade, que se retroalimentam continuamente. Ademais, como “o espaço é o

resultado da acumulação desigual de tempos” (Santos 1976: 21), podemos olhar para a Turdetânia procurando entender como cada sociedade que viveu nesse espaço deixou sua marca a partir das realidades preexistentes naquela parte do mundo.

### A historiografia e os diferentes topônimos

Esse debate que acabamos de apresentar não encontra ecos na historiografia sobre a Turdetânia. Majoritariamente, estuda-se o processo de ocupação desse espaço por povos distintos. Nesse sentido, até os anos de 1980, o paradigma vigente nos estudos da Antiguidade da Andaluzia separava a história de tal espaço em dois momentos distintos: até o século V a.C. o vale do rio Guadalquivir e a costa atlântica eram ocupados pelos tartessos; após esse período, o vale teria sido dominado pelos turdetanos, que eram interpretados como um ramo da cultura ibérica, que era vista como dominadora de boa parte da península no momento da chegada dos romanos. Essa corrente era composta por arqueólogos e historiadores que “seguiam de maneira incontestada a arbitrária descrição costeira feita por Avieno<sup>5</sup>”, (Ferrer Albelda & García Fernández 2002: 136) insistindo em ler as fontes arqueológicas sob a luz das fontes escritas. A principal consequência dessa metodologia é essa separação entre tartessos e turdetanos.

Opondo-se a essa análise, Albelda e García Fernández defendem que, do ponto de vista histórico e literário, os termos “tartessos” e “turdetanos” são autônomos, isto é, designam duas realidades distintas no tempo e desempenham funções específicas nas sociedades que as criaram (Ferrer Albelda & García

Fernández 2002: 138). Fazendo uma análise diacrônica das várias menções à Turdetânia nas fontes escritas antigas, esses autores puderam afirmar que há um primeiro momento, até meados do século V a.C., em que a imagem dos tartessos funcionava como paradigma de riqueza e longevidade do extremo ocidente do mundo conhecido, que é seguido por um intervalo de cerca de dois séculos com pouquíssima produção escrita sobre o extremo ocidente. A partir do período helenístico, renova-se o conjunto de informações sobre esse espaço, e isso decorre de um “discurso histórico de legitimação da integração da Península Ibérica e dos tartessos ao ecúmeno civilizado, recorrendo a um passado heroico e civilizado que continuava até o presente graças à pacificação romana” (Ferrer Albelda & García Fernández 2002: 140; tradução nossa). É nesse contexto que as fontes gregas passam a usar a denominação “Turdetânia” em substituição a “tartessos” para nomear aquele espaço, em um processo de reinterpretação espacial e conceitual, servindo aos interesses do controle e da articulação de Roma (Ferrer Albelda & García Fernández 2002: 141). “Tartessos” aparece cada vez menos nos relatos escritos na virada do milênio, retomando com força à época de Avieno, no século IV d.C.

Estrabão, na avaliação dessa corrente de análise, seria o último autor dessa fase – que teria como expoentes Políbio, Diodoro Sículo, dentre outros – apresentando uma descrição diacrônica da Turdetânia, fazendo uso de definições geotnográficas e geo-históricas. Segundo García Fernández, nessa metodologia Estrabão mesclava aspectos que ajudavam no conhecimento do dominador, pois operacionalizava a conquista definindo também aspectos puramente administrativos e geográficos, ao descrever, por exemplo, a Bética (García Fernández 2003: 87). Estrabão e seus contemporâneos interpretariam, assim, que a riqueza e o interesse da Turdetânia se deviam, também, ao esplendor dos tartessos, vistos como antigos habitantes daquele espaço e tidos, também, como paradigma da riqueza e ligados à mitologia grega. Para esses historiadores, Estrabão veria em seu presente

5 Bastante conhecido pelo seu poema *Ora marítima*, há uma grande polêmica em relação às fontes que inspiraram Avieno a produzir esse texto. Há autores que defendem que ele teria utilizado textos cartagineses dos séculos V e IV a.C., sendo a única referência para o conhecimento de obras como o relato exploratório do navegante cartaginês Himilcão (séc. VI a.C.). Há pesquisadores, por outro lado, que ressaltam o fato de haver uma quantidade muito grande de mediações nos quase nove séculos que separam as duas obras. Para uma discussão completa sobre o tema, cf. Alvar, Blázquez e Wagner (1999).

(dominado por Roma) o epílogo de um processo civilizatório da Turdetânia.

A despeito da análise diacrônica dos termos empregados por escritores de língua grega e latina, Ferrer Albelda e García Fernández ressaltam a necessidade de examinar a vinculação semântica entre tartessos, turdetanos e túrdulos. Todos esses seriam termos derivados da raiz *trt-* e se refeririam a uma mesma realidade populacional e demográfica:

*Es decir, mientras que los autores griegos anteriores a la segunda guerra púnica – Hecateo, Heródoto, Herodoro, etc. – hicieron uso de la forma “Tartesos”, y de su gentilicio correspondiente, a partir de la raíz tart- y la desinencia -sos para nombres de lugar; con la conquista romana se generan las formas derivadas de la raíz turt-, acompañada de las desinencias propias de la lengua latina para la construcción de topónimos y gentilicios. Esto da lugar a los términos ‘Turtitania’ y ‘turtos/turtitanos’ transmitidos por Artemidoro y, sobre todo, a las formas más comunes ‘Turdetania’, ‘turdetanos’ y ‘túrdulos’ que aparecen en el resto de los autores de época tardo-republicana (Ferrer Albelda & García Fernández 2002: 143).*

A proliferação desses termos em diferentes autores pode significar, segundo os historiadores espanhóis, que havia uma grande troca de informações em diferentes línguas (grega, latina, púnica) sobre uma mesma localidade e sobre as mesmas comunidades. Entretanto, não é possível inferir, a partir dessas análises, que os povos que habitavam esse espaço se reconheciam como uma mesma etnia ou se se tratava de um conjunto de grupos que se reconhecia sob um termo amplo “*trt-*” – a historiografia mais recente tende a pautar-se pela segunda opção.

### Uma breve história da arqueologia da Turdetânia

Por um lado, análises como a de Ferrer Albelda & García Fernández (2002) podem levar ao seguinte panorama: atendo-se exclusivamente às fontes escritas, é possível

interpretar que há uma separação entre tartessos e turdetanos, que teriam ocupado a Turdetânia em épocas distintas. Por outro, a análise das pesquisas arqueológicas apresenta uma situação bastante diferente. O estado atual dos estudos arqueológicos andaluzes não nos permite traçar um mapa etnográfico da região, mas sim nos leva a pensar em um espaço habitado por povos distintos, com práticas distintas que eram intercambiadas.

O grande debate que marca o século XX da arqueologia andaluza é a questão da *Iberización* do sudoeste da península. O principal pesquisador deste tema foi Manuel Pellicer Catalán, que nos anos de 1970 foi o primeiro arqueólogo a propor que a cultura turdetana teria um desenvolvimento diferente da dos iberos do restante da península. Sua tese era de que o desenvolvimento do povo do sudoeste da península havia se dado a partir da adoção, pelos tartessos, de formas materiais do Oriente (fenícias e gregas), do mundo atlântico e da Meseta ao longo do Bronze final (Pellicer Catalán 1976: 21).

Para esse pesquisador, o Bronze Final do sudoeste da Península Ibérica é marcado pela existência de um substrato tartéssico nos seus assentamentos, o que faria dos séculos XI e X a.C. a fase “Tartéssica pré-colonial antiga” (Pellicer Catalán 1980: 325)<sup>6</sup>. Nos séculos IX e VIII a.C. verifica-se um grande aumento dos assentamentos tartéssicos na Andaluzia Ocidental, o que leva esse arqueólogo a classificá-los como representantes da fase “Tartéssica pré-colonial recente”. A segunda metade do século VIII a.C. e o século VII são marcados pela identificação da presença cada vez mais constante de povos migrando do outro extremo do mar Mediterrâneo<sup>7</sup>.

6 Pellicer Catalán lembra que a cultura tartéssica marca o início da proto-história da Andaluzia, pois não há registros arqueológicos sobre a existência de uma ocupação efetiva dessa região no segundo milênio a.C. Para ele, há duas hipóteses que explicam esse hiato: um processo de despovoamento do baixo vale do Guadalquivir ou a existência de uma população nômade que não deixou rastros identificáveis até o momento (Pellicer Catalán 1980: 326).

7 Para um debate mais detalhado, ver Mierse (2012), Alvar *et al.* (1999) e Aubet (2002).

Para Pellicer Catalán, cresce no litoral desse espaço a presença de populações cipriotas e sírio-palestinas que estabelecem uma série de colônias e feitorias na costa andaluz, de Almería a Cádiz, em busca, principalmente, de metais preciosos abundantes no sudoeste da Península Ibérica. A esse período ele dá o nome de “Orientalizante Antigo” ou “Tartéssico Colonial Antigo”. Um dos principais elementos diferenciadores desse período é a introdução do rito de incineração que substitui a inumação em cista. Entre os séculos VII e VI a.C. Pellicer Catalán vê florescer o período “Orientalizante Pleno” ou “Tartéssico Colonial Pleno” e uma nova elite emerge das escavações arqueológicas dos sítios do espaço que nos são tão caros. Para ele, a marca desse período é a imposição do

[...] rito de la incineración en fosa o en hoyo, aunque no se borra totalmente el anterior de la inhumación, quizás síntoma de nobleza. A ese momento corresponden también los grandes túmulos con amplia cámara central para inhumaciones, quizás como un recuerdo de los viejos ritos megalíticos de la misma geografía (Pellicer Catalán 1980: 329).

Em sua cronologia, esse arqueólogo identifica o século VI a.C. como “Orientalizante Final” ou “proto-Ibérico de transição”, isto é, passa a ser mais nítida uma nova mudança no panorama arqueológico analisado. Esse panorama se estende pelos séculos V a.C. (“Ibérico Inicial” ou “turdetano”) IV e III a.C. (“Ibérico Pleno”) e consiste na diminuição das importações de origem fenícia e no aumento da produção local de cerâmicas que imitavam os antigos motivos orientais. Para Pellicer Catalán, a manutenção da influência oriental e a hegemonia comercial de Cádiz sobre esse espaço diferenciam a Andaluzia Ocidental Turdetana da Andaluzia Oriental Íbera (Pellicer Catalán 1980: 325-332).

Com a geração de pesquisadores dos anos 1980, passa-se a valorizar um caráter indígena regional, em oposição a uma cultura mais abrangente, além de abrir-se espaço para buscar entender as influências externas na formação de uma cultura nova e separada da ibérica.

Um importante pesquisador dessa geração é Escacena Carrasco (1989), que propõe, por sua vez, a partir do estudo da língua turdetana e de elementos religiosos e funerários, que os turdetanos são, na verdade, herdeiros dos povos do Bronze Final. Sobre essa questão, García Fernández afirma que

[...] estas comunidades, una vez desprovistas de los extraños hábitos adoptados por las elites sociales durante la fase orientalizante – como el ritual funerario de la incineración bajo túmulo – van a volver a sus costumbres ancestrales, aquellas que las vinculan cultural, étnica y lingüísticamente a los grupos indoeuropeos de la fachada atlántica, aunque sin desdenar las novedades tecnológicas – cerámica, metalurgia, etc. – introducidas por las comunidades orientales (García Fernández 2002: 223).

Assim sendo, na hipótese levantada por Escacena Carrasco, derivada das proposições de Pellicer Catalán, desde o início do primeiro milênio a.C., a partir de influências externas à Península Ibérica, as elites das comunidades do médio e baixo Guadalquivir adotam modas ditas “orientalizantes” – por exemplo, ritos funerários de incineração sob túmulos<sup>8</sup> –, que, por volta do século VI a.C. passam a ser abandonadas e dão lugar a um conjunto bastante heterogêneo de grupos étnicos, formas de habitação, tipologias cerâmicas e interações com as importações do mundo atlântico. Se a questão de identificar as raízes étnicas dos turdetanos está distante de ser alcançada, os estudos mais atuais caminham na direção de buscar identificar e diferenciar as várias etnias e formas de habitação que coexistiram na época do Ferro até a chegada dos romanos, por volta do século III a.C. O consenso que se defende com mais ênfase atualmente é o da diferenciação entre a heterogeneidade que

8 “Escacena y Belén han defendido en varias ocasiones la posibilidad de que la ausencia de enterramientos para estas tierras del Bajo Guadalquivir se deba más bien a las creencias animológicas de las poblaciones indígenas, que pudieron dar a sus cadáveres un tratamiento no detectable a través del registro arqueológico. Una costumbre más próxima a aquellas que caracterizaban a los grupos étnicos de habla indoeuropea de la fachada atlántica que a los hábitos de los “iberos” levantinos” (García Fernández 2002: 223).

marca a Andaluzia Ocidental e a homogeneidade dos *oppida* que predomina na Andaluzia Oriental “iberizada” nesse mesmo período.

Arqueologicamente, portanto, não é possível fazer uma separação étnica entre tartessos, túrdulos e turdetanos. Formam, possivelmente, um só conjunto de grupos étnicos. Cada vez mais, os arqueólogos desse espaço tendem a vê-lo como um “mosaico étnico não estável”, isto é, apesar de o nome fazer referência a um grupo étnico específico, a grande diversidade geográfica e a série de fenômenos internos e externos (colonização fenícia, movimentos de povos peninsulares, presenças cartaginesa e romana, entre outros) fizeram com que essa parte do mundo fosse ocupada por uma quantidade muito grande de povos de difícil diferenciação (Ferrer Albelda & García Fernández 2002: 150). Se é problemático traçar fronteiras culturais entre celtas, fenícios, bástulos, túrdulos, tartessos, entre outros, Ferrer Albelda & García Fernández sugerem que se estudem os processos de ocupação territorial, o aproveitamento de recursos e a convivência de diversas formações políticas e níveis distintos de urbanização – polis, comunidades organizadas a partir do parentesco, *oppida*, entre outras –, como possíveis caminhos de superação dessas dificuldades práticas.

### A urbanização da Turdetânia

Os estudos mais recentes apontam, portanto, que aquilo que destaca Estrabão, isto é, a grande quantidade de ocupações humanas identificadas por ele como polis, ainda é relevante para entendermos as dinâmicas históricas da Turdetânia. Nesse sentido, é muito comum a associação entre um processo de urbanização da Península Ibérica e a romanização da região, em especial nas regiões interioranas. Há muitos projetos de pesquisa que visam tratar do tema das cidades, como, por exemplo, o já clássico trabalho de A. T. Fear, *Rome and Baetica. Urbanization in Southern Spain c. 50 BC-AD*, de 1996. E um dos documentos mais utilizados para se analisar essa questão é exatamente a *Geografia* de Estrabão. O trecho que temos utilizado aqui, em associação com outras

importantes passagens da obra<sup>9</sup>, ocasionalmente serviu para legitimar a ideia de que são os romanos os responsáveis por esse fenômeno<sup>10</sup>. Não obstante, desde os anos 1990, tem havido um grande esforço de historiadores e arqueólogos para incorporar a esse campo outras formas de urbanismo, considerando sobretudo os povos locais, mas também outras influências externas, tais como fenícios, gregos e cartagineses.

### O período Orientalizante: tartessos e fenícios

Ao trazer esse debate para a realidade de Andaluzia Ocidental, é possível dizer que o processo de urbanização teria começado com os povos do final do período do Bronze, normalmente identificados como tartessos, e sofrido uma intensa modificação com a presença fenícia após a fundação de Cádiz. A questão que tem mobilizado a historiografia e a arqueologia espanholas nos últimos anos é entender como se deu essa transição para a Idade do Ferro nos primeiros séculos do I milênio a.C.: houve uma iberização de todo o vale do rio Guadalquivir em resposta à presença dos invasores estrangeiros, com a formação de núcleos urbanos muito bem fortificados, os *oppida*; ou ocorreu o estabelecimento de núcleos urbanos à moda do colonizador, com as elites locais se apropriando dos elementos estrangeiros; ou ainda se aconteceu a formação de uma espécie de *middle ground*<sup>11</sup>, para usar um termo cunhado por Richard White e bastante comum hoje nas ciências humanas. Trata-se de um espaço relativamente estável, transformado, mas não necessariamente ordenado, por uma força colonizadora, coabitado por povos de origens étnicas distintas que convivem a partir das situações criadas

9 Exemplo: “The Turdetanians, however, and particularly those that live about the Baetis, have completely changed over to the Roman mode of life, not even remembering their own language anymore” (Estrabão 1963: 3.2.15).

10 Para trabalhos que lidam com essa questão, ver Laurence, Cleary & Sears (2011); Richardson (1986).

11 Ver White (1991).

por um processo de colonização não planejado (Woolf 2010: 18).

Portanto, qualquer debate que se realize sobre a Andaluzia Ocidental e seu processo de urbanização deve abordar a forma como se desenvolveu a presença fenícia nesse espaço. Dentro desse recorte, podemos tomar como uma das autoridades no assunto a historiadora e arqueóloga espanhola Maria Eugenia Aubet. Como uma das pioneiras nos estudos da presença fenícia na Península Ibérica, ao final dos anos 1980 ela lançou um de seus principais livros sobre o assunto, *Tiro y las colonias fenicias de occidente* (1994), que posteriormente foi traduzido para o inglês sob o título *The Phoenicians and the West: politics, colonies and trade* (2001). As teses defendidas pela autora nessa obra têm sido debatidas e revisitadas por inúmeros pesquisadores desde seu lançamento.

Quanto à Península Ibérica, especialidade da pesquisadora, ela divide a ocupação fenícia em dois espaços distintos: a costa atlântica e a mediterrânica, tendo o Estreito de Gibraltar como separador delas. Particularmente interessante para nosso trabalho é sua análise da situação na costa do sudoeste da península e o papel desempenhado por Cádiz no contato com a população local. Aubet nos ensina que essa fundação fenícia controlava toda a baía em frente às ilhas que compunham o arquipélago onde a cidade havia sido construída. Para ela a fundação se dá no começo do século VIII a.C. com o objetivo de obter metal retirado pelos tartéssicos das jazidas localizadas no vale do Guadalquivir. A abundância de metal naquele espaço seria um raro caso de convergência de informações obtidas de fontes escritas e material arqueológico (Aubet 2001: 218). O templo dedicado a Melqart atuaria como polo articulador das relações comerciais fenícias na região, como era, segundo a autora, comum em assentamentos similares.

Maria Eugénia Aubet defende a criação e o “estabelecimento de um sistema colonial de troca de metais por artigos de luxo” (Aubet 2001: 245; tradução nossa). Essa hipótese é formulada a partir da análise de dados arqueológicos que demonstram a presença comercial fenícia durante os séculos

VIII e VII a.C. nos assentamentos ao interior do vale e próximos ao litoral, como Huelva e Sevilha: trata-se de uma quantidade significativa de recipientes de transporte, como ânforas fenícias que continham azeite e vinho. Além disso, há dados que mostram que no século VII a.C. os fenícios passaram a transportar azeite de alta qualidade produzido na Ática usando pequenas ânforas de luxo chamadas SOS, produzidas na mesma região onde o azeite era fabricado. Alguns produtos de fabricação fenícia também são encontrados em sítios tartéssicos. Isso leva a autora a acreditar na ideia de que Cádiz e outros sítios fenícios eram entrepostos comerciais ligados a Tiro, que implementavam um sistema colonial de trocas e obtenção de metais. Ao fim, Aubet afirma que esse processo trouxe consequências para a população local, que passou por mudanças sociais relevantes, pois determinados setores são constantemente incorporados ao circuito comercial fenício e transformam essa nova realidade em vantagem pessoal.

O interessante da abordagem de Aubet é que ela, ao mesmo tempo em que se opõe a uma tradição de não considerar as populações locais como agentes do processo de colonização, não consegue – ou não pretende – analisar a presença fenícia como algo possivelmente prejudicial à população local. É o oposto da lógica de soma-zero oriunda da teoria dos jogos, em que, inevitavelmente, um dos participantes de um jogo deve perder para o outro ganhar. Como afirma Pau Sureda Torres, “durante buena parte del pasado siglo XX se ha venido caracterizando [a colonização] como un fenómeno histórico de carácter positivo, tanto para los colonizadores como para las poblaciones indígenas que contactaron con ellos” (Torres 2012: 60).

Em geral, a análise feita por Torres busca superar algumas das questões relativas, particularmente, à agência dos povos autóctones. Em seu artigo, ele lembra que muitos estudos, nas últimas três décadas, têm se preocupado com a participação das comunidades indígenas no que os teóricos consideram “espaços fronteiriços” (Torres 2012: 62; tradução nossa). Para esse autor, o enfoque exclusivo

nas questões materiais – arquitetura das casas, modelos de residências, organização de espaços, entre outras – pode ocasionar o problema de esquecermos da crueldade e das rivalidades desagradáveis do dia a dia do colonialismo (Torres 2012: 63). A análise da “negociação como elemento catalisador das relações entre colonos e indígenas”, e o uso descontextualizado da ideia de “intercâmbio desigual” faz dos nativos “outros alienados” à mercê do sistema colonial (Torres 2012: 68; tradução nossa). Para ele, não se trata apenas de estudar o papel das elites no processo de colonização, mas a “necessidade de caracterizar política e economicamente as comunidades dos enclaves coloniais” (Torres 2012: 68; tradução nossa). Seria necessário sair da “banalidade pós-moderna” e retomar a ação política dentro da teoria pós-colonial, isto é, para o autor, precisamos de novas ferramentas para analisar e conhecer a realidade destas comunidades. Ele sugere a ênfase na caracterização da produção e o trabalho social, pois só assim seria possível buscar o valor social das produções tanto dos colonos quanto dos indígenas (Torres 2012). Isso só é possível no estudo dos “contextos coloniais” – ou como propõe Van Dommelen (2005), “situações coloniais” –, pois só visto dessa forma, como um quadro mais amplo e complexo que um simples pacto ou uma aliança entre elites, é que os problemas da colonização poderão ser suplantados.

No caso específico da Andaluzia, é somente a partir dos anos 1950, com a descoberta de um assentamento arqueológico conhecido como El Carambolo (e seu “tesouro” formado por ornamentos de ouro), nas proximidades de Sevilha, que o desejo de encontrar a cidade mítica dos Tartéssicos apresentadas pelas fontes escritas transforma-se em uma busca pela cultura que pudesse tê-la produzido, em consonância com a construção de outros centros urbanos. Com esses e outros achados, arqueólogos e historiadores abraçam a ideia de que na virada do segundo milênio a.C. florescera neste espaço uma população indígena que produzira uma rica cultura material passível de ser estudada.

Especificamente sobre o processo de urbanização dessa população indígena, isto é, dos tartessos, um importante trabalho a ser considerado é o livro *Tartessos and the Phoenicians in Iberia*, de Sebastián Celestino e Carolina López-Ruiz (2016). Esses autores identificam dois momentos distintos na configuração e na organização do território tartéssico. Em um primeiro momento, no Bronze Final (séc. XI-VIII a.C.), verifica-se a existência de três focos de assentamentos: I – nas proximidades de Huelva, com a população dedicada à metalurgia; II – no antigo delta do Guadalquivir, nos arredores da moderna Sevilha, com uma população menor e dedicada à agricultura e à pecuária; III – nas proximidades de Cádiz, fundação fenícia, onde ocorreram os primeiros e mais intensos contatos com os colonizadores orientais (Celestino & López-Ruiz 2016: 176).

A partir desses três núcleos populacionais tartéssicos, algumas áreas ao interior passam a ser ocupadas, com a economia e a cultura tartéssica alcançando o vale do Guadiana (Extremadura, Espanha) e o rio Tejo (Portugal). No século VII a.C., é possível identificar uma mudança nos padrões populacionais com o aparecimento de assentamentos em terrenos elevados localizados em pontos estratégicos ao longo do baixo vale do Guadalquivir, de tal forma que pudessem controlar os deslocamentos pelo rio. Esses assentamentos eram habitados por fenícios e indígenas, e o intercâmbio cultural era tamanho que passa a ser extremamente difícil diferenciar as duas culturas (Celestino & López-Ruiz 2016: 178). Em outras palavras, o que hoje é identificado como cultura tartéssica floresce nos séculos VIII e VII a.C., como uma transformação de uma população local a partir do contato com imigrantes do leste do Mediterrâneo. Os principais sítios arqueológicos desse período são Carmona (em Alcores), Cerro de la Cabeza, Coria del Río, e El Carambolo (Figura 2).

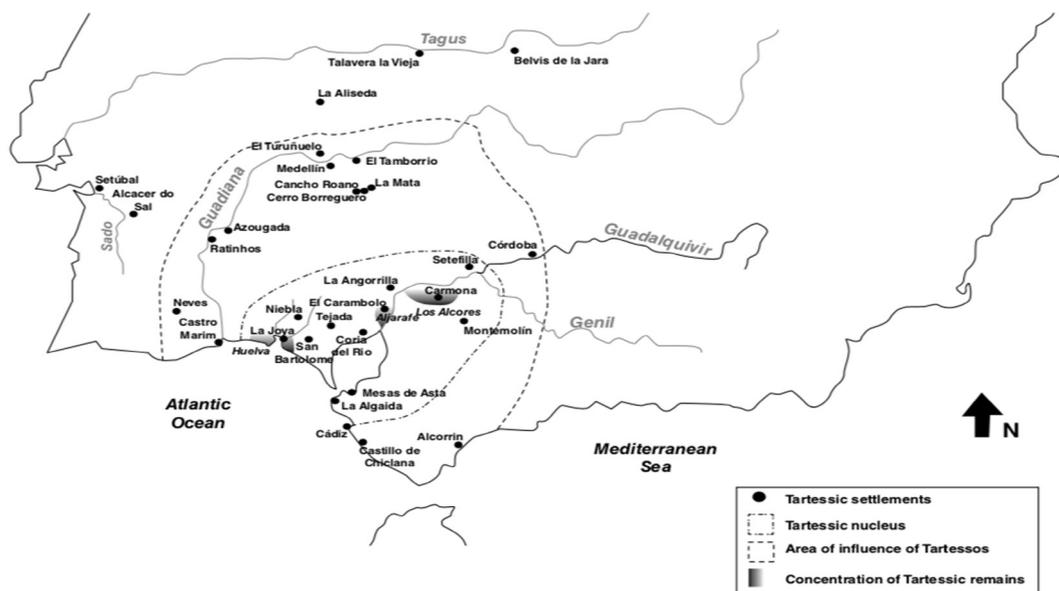


Figura 2: Mapa Áreas de assentamentos tartéssicos com os principais sítios

Fonte: Celestino & López-Ruiz (2016: 175).

O contato com as influências orientais engendra um conjunto de transformações que

[...] by the seventh century these Tartessian communities attained a social complexity proper to the other earlier states of the period, inspired and reinforced by the Levantine models of the independent city-states, usually comprising an urban nucleus and its territory (the *Chora* in Greek terms), including villages and exploitable lands, a model widespread in Cyprus, Greece, Italy, Anatolia, and through the Greek and Phoenician settlement abroad (Celestino & López-Ruiz 2016: 198).

Aubet, vinte anos antes, também abordara o tema da urbanização ao tratar das transformações ocorridas a partir do século VII a.C. em alguns centros urbanos fenícios da península, que vivem um crescimento demográfico e espacial, além de verem nascer verdadeiros “cinturões industriais” dedicados à metalurgia e à cerâmica (Aubet 1995: 50). Além disso, no século VI a.C., Cádiz e outros importantes assentamentos fenícios abandonam o caráter de entrepostos comerciais para adotar formas de ocupação, organização e comércio

típicos de cidades propriamente ditas (Aubet 1995: 62).

#### A crise do século VI a.C.

Em comum, as obras de Celestino & López-Ruiz e Aubet apresentam como evento importantíssimo a chamada “crise do século VI a.C.” ou “queda dos tartessos”. Aubet (1995) sustenta que a crise do século VI a.C., na verdade, é composta por um conjunto de fatores: (1) os centros urbanos fenícios como Cádiz, após as transformações apresentadas anteriormente e evidenciadas pelo crescimento da necrópole gaditana e pelo surgimento na baía de Cádiz, de uma área industrial para salgamento de peixe e produção de *garum* em larga escala (Aubet 1995: 52-53), a partir do séc. V a.C., vêm seus circuitos de troca regionais serem direcionados para o âmbito de cidades como Massália, Atenas e Corinto; (2) as evidências arqueológicas mostram um progressivo desaparecimento das “tumbas de príncipes tartessos” e um declínio na importação de mercadorias e bens de prestígio de origem fenícia ao final do século VI a.C.,

que seriam sinais de uma transformação nas antigas elites tartéssicas; (3) nesse mesmo momento, uma crise na exploração mineral em assentamentos tartéssicos, como Huelva e Tejada, é acompanhada por um grande declínio demográfico, pela intensificação de fortificações e pelo desenvolvimento de atividades agrícolas mais intensas (Aubet 1995: 53-54); (4) no alto vale do Guadalquivir (Andaluzia Oriental) surgem os primeiros *oppida* e os Estados Ibero-Turdetanos; (5) essa nova configuração sociopolítica dos povos que ocupavam toda a extensão do vale do Guadalquivir e o desaparecimento de entrepostos comerciais gaditanos na costa atlântica são evidências suficientes para que Aubet defenda que Cádiz se viu obrigada a integrar o circuito cartaginês de comércio (Aubet 1995: 56).

Ela insiste que é possível atrelar a esse conjunto de transformações internas, algumas questões externas, tanto da ala leste do Mediterrâneo, quanto da central. Para ela, a partir do século VII a.C. começa uma série de problemas no Levante que acaba por afetar a influência de Tiro no ocidente: inicialmente, pela diminuição na demanda por prata no império Assírio que gera uma situação inflacionária grave; essa crise econômica, associada à crise política que culmina na queda dos assírios nas mãos dos Medas e dos Babilônios em 612 a.C., tem na tomada de Tiro o golpe de misericórdia para o domínio fenício a oeste (Aubet 2001: 277-280). O espaço deixado por eles passa a ser disputado por fócios de Massília e cartagineses, ocasionando as disputas por hegemonia que caracterizarão os séculos seguintes (Guarinello 2013: 97-99). Para Aubet, Cádiz consegue se manter afastada dessas disputas por um tempo, mantendo uma intensa relação com Tiro mesmo depois de sua queda e da perda de independência. A evidência para essa manutenção está na inexistência de “*tophets*” tanto em Cádiz quanto em Tiro, que caracterizariam a inexistência de influência cartaginesa no extremo ocidente (Aubet 2001: 255). Entretanto, a autora reconhece que após o século V a.C. Cádiz se viu progressivamente obrigada a integrar o

circuito de comércio cartaginês. Esse ponto da autonomia desta cidade e seu circuito comercial será tratado novamente mais adiante.

Logo, ao analisar a crise do século VI a.C. e sua nova configuração urbana, composta de núcleos urbanos maiores e mais bem protegidos, fossem cidades aos moldes orientais ou *oppida* ibéricos, Maria Eugenia Aubet conclui:

[...] *the crisis in tartessos and the formation of the Iberian states in the hinterland of the colonies must have implied a change of strategy for the Phoenician trade with indigenous communities that were growing ever more self-sufficient and capable of coordination their own trading networks* (Aubet 1995: 62).

Já Celestino & López-Ruiz apresentam uma narrativa distinta em alguns pontos, e inédita em outros. As principais evidências que eles identificam como demonstrativos de que a cultura tartéssica “perdeu seu esplendor” é o abandono total ou parcial de sítios como El Carambolo, Carmona, Coria del Rio e até mesmo Huelva (Celestino & López-Ruiz 2016: 202). Essa evidente mudança no panorama da ocupação desse espaço se deve, segundo esses pesquisadores, a duas causas principais: uma mudança nas dinâmicas geopolíticas de poder e/ou a uma alteração nas condições naturais.

O primeiro ponto guarda semelhanças com a proposta de Aubet, entretanto, Celestino e López-Ruiz dão ênfase às transformações que marcaram o Mediterrâneo Ocidental em si, e não à queda de Tiro. Para eles, a batalha de Alalia, na Córsega, c. 540 a.C., é um evento importantíssimo para se pensarem as novas dinâmicas que afetam a região. Nela, os gregos da Foceia guerriam contra uma liga formada por etruscos e cartagineses, extremamente incomodados com a presença daqueles na ilha de Córsega. Por um lado, Cartago buscava ocupar o vácuo deixado por Tiro e exercer cada vez mais influência sobre as colônias fenícias do ocidente, e por outro os etruscos estavam interessados no controle de parte das fundações do Mediterrâneo central. A presença grega, segundo os autores, faz com que Cartago e os

etruscos aumentem suas presenças em locais estratégicos. Cartago cresce os olhos sobre Cádiz, que passa a exercer um papel central no controle do sudoeste peninsular, deixando centros como Huelva em segundo plano. Além disso, há uma evidente diminuição das importações fócias, que direcionam seus esforços de trocas de produtos para obtenção de metal para o centro da Europa pelo rio Ródano, principalmente a partir de Massália. Nesse movimento geopolítico, os centros tartéssicos, em particular Huelva, perdem o protagonismo e entram em colapso (Celestino & López-Ruiz 2016: 203-206).

A causa inédita que Celestino & López-Ruiz apresentam como complemento possível dessas transformações é uma catástrofe natural ocorrida após um grande terremoto, seguido de um tsunami, devastar a costa atlântica no século VI a.C. Com ainda poucas evidências coletadas a partir de surveys geomorfológicos no parque Nacional de Doñana (Almonte, Huelva), os autores creem que tenha havido uma imensa transformação da paisagem, com cheias na costa de Huelva e no baixo vale do Guadalquivir (Celestino & López-Ruiz 2016: 206).

O cenário traçado por esses especialistas aponta como principal consequência da crise do século VI a.C um intenso deslocamento populacional em direção aos vales do Tejo e do Guadiana, que passam a viver em comunidades dominadas por uma grande construção ortogonal e pelo controle de vastas terras dedicadas à agricultura e à pecuária. Por conseguinte, eles concluem que

*[...] while the Tartessic culture of the Guadalquivir Valley and Huelva areas declined after the mid-sixth century, the so-called "periphery" was activated, building on long-established socioeconomic networks that probably never disappeared. This would explain the monumental, Tartessic-style buildings now appearing in the Guadiana valley in agricultural zones (discussed in section 6.5.1), and the ubiquitous secondary orientaling wave in the interior culture in general at this later time (Celestino & López-Ruiz 2016: 208).*

## O middle ground turdetano

É neste ponto que a questão anterior da iberização desse espaço encontra o debate sobre urbanização. Como vimos anteriormente, em trabalhos mais recentes, tais como os levados a cabo por Francisco José García Fernández e Eduardo Ferrer Albelda, o que se busca entender é o desenvolvimento da ocupação dos vales médio e baixo do Guadalquivir após a crise dos tartessos, local onde prosperou a cultura turdetana. Segundo eles, do século V a.C. em diante

*[...] ciertamente se puede establecer una línea divisoria entre la Alta y la Baja Andalucía, entre el mundo ibérico y el turdetano, y lo mismo puede decirse de las comunidades bástulo-púnicas del litoral, aunque las fronteras entre unos y otros queden muy difuminadas, como se puede argumentar en los casos de la costa onubense, de los territorios ribereños del sinus Tartesius<sup>12</sup> y de algunas ciudades del interior como Carmo, en los que se puede hablar de comunidades muy punicizadas, cuando no de ciudades púnicas, como Olontigi o Ituci, a juzgar por la escritura empleada en sus amonedaciones (Ferrer Albelda & García Fernández 2002: 149-150).*

Então, do século V a.C. em diante, o mosaico de povos que surge ganha novos elementos, como o crescimento das influências cartaginesa, grega e itálica, além da coexistência de formas distintas de se relacionar com aquele espaço. Essa reconfiguração espacial e geopolítica apresenta um novo panorama urbanístico que se inicia neste período e culmina com a presença maciça dos romanos na virada do milênio.

Desse ponto em diante, os estudos são bastante fragmentados, com assentamentos específicos, como Cádiz, Carmona e Sevilla (Spal) mostrando realidades bastante distintas. Trabalhos de sínteses são raros, existindo algumas generalizações a partir de pesquisas em locais bem definidos.

12 Toda a costa atlântica do sul de Portugal até o estreito de Gibraltar.

Uma das principais cidades estudadas ao interior é exatamente Carmona. Eduardo Ferrer Albelda, um dos principais especialistas sobre o período turdetano, ao analisar as informações disponíveis sobre esse assentamento, fala de uma comunidade que se constituiu como núcleo urbano ainda no final do período orientalizante, que consolida seu domínio territorial ao longo dos séculos V – III a.C., formando uma entidade estatal que convive com outras no médio e baixo vale do Guadalquivir (Ferrer Albelda 2006: 205). Esse e outros autores veem uma mudança no tipo das elites que dominam essas comunidades, que deixam de ser elites principescas com influência oriental, donas de grandes monumentos funerários, para um novo modelo de elite que baseia seu poder não mais em laços de parentesco, mas sim em vínculos de dependência pessoal.

Cidades turdetanas como Carmona convivem com uma influência dupla: ao interior há evidências da existência de uma série de acampamentos cartagineses ao final do século IV a.C. e início do III a.C., atestados pela grande presença de moedas cartagineses, que serviriam para contratação de mercenários turdetanos ou ainda faziam parte de “uma estratégia de controle e coerção contra Carmona, a fortaleza mais importante da Turdetania” (Ferrer Albelda 2006: 276; tradução nossa); do litoral, Cádiz exercia uma influência sobre esse espaço e convivia com

*[...] pequeños estados territoriales con fronteras inestables y procesos embrionarios o ya consolidados de urbanización, en los que la ciudad fenicia debió actuar como fermento y como modelo. Las prospecciones arqueológicas superficiales en el entorno de la bahía de Cádiz y en los esteros del sinus tartesius parecen confirmar esta impresión. Los centros de poder tenían su sede en oppida como Nabrisa, Eboura, Asta Regia, Asido o Baesippo, desde donde organizaban unos territorios más o menos extensos defendidos por atalayas y explotados desde asentamientos menores (Ferrer Albelda 2006: 276).*

A questão do domínio de Cádiz sobre essa área é marcada por um intenso debate, desde o

início do século XX, em que um dos lados defendia a existência de uma zona de influência gaditana que competia com Cartago – a tese do Círculo do Estreito –, e o outro acreditava que, na verdade, se tratava de uma situação de hegemonia cartaginesa que tinha em Cádiz um dos seus vetores de entrada na Turdetânia. Percebemos que se trata de uma crescente influência, direta ou indireta, de elementos cartagineses e helenísticos na Península Ibérica como um todo, e em especial na Turdetânia. Os séculos que antecedem a chegada dos romanos, e mesmo aqueles que marcam sua presença efetiva nesse espaço, demonstram o aumento da integração daquelas comunidades a uma “convergência cultural predominante que estava ocorrendo em todo o Mediterrâneo ocidental” (Keay 2013: 317; tradução nossa). A cultura material oriunda de pontos específicos dessa zona de convergência cultural, fosse ela grega, cartaginesa ou itálica, tinha em Cádiz um dos seus centros articuladores.

Se, por um lado, como sugere Simon Keay, é muito difícil separar os processos de “helenização”, “punicização” e “romanização” em blocos distintos e ordenados cronologicamente, pois estão “inextricavelmente interligados” (Keay 2013: 317; tradução nossa), por outro, tem sido bastante comum entre arqueólogos e historiadores espanhóis buscar entender o papel, a função e a articulação de Cádiz com essa parcela do território. As “meninas dos olhos” desses pesquisadores têm sido as cerâmicas encontradas em grande quantidade nas escavações. Em particular, os conjuntos de vasilhames de mesa que ajudam os estudiosos a pensar hábitos alimentares, produção de alimentos, transporte etc., que marcariam o cotidiano dessas comunidades. Pesquisas que lidam com tal documentação têm mostrado que é possível observar uma confluência entre a helenização e a punicização do repertório de cerâmicas de mesa dessa região, sendo Cádiz, e sua intensa produção oleira, o principal vetor desse processo (García Fernández & García Vargas 2010: 130). Essa cidade também exerce papel central nos “primeiros impulsos” de uma romanização efetiva das formas culturais

do vale do Guadalquivir (García Fernández & García Vargas 2010: 130).

Do século II a.C. em diante, a presença romana se faz cada vez mais evidente, e um panorama de ocupação pode ser percebido. Além de reorganizar administrativamente esse espaço, incorporando-o a um grupo de conventos – ou zonas administrativas – reunidos sob a égide de Província da Bética, os romanos também foram responsáveis por construir grandes cidades, como Itálica, Baelo Claudia e Córdoba. Ao longo da presença romana é possível constatar uma mudança significativa nas formas de habitação nas áreas rurais, tanto em período republicano, quanto nos primeiros momentos do Império. Segundo Evan W. Haley, em seu *Baetica Felix* (2003), alguns assentamentos nativos passam por um processo de abandono, e as populações desses núcleos urbanos optam por viver em assentamentos rurais isolados, próximos de terras produtivas, particularmente aráveis (Haley 2003: 187). Para Haley, é o aumento da demanda por produtos da região que explica o crescimento da agricultura intensiva em várias áreas da província, especialmente no vale do Guadalquivir. Por isso,

*[...] the realities of urbanism in most parts of Baetica, away from a handful of the larger centers, meant that local elites embraced Roman values to the extent of living more or less permanently on their rural properties – a reflection not only of economic requirements but also of their full acceptance of and assimilation into the Roman order* (Haley 2003: 189).

A Bética romana, uma região, uma *ἐπαρχία* nas palavras de Estrabão, aparece, nos termos vistos até aqui, não como a grande novidade na história desse espaço, mas como uma etapa dentro de um processo mais longo. O espaço repleto de cidades descrito por Estrabão na passagem do século I a.C. para o I d.C. apresenta uma história complexa e heterogênea, moldada a partir de um grande conjunto de influências culturais. O reconhecimento dessas circunstâncias nos motiva ainda mais a retornar para essa e outras fontes escritas com um olhar

diferente, um que valorize essa pluralidade, que perceba a necessidade de uma abordagem mais abrangente e, por fim, que possa entender esse período e essa documentação de uma forma menos fragmentada.

## Conclusão

Uma vez que iniciamos este artigo com Estrabão, retornemos a essa fonte. Aparentemente, a situação descrita pelo geógrafo de Amásia apresenta ecos com a situação verificada a partir dos estudos arqueológicos e historiográficos. Ter tal fonte como fio condutor deste texto nos proporcionou resultados interessantes.

Ao delimitar (e entender que se tratava de) um espaço que pretendemos estudar, fomos capazes de dialogar com o panorama historiográfico e arqueológico da Turdetânia. A escolha pela abordagem mais próxima dos referenciais teóricos de Milton Santos oferece a vantagem de sempre buscarmos entender, em conjunto, a relação entre sociedade e natureza no decorrer do tempo. O espaço é exatamente a categoria analítica que permite (na verdade, exige) uma visão total de nosso objeto.

O movimento metodológico que executamos neste texto é de extrema importância, pois permite uma visualização da riqueza documental e da diversidade cultural, política e social que marcam o desenvolvimento dos povos ao sudoeste da Península Ibérica. Desde o Bronze Final, os tartessos desenvolvem contatos constantes com populações da outra franja do mar Mediterrâneo. Do século VI a.C. em diante, verifica-se a intensificação desse processo de integração às novas realidades engendradas nessa bacia. Já a segunda metade do I milênio a.C. tem sido motivo de importantes estudos para tentar entender como se deu a incorporação dos povos que habitavam esse espaço aos circuitos mais amplos que dominavam progressivamente o ecúmeno de então.

Progressivamente, ao final do I milênio a.C., a Turdetânia deixa de ser um espaço e passa a integrar um processo de espacialização mais amplo, nos termos apresentados por

Milton Santos. Para ele, “com o espaço tornado mundial, as regiões são o suporte e a condição de relações globais que de outra forma não se realizariam” (Santos *Apud* Lencioni 2014: 192), isto é, aplicando essa lógica para a Antiguidade, na medida em que há um processo de integração dos povos que circundam o Mediterrâneo, a Turdetânia ganha contornos mais específicos, que são sintomas de sua articulação com outras partes do mundo conhecido.

Com isso, pode-se entender que a rede de articulação desses antigos espaços, agora regionalizados, é um objeto de análise muito rico para os Estudos Clássicos. Wallace-Hadrill destaca que estudos que

negligenciem a formação de redes gregas e púnicas no Mediterrâneo ocidental vão contar sempre parte da história, uma vez que mesmo o crescimento do poder romano se dá a partir das bases que elas constroem (Wallace-Hadrill 2014: 304). Para ele “o imperialismo romano cresce à base da absorção de redes existentes”, ou seja, é função dos pesquisadores entender melhor como essas redes tão diversas interagem umas com as outras; só assim poderemos ter um melhor entendimento de como a conquista romana não é uma questão de “deletar antigas identidades”, mas de envolver antigas redes em uma rede maior (Wallace-Hadrill 2014: 304; tradução nossa).

SILVA, B. A highlighted space: debate about Turdetania’s urbanization studies.  
*R. Museu Arq. Etn.* 38: 44-60, 2022.

**Abstract:** This article outlines the urbanization of the southwestern Iberian Peninsula in the late first millennium BC. For this purpose, the text starts from an excerpt of Strabo’s *Geography*, a 1st century BC author. His description of Turdetania brings two aspects that raise important debates, two of which will be discussed here. The first concerns the definition of Turdetania as *χώρα* and its translation as ‘space’; the second, in turn, concerns the idea of Turdetania having an “incomparable number of cities” and this being one of its main qualities. In this regard, the article interrogates the historiography that studies this space and analyzes it from these perspectives, using the urbanization process as a guideline.

**Keywords:** Turdetania; Space; Chora; Iberia Peninsula; Antiquity.

### Referências bibliográficas

- Alvar, J., Blázquez, J. M.; Wagner, C. G. 1999. *Fenícios y cartagineses en el Mediterráneo*. Cátedra, Madrid.
- Aubet, M.E. 1995. From trading post to town in the Phoenician-Punic world. In: Cunliffe, B.; Keay, S. (Eds.). *Social Complexity and the Development of Towns in Iberia: From the Copper Age to the Second Century AD*. Oxford University Press, Oxford, 47-66.
- Aubet, M.E. 2002. Phoenician trade in the west: balance and perspectives. In: Bierling, M.R.;
- Gitin, S. (Orgs.). *The Phoenicians in Spain: an archaeological review of the eighth-sixth centuries BCE: a collection of articles translated from Spanish*. Eisenbrauns, Pennsylvania, 97-112.
- Aubet, M.E. 2001. *The Phoenicians and the West: politics, colonies and trade*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Celestino, S.P., López-Ruiz, C. 2016. *Tartessos and the Phoenicians in Iberia*. Oxford University Press, Oxford.

- Cruz Andreotti, G. 2018. *Roman Turdetania: Romanization, identity and socio-cultural interaction in the South of the Iberian Peninsula between the 4th and 1st centuries BCE*. Brill, Leiden.
- Escacena Carrasco, J.L. 1989. Los turdetanos o la recuperación de la identidad perdida. In: Aubet, M.E. (Org.) *Tartessos. Arqueología protohistórica del Bajo Guadalquivir*. Editorial AUSA, Sabadell, 433-476.
- Ferrer Albelda, E. 2006. La bahía de Cádiz en el contexto del mundo púnico: aspectos étnicos y políticos. *SPAL* 15: 267-280.
- Ferrer Albelda, E.; García Fernández, F.J. 2002. Turdetania y turdetanos: contribución a una problemática historiográfica y arqueológica. *Mainake* 24: 133-151.
- Ferrer Albelda, E.; García Fernández, F.J.; Escacena Carrasco, J. 2011. El tráfico comercial de productos púnicos en el antiguo estuario del Guadalquivir. *Mainake* 32 (1): 61-89.
- García Fernández, F.J. 2015. El peso de la tradición: imitación y adaptación de formas helenísticas en la cerámica común turdetana (siglos VI aC). In: García Fernández, F.J.; García Vargas, E. (Eds.). *Comer a la moda. Imitaciones de vajilla de mesa en Turdetania y la Bética Occidental durante la antigüedad (s. VI aC-VI dC)*. Edicions Universitat Barcelona, Barcelona, vol. 46, 205-238.
- García Fernández, F.J. 2003. *El poblamiento turdetano en el Bajo Guadalquivir*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla, Sevilla.
- García Fernández, F.J. 2002. Los turdetanos en la historiografía reciente: 25 años avances y desencuentros. *SPAL* 11: 219-232.
- García Fernández, F.J.; García Vargas, E. 2010. Entre gaditanización y romanización: repertorios cerámicos, alimentación e integración cultural en Turdetania (siglos III-I aC). *SAGVNTVM Extra* 9: 115-134.
- Gomes, P.C.C. 2000. O conceito de região e sua discussão. In: Castro, I.E.; Gomes, P.C.C.; Corrêa, R.L. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Bertrand Brasil, São Paulo, 49-76.
- Guarinello, N.L. 2013. *A história antiga contemporânea*. Contexto, São Paulo.
- Guarinello, N.L. 2003. Uma morfologia da história: as formas da história antiga. *Politeia* 3.1: 41-62.
- Haley, E.W. 2003. *Baetica Felix: people and prosperity in southern Spain from Caesar to Septimius Severus*. University of Texas Press, Austin.
- Hansen, M.H. 2006. *Polis: an introduction to the ancient Greek city-state*. Oxford University Press, Oxford.
- Keay, S. 2013. Were the Iberians Hellenised? In: Prag, J.R.W.; Quinn, J.C. (Orgs.). *The Hellenistic West*. Cambridge University Press, Cambridge, 300-319.
- Lencioni, S. 2014. *Região e geografia*. Edusp, São Paulo.
- Mierse, W.E. 2012. *Temples and sanctuaries from the early Iron Age Levant: recovery after collapse*. Eisenbrauns, Winona Lake.
- Pellicer Catalán, M. 1980. Ensayo de periodización y cronología tartesia y turdetana. *Habis* 10/11: 307-333.
- Pellicer Catalán, M. 1976. Problemática general de los inicios de la iberización en Andalucía Occidental. *Empúries: revista de món clàssic i antiguitat tardana* 38: 3-21.
- Santos, M. 2002. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. Edusp, São Paulo.
- Santos, M. 1988. *Metamorfoses do espaço habitado*. Hucitec, São Paulo.
- Santos, M. 2004. *Pensando o espaço do homem*. Edusp, São Paulo.
- Santos, M. 1976. *Relações espaço-temporais no mundo subdesenvolvido*.

Um espaço em foco: debate acerca dos estudos sobre a urbanização da Turdetânia  
*R. Museu Arq. Etn.*, 38: 44-60, 2022.

- Silva, B.S. 2019. *Entre o Atlântico e o Mediterrâneo: os processos de integração na Turdetânia ao final do primeiro milênio AC*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Simon, J. 2013. Chorography reconsidered: an alternative approach to the Ptolemaic definition. In: Lilley, K. (Org.). *Mapping Medieval geographies: geographical encounters in the Latin West and Beyond, 300-1600*. Cambridge University Press, Cambridge, 23-44.
- Strabo. 1960. *The Geography of Strabo*. W. Heinemann; Cambridge, London.
- Torres, P.S. 2012. Aventuras y desventuras de la arqueología poscolonial. Revisión crítica de las principales aportaciones teóricas y el caso de la expansión colonial fenicia en la Península Ibérica. *ArkeoGazte* 2: 57-71.
- Van Dommelen, P. 2005. Colonial interactions and hybrid practices: Phoenician and Carthaginian settlement in the ancient Mediterranean. In: Stein, G. (Org.). *The Archaeology of Colonial Encounters: Comparative Perspectives*. School of American Research Press, New York, 109-141.
- Wallace-Hadril, A. 2014. Afterword. In: Quinn, J.C.; Vella, N.C. (Orgs.). *The Punic Mediterranean*. Cambridge University Press, Cambridge, 299-304.
- Woolf, G. 2010. *Tales of the Barbarians: ethnography and empire in the Roman West*. John Wiley & Sons, Hoboken.
- White, R. 1991. *The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Laurence, R.; Cleary, S.; Sears, G. 2012. *The city in the Roman West: c. 250 BC – c. AD 250*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Richardson, J. 1986. *Hispaniae: Spain and the Development of Roman Imperialism, 218-82 BC*. Cambridge University Press, Cambridge.

## Pólis e insularidade

Lilian de Angelo Laky\*

LAKY, L.A. Pólis e insularidade. R. Museu Arq. Etn. 38: 61-70, 2022.

**Resumo:** Neste colóquio sobre a unidade e a diversidade das cidades mediterrânicas, discorremos sobre a expressão do fenômeno da cidade nas ilhas dessa região, mas, especificamente, sobre o contexto grego das *pólis*, a partir da época arcaica, no arquipélago das Cíclades, no Mar Egeu. Escolhemos as Cíclades porque se trata de um conjunto de ilhas com no máximo 400 km<sup>2</sup>, sendo, assim, consideradas ilhas menores, se comparadas às ilhas mediterrânicas com milhares de quilômetros quadrados (como a Sicília, a Sardenha, Creta). Nas ditas ilhas “pequenas”, os impactos da insularidade, que nos interessam compreender, são sempre maiores do que nas consideradas ilhas “continente”, como a Sicília, por exemplo. Nesse sentido, propomos apresentar o debate e discutir, ainda que inicialmente, as seguintes questões: (1) como aspectos impostos pela natureza insular puderam influenciar a organização física e política das *pólis* em ilhas? (2) Quais fatores podem explicar a existência do número de *pólis* nas ilhas?

**Palavras-chave:** Pólis; Insularidade; Arqueologia das ilhas; Cíclades; Mar Egeu.

### Insularidade, arqueologia e a Grécia Antiga

No campo da Arqueologia, as ilhas têm sido estudadas há pelo menos cinquenta anos. Inicialmente, foram analisadas sob o enfoque ambiental, difusionista e migracionista – como laboratórios de ecossistemas e sociedades e lugares vulneráveis às influências externas (Dawson 2019: 2). Nos últimos trinta anos, passaram a ser estudadas a partir de uma abordagem cultural – a interação humana com ilhas produziu concepções de insularidade, que são culturalmente construídas e sujeitas às mudanças ao longo do tempo (Constantakopoulou 2007: 9). A insularidade

tem dois aspectos principais e complementares: isolamento e conectividade – “o mar é o definidor do território e da fronteira de uma ilha” (Constantakopoulou 2007: 3, 6). O isolamento absoluto é um fenômeno quase desconhecido nas ilhas mediterrânicas, mas que pode ter sido experimentado por muitas comunidades insulares, em situações específicas no tempo e no espaço, impostas pelo mar e pela navegação (Constantakopoulou 2007: 3-4; Gordon 2018: 8). O mar e a navegação também transformaram as ilhas em pontes, em redes de conectividade e de mobilidade (Constantakopoulou 2007: 20). A diferenciação entre as ilhas criou identidades locais mutáveis, que podem ser lidas por meio do registro arqueológico e escrito de suas comunidades, revelando como foram construídas percepções antigas de insularidade.

\* Pós-doutoranda no Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo, Departamento de História da Universidade de São Paulo. [lilian.laky@usp.br](mailto:lilian.laky@usp.br)

Mas antes de tratarmos do tema da pólis nas ilhas, cabe tratarmos sobre questões específicas que fazem parte do tema da insularidade no Mediterrâneo grego, como as *percepções gregas antigas sobre ilhas, o fator escala das ilhas e sua navegação e conectividade*.

O termo insularidade nunca existiu na língua grega antiga. O que podemos saber, a partir dos textos antigos, são *percepções antigas* sobre insularidade. Da língua grega antiga, sabemos que os gregos tinham uma palavra para se referir às ilhas (*nésos*, ou seja, ilha), substantivo cuja origem não é conhecida (Vilatte 1991: 7). A partir desse termo, eles formaram nomes para penínsulas, como Peloponeso e Quersoneso. Os gregos, criaram, assim, o termo *nesiotes* (-tis), o “habitante de uma ilha” e o adjetivo *nesiótikos* “relativo a uma ilha”. Existe igualmente na língua grega antiga um antônimo de *nésos*, que é *épeiros* (“costa”, “margem”, “terra firme”, “continente”). Para *épeiros* também há o substantivo *epeirótes* (-tis) “o habitante da terra firme” e o adjetivo *epeirótikos* “relativo ao continente” (Vilatte 1991: 7). Ainda que a definição de uma ilha possa ter sido fluida para os gregos antigos, “houve uma diferenciação clara entre ilhas e continente no pensamento grego – o conceito de insularidade pressupôs a existência do continente” (Constantakopoulou 2007: 16). Essa distinção entre ilhas e continente é atestada na maior parte das fontes antigas, desde os autores mais antigos, como Homero, no *Catálogo das Naus* ou dos Navios na *Iliada* (2.635) e na *Odisseia* (14.97-8), até Hesíodo, na *Teogonia* (11.963-4). Essa distinção se tornou mais forte com Heródoto e Tucídides, que são excelentes fontes para entender a diferenciação conceitual entre ilhas e continentes (Constantakopoulou 2007: 17-18). A partir do estudo das fontes antigas gregas, é possível saber que “insularidade significou, no pensamento grego, o sobrenatural e o bizarro, isolamento e segurança, mas também perigo, prisão e pobreza” (Constantakopoulou 2007: 1). Mas insularidade também significou poder marítimo e até mesmo imperialismo, como demonstra C. Constantakopoulou

em seu livro *The dance of the Islands* (2007). Com a criação do império ateniense no século V a.C. e a unificação do Egeu sob o controle de um único poder, pela primeira vez, o conceito de insularidade, nas fontes literárias, adquiriu novas conotações intrinsecamente ligadas às ideias relacionadas ao poder marítimo (Constantakopoulou 2007: 19). De acordo com seu estudo, isolamento, perigo e pobreza são todos *topos* nas fontes antigas que tendem a enfatizar as características negativas das ilhas (Constantakopoulou 2007: 19). De fato, isolamento e pobreza são características insulares reais. O isolamento era determinado pelo mar, que, dependendo do clima e da navegabilidade, “separa a ilha do resto mundo de maneira mais efetiva do que qualquer outro ambiente” (Constantakopoulou 2007: 3). Sobre a pobreza, nem todas as ilhas eram de fato pobres, algumas delas eram ricas, tinham controle sobre terras agrícolas no continente (*peraiai*) e tinham próspera produção interna (jazidas de minérios, agrícola etc.). A essa contradição, autores modernos deram o nome de “o paradoxo da insularidade, ou seja, à insistência grega, a prevalência nas fontes antigas, de retratar as ilhas como pobres e insignificantes, sendo que estas foram centrais na formação de redes antigas de comunicação marítima” (Constantakopoulou 2007: 8, 111-112). Há questões ideológicas por trás da compreensão das ilhas como locais decaídos. Ao menos para as fontes gregas antigas da época clássica, o aspecto negativo da pobreza das ilhas é relacionado, por exemplo, à fraqueza política (Constantakopoulou 2007: 112).

Para pensar no tema insularidade e cidades gregas, o fator *escala* está entre os mais interessantes. Desde a antiguidade, já havia a percepção de que o tamanho das ilhas influía em sua insularidade. No Mediterrâneo grego (Fig. 1), a escala das ilhas variava entre a maior ilha da região, a Sicília, com 25.834 km<sup>2</sup>, e as demais grandes ilhas, como Creta, a quinta maior ilha mediterrânica, com 8.312 km<sup>2</sup>, e a Eubeia, com 3.655 km<sup>2</sup>. Há também as ilhas com os c.40 km<sup>2</sup> de Ischia, no mar Tirreno, e de Antíparos e Paros, no mar Egeu,

além de Despotiko, com 8 km<sup>2</sup>, também no Egeu (Fig. 2). Ilhas com o tamanho da Sicília, de Creta e da Eubeia são exceções no mar Mediterrâneo, ilhas com menos de 300 km<sup>2</sup> são a norma (Constantakopoulou 2007: 13).

Para os antigos, como para nós hoje, os impactos da insularidade são vistos como normalmente mais significativos nas ilhas pequenas: “ilhas pequenas são mais insulares que as ilhas grandes” (Constantakopoulou 2007: 14). Como já disse Braudel, a “Sicília é um pequeno continente”, assim como Creta é uma miniatura de continente (*apud* Constantakopoulou 2007: 13-14). Tucídides, no século V a.C., chama a Sicília como um quase continente (6.1.2) – para o historiador grego, como para qualquer grego antigo, a pequena e rochosa ilha de Sfactoria, na Messênia, no Peloponeso, de 3,2 km<sup>2</sup>, representou melhor as conotações da insularidade do que a grande ilha da Sicília (Constantakopoulou 2007: 14).

Outro tema fundamental no estudo da insularidade, em qualquer contexto, é o da *navegação e conectividade*, que nos leva ao tema das redes de comunicação marítima regionais. Ilhas eram locais de parada convenientes nas rotas longas de navegação através do mar (Constantakopoulou 2007: 23). Coroadas com centenas de ilhas, o Egeu foi o mar ideal para o desenvolvimento da navegação (Constantakopoulou 2007: 20). Especialmente dentro das áreas com várias ilhas, em um dia típico de verão, é impossível velejar sem avistar terra (Constantakopoulou 2007: 20). Nesse sentido, “em um mundo de mobilidade e navegação, as ilhas funcionaram como pontes, transformando o Egeu em uma densa matriz de conectividade” (Constantakopoulou 2007: 20). A cabotagem, as viagens de curta distância de embarcações pequenas, saltando de porto em porto ao longo das costas e das ilhas, foi uma característica essencial da navegação no mar Egeu (Constantakopoulou 2007: 20). Redes de ilhas também foram expressas em um nível abstrato, com a representação de ilhas como um grupo conceitual – por exemplo, as Cíclades, sabemos das fontes antigas, foram nomeadas assim porque elas circulam

a sagrada Delos, a ilha santuário de Apolo, centro de uma rede de conectividade muito antiga no Egeu (Constantakopoulou 2007: 25).

Se a concentração e a proximidade das ilhas foram propícias à navegabilidade na região do Egeu, há outros fatores naturais que eram e ainda são desfavoráveis à ampla circulação pelo mar na região, como o vento, por exemplo. Entre Andros e Tenos, há um estreito impassável devido aos ventos e correntes fortes prevaletentes nessa área. Similarmente, o estreito entre Andros e a Eubeia é impossível mesmo hoje de se atravessar, se estiverem soprando os ventos do norte (Constantakopoulou 2007: 25). Mesmo na temporada aberta à navegação, tempestades e ventos fortes faziam com que embarcações procurassem locais de refúgio para aportar, como testemunham grafites de navegantes agradecendo às divindades pela chegada segura à terra firme, a exemplo daquelas encontradas na ilha de Protí, no mar Jônio, na costa da Messênia, no Peloponeso, aos Dióscuros, e na ilha de Syros, à Euploia, deusa da boa navegação (Constantakopoulou 2007: 23). Essa questão de insularidade (a navegação nas ilhas gregas), pode ser experimentada hoje por quem viaja pelo Egeu. Mesmo os modernos navios e *ferry boats* às vezes não são fortes o suficiente para aguentar o mau tempo nesse mar: muitas vezes precisam aguardar horas na costa à espera de condições propícias de tempo para poder atracar em sua ilha-destino.

Estes são os aspectos básicos, apresentados por Christy Constantakopoulou, que devem ser levados em consideração em uma pesquisa sobre a insularidade na Grécia antiga e que também servem para pensar vários outros contextos culturais em ilhas no Mediterrâneo antigo.

### **Pólis e insularidade**

Percepções antigas sobre as ilhas, navegação, isolamento e conectividade são todos temas inerentes ao debate sobre a pólis insular. Mas, de um modo geral, os estudos em relação aos aspectos físicos e políticos

da cidade grega, nas ilhas egeias das Cíclades (Fig. 2), perpassam vários outros temas, como (1) a relação da área urbana na costa com o interior da ilha (o seu território), (2) questões sobre o tamanho de uma ilha e a existência de uma ou mais *pólis* ocupando um único espaço insular (que no caso das Cíclades é pequeno) e (3) o de identidade insular. São estes três pontos que iremos abordar sem a pretensão de ser um debate final sobre o tema.

O estudo da pólis nas ilhas do mar Egeu é relativamente recente, assim como o interesse pelas ilhas, e infelizmente ainda possui muitas limitações. A cidade de Delos, por exemplo, que foi muito escavada, passou a ser estudada com mais vigor agora, tendo sido por muito tempo o santuário de Apolo o foco das pesquisas nesta ilha. Não há ainda estudos de sínteses sobre a formação da pólis nas Cíclades e nem no Egeu. A esse respeito, Zagora, em Andros, é o assentamento mais conhecido.

Zagora oferece um caso excepcional, pois o assentamento completo (dos séculos IX-VIII a.C.), de cerca de 6,7 hectares, abandonado no século VIII a.C., foi preservado sem ter sido perturbado pela ocupação posterior (Zagora... 2014). Os remanescentes do assentamento são também excepcionais: o muro de fortificação é um dos exemplos mais importantes de arquitetura militar de época geométrica, assim como os remanescentes de arquitetura doméstica, o santuário e o cemitério encontrados no local (Zagora... 2014). Remanescentes cerâmicos recuperados em Zagora também informam sobre as suas redes de conectividade com cidades da Eubeia (Eretria e Lefkandi), ilhas como Paros e Naxos e, mais além, Atenas e Corinto, no continente. O interessante de Zagora, para esta discussão, é como a sua característica insular pôde alavancar, na Idade do Ferro, um assentamento com características monumentais e desenvolvimento urbano.

Andros tem uma longa história de riqueza agrícola graças a sua alta pluviosidade anual (50% maior do que outras ilhas nas proximidades), e isso, aliado a uma geologia baseada no xisto, que permite um alto nível de captação de água subterrânea, fornece a água para as muitas nascentes em toda a ilha (Zagora... 2014).

De fato, Andros tem tanta água que até mesmo produz sua própria água mineral engarrafada com gás (Zagora... 2014). Na década de 1880, Andros foi descrita pelo viajante inglês Theodore Bent como o melhor bosque das Cíclades, apenas atrás de Naxos em tamanho e beleza, e o vale de Chora como “um dos vales mais férteis do mundo” (Zagora... 2014). A abundância de água tem sido notada desde a Antiguidade, compartilhando com as ilhas de Hydra e Ceos o epíteto *hydroussa* (“aquosa”) (Zagora... 2014).

Estudos de síntese sobre a pólis nas ilhas egeias são dificultados, em geral, em razão das cidades modernas dessas ilhas terem sido construídas sobre as cidades antigas e os relatórios das escavações não terem sido ainda suficientemente publicados. Mesmo os resultados das escavações sobre a cidade de Delos – ilha cicládica mais bem explorada arqueologicamente – não foram ainda muito publicados. No arquipélago das Cíclades, há sítios muito escavados e bem conhecidos em relação à Pré-história, como Strophilas, em Andros, e à Idade do Bronze, como Phylákopi, em Melos, e Ágios Andreas, em Sifnos (cujo assentamento voltou a ser ocupado na época geométrica).

A história urbana nas Cíclades, na Idade do Ferro (o período da formação da pólis), é caracterizada por assentamentos urbanos que tiveram seu período de desenvolvimento na época geométrica (como Zagora e Hypsele, ambos em Andros, e Koukounaries, em Paros) e entre as épocas geométrica e arcaica (Xombourgo, em Tenos), os quais foram abandonados, nessas épocas, em razão do desenvolvimento da pólis em outra área da ilha. A esse respeito, é importante destacar que, em alguns desses assentamentos da época geométrica abandonados, certos locais de culto permaneceram frequentados pela população das *pólis* dessas ilhas, como é o caso de Zagora, em Andros (Zagora... 2014), onde há evidências de continuidade de culto no seu santuário durante a época arcaica, datados, portanto, de após o seu abandono na época geométrica, e de Koukounaris, na ilha de Paros, cujo santuário de Atena ainda era frequentado

na época clássica, após o abandono total do assentamento no início da época arcaica (Reger 2004).

Há o caso de pequenos assentamentos de época geométrica espalhados pelo interior das ilhas (fazendolas? abrigos sazonais para a exploração agrícola?) que não se desenvolveram em *póleis* (exemplos em Paros, Naxos e Melos), e *póleis* que tiveram o seu desenvolvimento urbano iniciado na Idade do Ferro (Naxos, Mínoa, em Amorgós, por exemplo) e que também ocuparam locais de assentamentos datados da Idade do Bronze (as *póleis* de Paros e Naxos) (Reger 2004). Há ainda assentamentos cujas evidências arqueológicas atestam a sua origem como *póleis* somente a partir da época arcaica (caso de Palaiopolis, em Andros) e da época clássica (caso de Tenos, cuja pólis foi transferida de Xombourgo para o local na costa nessa época) (Reger 2004).

Ciclos de crescimento e despovoamento são características das ilhas egeias na longa duração (Reger 2004: 731). Estudos recentes sugerem que os períodos arcaico e clássico foram aqueles de auge de povoamento e prosperidade (Reger 2004: 731). Algumas ilhas permaneceram despovoadas e foram usadas apenas para pastoreio, como as ilhas disputadas por Kimolos e Melos no século IV a.C. (Reger 2004: 731). As ilhas egeias foram sempre locais que receberam novos contingentes populacionais pela colonização, como os jônios em Tenos e em Sifnos, nos séculos XI-X a.C., e os dórios em Tera, no século IX a.C., e em muitos outros lugares (Reger 2004: 731). Também *póleis* insulares das Cíclades fundaram novas *póleis* em áreas distantes do mundo grego: em outras ilhas e áreas continentais mediterrânicas e em ilhas no próprio mar Egeu, como foi o caso de Paros, fundadora da pólis de Thasos na ilha homônima, no norte do Egeu.

As cidades gregas nas ilhas egeias alcançaram o mesmo desenvolvimento e organização urbana que aquelas do continente. As *póleis* tinham sua área urbana (a *ásty*) e o seu território (a *khóra*), mas em ilhas, com a escala pequena das Cíclades, de alguma maneira a formação da cidade ocorreu de forma diferente,

pois a natureza insular (determinada pelo clima e geografia associados) impôs uma fragmentação que impactou no arranjo das populações ao longo do tempo. Vê-se a fragmentação no caso de Amorgós, uma ilha com quatro *póleis* – Mínoa, Katapola, Agiales e Arkesine – que se separavam por uma cadeia montanhosa (Angliker 2021: 36-41). A área de Agiales só foi integrada ao restante da ilha quando construíram uma estrada nos anos 1970. Até essa data, viviam isolados e Agiales tinha mais contato com a ilha de Naxos do que com as outras localidades de Amorgós (Angliker 2021: 36-41). Fatores de insularidade provavelmente também estão por trás da mudança da localização de assentamentos do interior para a costa, entre a época geométrica e o período arcaico. O que teria, por exemplo, levado os habitantes do assentamento de Xombourgo, em Tenos, a abandoná-lo e a estabelecer uma cidade na costa na época clássica? Na maior parte das ilhas cicládicas o centro urbano e político foi estabelecido na costa, em áreas com os melhores pontos de ancoragem para embarcações. A navegação e conectividade influenciaram na escolha dessas localizações. Inúmeras *póleis* situaram-se ao redor do seu porto ou até portos, às vezes sobre promontórios, estabelecendo ali *acrópoleis* (como Koresia, em Ceos), às vezes não exatamente no mar, mas em montanhas muito próximas à linha da costa, como é o caso excepcional de Tera, estabelecida sobre uma altura de 360 m.

Como não há estudos de síntese sobre a área urbana das *póleis* (a *ásty*) insulares egeias e cicládicas, não há também sobre o território (a *khóra*) dessas cidades. Mas alguns estudos de caso ajudam a apresentar um pouco da caracterização e configuração dessa área nessas ilhas. Nas Cíclades, o território de uma pólis podia ocupar o espaço de uma ilha inteira, no caso quando há apenas uma pólis, sendo o mar a fronteira, o limite de seu território, sem falar, claro no território marítimo dessas cidades gregas insulares. Xenofonte (*Helênicas* 1.4.22) fala na *Andria khóra*, que era a própria

ilha de Andros (Reger 2004). Neste caso, Andros representa um caso muito característico da pólis insular. Já no caso de ilhas com várias *pólis* (como Amorgós e Ceos), o caso assemelha-se à situação das *pólis* continentais – há fronteiras bem definidas entre seus territórios terrestres. Algumas dessas fronteiras eram marcadas pela presença de santuários, como no caso do santuário de Zeus Ikmaios, que ficava entre as terras das *pólis* de Ioulis e Karthaia, ambas em Ceos (Reger 2004). A *khóra* de algumas ilhas é ainda pouco conhecida, em razão de trabalhos insuficientes de escavações, mas é possível ter uma ideia de como se organizava a *khóra* das *pólis* insulares graças aos trabalhos arqueológicos em Naxos, Paros, Ceos e Melos. Sabe-se, assim, que, ao menos desde a época geométrica, a hinterlândia dessas ilhas era ocupada por alguns poucos assentamentos, até a explosão demográfica no início da época arcaica, como indica o maior número de sítios em relação ao período anterior (Reger 2004). Não se sabe com precisão a função desses assentamentos, se se tratava de fazendas ocupadas o ano todo, ou se eram abrigos temporários para trabalhos agrícolas sazonais (Reger 2004). O que se sabe é que são assentamentos que surgiram e desapareceram e não se desenvolveram em cidades.

A riqueza da hinterlândia de algumas ilhas da região é bem conhecida: desde a extração mineral de prata em Sifnos e aos mármore de Paros e Naxos, além das vantagens agrícolas. Naxos, a maior ilha das Cíclades (c. 400 km<sup>2</sup>) com apenas uma pólis, tinha uma *khóra* formada por inúmeros vilarejos produtivos com grandes propriedades desde ao menos a época arcaica. Na época clássica, a *khóra* de Naxos foi descrita por Aristóteles como organizada em *katá komas* (Sfýroera 2018: 334). A partir da época helenística, as torres tornam-se uma característica da paisagem da hinterlândia de Naxos. A presença das seis torres distribuídas na parte oeste e sul da ilha pode ser associada à existência de grandes propriedades e a necessidade de proteger e controlar uma grande região,

vulnerável a ataques pelo mar e por terra (Sfýroera 2018; Morris & Papadopoulos 2005). Torres são encontradas em várias outras ilhas das Cíclades, como em Sifnos, Andros, Tenos, Ceos e Amorgós. Estas construções foram particularmente numerosas em Ceos (mais de 70 torres) e em Sifnos (56 torres) (Morris & Papadopoulos 2005: 155). Estudos recentes mostraram que as torres pertenciam a fazendas e estão relacionadas à mineração, não só nas ilhas, mas também nas regiões continentais (Morris & Papadopoulos 2005: 155). Estas estruturas fazem parte da história de exploração intensa dos recursos naturais, permitida pelo uso de mão-de-obra escrava (Morris & Papadopoulos 2005: 157).

Um último ponto de interesse de pesquisa sobre a pólis nas ilhas refere-se a um tema considerado insolúvel acerca da pólis insular, ao menos em área cicládica egeia: por que em certas ilhas egeias se desenvolveram apenas uma pólis e em outras mais de uma, não importando as escalas das ilhas?

Sobre este grande tema e sobre o tema da pólis nas ilhas egeias, dispomos, basicamente, de dois autores no momento: Gary Reger (1997, 2004), que propicia dois estudos de síntese e fornece muitos dados, e de Alexandra Sfýroera (2018), que fornece um estudo de caso bem recente sobre o desenvolvimento da pólis de Naxos.

As maiores ilhas cicládicas, como Naxos (429 km<sup>2</sup>), Paros (196 km<sup>2</sup>), Andros (380 km<sup>2</sup>) e Tenos (194 km<sup>2</sup>), tiveram apenas uma pólis em cada, enquanto que em pequenas ilhas, como Ceos (131 km<sup>2</sup>) e Skiathos (50 km<sup>2</sup>), existiram quatro e três *pólis*, respectivamente (Reger 1997: 451, 457). De acordo com Reger, que examina caso a caso no Egeu, fatores topográficos, de escala e de comércio, não influíram nesse fenômeno. Nas Cíclades, há vários assentamentos da época geométrica ou do início da época arcaica, situados em áreas propícias ao comércio, que falharam em se desenvolver em uma pólis, como foi o caso de Koukounaries, que controlava a excelente baía de Naoussa, em Paros, e o de Emporio, em Quios, no leste do Egeu (Reger 1997: 460). Nem a quantidade de *pólis* nas ilhas foi determinada pelo número de assentamentos

(datados entre o final da época geométrica e o início da época arcaica) existentes no interior destas ilhas (os casos de Melos e de Ceos são os mais conhecidos) (Reger 1997: 462).

Apesar de admitir que não há um único fator que explique a existência de uma ou mais *pólis* nas ilhas egeias, Reger parece encontrar na exploração de recursos naturais, no imperialismo de certas ilhas, no sinecismo e na colonização caminhos explicativos para o desenvolvimento de apenas uma *pólis* em ilhas. Para ele, a unificação de Sifnos em uma única *pólis* teria sido consequência da exploração da prata e do ouro na ilha. Nela, havia dois assentamentos importantes datados da época geométrica: Kastro, na costa e próximo às minas, e Ágios Andreas, no interior (Reger 1997: 463). Para Reger, as vantagens de um porto, para o escoamento dos metais, teriam levado Kastro a se tornar o centro político de Sifnos (Reger 1997: 463). O tamanho da organização social e política requeridas para minerar, processar, comercializar e exportar minerais, como em Sifnos, e mármore, como em Paros, estava além de poderes pequenos e desunificados – a seu ver, talvez a extração em larga escala dessa riqueza tenha sido a precondição para a consolidação de um único poder político (Reger 1997: 465).

Sobre imperialismo como um fator, Reger se baseia no caso de Naxos. Naxos emergiu na metade do século VII a.C. como o poder predominante na região central do Egeu. Foi Naxos, por exemplo, que controlou o culto dos jônios em Delos. Seria improvável que Naxos tivesse alcançado sua política de imperialismo no Egeu, a partir da época arcaica, sem antes ter unificado a sua ilha sob um único Estado (Reger 1997: 466).

Sobre a colonização, várias *pólis* insulares no mar Egeu participaram do movimento de expansão grega a partir da época arcaica. Houve ilhas com uma única *pólis* que se lançaram a colonizar (como Paros, Naxos e Andros), colônias em ilhas que também colonizaram (como Tera) e ainda ilhas com várias *pólis* em que estas fundaram cidades em outras áreas do mundo grego (como Rodes, Lesbos e a Eubeia). Ilhas pequenas com

mais de uma *pólis* raramente envolveram-se na colonização; já ilhas grandes, com mais de uma cidade, participaram ativamente nesse processo (Reger 1997: 473). A necessidade de se lançar a fundar novas cidades, devido a explosões populacionais nas ilhas, teria motivado a unificação em um único poder político em certas ilhas, sendo então, para Reger, a colonização uma das explicações para a existência de apenas uma *pólis* em ilhas como Paros e Naxos, por exemplo. Mas como explicar o caso das ilhas com mais de uma *pólis* que se lançaram a fundar novas cidades além-mar, como as *pólis* de Cálcis e Erétria, na Eubeia? Como explicar ainda o caso das várias *pólis* de Rodes e Lesbos, cuja colonização foi empreendida conjuntamente como “lesbios” e “ródios”? Nesse caso, de Lesbos e Rodes, a colonização ocorreu não no nome de suas *pólis*, grandes, populosas e importantes, mas no nome dos lesbios e ródios, o que demonstra um sentido de sua própria unidade como insulares, apesar de estarem divididos em *pólis* separadas e autônomas (Reger 1997: 473). A colonização, assim como os demais casos, pode explicar apenas em parte a existência de uma ou mais *pólis* nas ilhas egeias, mas fica claro que não houve um único fator.

Com relação ao sinecismo, as evidências arqueológicas das ilhas de Paros, Andros e Quios sugerem que ilhas com uma única *pólis* podem ter surgido da unificação da população de vários assentamentos geométricos (Reger 1997: 470). Apesar das exceções de Ceos e Melos, várias ilhas tiveram mais assentamentos na época geométrica do que no período arcaico – os centros mais antigos de população desapareceram, sendo abandonados ou absorvidos por outros centros (Reger 1997: 478). Este processo, que Reger chama de consolidação, não terminou, para os insulares, com o estabelecimento da *pólis* clássica. Para ele, esse processo de consolidação da cidade grega insular passou pela criação de unidades políticas maiores que a *pólis*, como as federações (as *sympoliteiai*), quando os habitantes dos Estados independentes de Mitilene, Astypalaia, Karthaia, Aigiale e Myrine desenvolveram uma identidade adicional, assim como os lesbios,

como o povo de Cós, de Ceos, de Amorgós ou os lemnios de Lemnos (Reger 1997: 478). A partir da época clássica, é fato que houve uma tendência de diminuição do número de pólis nas ilhas egeias, como nos casos de Rodes e de Lesbos, em face da ameaça ateniense, onde houve o sinecismo de suas cidades, com a absorção de uma pólis na outra no período helenístico (Reger 1997: 479).

### Considerações finais

Tais pontos de debate ajudam a pensar outros contextos gregos insulares no Mediterrâneo, com arquipélagos e escalas de ilhas semelhantes àqueles encontrados no mar Egeu, como é o caso das ilhas localizadas na região da Dalmácia, no litoral da Croácia. As questões que

procuramos trazer ainda aguardam respostas mais contundentes, baseadas em estudos de síntese que olhem caso a caso a formação da pólis nas ilhas e a relação da pólis com seu território.

### Agradecimentos

Este artigo foi escrito graças ao diálogo com a colega Érica Angliker, que sempre generosamente me apresentou às grandes questões sobre a insularidade na Grécia Antiga. Também agradeço ao meu supervisor Prof. Norberto L. Guarinello, por me incentivar a publicar a minha apresentação no evento Unidade e Diversidade das Cidades Mediterrâneas, apesar de conter ainda questões que merecem um maior aprofundamento.

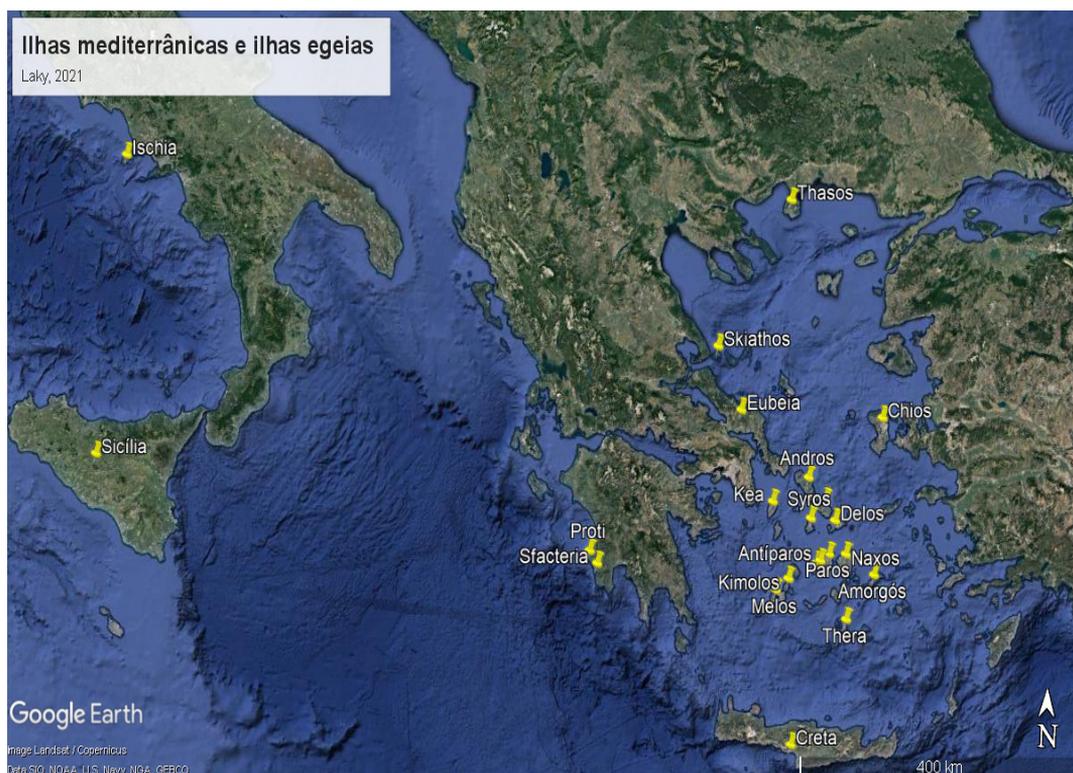


Fig. 1. Ilhas mediterrâneas e ilhas egeias.

Fonte: Google Earth.

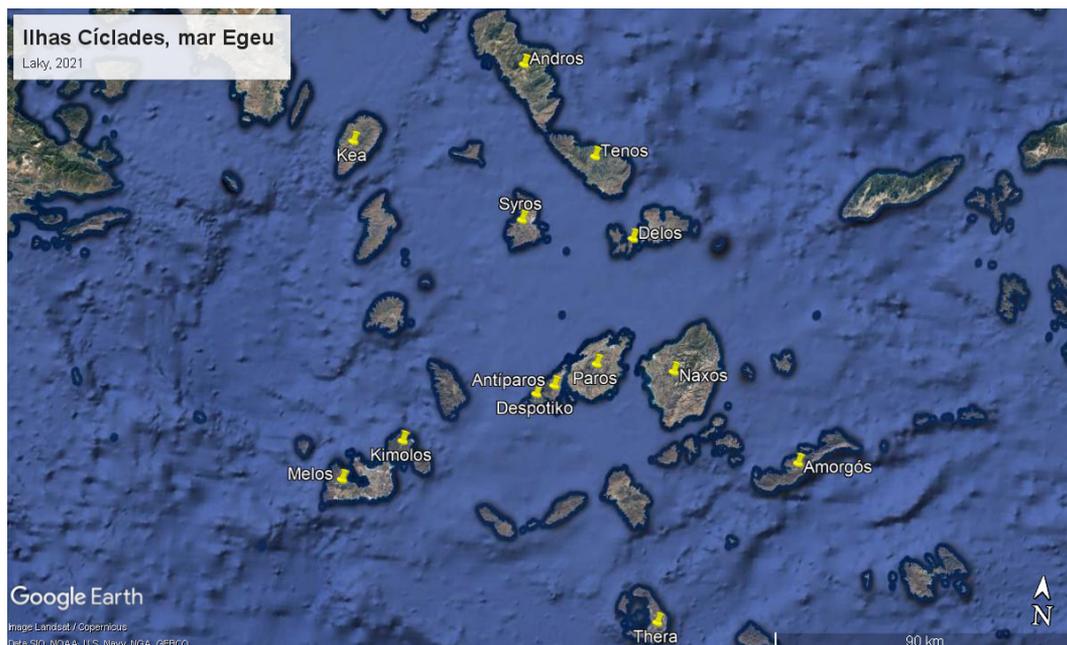


Fig. 2. Ilhas Cíclades, Mar Egeu.

Fonte: Google Earth.

LAKY, L.A. Polis and insularity. R. Museu Arq. Etn. 38: 61-70, 2022.

**Abstract:** In this colloquium on the unity and diversity of Mediterranean cities, we discuss how the city phenomenon expresses itself in the islands of this region, but specifically on the Greek context of the poleis, from the Archaic period, in the Cyclades archipelago, located in the Aegean Sea. Cyclades is a collection of islands with a maximum of 400 km<sup>2</sup>, and are thus considered “small” islands if compared to the Mediterranean islands with thousands of square kilometers (such as Sicily, Sardinia, Crete). In the so-called “small” islands, the impacts of insularity we seek to understand are always greater than in those considered “mainland” islands, such as Sicily. Hence, we propose to discuss, even if initially, the following questions: (1) how aspects imposed by the insular nature were able to influence the physical and political organization of the polis on islands? (2) Which factors could explain the number of polies in islands?

**Keywords:** Polis; Insularity; Island Archaeology; Cyclades; Aegean Sea.

### Referências bibliográficas

Angliker, E. 2021. *Cults and sanctuaries of the Cycladic islands*. Tese de doutorado. University of Zurich, Zurich.

Constantakopoulou, C. 2007. *The dance of the islands: insularity, networks, the Athenian Empire, and the Aegean World*. Oxford University Press, Oxford.

- Dawson, H. 2019. Island Archaeology. In: Smith, C. (Ed.). *Encyclopedia of global archaeology*. Springer, Cham, 1-8.
- Gordon, J.M. 2018. Insularity and identity in Roman Cyprus: connectivity, complexity, and cultural change. In: Kouremenos, A. (Ed.). *Insularity and identity in the Roman Mediterranean*. Oxford, Oxbow Books, 4-40.
- Morris, S.P.; Papadopoulos, J.K. 2005. Greek towers and slaves: an archaeology of exploitation. *American Journal of Archaeology* 109, 2: 155-225.
- Reger, G. 1997. Islands with one polis versus islands with several poleis. In: Hansen, M.H. (Ed.). *The polis as an urban centre and as a political community: historisk-filosofiske Meddelelser*, Copenhagen, 75, 450-492.
- Reger, G. 2004. The Aegean. In: Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. (Eds.). *An inventory of archaic and classical poleis*. Oxford University Press, Oxford, 732-793.
- Sfyrroera, A. 2018. Naxos, the largest Cycladic island with a single polis: a survey through ancient times. In: Angliker, E.; Tully, J. (Eds.). *Cycladic archaeology and research: new approaches and discoveries*. Oxford, Archaeopress, 325-338.
- Vilatte, S. 1991. *L'insularité dans la pensée grecque*. Université de Franche-Comté, Besançon, 446, 3-255. Annales littéraires de l'Université de Besançon.
- Zagora Archaeological Project. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3vAmduD>. Acesso em: 14/06/2021.

## A relação de Esparta, Élis e das pólis tessálias com seus periecos e o problema da “pólis Lacedemônia”

Gabriel Cabral Bernardo\*

BERNARDO, G. A relação de Esparta, Élis e das pólis tessálias com seus periecos e o problema da “pólis Lacedemônia”. R. Museu Arq. Etn. 38: 71-90, 2022.

**Resumo:** Pode-se dizer que, desde ao menos a segunda metade do século XIX, a pólis foi a unidade básica de análise da história da Grécia antiga. Entretanto, em muitos casos é evidente que a tentativa de adequar as pólis gregas a cidades-Estado prototípicas do Estado moderno produziu ressonâncias longevas, que até hoje condicionam nossa compreensão das relações sociopolíticas entre vários grupos que compunham as pólis. Portanto, o objetivo desse artigo é demonstrar como as raízes dessa historiografia baseada na pólis condicionaram uma compreensão errônea da relação entre Esparta e as comunidades periecas da Lacônia e Messênia durante o Período Clássico. Isso será feito por meio da comparação dessa relação com aquela mantida por outras pólis com seus respectivos periecos – mais especificamente Élis e as pólis tessálias. Veremos que, ao invés de um Estado unificado e com funcionamentos análogos aos de sua versão moderna, a soma de Esparta e seus vizinhos compunha uma comunidade politicamente muito menos hierárquica e rígida do que se tende a pensar. Isso, por sua vez, nos permite aproximar Esparta de fenômenos análogos contemporâneos a ela, os mesmos que, apesar das respectivas especificidades, ainda apontam para a inexistência de uma pólis-Estado que englobasse cidadãos de uma cidade central e seus periecos.

**Palavras-chave:** Esparta, Élis, Tessália, Periecos, Pólis

### Introdução

Mogens Hansen (2006:1) inicia seu livro de introdução à pólis grega antiga com a seguinte frase:

*Foi frequentemente, bem corretamente, dito que a pólis, como uma forma de Estado e sociedade, era a base de toda a civilização grega; e a implicação disso é que se pode compreender a*

*civilização grega apenas se se compreende a forma sob a qual a sociedade grega vivia, i. e., a pólis<sup>1</sup>.*

Tal afirmação, ainda que realizada há uma década e meia, é apenas um ponto mais recente de um posicionamento historiográfico que, de acordo com Kostas Vlassopoulos (2007: 45-47, 52-63), remonta pelo menos à *A cidade antiga*, de Fustel de Coulanges (2009 [1864]). Em relação à Grécia antiga, mais especificamente, esse posicionamento toma

\* Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo. <gacabe@hotmail.com>

1 Todas as traduções aqui apresentadas são minhas.

a cidade, conceitualizada como uma “cidade-Estado” ou simplesmente como “pólis”, como a unidade básica de análise que contém e, por isso, explica as estruturas sociais, políticas e econômicas das sociedades que nelas viviam. Tal abordagem é solidificada principalmente nas décadas de 1960 e 1970, mas é só na passagem do século XX para o XXI que se consolidam na historiografia as primeiras propostas alternativas, de analisar estratos tanto “acima” quanto “abaixo” da pólis (ver Vlassopoulos 2007: 52-63).

Essas propostas, vale dizer, não negaram a importância da pólis para a compreensão da Antiguidade grega. Na verdade, elas iluminaram sombras que a monumentalização da pólis projetava sobre o olhar historiográfico e, no processo, disponibilizaram novos pontos de vista sobre esse mesmo conceito de pólis. Ainda assim, tal processo, bem como as novas ideias e interpretações possibilitadas por ele, não desconstruiu de imediato fundações erigidas por mais de um século de historiografia.

Dessas fundações do conceito de pólis ou de “cidade-Estado” grega, uma das mais longevas é a fixação de seus contornos nos moldes do Estado-nação. Nesse sentido, a pólis é vista inicialmente e necessariamente como um Estado soberano, sem autoridades superiores a ela – se houvesse alguma, então a comunidade em questão não seria uma pólis e sim uma parte (dependente) de outra pólis, ou mesmo uma “pólis” apenas no sentido urbano de “cidade”, mas não de “Estado” (Vlassopoulos 2007: 60). Tal suposição fez com que contextos políticos que englobassem mais de uma pólis fossem frequentemente forçados sobre moldes e protótipos de Estados modernos, que são, a partir desse momento, projetados na Antiguidade. Um dos contextos que passou por esse processo de “adaptação” foi justamente o de Esparta.

Desde ao menos a segunda metade do século VI<sup>2</sup>, Esparta esteve inserida em um arranjo sociopolítico regional que envolvia várias outras comunidades da

2 Todas as datas antigas aqui mencionadas são a.C.

Lacônia e Messênia (Fig. 1)<sup>3</sup>. Tal arranjo foi devidamente lapidado e, consequentemente, adequado aos contornos do Estado buscado pelos historiadores. Assim, tornou-se costumeiro caracterizar a soma de Esparta (uma pólis no sentido urbano e político) e suas comunidades dependentes, as comumente referidas como “periecas” (pólis apenas no sentido urbano) – como partes de uma pólis (com um sentido apenas político) maior, de um Estado chamado “Lacedemônia”<sup>4</sup>. Sendo assim, há três sentidos diferentes atribuídos ao termo “pólis”, os quais, talvez inconscientemente, encaixam todas as comunidades da Lacônia e Messênia em moldes semelhantes ao de um Estado moderno. Nesse quadro, as comunidades periecas funcionavam como “províncias” de uma “capital” espartana, essa responsável pela gestão e organização do território combinado de Esparta e dos assentamentos periecos – conjunto que compunha, por sua vez, o “Estado” da Lacedemônia. Ainda que esse modelo interpretativo remonte ao começo do século XX<sup>5</sup>, há trabalhos relativamente

3 A Lacônia corresponde aqui ao vale do rio Eurotas e à costa sudeste do Peloponeso, incluindo o Golfo da Lacônia. A Messênia referida aqui é composta pelas terras ao redor do vale do rio Pâmiso até a costa sudoeste do Peloponeso, incluindo o Golfo da Messênia.

4 O topônimo “Lacedemônia” aparece já em Homero (e.g. *Il.* 3.387, 443; *Od.* 4.1-2, 313, 702, 13.439-440, 15.1-2, 17.120-121, 21.13-14), mas sem delimitações geográficas bem definidas – referida apenas como a região onde nascera Helena (*Il.* 3.239, 244) e onde vivia Menelau, rei de Esparta (*Od.* 3.325-326, 13.414), o mesmo que esteve no comando dos lacedemônios que foram a Troia (*Il.* 2.581-590). No século V, “Lacedemônia” parece ter sido adotada pelos espartanos como um sinônimo de “Esparta” (ver Ducat 2008: 189-192), ainda que o étnico “lacedemônios” incluísse também os periecos (ver adiante).

5 E.g. Forster (1903-1904: 180): Gitio seria o porto de um Estado grego, i.e., Esparta; Neumann (1906: 53): Esparta como “capital de todo o país”; Pareti (1920: 200): os periecos, ao serem inseridos na Lacedemônia, renderam o governo do Estado a Esparta; Ehrenberg (1924: 57-62): Estado Lacedemônio; Hampl (1937: 33-35): não havia um Estado espartano separado do Lacedemônio.

recentes que o replicam<sup>6</sup> – por vezes sem considerar as múltiplas camadas historiográficas sobre a definição dos contornos políticos da pólis.

Dessa forma, esse artigo pretende demonstrar que essa descrição, do conjunto “Esparta + cidades periecas” como um Estado coeso e bem estruturado, é bastante problemática. Isso nos leva, conseqüentemente, a questionar a própria existência de uma “pólis dos lacedemônios”. Espera-se demonstrar que as fontes descrevem, na verdade, um arranjo político muito menos rígido, no qual as comunidades periecas possuíam uma autonomia considerável em relação à autoridade espartana. Como veremos, essa não era uma relação idiossincrática da Lacônia, mas uma constante observável em outros contextos do mesmo período, nos quais outras pólis gregas mantinham comunidades periecas próprias, mais especificamente Élis e as pólis da Tessália. Em segundo lugar, pretende-se demonstrar como níveis superiores às pólis (cidades-Estado) podem ser incluídos em seu estudo sem a necessidade de encaixá-las todas em um modelo estatal homogeneizador, em um protótipo em menor escala do Estado moderno. Em oposição a isso, é mais vantajoso identificar os vários tipos e estruturas de interdependência sociopolítica em ação.

Com esses objetivos em mente, a primeira seção descreverá brevemente como se dava a relação entre Esparta e seus periecos no Período Clássico grego, de modo a construir uma base mais clara para a segunda seção, na qual se discutem posicionamentos mais recentes sobre como essa relação deve ser classificada. Nas seções seguintes, o contexto lacedemônio será comparado com aqueles existentes na Élide e na Tessália. As diferenças e semelhanças observadas entre esses contextos colocarão em evidência a inexistência de uma pólis-Estado

bem definida, mas também que a diversidade das pólis-cidade-Estado influenciava o modo como a relação entre centro e periecos acontecia. Sendo assim, comecemos por Esparta.

### **A pólis dos lacedemônios como o “Estado” espartano**

Todas as narrativas que descrevem as expansões arcaicas de Esparta são muito posteriores à época em que estas teriam ocorrido, provavelmente entre os séculos VIII e VI. Dessa forma, é muito difícil avaliar o quão precisas são tais narrativas. Há menções pontuais à história mais antiga de Esparta em autores do Período Clássico, como Éforo (FGrH 70 F 117) e Isócrates (12.177-181), mas essas são geralmente preteridas às descrições mais “precisas” e mais “plausíveis” de Pausânias (3.2-7), do século II d.C.<sup>7</sup> – que sequencia eventos importantes junto com os reinados das casas reais espartanas. Uma vez que Pausânias não menciona suas fontes (algo relativamente comum na prática historiográfica antiga), é difícil dizer o quanto de sua narrativa é baseada em tradições locais – ou mesmo de quando datam essas tradições (ver Kennell 2010: 31-33). Isso não impediu os historiadores de chegar a um consenso mínimo sobre a sequência dos eventos que marcaram as primeiras expansões espartanas. Acredita-se que, em um primeiro momento, Esparta tenha avançado pelo vale do rio Eurotas, na Lacônia, em direção à fértil planície de Élos, ao sul. O próximo momento de expansão provavelmente começou ao final do século VIII, dessa vez em direção às planícies irrigadas pelo rio Pâmiso, na vizinha Messênia. Os habitantes tanto da planície de Élos quanto do vale de Pâmiso foram escravizados, mas mantidos em suas terras, com o objetivo único de que as cultivassem para seus novos proprietários espartanos – ou seja, foram transformados em hilotas. O mesmo tipo de submissão não parece ter sido praticado na maior parte

6 E.g. Hall (2000: 79) e Shipley (2006: 53, 57). Cf. Ribeiro (2017: 268), Hawkins (2011: n. 8), Assumpção (2014: 108): “Lacedemônia” não era um Estado e sim um conjunto de territórios unidos pela identidade compartilhada por seus habitantes – ainda que Esparta seja caracterizada como o centro político do conjunto; Christesen (2018: 7, 2021: 1, n. 7) e Ribeiro (2019: 117).

7 E.g. Huxley (1962: 19, 21-25), Forrest (1968: 31-34), Koiv (2003: 69-72); Lévy (2003: 16-22).

das demais regiões da Lacônia e Messênia, essas situadas em terrenos montanhosos e de fertilidade limitada<sup>8</sup>. Eram esses os locais ocupados pelos assentamentos dos periecos – ou *periokoi*, literalmente “os que habitam ao redor”. Não sabemos como esse status surgiu exatamente, mas sabemos que os periecos eram indivíduos livres, mas cujas comunidades se tornaram politicamente dependentes de Esparta por diferentes caminhos – alguns eram estrangeiros assentados em territórios controlados por Esparta, outros se diziam colonizadores descendentes de espartanos e ainda há a possibilidade de que várias outras comunidades foram submetidas por ações espartanas mais ou menos agressivas (cf. Cartledge 2002: 84-85)<sup>9</sup>. Não tentarei aqui datar com precisão tais acontecimentos, uma vez que isso tomaria um espaço considerável que fugiria do objetivo em questão. Sendo assim, é suficiente saber que a estrutura sócio-política consequente desses eventos, formada por espartanos, hilotas e periecos, provavelmente já estava consolidada dentro de fronteiras mais fixas em meados do século VI, permanecendo assim por todo o Período Clássico.

Sabendo disso, podemos finalmente reavaliar a teoria predominante na historiografia – desde ao menos o começo do século XX – sobre como esse arranjo funcionava. Tal teoria viu o

8 A única outra região que parece ter sido conectada a um episódio de submissão direta aos espartanos é a Cinúria, na fronteira nordeste da Lacônia (Hdt. 1.82). Sobre a submissão dos hilotas e a conquista dos territórios por eles ocupados, ver Luraghi (2003, 2008: 68-106).

9 Estrangeiros assentados: Paus. 4.14.3 (refugiados de Asine, na Argólida, assentados em Asine, na Messênia), Thuc. 2.27 (refugiados de Égina assentados na Tireátis, na Lacônia). Colonizadores espartanos: Thuc. 4.53.2 com 7.57.6 (Citera); Paus. 3.2.6, 22.6 (Fáris e Gerontraí). A tradição tardia de Pausânias (3.2.6) é a única que fala de campanhas militares movidas contra assentamentos periecos, mas apenas contra três assentamentos (Amiclai, Fáris e Gerontraí), que eram bastante próximos de Esparta, e isso apenas em sua “fase inicial” de expansão. Sendo assim, não é possível dizer que todas (ou mesmo que a maioria) das comunidades periecas foi agressivamente submetida por Esparta (cf. Ducat 2018: 602). É preferível, ao invés disso, manter algum espaço para aproximações/submissões mais pacíficas, ou mesmo diplomáticas, entre periecos e espartanos (e.g. Shipley 1997: 213; Kennell 2010: 88).

conjunto espartanos, periecos e hilotas como partes de um Estado unificado, dentro do qual se podia identificar uma capital (Esparta) responsável pela administração de vários “distritos” periecos (cf. nota 5 *supra*). Tais distritos, por sua vez, compunham uma periferia que provia recursos e serviços necessários ao funcionamento do centro espartano – e, portanto, do Estado como um todo. Essa teoria gerou duas ideias principais: 1) os periecos seriam “cidadãos rebaixados” desse Estado, i.e., livres e atuantes em suas políticas, mas sem poder de decisão; e 2) os periecos cumpriam funções essenciais que os espartanos não queriam para si mesmos, como o comércio, o artesanato e a defesa das fronteiras desse Estado<sup>10</sup>.

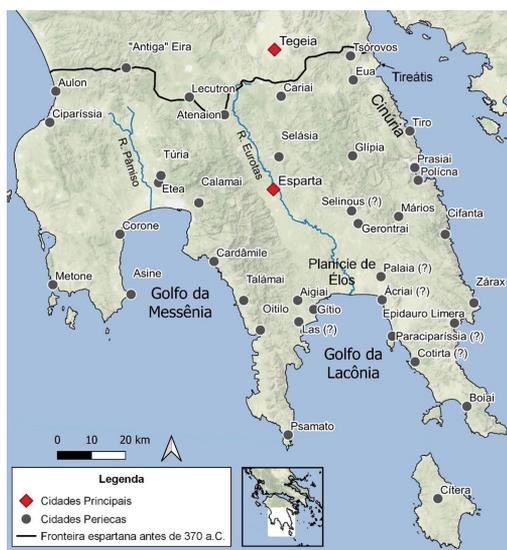


Fig. 1. Esparta e as cidades periecas da Lacônia e Messênia.

Fonte: elaborada pelo autor.

10 Cidadãos rebaixados, e.g. Neumann (1906, 52), Wilcken (1973 [1924]: 100), Hampl (1937: 6-7, 16, 18), Larsen (1970: 801), Thommen (1996: 15), Hall (2000: 80-81), Gallego (2005: 33), Kennell (2010: 92) e Assumpção (2015: 88-89); periecos como artesãos e mercadores, e.g. Niese (1906: 105), Ehrenberg (1924: 51), Glotz (1938: 355-356), Michell (1952: 73), Cartledge (1987: 178, 2002, 155-159), Shipley (2006: 69) e Assumpção (2015: 89-90) – *contra* e.g. Ridley (1974), Kennell (1999: 189-190), Gallego (2005: 37-38), Hodkinson (2015: 20); defensores das fronteiras, e.g. Niese (1906: 134-135), Ehrenberg (1924: 56), Christian (1989: 20, 2006, 164), Shipley (1992: 216-218), Wallner (2008: 206, 212, 215, 221, 235), Ribeiro (2017: 273), Figueira (2018: 568), Pavlides (2018: 158-162) – *contra* Guintrand (2016: 438, 441-444).

Tal modelo interpretativo foi motivado, creio eu, pelo já mencionado uso da pólis como unidade de análise básica da história grega. Entretanto, vale notar que esse motivo não atuou sozinho no caso de Esparta. As fontes do Período Clássico grego falam, de fato, sobre uma “pólis dos lacedemônios”, e os periecos são frequentemente referidos como “lacedemônios”<sup>11</sup>. Assim, foi fácil para os acadêmicos identificar nessa “pólis dos lacedemônios” os contornos de um Estado que englobava tanto Esparta quanto seus periecos. Temos, portanto, um modelo segundo o qual Esparta (uma pólis, mas no sentido de “cidade-Estado”) servia como capital da pólis lacedemônia (no sentido de Estado mais amplo), essa que incluía várias outras cidades de status rebaixado – algumas dessas também descritas como pólis pelas fontes (ver Shipley 2004: 578-595), mas lidas pelos acadêmicos como pólis apenas no sentido urbano (i.e., sem soberania política)<sup>12</sup>. Ou seja, nesse raciocínio há pelo menos três sentidos diferentes de pólis que precisaram ser articulados para dar sentido à relação entre Esparta e seus periecos – e o mais amplo deles, o da “pólis dos Lacedemônios”, seria algo idiossincrático desse contexto. Os outros dois sentidos atribuídos ao conceito de pólis – “cidade-Estado” e “cidade” – foram analisados com mais profundidade pelo Copenhagen Polis Centre a partir da década de 1990, mas a leitura estatal da “pólis dos lacedemônios” perdurou até o começo do século XXI (ver nota 6 *supra*).

Jean Ducat (2010: 194, 199), tomando contextualmente as referências à “pólis dos lacedemônios”, nota que a maioria esmagadora das passagens não se refere a um Estado lacedemônio, mas sim a Esparta e suas instituições políticas. Creio que a única análise historiográfica dessa questão, do uso confuso do topônimo

11 “Pólis dos lacedemônios”: ver a lista de citações em Ducat (2010: 193-194). Periecos referidos como lacedemônios: e.g. Hdt. (7.234.2), Thuc. (4.8.1), Xen. (*Hell.* 6.4.15).

12 E.g. Neumann (1906: 51-53), Niese (1906: 101 n. 2, 103 n. 3, 111, 112), Hampl (1937: 33-35, 48-49), Gschnitzer (1958: 62-63), Shipley (1997: 211-212) e Wallner (2008: 196, 200 n. 638, 218).

(que, apesar de se referir a Esparta, também podia classificar os periecos), seja a de Jonathan Hall (2000: 89). Segundo o autor, os espartanos teriam adotado o topônimo “Lacedemônia” como sinônimo de Esparta, com o objetivo de colocar sua própria pólis como a herdeira do antigo reino da Lacedemônia, a mesma governada no passado mítico grego por Menelau (ver nota 4 *supra*). Em outras palavras, os espartanos teriam elegido a si mesmos como os representantes por excelência da região então conhecida como “Lacedemônia” e, conseqüentemente, de seus habitantes<sup>13</sup>.

Sabemos, portanto, que não existia uma pólis (Estado) chamada Lacedemônia. Mas, se os periecos não eram ligados a Esparta pelas estruturas políticas de uma pólis abrangente, o que baseava essa conexão? Como veremos em seguida, e como Ducat (2010: 201-203, 2018: 612) sugere, a relação entre espartanos e periecos era muito menos rígida do que se costuma pensar. Veremos como três elementos (um político, um econômico e um cultural) dão conta de esboçar essa relação, os mesmos que poderão então ser comparados com os que caracterizam a relação que Élis e as pólis tessálias se relacionavam com seus respectivos periecos.

### Lacedemônios: periecos e espartanos

Quanto à relação política de Esparta com seus periecos, talvez o único elemento do qual se tem certeza é que esses últimos quase não mantinham políticas externas próprias. Temos conhecimento de alguns acordos de *proxenia* entre periecos e outras cidades gregas, mas,

13 Há a suposição de que a identidade de “lacedemônios” tenha sido dada aos/forçada sobre os periecos por conta de sua “conquista” por parte de Esparta (e.g. Oliva 1971: 55-62; Gallego 2005: 34). Havia, como veremos, ocasiões em que essa identidade provavelmente era ativamente fomentada entre os periecos pelos espartanos (cf. Hodkinson 2009: 424-425; Salapata 2014: 232; Ribeiro 2019), mas a ideia de uma imposição “de cima para baixo” pressupõe os periecos como uma massa passiva, facilmente manipulada por qualquer política espartana – i.e., uma periferia completamente suscetível a seu centro. A ideia de Hall, de uma capitalização pelos espartanos de uma identidade já existente (que não era necessariamente a única entre os periecos, talvez apenas a que melhor se adequasse aos interesses espartanos), faz mais sentido.

aparentemente, eram os espartanos os únicos responsáveis pela votação de declarações de guerra e pelas negociações de alianças<sup>14</sup>. Fora isso, sabemos de um único caso (descrito como relativamente costumeiro) em que magistrados espartanos pedem a prisão de periecos (Xen. *Hell.* 3.3.8-9), o que mostra que Esparta podia de fato intervir em assuntos internos de comunidades periecas (ver Ducat 2018: 607-608). Contudo, acredito que seja necessário cuidado ao presumir que essas intervenções fossem frequentes ou que assumissem tonalidades tirânicas (cf. Isoc. 12.181). Na verdade, é mais seguro entender que tais intervenções pareciam se limitar a casos que envolviam esparciatas ou, mais amplamente, interesses espartanos. É com esse objetivo que parece ter operado o único cargo oficial conhecido que se dedicava justamente à atuação em assuntos internos de uma comunidade perieca: o *kytherodikes*, descrito por Tucídides (4.53.2) como um magistrado enviado anualmente à ilha de Citera junto com uma guarnição. Entretanto, é problemático supor que esse magistrado estivesse relacionado a uma imposição militar da vontade espartana sobre a ilha. Em primeiro lugar, porque o próprio nome do posto (“juiz de Citera”) indica que sua função seria mais judiciária do que militar (MacDowell 1986: 30). Ducat (2018: 606-607) sugere que essa função era voltada principalmente à política local, mantendo uma boa disposição em relação aos interesses espartanos. Essa é uma possibilidade, obviamente, mas não há fontes que atestem isso. Em segundo lugar, a guarnição enviada para lá não parecia cumprir a função de policiamento político, mas sim de proteção ou, ao menos, de vigilância. Já em Heródoto (7.235), Citera é descrita como uma ótima base de ataque à costa da Lacônia, o mesmo comentado por Tucídides (4.53.2-3) em sua menção do *kytherodikes*. Ou seja, o “juiz de Citera” e a guarnição que o acompanhava são mecanismos pontuais, empregados em um

território perieco de importância atípica para Esparta – de modo que não devemos supor que isso ocorria em todos os assentamentos periecos<sup>15</sup>.

No que diz respeito às relações econômicas entre periecos e espartanos, já se conjecturou que os periecos pagavam tributos a Esparta, mas isso é devido mais à suposição de uma expressão material da relação hierárquica interna à “pólis dos lacedemônios” do a referências antigas. Há de fato um fragmento de Éforo (FGrH 70 F 117) no qual se diz que Ágis, um dos primeiros reis de Esparta, privou os periecos de direitos e lhes ordenou que pagassem tributos a Esparta. Essa narrativa já foi aceita como prova de que havia uma extração de tributos dos periecos por parte dos espartanos (e.g. Neumann 1906: 56), mas há algumas questões nessa passagem que apontam para outra direção. A primeira delas é que essa tradição não é repetida em nenhuma outra fonte, de modo que é impossível avaliar se ela era realmente corrente na Lacônia ou se foi uma invenção de Éforo para explicar a estrutura sociopolítica da região. O fragmento em si parece indicar a segunda opção, mas o mais interessante (e em segundo lugar) é que essa explicação parece ter sido construída para deixar mais ininteligível ao leitor a natureza do status dos hilotas – que, por terem se recusado a aceitar os novos termos, acabaram escravizados. Sendo assim, acredito que o foco da passagem não está na descrição de como era a relação de espartanos e periecos na época de Éforo, mas sim prover um relato da origem dos hilotas e de sua condição de escravizados (ver Ducat 2018: 604).

Ainda assim, outra referência antiga alimentou a conjectura de que os periecos

14 Tratados de *proxenia*: SEG (12.219, 13.239), IG (XII.5 542.20-23). Sobre os processos de votação de declaração de guerra, ver Richer (1998: 334-336).

15 Ver Larsen (1937: 820-821). Há uma teoria defendida por alguns autores (e.g. Cavaignac 1948: 34-35; Chrimes 1949: 288 n. 6; Gallego 2005: 53-55) de que havia harmostas espartanos (comandantes militares geralmente usados para manter uma disposição política local amigável a Esparta) em várias comunidades periecas. Essa teoria se baseia principalmente em um escólio em Píndaro (Ol. 6.154) e em uma inscrição de um voto encontrado em Citera, dedicado aos Tindáridas por um harmosta chamado Menandro (IG V.1 937). Entretanto, o escólio não parece se referir a harmostas estacionados na Lacônia ou Messênia, e a inscrição provavelmente é posterior ao controle espartano de Citera (ver Guintrand 2016: 606, 2017: 54-56; Ducat 2018: 606-607).

pagavam tributos a Esparta: a menção, no tratado pseudo-platônico *Alcibiades I* (123a), de um “tributo real” pago por “lacedemônios”. Já se supôs que esse tributo era aplicado tanto a periecos quanto a espartanos (Kahrstedt 1922: 15), mas não há qualquer referência em nenhuma outra fonte sobre espartanos ou periecos pagando tributos, sequer especificamente aos reis. O que se sabe, graças a Xenofonte (*Lac.* 15.3), é que Licurgo, o lendário legislador espartano, teria atribuído a cada rei espartano “terra selecionada em muitas das pólis periecas, suficiente para ele não ficar nem aquém da moderação nem se sobressair pela riqueza”. Creio ser plausível a interpretação de Niese (1906: 105), de que o “tributo real” era, na verdade, as rendas pagas pelos periecos (lacedemônios) que cultivavam as terras reais situadas no território de suas comunidades (cf. Link 1994: 10). Nesse sentido, é possível dizer que não há indícios antigos sobre tributos cobrados especificamente de periecos – como uma capital cobraria de suas províncias<sup>16</sup>. Entretanto, vale a pena notar mais dois pontos sobre as “terras reais”. Em primeiro lugar, Xenofonte afirma na passagem anteriormente citada que elas ficavam em “muitas”, e não em “todas” as comunidades periecas. Dessa forma, elas não devem ser entendidas como um mecanismo de dominação de Esparta – nesse caso, todas as comunidades periecas estariam submetidas à cessão de terras e, portanto, aos arrendamentos delas cobrados. Em segundo lugar, se estivermos corretos sobre o “tributo real” corresponder ao arrendamento pago pelos periecos que cultivavam as terras reais, então o “tributo real” era, na verdade, o conjunto de pagamentos dados aos reis na posição de *proprietários de terras*, não tributos devidos a Esparta por algum tipo de *submissão política*.

No que se refere ao aspecto “cultural” da relação entre espartanos e periecos, é necessário destacar aqui algo que já foi mencionado antes, mas que não aparece – não que eu saiba,

pelo menos – em nenhuma outra sociedade grega. Refiro-me ao uso, por espartanos e periecos, do étnico “lacedemônios”. Há, de fato, indícios não só de que os periecos eram identificados por gentílicos associados às suas vilas e regiões específicas<sup>17</sup>, mas também que suas comunidades mantinham discursos próprios sobre suas origens étnicas, que podiam variar tanto no espaço quanto no tempo. Os habitantes da região perieca da Cinúria, por exemplo, são descritos, em momentos diferentes da Antiguidade, como jônios autóctones (Hdt. 8.73.3), lacedemônios (Thuc. 5.41.2) e originalmente argivos (Paus. 3.2.2). Ainda assim, apesar da liberdade em constituir coletivos que não dependiam de qualquer ligação com uma identidade lacedemônia, isso não impedia que periecos se apresentassem como lacedemônios. Uma amostra disso é uma dedicação em Delfos (SEG 23.324a), datada de c. 400 e realizada pelos habitantes de uma vila perieca chamada Tiro, situada na Cinúria. Ali os dedicadores caracterizam Tiro como uma “vila dos lacedemônios”. Ou seja, um dos assentamentos periecos mais distantes de Esparta, ao dedicar um monumento em um santuário pan-helênico, se enuncia como parte da comunidade dos lacedemônios. Esse fato pode ser interpretado de diversas maneiras, mas acredito uma das mais plausíveis seja a de que havia uma cultura compartilhada entre espartanos e periecos, uma que estruturou uma sensação de pertencimento a um mesmo coletivo (cf. Hodkinson 2015: 19) – e que não anulava ou sufocava identidades locais.

A existência dessa cultura compartilhada pode ser atestada por diversos meios. Além de elementos mais gerais, como o fato de periecos e espartanos serem indistinguíveis na cultura material preservada arqueologicamente<sup>18</sup>, é possível mencionar, por exemplo, a religião. Já é consenso na bibliografia que as divindades cultuadas pelos periecos são,

16 Cf. Larsen (1937: 821) – *contra* Cartledge (1987: 16, 177, 2012: 1108; sem citar fontes), Christien (1989: 41). Ver também Shipley (1992: 223), para outros meios pelos quais os espartanos podiam explorar os periecos.

17 E.g. Thuc. (5.67.1), Xen. (*Hell.* 5.3.4) e IG (XII.5 542.20-23).

18 Luraghi (2002: 66-67, 2008: 142-143, 206), Kennell (2010: 91), Salapata (2014: 226) e Hodkinson (2015: 18).

em grande medida, as mesmas valorizadas pelos espartanos<sup>19</sup>. Inclusive, podemos observar a manutenção dessa proximidade mesmo na Messênia posterior à sua libertação do jugo espartano em 369 (Luraghi 2008: 230-239) – demonstrando, portanto, que isso não era sustentado (ao menos não unicamente) por meio de imposições espartanas. O caso da Estela de Damonon (IG V.1 213), datada do final do século V, é bastante simbólico nesse quesito. Encontrada na acrópole de Esparta, veem-se inscritas ali vitórias atléticas e equestres do espartano Damonon e de seu filho, Enimacrátidas em pelo menos oito festivais em santuários periecos diferentes, localizados tanto na Lacônia quanto na Messênia. Essas vitórias demonstram que em muitas ocasiões espartanos e periecos interagiam em contextos religiosos e, portanto, reafirmavam seu pertencimento a um mesmo coletivo (cf. Shipley 2006: 69).

Outras práticas também podem ter contribuído para, na longa duração, produzir uma sensação (ou mesmo uma memória) mais bem definida de um coletivo lacedemônio. É possível mencionar, por exemplo, as campanhas anuais que espartanos e periecos realizavam em um mesmo exército e sob o comando de um mesmo rei, que com o tempo possivelmente aproximaram os dois coletivos (Pavlidis 2020: 158). Por fim, é bastante claro que pelo menos parte dos periecos parece ter adotado um comportamento parecido com o dos espartanos. Uma evidência disso são as estelas funerárias caracteristicamente espartas, um dos poucos tipos de comemoração funerária permitidos em Esparta – e reservado apenas aos que morriam em batalha. Esse tipo de estela, inscrita apenas com o nome do falecido seguido de “na guerra”, é representado atualmente por 25 exemplares (datados do século V ao I), dos quais dezessete tem sua proveniência conhecida. O interessante, todavia, é que dez deles provêm de territórios periecos<sup>20</sup>.

Há, portanto, diversos pontos que nos permitem dizer que, culturalmente,

espartanos e periecos eram bastante próximos – nunca, contudo, ao ponto de apagar qualquer traço cultural local dos vários periecos da Lacônia e Messênia (cf. Shipley 1997: 221-222). Já foi sugerido que essa proximidade era resultado de um programa espartano que, conscientemente, forçava sobre os periecos um determinado tipo de comportamento – necessário para a consolidação não só da (pólis-Estado) “Lacedemônia”, mas também de seu poder sobre ela<sup>21</sup>. Entretanto, como espero ter demonstrado, a ideia por trás dessa “Lacedemônia” (a existência de um Estado coeso centrado e regido por ações planejadas de uma “capital” espartana) não se mostra nas fontes disponíveis. Não há indícios de que Esparta intervia com frequência nos assuntos internos da grande maioria de comunidades periecas, ou mesmo que estas eram, de alguma forma, economicamente exploradas por Esparta. Nesse quadro, creio ser possível concordar com Jean Ducat (2018: 611-612) na afirmação de que se a “pólis dos lacedemônios”, criada pela historiografia do século XX, realmente existiu, ela estava muito mais próxima de ser uma comunidade cultural do que uma política.

Antes de encerrar a discussão, é necessário reafirmar que Esparta mantinha, de fato, uma posição hierarquicamente superior sobre as comunidades periecas, uma que lhe permitia usar essa comunidade cultural em seu favor, principalmente no campo militar (ver Villafane 2018). Entretanto, o ponto a ser destacado aqui é que os mecanismos usados para que isso acontecesse não eram o de um Estado coeso, com estruturas bem-definidas. O detalhamento desses mecanismos extrapolaria os limites e os objetivos desse artigo. Sendo assim, limito-me aqui a dizer que esse arranjo lacedemônio, ainda que possa parecer bastante estranho, tinha expressões semelhantes em outros contextos gregos. Esse seria o caso de Élis, por exemplo.

19 Parker (1989: 145, n. 15) e Ribeiro (2019: 124-138).

20 Low (2006: 87-90). Ver Sekunda (2009).

21 E.g. Gallego (2005: 33, 56, 57), Richer (2012: 54) e Assumpção (2015: 89-90, 91, 95-96).

### Élida: periecos e eleios (e aliados?)

A pólis de Élis, famosa pelo controle do santuário pan-helênico de Olímpia, também manteve alguma centralidade política sobre boa parte do Peloponeso ocidental entre pelo menos o final século VI e o final do século V. Entretanto, são poucas as fontes disponíveis para dizer quais eram as bases exatas dessa centralidade. É relativamente seguro que as comunidades das regiões mais férteis da Élida, os vales dos rios Peneu e Alfeu, se basearam em uma identidade étnica eleia comum para concluir um processo de sincicismo em c. 471, formando então a pólis de Élis<sup>22</sup>. É mais difícil, entretanto, classificar os demais habitantes da Élida – i.e., aqueles que viviam na Acroreia, a região de colinas entre as planícies dos rios Peneu e Alfeu, mas também nas fronteiras com a Messênia ao sul (posteriormente conhecida como Trifília), com Arcádia a leste e com a Acaia ao norte (ver Fig. 2)<sup>23</sup>. Xenofonte (*Hell.* 3.2.23) fornece uma possibilidade de classificação ao se referir ao começo da Guerra Eleia, travada entre Esparta e Élis nos últimos anos do século V. Segundo o autor, os espartanos fazem um ultimado a Élis, dizendo que, “na opinião das autoridades dos lacedemônios seria justo deixar independentes as suas [i.e. de Élis] pólis periecas”<sup>24</sup>. Não há outras passagens que classifiquem com precisão quais cidades se encaixavam nessa categoria – principalmente porque não há indícios de que os próprios eleios usassem o termo “perieco”<sup>25</sup>. Assim, a bibliografia tende a resolver essa questão

22 Sobre o sincicismo de Élis, ver Roy (2002) e Bourke (2018: 18, 29-30, 92-102).

23 Há muitas cidades e vilas mencionadas nas fontes cuja localização ainda não foi possível determinar. Assim, a Fig. 2 não representa todas as possíveis comunidades periecas da Élida.

24 Cf. Diod. (14.17.5) e Paus. (3.8.3).

25 Siewert (1987-1988: 7-8) e Roy (1997: 282-283). Tucídides (2.25.3) fala de uma *perioikís* na região do porto de Feiá, mas aparentemente em um sentido geográfico (“vizinhança”), e não político.

baseando-se em outras passagens, essas que podem estar indiretamente se referindo aos periecos de Élis – as mesmas que mencionam também “aliados”, o que comporia uma possível terceira categoria de comunidades que orbitavam politicamente Élis<sup>26</sup>.



Fig. 2. Cidades eleias e suas possíveis cidades periecas. Fonte: elaborada pelo autor.

Não é o objetivo aqui propor uma resposta mais precisa à questão de qual comunidade era aliada ou perieca de Élis (ou mesmo se essas duas categorias eram essencialmente diferentes)<sup>27</sup>. Dessa forma, basta-nos destacar quais elementos aparentemente caracterizaram as relações mantidas entre Élis e as comunidades identificadas pelos antigos como suas periecas. Retomando o esquema proposto anteriormente, o primeiro elemento a ser comentado é a relação política entre eleios e periecos. Não há muitas fontes sobre os pormenores dessa relação, mas o supracitado ultimato espartano dado a Élis é, por si só,

26 E.g. Minon (2007: no. 5.4-5, 6 “eleios e os aliados”, no. 10) e Thuc. (5.47.1). Sobre periecos e aliados, ver Siewert (1994), Nielsen (1997: 140-141), Roy (1997: 283-284, 292, 298-299, 302-303), Ruggeri (2004: 15) e Bourke (2018: 109-111, 160-163).

27 Ver principalmente Siewert (1994) e Roy (1997).

bastante revelador. Em primeiro lugar, o fato de os lacedemônios terem pressionado os eleios para que esses deixassem suas “pólis periecas independentes” deixa implícita uma relação de dependência política. O mais interessante, entretanto, não é que essa dependência seja confirmada pela recusa eleia em dar cabo de tais termos, mas sim a justificativa dada pelos eleios para tal recusa. Nas palavras de Xenofonte (*Hell.* 3.2.23), “Dada a resposta dos eleios de que eles não fariam isso, pois detinham as pólis como butim (*epiledias*), os éforos [espartanos] convocaram o exército”. Ou seja, o direito de manutenção da supremacia eleia sobre seus periecos (fossem eles chamados assim ou não) é defendido com base na conquista militar (cf. Gschnitzer 1958: 12) – algo que, na Lacônia e na Messênia, servia como justificativa exclusiva para a submissão dos hilotas<sup>28</sup>. Há, de fato, casos específicos na Élida que fogem a essa regra, como o de Lêpreon – que se comprometera, em algum momento anterior a 421, a pagar anualmente um talento ao santuário de Zeus em Olímpia em troca do auxílio eleio em uma guerra contra os arcádios (Thuc. 5.31.2) – e o de Epion – cujo território parece ter sido comprado pelos eleios (Xen. *Hell.* 3.2.31). Entretanto, o máximo que isso pode nos dizer é que nem todas as comunidades ligadas a Élis o eram da mesma forma ou pelos mesmos motivos (cf. Parker 2009: 195), mas que a dependência de ao menos uma parte considerável delas era justificada pela vitória militar.

De qualquer forma, há poucos indícios de como Élis teria explorado a dependência política de seus periecos. Estrabão (8.3.30) é o único que afirma que os eleios cobravam tributos das comunidades periecas que

tentaram se tornar independentes. Entretanto, essa medida é colocada como produto da revolta dos habitantes de Pisátis (região de Olímpia, correspondendo, *grosso modo*, à parte eleia do vale do rio Alfeu), que teria sido sufocada por Élis com a ajuda de Esparta – consolidando finalmente seu controle sobre o santuário de Zeus. Atualmente, há dúvidas sobre o real acontecimento dessa revolta. As únicas notícias sobre ela são tardias, sendo possível que elas sejam produto da formação da pólis independente de Pisa em c. 364, durante a guerra entre Élis e a Confederação Arcádia. O argumento cético, inicialmente elaborado por Benedikt Niese (1910), sugere que Pisa foi fundada para substituir Élis no controle de Olímpia e que, com esse objetivo, recebeu uma tradição inventada de um passado revoltoso, no qual já questionava a autoridade eleia sobre o santuário de Zeus<sup>29</sup>. De qualquer forma, ainda que aceitemos integralmente a informação de Estrabão, isso ainda não garante que Élis impôs tributos a todas as suas comunidades dependentes – as que não se uniram à revolta, por exemplo, estariam isentas desse tributo.

Um caso mais concreto de um possível tributo cobrado por Élis a uma pólis dependente é o já mencionado contrato eleio com Lêpreon. Entretanto, a relação entre Élis e Lêpreon e o significado desse contrato são bastante confusos. Há quem dê proeminência à notícia de Heródoto (4.148.4) sobre os ataques de Élis às cidades mínias ao sul do rio Alfeu, que teriam acontecido “em sua época” (ver nota 28 *supra*). Lêpreon é mencionada entre essas cidades, mas, ainda que signifique uma conquista militar (de modo que Lêpreon seria um dos “butins” dos eleios), isso colide com as circunstâncias do acordo do “tributo”. Se Lêpreon já fosse dependente de Élis, então não seria necessário pedir sua ajuda contra os arcádios. Tudo fica ainda mais confuso pelo fato de que o “tributo” é mencionado justamente em um contexto no qual os lepreatas se recusam

28 Heródoto (4.148.4) fala que em seu tempo ocorreram campanhas eleias contra a maioria das “pólis mínias” ao sul do Alfeu, mais especificamente contra Lêpreon, Macisto, Frixia, Pirgo, Épion e Nudion. Contudo, a natureza desses avanços ainda é debatida. A maior parte da bibliografia pensa que eles correspondiam a esforços expansionistas (Nielsen 1995: 88; Roy 1997: 282; Ruggeri 2004: 15; Thommen 2013: 336) ou a tentativas de debelar uma revolta local (Bourke 2018: 79-80, 111).

29 Sobre a fundação de Pisa, ver Giangliulo (2009), Koiv (2013) e Bourke (2018: 58-62).

a continuar o pagamento, algo devido à retomada da guerra contra os atenienses. Os eleios tentam forçar os lepreatas a manter o compromisso, o que os impele a apelar a Esparta (Thuc. 5.31.3). Nesse momento, temos de um lado os lacedemônios decidindo que a pólis era independente, e por isso estava sendo injustiçada (5.31.4), e do outro os eleios afirmando que os espartanos haviam acolhido uma pólis *sua*, que havia “desertado” (5.31.5). Considerando o que nos é dito sobre o “tributo” pago pelos lepreatas ao santuário de Zeus em Olímpia, não há nada que indique que esse representava uma *submissão* a Élis (*contra* Kiechle 1960: 342). Se havia uma conexão política entre Élis e Lêpreon, essa deve ter tomado a forma de uma aliança (cf. Nielsen 1996: 76, 1997: 141), mas uma que não envolvia, necessariamente, uma submissão política análoga a dos periecos lacedemônios<sup>30</sup>. Sendo assim, o único “tributo” relacionado a Élis no Período Clássico não provinha de uma pólis perieca, não era pago a Élis (ao menos não diretamente) e não derivava de uma conquista militar por parte dos eleios. Ou seja, os indícios existentes de que havia algum tipo de exploração econômica na relação entre Élis e seus periecos não são muito sólidos.

Por fim, em relação à cultura dos periecos de Élis, é provável que existissem identidades locais que ganharam maior expressão a partir do final da Guerra Eleia. De início, vale notar que o próprio gentílico “eleios” (*waleioi*, no dialeto local) tem em sua raiz o termo *walis*, “vale”. Isso, por si só, seria um indício de que o *ethnos* dos eleios separava “os do vale”

30 Há quem defenda que aliados e periecos fossem iguais aos olhos eleios, todos incluídos em uma única liga (*symmakhía*) sob o comando de Élis (cf. Nielsen 1997: 140-141), por meio de campanhas militares ou de tratados como o de Lêpreon (e.g. Roy 1997: 292-293). Entretanto, essa afirmação se baseia na menção dos eleios e de uma *symmakhía* em uma inscrição de Olímpia, datada do último quartel do século VI (Minon 2007: no. 5). O problema é que nada indica que essa *symmakhía* (se permaneceu a mesma) era composta (também ou unicamente) pelas comunidades consideradas periecas (cf. Bourke 2018: 162-163). Ou seja, a ideia de que havia uma liga comandada por Élis e que ela era composta exclusivamente por periecos é uma especulação, e o reconhecimento disso torna concebível que Élis tivesse aliados, e não apenas periecos.

(i.e. os habitantes dos vales dos rios Peneu e Alfeu) das outras comunidades ao seu redor – possivelmente como uma oposição aos acreios (*akroreioi*), “os do alto”, que viviam na região de colinas entre os vales do Peneu e Alfeu e que chegava até o sopé do monte Erimanto, na fronteira com a Arcádia<sup>31</sup>. Essa identidade “exclusiva” dos eleios tem reverberações significativas na incapacidade de Élis de manter o controle sobre as pólis dependentes dela: a partir do final da Guerra Eleia, é significativo o modo como as comunidades vizinhas de Élis usam toda oportunidade de fundar pólis independentes, com a ajuda de Esparta ou dos arcádios<sup>32</sup>. Há, de fato, indícios de que Élis usou ferramentas como seu controle de Olímpia para consolidar sua relação com as pólis que provavelmente eram suas periecas, mas é inegável que isso não foi suficiente para construir “ao seu redor uma comunidade de corações e mentes” (Parker 2009: 196, ver 195-198), uma identidade que freasse ímpetos separatistas quando esses se tornassem uma opção. Isso contrasta com o caso espartano, no qual, como vimos, mesmo após a invasão da Lacônia e libertação da Messênia, muitas comunidades periecas permanecem lacedemônias até o século II.

Sendo assim, é possível notar, em primeiro lugar, que Élis parece ter se assemelhado a Esparta no sentido de não explorar seus periecos por meios diretos. Na verdade, é difícil entender que vantagem a manutenção de controle sobre comunidades periecas trazia a Élis. James Roy (1997: 292-294), baseando-se principalmente em fontes que mencionam uma “aliança” (*symmakhía*), sugere que os periecos (considerando que estes e os aliados são os mesmos) cumpriam a função de fornecer auxílio militar a Élis<sup>33</sup>.

31 Ver Bourke (2018: 17-18) com bibliografia.

32 Roy (2009a). Ver nota 26 *supra* (Pisátis), Nielsen (1997), Ruggeri (2009) (Trifília), Siewert (1987-1988) e Ruggeri (2004: 144-161) (Acroreia).

33 Ver referências na nota 26 *supra*. Ver também Minon (2007: no. 10, 14).

Entretanto, ele também admite que as cidades por ele consideradas periecas não foram utilizadas na defesa da própria Élis em contextos de invasão, ainda que algumas delas fossem fortificadas<sup>34</sup>.

Nesse sentido, podemos apenas supor que o controle de periecos e/ou aliados fornecia ao menos um controle regional a Élis (cf. Roy 2009b: 81), mas é difícil ainda definir outros privilégios advindos disso. Uma diferença mais acentuada entre eleios e espartanos está na justificativa mais sólida dos primeiros para a manutenção do controle sobre seus periecos. Temos, mais especificamente, a conquista militar somada à manutenção de uma identidade aparentemente exclusiva. Isso provavelmente constituiu um quadro com diferenças hierárquicas mais marcadas, além de menos suavizadas por discursos de pertencimento étnico – não constituindo, assim, um coletivo que não fosse político. Isso, entretanto, produziu um efeito bastante contrastante com o caso lacedemônio: vê-se uma propensão muito maior dos prováveis periecos eleios em se desligar de Élis quando houvesse oportunidade, algo que fica claro no curso do século IV.

### Tessália: periecos e tessálios

O espaço ao qual se costuma referir como “Tessália”, em um sentido mais estrito, corresponde às planícies tessálias – os c. 6.200 km<sup>2</sup> que cercam o rio Peneu e seus tributários e cessam nos sopés dos montes Olimpo, Ossa e Pélion, ao nordeste; Ótris, ao sul; e Pindo, ao oeste. Essa região foi dividida, provavelmente em algum momento do século VI, em quatro tétradas (Ftiótia, Tessaliótia, Hestieótia e Pelasgiótia). As cidades que as povoavam,

ainda que mantivessem sua autonomia política, permaneceram sob algum tipo de estrutura governamental regional que ainda é difícil definir em detalhes<sup>35</sup>.

As cidades tessálias também parecem ter exercido algum tipo de poder hegemônico sobre as comunidades das regiões montanhosas ao norte (Perráibia), leste (Magnésia) e sul (Ftiótia Aqueia) (Fig. 3). São essas as regiões provavelmente entendidas pelos antigos como pertencentes aos periecos dos tessálios<sup>36</sup> – na verdade, apenas Xenofonte (*Hell.* 6.1.19) os chama de periecos e há quem argumente que essa caracterização era topográfica e não política<sup>37</sup>, i.e., que ela se referia a “vizinhos” e não a comunidades dependentes. Entretanto, os habitantes dessas regiões também foram referidos pelos termos *hypekooi* (e.g. Thuc. 2.101.2) – esse também usado para se referir aos súditos do grande rei da Pérsia – quanto como *sýmakhoi*, “aliados” (e.g. Hdt. 8.27.2) dos tessálios. Essa polissemia, como vimos, não é exclusiva da Tessália, uma vez que a própria ideia de “perieco” é bem flexível em seus traços específicos. De qualquer forma, a sugestão de Sprawski (2009: 136) me parece a mais adequada para caracterizar a relação entre tessálios e periecos: havia entre esses grupos um tipo de aliança hegemônica, no qual perráibios, magnésios e aqueus ftiótios seguiam a política externa tessália, ou porque compartilhavam interesses, ou porque não tinham força e condições de, por si mesmos, fazer frente aos recursos abundantes dos tessálios. Esse quadro obviamente tinha flutuações, com a entrada ou saída de outros agentes no quando político da Grécia central e meridional que podiam, eventualmente, oferecer oportunidades de alianças melhores que os tessálios. Tudo indica que esse *status quo* manteve alguma regularidade desde

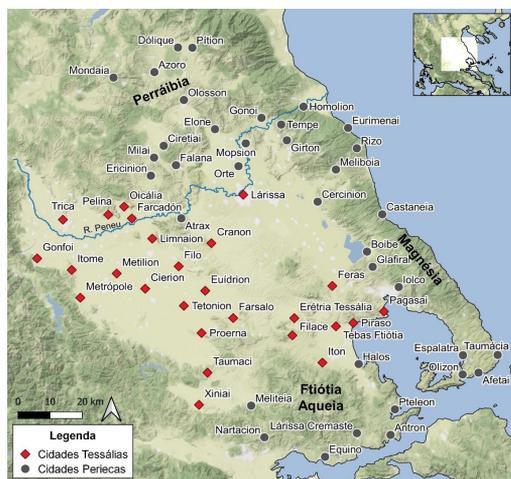
34 Roy (1997: 294-295). Ver também Bourke (2018: 161-163). Isso contrasta com o exemplo lacedemônio: na invasão da Lacônia em 370-369, Esparta estaciona Iscolau, um comandante esparciata, em Oion, uma vila que ficava no caminho dos invasores. Ele decide permanecer no local, em uma posição estrategicamente menos vantajosa, para forçar os habitantes da vila (que nem parece ter sido fortificada) a combater os invasores (Xen. *Hell.* 6.5.25-26).

35 Ver Arist. (fr. 497 Rose), Helânico de Lesbos (FGrH 601a F 1), Gschnitzer (1954) e Helly (1995: 54-55, 163-167, 170-175).

36 Ver Sprawski (2009: n. 1) com bibliografia.

37 Shipley (1997: 197) e Sprawski (2009: 135).

pelo menos o final do século VI até o final do Período Clássico<sup>38</sup>, quando é possível dizer que inexistia uma estrutura ou uma justificativa política que unisse tessálios e periecos em uma mesma pólis-Estado – assim como no caso espartano.



**Fig. 3.** Cidades tessálias e periecas da Perráibia, Magnésia e Ftiótia Aqueia.

**Fonte:** elaborada pelo autor.

A ausência de algum tipo de unidade política estável entre tessálios e periecos não impediu, entretanto, que os dois grupos mantivessem algum nível de proximidade cultural, por mais que essa variasse de região para região e no tempo. Na Perráibia, por exemplo, são usados nomes mais comuns na Macedônia do que em outras cidades gregas (Hatzopoulos 2000: 116-117). Além disso, há vários indícios de que os perráibios mantinham uma consciência étnica própria, separada de tessálios e macedônios, cunhando moedas com seu étnico já no século V e aparentemente formando um *koinon* próprio no segundo quartel do século IV (Canlas 2017: 467). Em relação à Magnésia, o que sabemos sobre as divindades cultuadas na

região da península magnésia durante o Período Clássico sugere que várias delas advinham de um “pano de fundo tessálio” (ver Kravaritou 2011: 117-120). Ao mesmo tempo, fontes escritas dos períodos Arcaico e Clássico descrevem conexões mitológicas e compartilhamento de práticas religiosas entre magnésios e macedônios<sup>39</sup>. Sobre a Ftiótia Aqueia, é possível perceber, nos períodos Arcaico e Clássico, uma identidade regional específica, mas que também era negociada – inclusive em favor de uma aproximação com a Tessália – em momentos de tensão política e social (Haagsma, Surtees & Chykerda 2019). Ou seja, em todas as regiões periecas da Tessália parece ter havido algum nível de aproximação e distanciamento entre a cultura (em um sentido bastante amplo) local e a tessália, sem compor necessariamente uma unidade étnico-cultural observável.

Ainda assim, o mais impressionante do quadro tessálio é que esse arranjo, talvez o mais flexível aqui descritos, sem bases políticas ou culturais sólidas, é o único que produziu indícios de exploração econômica dos periecos. Jasão de Feras, no século IV (Xen. *Hell.* 6.1.19), dá início às suas empreitadas hegemônicas justamente com uma cobrança de tributos dos periecos, algo que ele interessadamente justifica como uma instituição estabelecida no século VI por Escopas, mas abandonada com o tempo<sup>40</sup>. Não sabemos se essa justificativa se baseia em fatos históricos, mas ela aparentemente tinha algum poder discursivo no século IV. Então, pode-se dizer que, ao menos para alguns, ela era plausível (ver Helly 1995: 183-184, 186-187). De qualquer forma, Estrabão (9.5.19) ainda afirma que a Perráibia pagava tributos aos lárissos até meados do século IV, quando Filipe II da Macedônia toma o controle da região. Ainda que aceitemos

39 E.g. [Hes.] fr. 7 M-W para Magnes, epônimo dos magnésios, como irmão de Macedo, epônimo dos macedônios – comparar com fr. 256 M-W, onde Magnes é descendente de Feras, epônimo da pólis tessália de Feras. Xen. (*Anab.* 6.1.7) com Hesíquio s.v. *καρπαία* sobre a dança *karpaia*.

40 Ver Helly (1995: 183-184, 186-187).

38 Sobre a hegemonia regional tessálio no século VI, ver Lehmann (1987). O controle da Tessália e das regiões vizinhas se alterna entre os macedônios e a Liga Etólia a partir de Filipe II (ver Graninger 2011: 23-27).

acriticamente essa informação, isso não significa que a Perráibia ficou sob o controle de Lárissa ou que lhe pagou tributos desde muito tempo (Graninger 2011: 17).

Dessa forma, os arranjos entre tessálios, espartanos e seus respectivos periecos parecem ter se assemelhado na ausência de uma estrutura ou justificativa política única que enquadrasse a dependência dos últimos em relação aos primeiros. Entretanto, é impressionante que, no caso tessálio, aparentemente nada dava ímpeto à criação ou mesmo a uma tentativa de criação de uma noção de coletividade que justificasse a exploração econômica dos periecos. Talvez fosse justamente por essa distância mantida entre tessálios e periecos que a cobrança de tributos era algo possível: nesse contexto, o tributo não seria contraditório, pois não se estaria explorando um membro de uma mesma comunidade (fosse ela política ou étnica). Também talvez por essa distância que a possibilidade de se cobrar tributos fosse efêmera – a mudança do quadro político regional podia mudar as alianças periecas e, assim, a viabilidade da exploração.

## Conclusão

Levando em conta a relação mantida entre Esparta, Élis e as pólis tessálias com seus respectivos periecos, é possível chegar a duas conclusões principais. A primeira delas, que mais nos ajuda a avaliar o caso da “pólis da Lacedemônia”, é que em nenhum dos casos

supracitados é necessário (ou mesmo útil) presumir a existência de uma pólis-Estado, que unisse habitantes do “centro” e seus vizinhos dependentes em um Estado coeso. A segunda conclusão é que a relação de uma pólis com seus periecos não assumia traços (estatais) idênticos em contextos diferentes, mas respondia a vários fatores históricos, sociais e políticos dos grupos envolvidos.

A soma de Esparta e das comunidades periecas da Lacônia e da Messênia compunha uma comunidade politicamente muito menos rígida do que se tende a pensar, com um centro que dedicava algum esforço à composição de uma unidade étnico-cultural e pouco à exploração direta dos periecos. Na Élide a formação da identidade eleia pode ter impedido uma aproximação cultural com os periecos da Acroreia e Trifília, assim como a narrativa de sua conquista militar. Esses fatores provavelmente dificultaram uma exploração consistente da dependência perieca, ou mesmo a construção de algum tipo de comunidade mais resistente a crises políticas. Na Tessália, há uma plasticidade ainda maior na relação política e cultural com perráibios, magnésios e aqueus ftiótios. Isso, por sua vez, ainda que abrisse espaço para uma exploração mais direta dos periecos, também limitava a efetividade dessa exploração. Tais níveis de relações, superiores às pólis (cidades-Estado), se ignorados ou simplesmente podados para se encaixarem em protótipos de Estados modernos, perdem muito de sua capacidade explicativa, de fenômenos superiores ou inferiores às comunidades envolvidas.

BERNARDO, G. The relationship of Sparta, Elis and the Thessalian *poleis* with their *perioikoi* and the problem of the “Lacedaemonian *polis*”. R. Museu Arq. Etn. 38: 71-90 2022.

**Abstract:** It can be said that since at least the second half of the 19th century, the *polis* has been the basic unit of analysis in ancient Greece history. But in many cases the attempt to adapt the Greek *polis* to prototypical city-states of the modern state produced long-lasting resonances that even today frame our understanding of the socio-political relations between various groups that composed the *polis*. Hence, this paper shows how the roots of this *polis*-based historiography engendered a misunderstanding of the relationship between Sparta and the *perioikoi* communities of Laconia and Messenia during the Classical Period, by comparing this relationship with that held by other *poleis*

with their respective *perioikoi* – specifically Elis and the Thessalian *poleis*. Instead of a unified and functioning State analogous to its modern version, the sum of Sparta and its neighbours formed a political community that was politically much less hierarchical and rigid than one tends to think. This, in turn, allows us to bring Sparta closer to analogous phenomena contemporary to it, the same ones that, despite their respective specificities, still point to the lack of a *polis*-state that encompassed citizens of a central city and its *perioikoi*.

**Keywords:** Sparta, Elis, Thessaly, *Perioikoi*, *Polis*

### Referências bibliográficas

- Assumpção, L.F.B. de O. 2014. *Discurso e representação sobre as práticas rituais dos espartanos e dos seus basileus na lacedemônia do século V a.C.* Dissertação de mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Assumpção, L.F.B. de O. 2015. A hegemonia política dos espartanos e formas de violência simbólica com os periecos e hilotas na Lacedemônia, do Período Clássico. *Revista Digital Simonsen* 1: 78-100.
- Bourke, G. 2018. *Elis: internal politics and external policy in Ancient Greece*. Routledge, London.
- Canlas, G. 2017. Negotiating identities: material expressions of cult in Perrhaibia. In: Rupp, D.W.; Tomlinson, J. E. (Eds.). *From maple to olive: proceedings of a colloquium to celebrate the 40<sup>th</sup> anniversary of the Canadian Institute in Greece, Athens, 10-11 June 2016*. Canadian Institute in Greece, Atenas, 461-484.
- Cartledge, P. 1987. *Agesilaus and the crisis of Sparta*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Cartledge, P. 2002. *Sparta and Lakonia: a regional history 1300-362 BC*. Routledge, London.
- Cartledge, P. 2012. *Perioikoi*. In: Hornblower, S.; Spawforth, A.; Eidinow, E. (Eds.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford University Press, Oxford, 1107-1108.
- Cavaignac, E. 1948. *Sparte*. Librairie Arthème Fayard, Paris.
- Chrimes, K.M.T. 1949. *Ancient Sparta: a re-examination of the evidence*. Manchester University Press, Manchester.
- Christesen, P. 2018. The typology and topography of Spartan burials from the protogeometric to the Hellenistic Period: rethinking Spartan exceptionalism and the ostensible cessation of adult intramural burials in the Greek World. *Annual of the British School at Athens* 113: 307-363.
- Christesen, P. 2021. Hedorotus 9.85 and Spartiate burial customs. *Classica et Mediaevalia* 69: 1-72.
- Christien, J. 1989. Les liaisons entre Sparte et son Territoire malgré l'encadrement montagneux. In: Bergier, J.-F. (Ed.). *Montagnes, fleuves, forêts dans l'histoire: barrières ou lignes de convergence?* Scriptae Mercaturae Verlag, St. Katarinen, 17-44.
- Christien, J. 2006. The Lacedaemonian State: fortifications, frontiers and historical problems. In: Hodkinson, S.; Powell, A. (Eds.). *Sparta & war*. Classical Press of Wales, Swansea, 163-183.
- Diodorus Siculus. 1954. *Library of history*. Harvard University Press, Cambridge, (MA) vol. 6.
- Ducat, J. 2010. The ghost of the Lacedaemonian State. In: Powell, A.; Hodkinson, S. (Eds.). *Sparta: The Body Politic*. Classical Press of Wales, Swansea, 183-210.
- Ducat, J. 2018. *The Perioikoi*. In: Powell, A. (Ed.). *A companion to Sparta*. Wiley Blackwell, Hoboken, 596-614.

- Ehrenberg, V. 1924. *Spartiaten und Lakedaimonier*. *Hermes* 59: 23-73.
- Figueira, T.J. 2018. Helotage and Spartan economy. In: Powell, A. (Ed.). *A companion to Sparta*. Wiley Blackwell, Hoboken, 565-595.
- Forrest, W.G. 1968. *A history of Sparta, 950-192 BC*. W. W. Norton & Company, London.
- Forster, E. 1903-1904. South-Western Laconia: inscriptions. *Annual of the British School at Athens* 10: 167-189.
- Fustel de Coulanges, N.D. 2009. *A cidade antiga*. Martin Claret, São Paulo.
- Gallego, J. 2005. The Lakedaimonian Perioikoi: military subordination and cultural dependence. In: Anastasiadis, V.; Doukellis, P.N. (Eds.). *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles*. Peter Lang, Berna, 33-58.
- Giangiulio, M. 2009. The emergence of Pisatis. In: Funke, P.; Luraghi, N. (Eds.). *The politics of ethnicity and the crisis of the Peloponnesian League*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 65-85.
- Glötz, G. 1938. *Histoire grecque*. Presses Universitaires de France, Paris, vol. 1.
- Graninger, D. 2011. *Cult and koinon in Hellenistic Thessaly*. Brill, Leiden.
- Gschnitzer, F. 1954. Namen und Wesen der thessalischen Tetraden”. *Hermes* 82: 451-464.
- Gschnitzer, F. 1958. *Abhängige Orte im griechischen Altertum*. Beck, Munique.
- Guintrand, M. 2016. Les fortifications dans le système défensif lacédémonien à l’époque classique. In: Frederiksen, R. et al. (Eds.). *Focus on fortifications: new research on fortifications in the ancient Mediterranean and the Near East*. Oxbow Books, Oxford, 435-445.
- Guintrand, M. 2017. *Sparte et la defense du Péloponnèse meridional du milieu du VIe Siècle au milieu du IIe siecle av. J.C*. Tese de Doutorado. Université d’Avignon et des Pays de Vaucluse, Avignon, vol. 1.
- Haagsma, M.J.; Surtees, L.; Chykerda C.M. 2019. Ethnic constructs from inside and out: external policy and the ethnos of Achaia Phthiotis. In: Beck, H.; Buraselis, K.; McAuley, A. (Eds.). *Ethnos and Koinon: studies in Ancient Greek ethnicity and federalism*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 285-319.
- Hall, J.M. 2000. Sparta, Lakedaimon and the nature of Perioikic dependency. In: Flensted-Jensen, P. (Ed.). *Further studies in the Ancient Greek Poleis*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 73-89.
- Hampl, F. 1937. Die lakedämonischen Periöken. *Hermes* 72: 1-49.
- Hansen, M.H. 2006. *Polis: an introduction to the Ancient Greek city-state*. Oxford University Press, Oxford.
- Hatzopoulos, M. 2000. “L’Histoire par les Noms” in Macedonia. In: Hornblower, S.; Matthews, E. (Eds.). *Greek personal names: their value as evidence*. Oxford University Press, Oxford, 99-117.
- Hawkins, C. 2011. Spartans and Perioikoi: the organization and ideology of the Lakedaimonian Army in the fourth century B.C.E. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51: 401-434.
- Helly, B. 1995. *L’État thessalien: Aleuas le Roux, les tetrades et les Tagoi*. Maison de l’Orient et de la Méditerranée, Lyon.
- Herodotus. 1921. *The Persian wars*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 2.
- Herodotus. 1922. *The Persian wars*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 3.
- Hodkinson, S. 2009. Was Sparta an exceptional polis? In: Hodkinson, S. (Ed.) *Sparta: comparative approaches*. Classical Press of Wales, Swansea, 417-472.
- Hodkinson, S. 2015. Transforming Sparta: new approaches to the study of Spartan Society.

- In: Beness, J.L. (Ed.). *Ancient history: resources for teachers*. Macquarie Ancient History Association, Sydney, 1-45.
- Homer. 1919. *Odyssey*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 1-2.
- Homer. 1924. *Iliad*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 1.
- Huxley, G.L. 1962. *Early Sparta*. Faber and Faber, London.
- Isocrates. 1919. *On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Jacoby, F. 1986. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Brill, Leiden, vol. 2A.
- Jacoby, F. 1993. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Brill, Leiden, vol. 3B.
- Kahrstedt, U. 1922. *Griechisches Staatsrecht: Sparta und seine Symmachie*. Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen.
- Kennell, N.M. 1999. From Perioikoi to Poleis: the Laconian cities in the Late Hellenistic Period. In: Hodkinson, S.; Powell, A. (Eds.). *Sparta: new perspectives*. Duckworth, London, 189-210.
- Kennell, N.M. 2010. *Spartans: a new history*. Wiley-Blackwell, Malden.
- Kiechle, F. 1960. Das Verhältnis von Elis, Triphylien und der Pisatis im Spiegel der Dialektunterschiede. *Rheinisches Museum für Philologie* 103: 336-366.
- Koiv, M. 2003. *Ancient tradition and early Greek history: the origins of states in early-archaic Sparta, Argos and Corinth*. Avita, Tallinn.
- Koiv, M. 2013. Early history of Elis and Pisa: invented or evolving traditions? *Klio* 95: 15-68.
- Kravaritou, S. 2011. Synoecism and religious interface in Demetrias (Thessaly). *Kernos* 24: 111-135.
- Larsen, J.A.O. 1937. Περίοικοι (Perioikoi). In: Wissowa, G.; Kroll, W.; Mittelhaus, K. (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 816-833.
- Larsen, J.A.O. 1970. Perioikoi. In: Hammond, N.G.L.; SCULLARD, H.H. (Eds.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford University Press, Oxford, 801.
- Lehmann, G.A. 1987. Thessaliens Hegemonie über Mittelgriechenland im 6. Jh. v. Chr. *Boreas* 6: 35-43.
- Lévy, E. 2003. *Sparte: histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Seuil, Paris.
- Link, S. 1994. *Der Kosmos Sparta: Recht und Sitte in klassischer Zeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Low, P. 2006. Commemorating the Spartan War-Dead. In: Hodkinson, S.; Powell, A. (Eds.). *Sparta & war*. Classical Press of Wales, Swansea, 85-110.
- Luraghi, N. 2003. The imaginary conquest of the Helots. In: Luraghi, N.; Alcock, S.E. (Eds.). *Helots and their masters in Laconia and Messenia: histories, ideologies, structures*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 109-142.
- Luraghi, N. 2008. *The ancient Messenians: constructions of ethnicity and memory*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Maddowell, D.M. 1986. *Spartan law*. Scottish Classical Studies, Edinburgh.
- Merkelbach, R.; West, M.L. 1967. *Fragmenta hesiodea*. Clarendon Press, Oxford.
- Michell, H. 1952. *Sparta*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Minon, S. 2007. *Les inscriptions éléennes dialectales (VIe-IIe siècle avant J.-C.)*. Droz, Geneva, vol. I.
- Neumann, K.J. 1906. Die Entstehung des spartiatischen Staates in der lykurgischen Verfassung. *Historische Zeitschrift* 96: 1-80.

- Nielsen, T.H. 1995. Was Eutaia a polis? A note on Xenophon's use of the term polis in the Hellenika. In: Hansen, M.H.; Raafaub, K. (Eds.). *Studies in the Ancient Greek Polis*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 83-102.
- Nielsen, T.H. 1996. A Survey of dependent poleis in Arkadia. In: Hansen, M.H.; Raafaub, K. (Eds.). *More studies in the Ancient Greek polis*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 63-105.
- Nielsen, T.H. 1997. Triphylia: an experiment in ethnic construction and political organisation. In: Nielsen, T.H. (Ed.). *Yet more studies in the Ancient Greek polis*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 128-162.
- Niese, B. 1906. Neue Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Lakedämons: die lakedämonischen Periöken. *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 2: 101-142.
- Niese, B. 1910. Drei Kapitel eleischer Geschichte. In: Robert, C. *Genethliakon*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 3-47.
- Oliva, P. 1971. *Sparta and her social problems*. Hakkert, Indianapolis.
- Pareti, L. 1920. *Storia di Sparta arcaica*. Felice le Monnier, Florenza, parte 1.
- Parker, R. 1989. Spartan religion. In: Powell, A. (Ed.). *Classical Sparta: techniques behind her success*. Routledge, London, 142-172.
- Parker, R. 2009. Subjection, synoecism and religious life. In: Funke, P.; Luraghi, N. (Eds.). *The politics of ethnicity and the crisis of the Peloponnesian League*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 183-214.
- Pausanias. 1926. *Description of Greece*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 2.
- Pavlidis, N. 2018. The sanctuaries of Apollo Maleatas and Apollo Tyritas in Laconia: religion in Spartan-Perioikic relations. *Annual of the British School at Athens* 112: 1-27.
- Pavlidis, N. 2020. Non-Spartans in the Lakedaimonian Army: the evidence from Laconia. *Historia* 69: 154-184.
- Pindar. 1997. *Olympian odes. Pythian odes*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Ribeiro, M.C.L. 2017. Esparta *Katà Kómas*: organização espacial do território (VIII-V a.C.). In: *Atas Congresso Histórico Internacional "As cidades na história"*, 2017, Guimarães.
- Ribeiro, M.C.L. 2019. Esparciatas e periecos: identidade comum em torno do culto a Apolo. In: Mota, A.J.; Campos, C.E. da C. (Orgs.). *Sistemas de crenças, mitos e rituais na antiguidade*. Desalinho, São João de Meriti, 117-144.
- Richer, N. 1998. *Les Ephores: études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIIIe-IIIe Siècles avant Jésus-Christ)*. Publications de la Sorbonne, Paris.
- Ridley, R.T. 1974. The economic activities of the Perioikoi. *Mnemosyne* 27: 283-292.
- Ritschelio, F. 1864. *Hesychii Alexandrini lexicon*. Typis Maukij, Ienae.
- Rose, V. 1886. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Teubneri, Lipsiae.
- Roy, J. 1997. The Perioikoi of Élis. In: Hansen, M.H. (Ed.). *The polis as an urban centre and as a political community*. Kongelige Danske Videnskaberne Selskab; Munksgaard, Copenhagen, 282-320.
- Roy, J. 2002. The synoikism of Elis. In: Nielsen, T.H. (Ed.). *Even more studies in the Ancient Greek polis*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 249-264.
- Roy, J. 2009a. Elis. In: Funke, P.; Luraghi, N. (Eds.). *The politics of ethnicity and the crisis of the Peloponnesian League*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 30-48.
- Roy, J. 2009b. Hegemonial structures in late archaic and early classical Elis and Sparta. In: Hodkinson,

- S. (Ed.). *Sparta: comparative approaches*. Classical Press of Wales, Swansea, 69-88.
- Ruggeri, C. 2004. *Gli stati intorno a Olimpia: storia e costituzione dell'Elide e degli stati formati dai Perieci Elei (400-362 a.C.)*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Ruggeri, C. 2009. Triphylia from Elis to Arcadia. In: Funke, P.; Luraghi, N. (Eds.). *The politics of ethnicity and the crisis of the Peloponnesian League*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 49-64.
- Salapata, G. 2014. *Heroic offerings: the terracotta plaques from the Spartan sanctuary of Agamemnon and Cassandra*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Sekunda, N. 2009. IG V.1 1124: the dead of Geronthrai fallen at Mantinea. In: Cavanagh, H.; Cavanagh, W.; Roy, J. (Eds.). *Honouring the dead in the Peloponnese*. Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, Nottingham, 719-724.
- Shibley, G. 1992. Perioikos: the discovery of classical Lakonia. In: Sanders, J. M. (Ed.). *Φιλολόγων: Lakonian studies in honour of Hector Catling*. British School at Athens, Oxford, 211-226.
- Shibley, G. 1997. "The other Lakedaimonians": the dependent Perioikic poleis of Laconia and Messenia. In: Hansen, M.H. (Ed.). *The polis as an urban centre and as a political community*. Kongelige Danske Videnskaberne Selskab; Munksgaard, Copenhagen, 189-281.
- Shibley, G. 2004. Lakedaimon. In: Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. (Eds.). *An inventory of archaic and classical Poleis*. Oxford University Press, Oxford, 569-599.
- Shibley, G. 2006. Sparta and its Perioikic neighbours: a century of reassessment. *Hermathena* 181: 51-82.
- Siewert, P. 1987-1988. Triphylia und Akroreia. Spartanische „Regionalstaaten“ in der westlichen Peloponnes. *Πελοποννησιακά* 13: 7-12.
- Siewert, P. 1994. Symmachien in neuen Inschriften von Olympia: zu den sogenannten Periöken der Eleer. In: Aigner-Foresti, L. et al. (Eds.). *Federazioni e federalismo nell'Europa antica I*. Vita e Pensiero, Milano, 257-264.
- Sprawski, S. 2009. Thessalians and their neighbours in the Classical Period. In: *1<sup>o</sup> Διεθνές Συνέδριο Ιστορίας & Πολιτισμού της Θεσσαλίας*, 2009, Περιφέρεια Θεσσαλίας, Tessalónica, 131-137.
- Strabo. 1927. *Geography*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 4.
- Thommen, L. 1996. *Lakedaimonion Politeia: die Entstehung der spartanischen Verfassung*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Thommen, L. 2013. Spartas Verhältnis zu Elis und Olympia. In: Birgalias, N. et al. (Eds.). *War: peace and panhellenic games*. Kardamitsa, Atenas, 329-344.
- Thucydides. 1919. *History of the Peloponnesian War*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 1.
- Thucydides. 1920. *History of the Peloponnesian War*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 2.
- Thucydides. 1921. *History of the Peloponnesian War*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 3.
- Thucydides. 1923. *History of the Peloponnesian War*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 4.
- Villafane, C. 2018. Go tell the... Lacedaemonians? Sparta's reliance on the *Perioikoi* during times of conflict. In: Brouma, V.; Heydon, K. (Eds.). *Conflict in the Peloponnese: social, military and intellectual*. Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, Nottingham, 133-149.
- Vlassopoulos, K. 2007. *Unthinking the Greek polis: Ancient Greek history beyond eurocentrism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wallner, B. 2008. *Die Perioiken im Staat Lakedaimon*. Verlag Dr. Kovac, Hamburg.

A relação de Esparta, Élis e das pólis tessálias com seus periecos e o problema da “pólis Lacedemônia”  
*R. Museu Arq. Etn.*, 38: 71-90, 2022.

Wilcken, U. 1973. *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte*. R. Oldenbourg Verlag, München.

Xenophon. 1918. *Hellenica*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 1.

Xenophon. 1921. *Hellenica*. Harvard University Press, Cambridge (MA), vol. 2.

Xenophon. 1998. *Anabasis*. Harvard University Press, Cambridge (MA).

## Creación y recreación de imágenes en la capilla de Neferhotep

Gabriela Alejandra Lovecky\*

María Laura Iamarino\*\*

Elisa Soledad Neira Cordero\*\*\*

Valeria Cristina Ojeda\*\*\*\*

LOVECKY, G.A. Creación y recreación de imágenes en la capilla de Neferhotep.  
R. *Museu Arq. Etn.* 38: 91-108, 2022.

**Resumen:** La tumba de Neferhotep (TT49) se encuentra ubicada en la necrópolis tebana de los nobles en el-Khokha Su datación corresponde al reinado de Ay (fines de la dinastía XVIII) y su propietario fue un funcionario de Amón en el templo de Karnak. El monumento es un exponente de las tumbas de época post-Amarna, y su estructura, iconografía e inscripciones jeroglíficas aportan elementos para reconstruir los cambios operados en el marco de la restauración que puso fin a la reforma política y religiosa de Amarna. En este trabajo se presentan interpretaciones a partir de la reciente limpieza de las pinturas murales que permite una mejor visibilidad de las escenas que decoran los cuatro pilares ubicados en la capilla funeraria del monumento. En el análisis se consideran distintos niveles de relaciones topográficas, como disposición y orientación de las caras de los pilares que dan soporte a las escenas y de sus componentes, temática iconográfica de cada pilar y diálogo entre los registros que los componen. Para ello se tendrán en cuenta: prácticas rituales funerarias y de presentación de ofrendas divinas por parte del propietario de la tumba en relación a la celebración de la Bella Fiesta del Valle, considerando que estas actividades se realizaban dentro del microespacio que representaba la tumba y que formaron parte de su programa decorativo con el fin de proporcionar al difunto los elementos requeridos para su eterna renovación.

**Palabras clave:** Neferhotep; Tumba tebana; Prácticas rituales y funerarias; Bella Fiesta del Valle; Capilla funeraria.

### Introducción

La tumba de Neferhotep (TT49) es un hipogeo emplazado en el Valle

de los Nobles que data del reinado de Ay (1327-1323 a.C.) y se encuentra ubicada en la colina de el-Khokha, junto a la antigua ruta procesional utilizada en ocasión de la celebración anual de la Bella Fiesta del Valle. Su decoración consta de inscripciones y escenas parietales relacionadas con las actividades rituales que aseguraban la vida eterna del difunto y que allí se llevaban a cabo. En los registros iconográficos se encuentran representaciones asociadas a las prácticas de enterramiento, presentación de ofrendas por parte del propietario de la tumba y

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <gabriela.lovecky@gmail.com>

\*\* Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-Conicet) <miauiamarino@gmail.com>

\*\*\* Instituto de Historia Antigua Oriental - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <elisa.neira.cordero@gmail.com>

\*\*\*\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <valeriaojeda79@gmail.com>

celebraciones de la necrópolis. Dichas prácticas rituales tenían entre sus objetivos garantizar el paso al más allá del difunto y preservar su identidad a través del mantenimiento del servicio de ofrenda y del culto funerario por parte de familiares y otros miembros de su entorno, como servidores y colegas.

En línea con las investigaciones de la Misión Argentina en Luxor, dirigida por la Dra. María Violeta Pereyra, este artículo tiene como objetivo contribuir al análisis del programa decorativo de la tumba a partir del establecimiento de relaciones entre los registros iconográficos presentes en los pilares de la capilla funeraria, haciendo hincapié en las temáticas vinculadas a la Bella Fiesta del Valle. Se considerará la interacción entre estas representaciones y distintos espacios de la capilla, como las paredes que rodean los pilares y el nicho de estatuas, a fin de comprender el significado de las escenas en contexto con el espacio que la rodea.

Para los antiguos egipcios, la tumba era un vehículo para el renacimiento del propietario, la proyección póstuma de su identidad, la eficacia eterna del culto del difunto, y respecto de la conmemoración, ofrecía un lugar donde los vivientes podían celebrar al propietario y perpetuar su memoria (Hartwig 2004). Material y simbólicamente los monumentos funerarios egipcios constituyeron un conjunto orgánico de conjuros mágicos necesarios para permitir la transfiguración del difunto y proveer ritualmente su póstumo sustento, y así propiciar su vida en el más allá. Esta concepción, que integra la dimensión espacial del monumento, enfatiza la idea de la tumba como un espacio sagrado, cuyos niveles y estancias estaban orgánicamente dispuestos de acuerdo con sus funciones religiosas, que debían garantizar por siempre el renacimiento eterno del difunto (Catania 2011; Pereyra *et al.*, 2019).

La decoración de la capilla y la ubicación de las escenas que la componen se vinculan con la creación y recreación del universo, con ello el renacer de los difuntos ocurre en el microcosmo que representa la tumba. De ahí la consideración del monumento como un espacio en el que todo elemento que lo

conforma se asocia a la elaboración de un mensaje semánticamente unitario que considera su estructura arquitectónica y la disposición de la decoración en ella, el itinerario de las actividades rituales desarrolladas y los agentes participantes de las mismas. Esta visión de la tumba como un espacio interconectado que se retroalimenta de los significados que contiene su estructura y de las relaciones sociales y de sentido que se configuran a su alrededor, también crea diferentes unidades de sentido. Por ello, se llevará a cabo el análisis de la estructura y decoración de la capilla de TT49, teniendo en cuenta las actividades rituales que allí se desarrollaron y los agentes que en ellas participaron, como recorte de la unidad de significado que es la tumba y al que la capilla contribuye a construir como parte esencial del monumento porque alberga las estatuas, es decir, el foco del culto.

Las representaciones de Neferhotep participando de la Bella Fiesta del Valle expresan la red de vínculos e interacciones con el estado y las divinidades funerarias, establecidas como discurso adicional al del viaje solar en el que el difunto esperaba integrarse. Estas conllevan aspectos tanto divinos como terrenales, por eso las relaciones con el estado y los vínculos sociales que el propietario sostenía se expresaron en la capilla en forma conjunta con la representación de sus relaciones con los dioses.

El abordaje del registro iconográfico se llevará a cabo mediante las herramientas que provee el método de análisis iconológico (Panofsky 1987 [1955]), que consta de tres etapas: la primera consiste en la identificación y descripción de los elementos que componen la imagen; la segunda recurre a la información del contexto histórico para distinguir y establecer relaciones; y la tercera corresponde con la interpretación, con el objeto de identificar los valores simbólicos y el significado de las representaciones figurativas estudiadas, que nos proponemos interpretar aquí en el contexto espacial de la capilla de TT49.

Este método, creado originalmente para el análisis de las obras de arte medieval, será adaptado en función de los objetivos de análisis

de este trabajo. De modo tal que el primer paso se combinará con el segundo, dado que no se considera necesario identificar elementos a partir de sus formas. El amplio conocimiento del marco contextual, que permite identificar ciertos íconos, hace posible avanzar sobre la instancia descriptiva, preiconográfica, con el fin de enfatizar las relaciones de las escenas con el marco histórico e interpretar sus significados en el contexto espacial de la capilla. Si bien no podemos acceder a la intencionalidad final, la naturaleza del análisis iconográfico supone que las imágenes y sus asociaciones simbólicas derivan directamente del trasfondo cultural (Hartwig 2004).

Puesto que la distribución de las escenas en diálogo requiere considerar la estructura del monumento, se retoma el enfoque de Ching (1995) sobre la importancia de los planos y sus propiedades, y la circulación dentro de las estructuras tridimensionales, teniendo en cuenta que los planos verticales son los más funcionales para definir el espacio arquitectónico.

En este sentido, la distribución de las escenas en los diferentes soportes (pilar, pared, pilastra) permite distinguir niveles de organización, asociados a diferentes funciones y significados en la decoración, la cual se dispone en uno, dos o tres registros (superior, medio e inferior). Al respecto, tenemos en cuenta que toda imagen se encuentra inscripta en un soporte y su propia creación corresponde a una acción simbólica cargada de significado (Belting 2007), que en el caso de un monumento funerario egipcio se relaciona con las distintas prácticas rituales que garantizaban la regeneración.

Consideramos, además, la teoría de la agencia (*sensu* Gell 2016 [1998]), que supone que las representaciones, al evocar personas, tienen agencia sobre otros seres humanos, otorgándole entidad a su actuación, aunque mediada por las condiciones que las rodean. En este sentido, las manifestaciones iconográficas en la capilla, en la medida que participaban en los rituales, se transforman en agentes operantes sobre el entorno cultural y material. Assmann (1987) señala que los observadores

de las representaciones egipcias se convierten en participantes fundamentales para darle significado a la decodificación de la imagen y su sistema semiótico-comunicativo.

La complejidad del análisis de los mensajes presentes en los registros iconográficos parte de su elaboración dentro de una estructura tridimensional, como es la capilla de TT49. Esta permitía que la articulación de los componentes decorativos en escenas los hiciera aptos para contener una superposición de significados, implicando que los elementos que componían el mensaje no producían el mismo sentido si se decodificaba de forma aislada o con perspectivas diversas. El “arte” egipcio era conceptual y tenía la capacidad de emitir varios mensajes, tanto por las inscripciones como por las representaciones iconográficas (Angenot 2002). Aunque a veces estos se relacionaban y complementaban, otros presentaban diversos significados, habilitando su interpretación de manera separada y pudiendo, así, abarcar y dirigirse a diferentes tipos de audiencias con distintos grados de acceso a los códigos de comunicación vigentes dentro de la sociedad, e inclusive solaparse (Pereyra *et al.*, 2019).

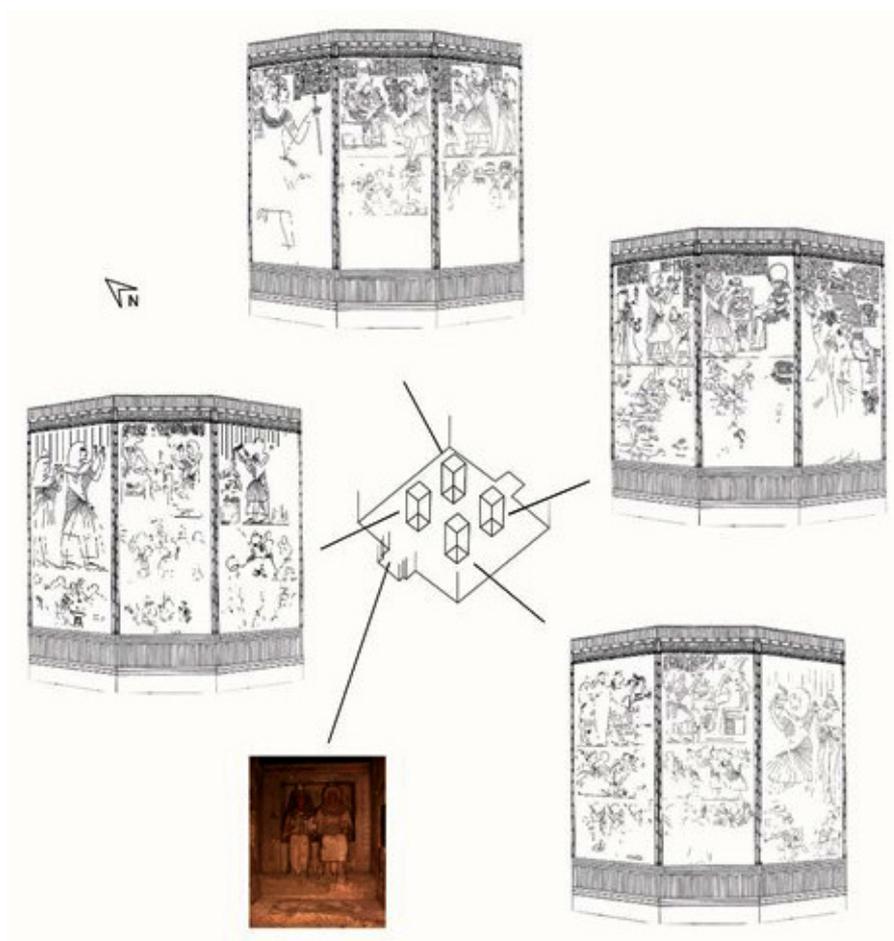
Interesa también la interacción de la imagen con el medio, definido como agente por el cual esta se transmite, y el cuerpo que la percibe y la transforma. Así la imagen del difunto no solo representaba un cuerpo ausente, sino un modelo de cuerpo establecido por determinada cultura, uno transfigurado y libre de imperfecciones terrenales (Hornung 1992). De esta manera, las imágenes eran también portadoras o contenedoras, aun si lo que denotaban era una simple presentación de los muertos: una presencia que se materializada de forma ideal en una (re) presentación.

### Descripción de los pilares

La capilla funeraria de TT49 cuenta con cuatro pilares, cada uno dedicado a un dios en particular: el noreste a la pareja real divinizada de Amenhotep I y Ahmes-Nefertari, el sureste a Ra-Horakhty, el noroeste a Anubis y el suroeste a Osiris (FIG. 1). Cada pilar presenta

tres de sus cuatro caras decoradas, siendo las carentes de decoración aquellas que no poseen alcance visual desde la entrada o desde el nicho de las estatuas, siguiendo el eje principal del monumento. Las caras este, oeste y las dispuestas sobre ese eje tienen similitudes en

cuanto a guardas que enmarcan las escenas, cantidad de registros, temáticas y figuras representadas. Por este motivo, abordamos la descripción y el análisis de los pilares considerando semejanzas y diferencias de las caras a partir de su orientación.



**Fig. 1.** Plano de la capilla de TT49 con distribución y detalle de los pilares, y ubicación y detalle del nicho de estatuas.  
**Fuente:** Elaboración de las autoras.

### Caras orientales

En la cara este del pilar noreste se distinguen tres registros:

En el registro superior se encuentra Neferhotep como figura principal sosteniendo un brasero con un ave en su mano izquierda, a modo de ofrenda a la pareja divina. Detrás de

él, su esposa Merytra lleva una gran peluca adornada con una vincha y un cono de ungüento; y sostiene en su mano derecha un sistro. Las representaciones del funcionario y su esposa están en posición de adoración. Frente a Neferhotep se representó a un servidor en menor tamaño que sostiene dos conos de ungüento.

Este registro cuenta con inscripciones jeroglíficas en las que se hace referencia a la relación de la pareja real con la divinidad tebana, Amón, y se destaca el título de “esposa del Dios” para Ahmes-Nefertari. Asimismo, son mencionadas las ofrendas destinadas a los reyes divinizados y los beneficios para Neferhotep al cumplir con la veneración de estas deidades.

En cuanto al registro medio, están representados cuatro servidores portando ofrendas de alimentos, tanto vegetales como animales y flores de loto. Se infiere que estos individuos eran servidores del templo de Karnak por las vestimentas que utilizan: faldas transparentes con varios pliegues. El registro inferior de esta cara está destruido, sin rastros iconográficos o jeroglíficos conservados.

En el pilar sureste también se presenta la cara este dividida en tres registros. En el centro del registro superior, se encuentra Neferhotep vistiendo peluca, un collar, brazaletes, un vestido transparente y en sus pies calza sandalias. En la mano izquierda lleva un brasero con una ofrenda ardiente, mientras que su mano derecha está en posición de adoración. Detrás de él, Merytra fue representada en menor tamaño vistiendo peluca, collar, brazaletes y vestido largo plisado transparente; en los pies también calza sandalias, en la cabeza lleva un cono de perfume y en la mano izquierda porta un collar *menit*. Frente a Neferhotep, se representó un sacerdote calvo en menor tamaño que lleva el torso desnudo, una falda, sandalias en sus pies y un plato con ofrendas de comida apiladas en las manos.

Sobre las tres figuras se dispusieron catorce columnas de inscripción jeroglífica; siete asociadas con Merytra y siete con Neferhotep y el otro personaje. Sobre la mujer se lee la indicación de agitar el sistro y se expresan buenos deseos asociados con deidades y las referencias a ella como “señora de la casa”, la “favorita de Mut”, a quien ama Hathor, “señora de Cusae”, la “cantante de Amón”, Merytra. Las otras diosas mencionadas son Nut, Mut y Hathor, conectadas con la fertilidad y la regeneración. Además, el texto dispuesto sobre Neferhotep es una alabanza a Ra-Horakhty, enfocada en su doble aspecto diurno

y nocturno. El registro medio de la cara este muestra una escena de sacrificio, además de seis columnas de texto jeroglífico distribuidas en relación con las figuras de tres servidores que realizan actividades vinculadas a la matanza de vacuno. Uno de los personajes porta un cuchillo y sobre él se ubican las columnas de texto, muy fragmentarias, que pudieron aludir a las acciones del sacerdote encargado del sacrificio. Los otros dos representados están sacrificando al animal y sosteniendo la cabeza cortada del vacuno.

En el registro inferior se observa una rama de vid y canastos desbordantes de ofrendas florales y frutales.

En el registro superior de la cara este del pilar noroeste hay líneas que marcan la separación de columnas de escritura, aunque no hay inscripciones jeroglíficas. En este registro se encuentra Neferhotep acompañado por su esposa. El propietario está vertiendo aceite con un vaso sobre la mesa repleta de ofrendas ubicada delante suyo, lleva un vestido transparente de varios pliegues, porta peluca y calza sandalias. Detrás de él está su esposa, aunque esto se distingue por los pies y pliegues de la vestimenta de la mujer, ya que gran parte de su representación no está conservada. Se observa la parte superior de un sistro que sostiene Merytra. Entre las ofrendas aparecen distintos tipos de panes, vegetales, aves y recipientes con incienso. Esta escena se repite en la cara este del pilar suroeste en la que el difunto está representado con el mismo vaso para verter el líquido sobre la pila de ofrendas.

El registro medio se caracteriza también por una escena de sacrificio de vacuno. Hay tres servidores con faldas transparentes, sin pelucas, realizando distintas acciones. Uno de ellos porta un cuchillo con el cual está sacrificando al animal que tiene las patas atadas, mientras otro de los participantes sostiene su cabeza seccionada y el otro agarra su cola. En cuanto al registro inferior, se distinguen las figuras de servidores con faldas llevando ofrendas, entre las cuales se identifican gansos y una canasta con panes.

La cara este del pilar suroeste está dividida en tres registros de proporciones diferentes, ninguno de los cuales contiene escritura. El registro

superior es el de mayor tamaño y allí se representó la figura del dueño de la tumba, seguido de su esposa. Neferhotep está realizando una libación sobre una mesa con ofrendas ardientes, luce un vestido de muchos pliegues, porta una peluca y calza sandalias. Merytra lo secunda sosteniendo un sistro hathórico en la mano derecha y un ramo en la izquierda, porta una peluca, y parece que su vestimenta se adhiere al cuerpo resaltando su figura. Ambos lucen collares elaborados que simulan ser confeccionados con pétalos de color azul y blanco y tienen conos sobre sus cabezas decorados con líneas de colores y pétalos del mismo tono que los collares.

En cuanto al registro medio, la escena muestra el sacrificio de un vacuno, con participación de cuatro figuras masculinas asociadas a servidores. Cada uno de ellos realiza una acción en particular: uno sostiene una de las patas delanteras mientras corta las articulaciones con un cuchillo, el segundo lo ayuda en la tarea, los otros dos participantes sostienen partes del vacuno, uno lleva en sus manos la cabeza y el otro una pata.

El registro inferior presenta un mayor estado de deterioro que los superiores. Tres figuras masculinas vestidas con túnicas y sus manos en posición de orante se encuentran alineados en una fila orientada hacia el eje principal de la tumba, al final de la cual se distingue una cuarta figura que se muestra en una posición diferente, inclinada hacia delante.

#### Caras orientadas al eje principal del monumento

Al observar la disposición de los pilares a partir de la división de la capilla funeraria sobre el eje longitudinal este-oeste, las caras dedicadas a los dioses funerarios se corresponden con las caras norte de los pilares del lado sur y las caras sur de los pilares del lado norte, y todas ellas se encuentran enfrentadas al eje principal de la tumba. Cada una presenta el mismo diseño de guarda que delimita la decoración: las laterales exhiben un esquema geométrico, las inferiores con forma de mastaba, mientras que las superiores combinan los patrones geométricos con la presencia de un motivo de pétalos de flor de loto.

Las cuatro caras se encuentran divididas en tres registros (FIG. 2), siendo el superior el de mayor tamaño, mientras que los dos restantes presentan aproximadamente las mismas dimensiones. La sección superior está protagonizada por la representación de la deidad a la cual se le atribuye el pilar, sentada en un trono y enfrentada a la figura de Neferhotep en actitud oferente. Las figuras presentan la misma talla jerárquica. Sobre los personajes se diferencian líneas de texto con orientaciones de lectura diferentes; aquellas asociadas al dios están dispuestas hacia el oeste del registro, mientras que las vinculadas a Neferhotep están en el este del mismo. En el primer caso la inscripción identifica a la divinidad por enumeración de sus nombres, títulos y epítetos; en el segundo desarrolla una plegaria por parte del propietario de la tumba. Las figuras de los registros medio e inferior están orientadas en dirección al nicho de las estatuas, en tanto que las de los registros superiores rompen con esta disposición dado que Neferhotep está allí entregando ofrendas a cada dios, y sus figuras están enfrentadas.

El pilar sudeste corresponde al dios Ra-Horakhty. Las figuras de la divinidad y Neferhotep se encuentran separadas por una mesa de ofrendas. El propietario lleva su mano derecha en posición de adoración y en la izquierda un brasero con una ofrenda ardiente donde se distingue un ave y la mesa también se encuentra encendida. Entre las ofrendas que contiene esta última se puede distinguir la presencia de aves, carne, panes y frutas.

La inscripción que acompaña esta escena complementa la ofrenda realizada por Neferhotep, que contiene alabanzas para Ra como señor de Maat y de la eternidad, menciona algunos productos ofrecidos y deja asentado su pedido para el dios, que consta de una vejez buena y de la preservación de la vista y oído en el más allá. Con el objetivo de que esta petición sea concedida, se mencionan los títulos de Neferhotep que lo demostraban merecedor de los favores del dios, dada su relación y servicios prestados al templo de Amón. Sobre el dios se mencionan sus epítetos, que al igual que en la cara este están relacionados con el doble carácter diurno y nocturno de Ra.



Fig. 2. Caras ubicadas en el eje principal. De izquierda a derecha, pilares sudeste, noreste, sudoeste y noroeste.  
Fuente: Victor Capuchio, 2019.

En el registro medio está representado un servidor que toma en su mano derecha cuerdas con que sujeta tres animales vivos. Uno de ellos, ubicado en una línea de base propia, se asemeja a un ternero, mientras que los otros dos son similares a gacelas, y caminan detrás del personaje quien sostiene sobre su hombro izquierdo un arreglo con variedad de flores. A su lado, otro servidor transporta un jarro alto. Ambos son calvos, llevan el torso desnudo, una falda. En el extremo derecho del registro están apilados sobre una mesa varios ramos de flores para ser ofrendados. Por último, el registro inferior está prácticamente perdido.

En el pilar noreste, Neferhotep, de pie ante la pareja real divinizada de Amenhotep I y Ahmes-Nefertari, ofrenda un ramo de flores en el que destacan lotos azules. En este sentido, es el único pilar en el que no se representó una

mesa de ofrendas que separe a Neferhotep de la divinidad. El propietario luce un collar de pétalos de loto y Amenhotep porta la corona azul, mientras sostiene en su mano izquierda los emblemas de la realeza (báculo y flagelo), y en su mano derecha un *ankh*. Ahmes-Nefertari se encuentra representada tomando a su hijo de la cintura y del brazo derecho. La reina presenta el tocado de buitre asociado a Mut y encima de la pareja fue representado el disco solar y a una cobra portando un *ankh*.

La inscripción sobre el rey señala sus títulos, epítetos y nombre “señor de las Dos Tierras”, “Djeserkara” y “amado de Amón”. A continuación, se leen los de la reina, dos vinculados a Amón: “esposa del Dios” y “amada de Amón”. La plegaria de Neferhotep describe las ofrendas florales que realiza a la pareja divina, relacionadas con la belleza y el placer, como eran las hierbas del Punt, lotos dulces y

los capullos de loto. La inscripción finaliza con una exaltación a la belleza de Ahmes-Nefertari.

En el registro medio, se representó a tres servidores portando cestas con panes, cereales, y se deduce la presencia de una mesa, solo visible por sus patas. También se observa el transporte de tinajas de barro decoradas con guirnaldas de flores y un ternero conducido por los servidores. Ninguno de los personajes luce collares o pelucas que indiquen su pertenencia a la élite, excepto uno que viste una falda que presenta pliegues elaborados.

En cuanto al registro inferior, no presenta ningún rastro de iconografía o inscripción que aporte a la identificación de lo representado, dado su grado de deterioro.

El pilar noroeste fue dedicado al dios Anubis; en su registro superior, el dios está sentado en el trono portando un cetro *was* y un *ankh*, y recibe del difunto ofrendas de arreglos florales entre los que se distinguen ramos de loto.

En este registro, las inscripciones jeroglíficas están dispuestas en columnas sobre las figuras. La ubicada sobre Neferhotep menciona que dichas ofrendas se presentan a Anubis con la intención de que el dios otorgue al difunto un entierro bello acorde a sus deseos. Sobre la deidad, están mencionados su nombre, *Inpu*, y sus epítetos, asociados con las funciones como dios funerario.

En el registro medio de esta cara se representaron servidores portando mesas de ofrendas, animales, vegetales y arreglos florales, mientras que en el registro inferior mujeres sentadas aplaudiendo. En tres de ellas se distinguen conos decorados y pétalos de flores de loto en sus cabezas. Además de sus vestidos con pliegues, estas mujeres llevan pelucas, collares y pulseras, lo cual permite inferir que pertenecían a la nobleza.

El pilar suroeste corresponde a Osiris; en su registro superior está representado Neferhotep de pie ante una mesa de ofrenda que lo separa de la figura del dios entronizado. El propietario lleva en su mano una copa con diferentes productos, probablemente alimentos ofrecidos al dios, quien se encuentra en actitud receptiva. La inscripción indica que las ofrendas eran dadas por el propietario de

la tumba al dios. El difunto lleva el epíteto de “justificado”, siendo esta cara la única en la que aparece mencionado de esta forma.

En el registro medio figuran cuatro portadores de ofrendas calvos. En el inferior, hay cuatro figuras masculinas con pelucas y vestimenta elaborada que transportan bienes consistentes en flores, jarras, una mesa con productos y otros objetos que no se pueden distinguir dado el deterioro de la escena. Los personajes se orientan hacia el nicho de las estatuas con ofrendas para el difunto o los dioses representados en esa dirección –Osiris, Anubis, la diosa del Occidente o Hathor. Las figuras del registro inferior representan miembros de la élite, dado que portan peluca y tienen vestimenta más elaborada que los del registro medio, los cuales pueden ser identificados como servidores de menor rango dada la desnudez de sus torsos y sus cabezas rapadas. Los miembros de la élite de este registro no llevan conos de unguento ni collares de flores.

#### Caras occidentales

Las caras oeste de los pilares noroeste y suroeste, los primeros visibles desde el nicho de las estatuas, y enfrentados con la pilastra y la estela dedicada a Osiris respectivamente, presentan una correspondencia en cuanto a cantidad de registros, dimensiones y temáticas representadas. En el registro superior, ambos presentan las figuras de Neferhotep y Merytra orientadas hacia el eje longitudinal de la tumba, con sus manos en posición de adoración, aunque con ciertas diferencias en cuanto a los objetos que portan. En el registro inferior una temática es común en los pilares: servidores sostienen diferentes ofrendas, entre las cuales destacan aves representadas vivas.

El pilar noreste consta de dos registros: uno de mayor tamaño, con las representaciones de Neferhotep y Merytra en actitud de adoración con sus brazos elevados, y un registro inferior de menor dimensión, donde se encuentran servidores que portan un brasero ardiendo y gansos vivos. Estos participantes están separados

por un canasto y solo el portador del brasero se encuentra orientado en dirección opuesta al eje principal del monumento. Neferhotep está representado con barba y lleva un amuleto de corazón (*jb*).

El pilar suroeste exhibe una representación de Neferhotep, seguido por Merytra. El primero lleva en la mano izquierda una copa con un ave, mientras que su esposa porta en la mano derecha un sistro. Se distingue una barba osiriaca en el mentón del difunto, al igual que en el pilar noreste. En el registro inferior, hay cuatro figuras masculinas portando ofrendas, de las cuales se distingue un ave viva tomada de sus alas, posiblemente, para ser transportada.

Las caras oeste de los pilares noroeste y suroeste presentan un registro único con líneas de texto y figuras completas de Neferhotep y Merytra, respectivamente.

En la del pilar noreste se encuentra la figura de Neferhotep, de pie con una vestimenta larga con transparencias y portando un bastón en la mano izquierda, al igual que en las caras oeste de los pilares noroeste y suroeste donde está representado con barba, y nueve líneas de texto ubicadas sobre la figura del difunto expresan el deseo de ver a Amón y disfrutar de su poder renovador de la vida de la necrópolis.

El pilar sureste consta de un registro único que tiene como figura principal a Merytra. Sobre ella se colocaron diez columnas de inscripción, y detrás suyo tres líneas de base donde se apoyan otros personajes. Merytra porta peluca, collar, brazaletes y un vestido con transparencias. En las manos abraza un ramo y sobre la cabeza lleva un cono con flores de loto que también sobresale de su mano izquierda. Detrás de ella, a la altura de su peluca, están tres personajes calvos portando ramos florales y otros objetos. Su vestimenta permite identificarlos como miembros de la élite, e incluso con algún tipo de sacerdote, ya que uno de ellos se puede distinguir llevando una piel de leopardo; el último, aunque de menor tamaño que los dos primeros anteriores, también destaca por su forma de vestir. Sobre la segunda línea, un servidor lleva un ramo, diferente del que porta Merytra, aunque similar

al representado en el registro medio de la cara norte. En la tercera línea, dos mujeres que por su vestimenta aparentan ser jóvenes de la élite fueron representadas con mayor tamaño que el resto de los personajes secundarios y lucen collares, brazaletes, pelucas y conos perfumados. En las manos se distinguen ramos de diversas flores y llevan un sistro cada una. En la inscripción ubicada sobre Merytra figuran sus títulos que la relacionan con Hathor y con Amón, expresa buenos deseos para la vida en el más allá de su esposo haciendo hincapié en la preservación de su cuerpo y destacando el servicio que este prestó al dios tebano como “seguidor de Amón”.

### **Elementos que se asocian con los rituales de la Bella Fiesta del Valle**

La Bella Fiesta del Valle consistía en el cruce del Nilo, articulando un circuito litúrgico entre Karnak y Deir el-Bahari por el cual Amón viajaba a la tierra de los muertos y de la vida eterna (Ahanonu 2013), y su estatua era trasladada para finalizar su recorrido en el templo dedicado a Hathor, “señora de la necrópolis”. Los polos litúrgicos de la Bella Fiesta del Valle, el gran templo de Amón en Karnak y el santuario de Hathor en Deir el-Bahari fueron representados en TT49, específicamente en el muro norte de la capilla el primero, y en el nicho de las estatuas el segundo (Davies 1933; Pereyra 2010). Ambas representaciones aluden a la restauración de la principal celebración de la necrópolis conducida por el faraón, y con ella a la de las creencias funerarias después de Amarna, como lo hace la iconografía de los pilares, que también contiene símbolos y referencias textuales a ella.

La inclusión de motivos asociados a los festejos dentro de la capilla implica la necesidad del difunto de percibirse como parte del conjunto social que compartía una misma memoria y participaba en los mismos rituales (Pereyra 2012). Las prácticas rituales y sus registros escritos e iconográficos, además de promover la interacción con los “visitantes”, permitían preservar la identidad del difunto mediante la elaboración de un programa

decorativo *ad hoc* y su vínculo con el contexto (DenDoncker 2019). Las imágenes de las escenas de la celebración de la Bella Fiesta del Valle y de entrega de ofrendas a los dioses se relacionan con la eficacia mágica de las representaciones en función de la práctica ritual y de la relación con el contexto elegido para ser representado: la Bella Fiesta del Valle entendida como paisaje exterior e interior de la tumba.

En la decoración de los pilares se representan iconográficamente elementos vinculados a la celebración de la Bella Fiesta del Valle, así como referencias textuales que aluden a tal evento. Dentro de los primeros podemos señalar las escenas de sacrificio, las ofrendas ardientes, la presencia de las flores de loto y los sistros hathóricos que detallaremos a continuación.

#### Las escenas de sacrificio y de ofrendas ardientes

Las representaciones de sacrificio vacuno que se encuentran en el lado este de los pilares de Ra-Horakhty, Anubis y Osiris evocaban ofrendas representativas de la Bella Fiesta del Valle. El sacrificio de bueyes era considerado una de las ofrendas destinadas a los difuntos y el poder mágico de estas escenas reside en que la sangre se consideraba un agente revitalizador (Teeter 2002). La violencia inherente requerida para presentar las partes cortadas del animal servía para transferir su vida y salud a otros seres; el sacrificio, aunque solo fuera simbólico, era esencial para revitalizar al difunto (Harrington 2012).

Otra ofrenda distintiva durante el festival consistía en la presentación de ofrendas ardientes, a las cuales se le vertía un aceite que potenciaba el aroma de los productos (Teeter 2011). La quema de incienso funcionaba como un vehículo de interacción entre lo terrenal y lo divino, ya que se creía que, a través del aroma, se podía experimentar la esencia del dios (Hartwig 2004). Así, las ofrendas ardientes se emplearon para estimular y activar los poderes de los dioses en el proceso de revivificar al difunto. Dicha acción era realizada por los sacerdotes con el objeto de asegurar la actuación divina (Byl 2012).

En las caras este de los pilares de Osiris y Anubis y en la cara norte del dedicado a Ra-Horakhty la práctica es realizada por Neferhotep, quien actúa como ritualista en la fiesta oficiando él mismo como sacerdote (FIG. 3).



Fig. 3. Registro superior, cara norte del pilar sudeste.  
Fuente: Elaboración de las autoras.

#### La flor de loto

La flor del loto simbolizaba, para los antiguos egipcios, el renacimiento y la regeneración del sol, dado que florece durante el día y se cierra durante la noche para volver a florecer al siguiente día, evocando el ciclo solar (Harrington 2016; Hartwig 2004). La combinación en una misma escena de flores de loto abiertas y cerradas simbolizaba, por lo tanto, la atemporalidad de la representación (Harrington 2016). En la iconografía funeraria el intenso aroma de estas flores indicaba la presencia de una deidad y, por lo tanto, los difuntos se representaron en variadas escenas con una flor de loto azul fragante abierta en una mano o cerca de su nariz, para que pudieran respirar el perfume de los dioses (Byl 2012).

Es por ello que las encontramos representadas cerradas o florecidas en ramos y sobre la cabeza de los difuntos y demás figuras presentes.

En los pilares las flores de loto azul y blanco formaban parte de la decoración tanto de su guarda superior como de diferentes objetos que portaban, principalmente, el difunto y su esposa. En todas las representaciones de la pareja podemos observar que llevaban los collares florales conocidos como “collares *wah*”, cuya confección se realizaba con flores de loto y que simbolizaban la regeneración y el renacimiento. Estos adornos se utilizaron durante las ceremonias de entierro y celebraciones de la necrópolis, donde se distribuían entre los participantes, tanto vivos como muertos (en sus estatuas) (Hartwig 2004). Las representaciones de Neferhotep y Merytra en los pilares luciendo estos collares sugieren, por lo tanto, que ambos formaron parte de la celebración (FIG. 4).



**Fig. 4.** Detalle del registro superior de la cara este del pilar noreste, dedicado a la pareja real divinizada.

**Fuente:** Elaboración de las autoras.

Como parte de los festejos, cada familia ofrecía a sus antepasados ramos de flores los cuales simbolizaban la frescura, rejuvenecimiento y renacimiento (Harrington 2012; Teeter 2011). Asimismo, los sacerdotes del templo de Karnak presentaban un bouquet floral ante el dios Amón que luego era llevado hacia la tumba para ser ofrecido al difunto, ya que la vida y bendiciones del ramo eran propiedades que se transferían al propietario del monumento (Harrington 2012). En la capilla de TT49 esta acción se

encuentra representada en la pared norte, donde Neferhotep recibe el ramo de la vida y lo entrega a su esposa (Pereyra 2012), y es evocada en la cara oeste del pilar este, dado que Merytra lleva el ramo de Amón.

### Conos de ungüento

Estos elementos fueron representados sobre las cabezas del propietario de la tumba y su esposa, así como también sobre los participantes del banquete celebrado en ocasión de la Bella Fiesta del Valle. Los egipcios creían que los aromas se originaban con la divinidad, por lo tanto, las fragancias que despedían los conos perfumados eran asociadas a los dioses e implicaban su presencia por medio del aroma (Fantechi; Zingarelli, 2009). Además, tenían una connotación erótica, ya que se creía que ayudarían al difunto en la búsqueda del renacimiento y vida eterna (Manniche 2010).

En los pilares hay dos tipos de conos: unos simples sin decoración y otros adornados con pétalos de flores (probablemente loto blanco y azul) y líneas de colores. Los primeros están dispuestos en el lado este de los pilares sobre la peluca de Merytra; Neferhotep no luce ningún tipo de cono en dichos pilares, excepto en el lado este del pilar de suroeste en el cual la decoración del mismo también es simple. Los conos decorados están presentes sobre Merytra, aunque en la cara oeste del pilar sureste está representada con flores de loto que caen sobre su frente (FIG. 5). Las mujeres nobles del tercer registro del pilar noroeste también presentan conos decorados y flores de loto sobre sus pelucas. Por lo tanto, los conos decorados y los lotos dispuestos sobre la cabeza de Merytra y en las mujeres nobles refuerzan la idea de la participación de las mismas en la celebración de la Bella Fiesta del Valle, dado que los lados oeste de los pilares refieren a la salida del difunto y su esposa de la tumba para formar parte de dicha celebración. Por otra parte, las mujeres nobles estarían vinculadas a la

participación en el banquete celebrado en honor al difunto, realizado en el mismo período festivo, puesto que la orientación de sus figuras es hacia el nicho de las estatuas.



Fig. 5. Detalle del registro único de la cara oeste, pilar sudeste.

Fuente: Elaboración de las autoras.

### Sistro y menit

En el ámbito de la necrópolis la danza y la música formaban parte de los rituales que evocaban el poder regenerativo de la diosa Hathor. En estos eventos, los instrumentos musicales como el sistro y el *menit* eran utilizados por las mujeres en asociación con el culto de esa diosa (Manniche 2010), ya que los objetos adquirirían poderes mágicos y se agitaban en el ritual para asegurar la presencia de Hathor, quien era capaz de prolongar la vida en el más allá y derrotar a los enemigos del difunto (Lesko 1999). El sistro estaba vinculado a la fertilidad, su sonido recordaba el movimiento de los papiros donde emergió la vaca divina y donde Isis escondió a su pequeño hijo Horus de la furia de Seth (Tyldesley 2010). El *menit* era una ofrenda de poder y protección (Bleeker 1973), pues emitía sonido y se ofrecía, al igual que los sistros, a un destinatario proporcionándole satisfacción y poder, y era considerado un símbolo de resurrección. En los pilares Merytra porta en reiteradas ocasiones un sistro hathórico en la mano derecha, lo que representa un movimiento, dado que es la

mano con la cual los diestros realizan acciones rítmicas. Por lo tanto, en la representación Merytra acompaña ritualmente las acciones de su esposo, mediante la música y la invocación de la presencia de Hathor. El *menit*, por su parte, es portado solo en una ocasión por la esposa del difunto en la decoración de los pilares (FIG. 6), aunque otras mujeres sí fueron representadas con el instrumento.



Fig. 6. Detalle del registro superior, cara este, pilar sudeste.

Fuente: Elaboración de las autoras.

En la cara oeste del pilar de Ra-Horakhty un grupo de mujeres portan un ramo y un sistro cada una, lo cual nos indica que podrían ser ellas también cantantes del templo de Amón, como lo era Merytra, y esta representación haría efectiva su participación eterna en los rituales. Asimismo, encontramos una referencia textual sobre la figura de Merytra en la cara este del pilar, que indica la acción de agitar el

sistro. Esta inscripción está conectada con la acción desarrollada en la representación, la cual buscaba hacer efectivo el despertar de los dioses mediante la música que acompañaba los rituales de consagración de ofrendas por el sacerdote *sem* (Twiston Davies 2019).

### Consideraciones finales

El análisis de las representaciones en su contexto da cuenta de cómo las escenas interactuaron dentro de la capilla de TT49 en función de un mensaje cuya intención era que tanto representaciones como inscripciones formaran parte de los rituales funerarios. Las representaciones plasmadas en la tumba abastecían mágicamente a su propietario gracias a los rituales que eran posibles, entre otras cosas, por la exposición de su identidad, que resaltaba los lazos parentales, profesionales y sociales que el difunto mantenía con agentes vivos y muertos.

Entre estos agentes, se halla el propio difunto, representado como principal ritualista en los registros superiores de casi todas las caras de los pilares –a excepción de la que muestra a su esposa en un registro único en el pilar sudeste–, en gesto de adoración o llevando a cabo alguna acción ritual, como la libación sobre una mesa de ofrendas. Merytra también era participante de las acciones rituales, como lo evidencia el uso del sistro durante la consagración de las ofrendas. Los servidores, los cantantes ciegos y las mujeres nobles representados en registros medios e inferiores eran igualmente partícipes de las celebraciones, mediante la presentación de ofrendas, la realización de sacrificios y otras acciones que remiten a la Bella Fiesta del Valle. Por último, los dioses presentes en los pilares pueden ser considerados agentes divinos, dado que eran quienes respondían a las plegarias de Neferhotep.

El espacio delimitado por las paredes de la capilla es, por definición, el lugar donde el difunto repite eternamente su paso al más allá y donde su vida se renueva por siempre. La ubicación de las escenas en la tumba exaltaba su

poder ritual, y esto ocurría con las de la capilla, que eran activadas mediante la agencia de los ritualistas cuyas funciones pueden ser asociadas con las características y epítetos de los dioses representados en ella. Al respecto, se identifica cierta manera de evocar la unión entre las esferas terrenal y divina, ya que el objetivo último del difunto era poder vivir en ambas.

La esfera terrenal se presenta con elementos que permiten asociar al difunto con la actuación material de la realeza, es decir, con la provisión de ofrendas y el lugar ocupado por el propietario en el entramado político y social de su tiempo de vida que, en última instancia, habilitaba su derecho a percibir el beneficio del abastecimiento eterno que representaba la tumba como totalidad. Son relevantes los títulos de Neferhotep y Merytra asociados a sus funciones en el templo de Amón, las escenas de la pared norte de entrega del ramo de Amón en el templo de Karnak y las que denotan la abundancia y traslado de ofrendas y servidores en las paredes y pilares del lado este de la capilla. En cuanto a los títulos de Merytra, el de “cantante de Amón” (Teeter 2009: 25) pudo ser un título honorífico en conexión con los títulos de su esposo (Ostine 2001) o un importante cargo con obligaciones en el culto de Amón y la administración de su templo (Johnson, 2009; Lorentz 2009). De cualquier manera, eran una forma de justificar, tanto su actuar ritualista como su derecho a recibir las ofrendas necesarias para “salir al día”.

Relacionado con la actuación de la realeza, aunque en un doble aspecto divino y material, se considera la presencia de la pareja real divinizada. Amenhotep I y Ahmes-Nefertari simbolizan el inicio de una etapa de reconstrucción y orden para Egipto (Gitton 1975). Las menciones de la reina como “esposa del Dios” y “amada de Amón” se destacan por el rol femenino en torno a la reanudación del culto oficial (Gitton 1975: 32), papel comparable al jugado por la familia de Neferhotep cuando conservó su lealtad al dios Amón en el contexto de la reforma amarniana hasta su restablecimiento (Pereyra 2010: 24).

Por otra parte, los recursos y propiedades asociados a los cargos de Ahmes-Nefertari

(Bryan 2007) la convierten en una figura importante en la distribución de dones a los templos y, por lo tanto, en un símbolo del estado como agente benefactor y mediador ritualista en el contexto festivo (Traunecker 2007).

Su importancia como contraparte femenina – de la misma manera que ocurre con Merytra– reside, además, en la conexión que tiene con las facultades regenerativas de Hathor y Mut, que son evocadas en los pilares orientales.

Dada la coyuntura particular en la que esta tumba fue decorada, la época de la restauración posterior a la reforma de Amarna, no se espera encontrar al faraón reinante dentro de la capilla. La mediación directa del faraón en la adoración a los dioses está ausente en el programa decorativo de TT49. No obstante, Ay aparece representado en la escena de la entrega de recompensa del vestíbulo e identificado con el sol que da vida, en este caso “eterna”. Sin embargo, además de la representación del gran templo de Amón al que Neferhotep y su familia sirvieron en la pared norte de la capilla, el componente estatal está presente en ella, dado que la pareja real funciona como mediadora entre lo terrenal y lo divino.

En cuanto a la esfera divina, los dioses representados y mencionados en las inscripciones de la capilla cumplen funciones rituales necesarias y complementarias entre sí. En cuanto a los pilares, los del este, dedicados a la pareja real divinizada y a Ra-Horakhty, se pueden asociar con lo terrenal, lo material y lo diurno que estas divinidades podían ofrecer al difunto. Así, la presencia de los reyes divinizados se conecta con el poder secular del estado, que incluye a los agentes benefactores de las ofrendas, y se enfatiza en el lugar de emplazamiento de la tumba al ser Amenhotep I el fundador de la necrópolis real (Cerny 1927) y, junto con su madre, protectores de la misma. La presencia de Ra-Horakhty, por su parte, se asocia con la fase diurna del viaje solar, y su movimiento cíclico, con la salida del sol, la regeneración, la recuperación de las funciones vitales y, por esto, con la reinserción del difunto en el mundo de los vivos (Pereyra; Bonnanno 2019). Esta divinidad sintetizaba la doble naturaleza del poder del faraón como hijo de Ra, un ser divino, y la

imagen de Horus sobre la tierra, capaz de actuar en cuestiones terrenales y transcurrir por los horizontes oriental y occidental.

Las inscripciones asociadas a las deidades representadas en el lado este de los pilares noreste y sureste expresan los deseos del difunto de salir al día, el pedido por funciones corporales y el eterno abastecimiento material para mantener el culto. La presentación de ofrendas realizada por el difunto que se representó justo frente a las caras orientales de esos pilares, en la pared este a ambos lados de la entrada a la capilla, es la acción que desencadena la benéfica acción de los dioses como retribución.

Los pilares de Anubis y Osiris, por el contrario, se asocian con el inframundo, ya que se ubican en el lado oeste de la capilla y representan deidades asociadas con la fase nocturna del viaje solar. En sus inscripciones se leen los requerimientos del difunto, como el pasar a ser parte de la corporación de dioses y tener un entierro bello, ambos asociados a la naturaleza funeraria de estos dioses. Este mensaje se enfatiza por encontrarse estos pilares frente a la estela y pilastra del lado oeste, con representaciones de Osiris, Anubis y la Diosa del Occidente, el ingreso a la cámara funeraria del lado sur y con el nicho de estatuas que contiene la representación del santuario de Hathor en su pared norte.

Con respecto a las inscripciones que refieren a Neferhotep como “justificado”, se encuentran esas menciones en los pilares y el mensaje que emitían a partir de su orientación. Podemos observar que en las caras este de los pilares de Ra-Horakhty y de los Reyes divinizados Neferhotep, en el primer pilar, y su esposa, en el segundo, figuran como justificados. Esto indica que en el ingreso a la capilla el difunto y su esposa se presentan como integrados a la comunidad de los dioses y formando parte del inframundo.

Neferhotep figura como “justificado” también en el pilar de Osiris, en la cara dispuesta sobre el eje principal de la tumba, y consideramos que el significado de esa mención se relaciona con la conexión que esa cara tiene con otras escenas dispuestas en

la capilla. El pilar de Anubis y la pilastra de la pared oeste forman parte de un mensaje disgregado espacialmente que narra el paso del difunto al más allá y cómo este logra su estado de “justificado”.

En la cara oeste del pilar de Anubis se presenta Neferhotep portando un amuleto, cuyo simbolismo funerario exalta su contexto de ubicación dentro de la capilla. Según Sousa (2011), este amuleto jugaba un papel decisivo en el paso del difunto al más allá debido a que era llevado por este ante el tribunal de Osiris para afrontar el juicio del pesaje del corazón. Neferhotep fue representado en la cara orientada hacia el eje longitudinal presentando ofrendas a Anubis y con el amuleto esperaba ser conducido a salvo por el dios en el momento del juicio. Frente a este registro, se ubica la pilastra con la representación del propietario al ser recibido por la Diosa de Occidente. Sin el amuleto Neferhotep es mencionado como “justificado” en las inscripciones jeroglíficas de la cara norte del pilar suroeste, donde se lo encuentra dando ofrendas a Osiris entronizado.

Desde el nicho de las estatuas, se puede observar que el difunto ya es un “justificado”, dado que en las cuatro representaciones de los lados oeste de los pilares figura con barba (osiriaca). Por lo tanto, el difunto se encuentra habilitado para “salir al día”, y como integrado a la sociedad de los dioses en el más allá su *ka* participa en la comida funeraria que garantiza la supervivencia eterna (Hartwig 2004).

La representación del santuario de Hathor en la pared norte del nicho de estatuas se ubica al este, buscando su asociación con la Bella Fiesta del Valle y su principal polo ritual, que estaba geográficamente al noroeste del monumento. Dado el contexto histórico y cultural en el que se planificó la decoración de esta tumba, sus representaciones están conectadas con la celebración, puesto que era la principal ocasión para rendir culto a los difuntos en la necrópolis tebana. Textos alusivos a este festival se encuentran registrados en las caras occidentales de los pilares de los Reyes divinizados y en el de Ra-Horakhty. En cada pilar fueron individualmente mostradas las figuras del propietario y su esposa, entablando

diálogo en el cual se expresan los deseos tanto de Merytra para con su esposo como del mismo Neferhotep para que pueda integrarse plenamente a la celebración de la necrópolis como un “seguidor de Amón”, es decir, que pueda acompañar al dios en la procesión.

Con la celebración de la Bella Fiesta del Valle como contexto ritual, los epítetos dados a los dioses buscaban evocar sus cualidades asociadas con la regeneración. Los epítetos mostraban la naturaleza y complejidad de las divinidades brindando información sobre el culto, su apariencia física y sus atributos (Budde 2011). En cuanto a Anubis, era un dios psicopompo, considerado señor de la momificación y protector de la necrópolis y de los muertos. Su representación iconográfica asociada al chacal no era exclusiva de la deidad, puesto que otros dioses egipcios fueron representados con la figura de este animal (DuQuesne 2007). En las inscripciones del pilar noroeste, se lo presenta como “*Khentamentiu*” o “el que está frente a los Occidentales”, epíteto que durante el Reino Antiguo fue compartido con Osiris, debido a que ambos pertenecían al ámbito funerario. También se muestra la naturaleza funeraria de este dios como “señor de la tierra sagrada”, “hacedor de la eternidad-djet” o “el que está en el lugar del embalsamamiento”, atributos del dios que se conectaban con los pedidos del difunto y eran necesarios dentro del proceso que permitía el renacimiento del difunto.

En cuanto a Osiris, en la capilla lo identifican con el epíteto de “señor de Rosetau”, nombre antiguo de la necrópolis de Giza y que luego fue establecido como el lugar simbólico donde los difuntos buscaban ingresar para encontrarse con Osiris. Neferhotep señala que es este dios quien le permite sentarse frente al “behdetita/con el de Behedet” en la fiesta y unirse a los *akhu*, espíritus glorificados de los nobles.

Las caras este y oeste del pilar de Ra-Horakhty resaltan uno de los epítetos de Hathor: “señora de Cusae”, que hace referencia a la conexión de esta diosa con uno de sus centros de culto, sede de una notable élite dedicada al culto hathórico desde la sexta dinastía (Galvin 1984) cuya importancia se

mantuvo por un milenio. Con este epíteto también se designa a Hathor en distintos espacios de la tumba, por ejemplo, en el lado norte del dintel de entrada, y lo mismo ocurre con el de “señora de la Necrópolis”, que se encuentra en la estela sur de la fachada y del lado norte del dintel de entrada. Esta diferencia está ligada a las funciones que se esperaba activar en cada ubicación, siendo necesaria en el lado oeste de la capilla como diosa identificada con la necrópolis y la montaña donde se excavaron las tumbas; en el Oeste, en diversas inscripciones de TT49 se presenta como Diosa del Oeste. Homenajeada durante la Bella Fiesta del Valle, en la que Amón visitaba su santuario, era agente divino que albergaba al difunto y garantizaba su eterno renacimiento.

La simbología que mantuvo la división este-oeste dentro de la capilla, entre los pilares, entre las caras de los pilares y en la orientación de las figuras se asocia con la salida y puesta

del sol o la vida y la muerte, la interfaz entre dos estados ontológicos, y por ello resultó de utilidad para la emisión de mensajes que servían a las prácticas rituales en contextos funerarios (Pereyra; Bonanno 2019). No obstante ese simbolismo, en toda la capilla se pueden identificar distintos elementos asociados a las acciones necesarias para “salir al día”. Así, las prácticas rituales se ubicaron en la decoración parietal buscando establecer una complementariedad espacial y temporal en el mensaje total que daba la capilla, representando la preparación de ofrendas en un pilar y su incineración en otro; el traslado de los animales, y su matanza en otro; apelando a los dioses como capaces de satisfacer necesidades materiales, en uno, y divinas en otro. De esta manera, en la capilla aparecen divididos los fragmentos de la escena completa y solo una lectura del todo puede permitir un entendimiento integral del mensaje.

LOVECKY, G.A. Creation and recreation of images at Neferhotep’s chapel. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 91-108, 2022.

**Abstract:** Located in the Theban necropolis of the nobles at el-Khokha, the tomb of Neferhotep (TT49) dates from Ay’s reign, one of the last kings of the XVIIIth dynasty. Its owner was a functionary of the Temple of Amon at Karnak. The monument is an exponent of post-Amarna tombs and its decoration, structure, iconography, and hieroglyphic inscriptions contribute to understanding the changes undergone during restoration after Amarna’s political and religious reform. This paper discusses interpretations based on updated digital drawings of the four pillars located in the monument’s funerary chapel, following its recent cleaning. For this analysis, different levels of topographical relation, the arrangement and orientation of the pillars, the iconographic themes of each pillar, and the dialogue between their inscriptions were considered. The study also observed the funerary ritual practices and the delivery of divine offerings by the tomb owner during the Beautiful Festival of the Valley, as these activities were carried out inside the micro-space represented by the tomb and were part of the decorative program aimed at giving offerings to the dead for their eternal renewal.

**Keywords:** Neferhotep; Theban tom; Ritual and funerary practices; Beautiful Festival of the Valley; Funerary chapel.

### Referencias bibliográficas

- Ahanonu, B. 2013. *The temple of Karnak: how architecture shapes ritual practices*. Disponible en: <<https://bit.ly/3uhByjj>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Angenot, V. 2002. Discordance entre texte et image: Deux exemples de l'ancien et du nouvel empires. *Göttinger Miszellen* 187: 11-22.
- Assmann, J. 1987. Hierotaxis: Textkonstitution und Bildkomposition in der ägyptischen Kunst und Literatur. In: Osing, J.; Dreyer, G. (Eds.). *Form und Mass: Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten. Festschrift für Gerhard Fecht*. Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Belting, H. 2007. *Antropología de la imagen*. Katz, Buenos Aires.
- Bleeker, C. 1973. *Hathor and Thoth. Two key figures of the Ancient Egyptian religion*. E.J. Brill, Leiden.
- Bryan, B. 2007. La XVIII Dinastía antes del Período Amárnico (c. 1550-1352 a.C.). In: Shaw, I. (Ed). *Historia del Antiguo Egipto*. La Esfera de los Libros, Madrid, 287-358.
- Budde, D. 2011. Epithets, divine. In: Dieleman, J.; Wendrich, W. (Eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles, UCLA, 1-13. Disponible en: <<https://bit.ly/3rhYPzI>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Byl, S.A. 2012. *The essence and use of perfume in Ancient Egypt*. (Tesis de maestría). University of South Africa, Pretoria. Disponible en: <<https://bit.ly/3AO5xkn>>. Acceso el: 22/05/2020.
- Catania, M. 2011. *El viaje solar en la religión egipcia. Su interpretación a partir de la epigrafía funeraria privada en la transición de la dinastía XVIII a los ramésidas*. (Tesis doctoral). Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Cerny, J. 1927. Le culte d' Amenophis chez les de la Nécropole thébaine. *Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Orientale* 27: 159-203.
- Disponible en: <<https://bit.ly/3s1nrMs>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Ching, F. 1995. *Arquitectura: forma, espacio y orden*. Gustavo Gili, Ciudad de México.
- Davies, N. 1933. *The tomb of Neferhotep at Thebes. Vols. 1 y 2*. Egyptian Expedition 9. Metropolitan Museum of Art, New York.
- DenDoncker, A. 2019. In Hathor's womb. Shifting agency of iconographic environments: the private tombs of the Theban Necropolis under the prism of cultural geography. In: Staring, N.; Twiston Davies, H.; Weiss, L. (Eds.). *Perspectives on lived religion. Practices - Transmission - Landscape*. Sidestone Press, Leiden, 173-189.
- DuQuesne, T. 2007. The jackal divinities and their relationships. In: El-Saddik, W.; Razeq, S.A. *Anubis, Upwawt, and other deities. Personal worship and official religion in ancient Egypt*. Consejo Supremo de Antigüedades, Cairo, 20-21.
- Fantechi, S.; Zingarelli, A. 2009. El banquete funerario en las tumbas tebanas privadas de la dinastía XVIII. In: Ames, C.; Sagristani, M. (Orgs.). *Actas de las Segundas Jornadas Nacionales de Historia Antigua*. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba. Disponible en: <<https://cdsa.academica.org/000-008/224.pdf>>. Acceso el: 09/02/2022
- Galvin, M. 1984. The hereditary status of the titles of the cult of Hathor. *The Journal of Egyptian Archaeology* 70: 42-49.
- Gell, A. 2016 [1998]. *Arte y Agencia. Una teoría antropológica*. SB, Buenos Aires.
- Gitton, M. 1975. *L'Épouse du Dieu Ahmes Néfertary. Documents sur sa vie et son culte posthume*. Les Belles Lettres, Paris.
- Harrington, N. 2012. *Living with the Dead: Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*. Oxbow Books, Oxford.

- Harrington, N. 2016. The eighteenth dynasty Egyptian banquet: ideals and realities. In: Draycott, C.; Stamatopoulou, M. (Eds.). *Dining and death: interdisciplinary perspectives on the "Funerary Banquet" in art, burial and belief*, *Colloquia Antiqua* 16 Peeters Press, Leuven, 129-172.
- Hartwig, M. 2004. *Tomb painting and identity in ancient Thebes: 1419-1372 BCE*. Brepols, Turnhout.
- Hornung, E. 1992. The rediscovery of Akhenaten and his place in religion. *Journal of the American Research Center in Egypt* 29: 43-49.
- Johnson, J. 2009. Social, economic and legal rights of women in Egypt. In: Johnson, J. H.; Teeter, E. (Eds.). *The life of Meresamun: a temple singer in Ancient Egypt*. The Oriental Institute, Chicago, 82-97.
- Lesko, B. 1999. *The great goddesses of Egypt*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Lorentz, M. 2009. Women and their employment. In: Johnson, J. H.; Teeter, E. (Eds.) *The life of Meresamun: a temple singer in Ancient Egypt*. The Oriental Institute, Chicago, 98-110.
- Manniche, L. 2010. The noble harp of Amun. In: Warmenbol, E.; Angenot, V. (Eds.). *Thèbes aux 101 portes. Mélanges à la mémoire de Roland Tefnin*, *MonAeg* 12. Turnhout, Brussels, 135-210.
- Ostine, S. 2001. *The Role of the Chantress 'Smyt' in Ancient Egypt*. Archeopress, Oxford.
- Panofsky, E. 1987 [1955]. *El significado en las artes visuales*. Alianza Forma, Madrid.
- Pereyra, M.V. et al. 2019. *Neferhotep y su espacio funerario. Ritual y programa decorativo*. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Buenos Aires.
- Pereyra, M.V. 2010. El gran templo de Amón en la tumba de Neferhotep (TT49). *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"* 17: 17-26.
- Pereyra, M.V. 2012. El palacio real en el umbral del Más Allá. In: Araújo, L.M.; Sales, J.C. (Coords.). *Actas del IV Congreso Ibérico de Egiptología, volumen 2*. Universidad de la Rioja, Logronho, 909-921.
- Pereyra, M.V.; Bonanno, M. 2019. El registro de Osiris en TT49: continuidades y cambios. In: Brancaglion Jr., A.; Gama-Rolland, C.; Chapot, G. (Orgs.). *Semana – Estudos de Egiptología VI*. Klínê, Rio de Janeiro, 80-99.
- Sousa, R. 2011. *Symbolism and meaning of solar hearts amulets*. Dissertación. Russian Academy of Sciences Center for Egyptological Studies, Moscú.
- Teeter, E. 2002. Animals in Egyptian literature. In: Collins, B. (Ed.). *A history of the animal world in the Ancient Near East*. Brill, Leiden, 251-270.
- Teeter, E. 2009. Inside the temple: the role and function of temple singers. In: Johnson, J.H.; Teeter, E. (Eds.). *The life of Meresamun: a temple singer in Ancient Egypt*. The Oriental Institute, Chicago, 25-29.
- Teeter, E. 2011. *Religion and ritual in Ancient Egypt*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Traunecker, C. 2007. *Los dioses de Egipto*. Lumen, Buenos Aires.
- Twiston Davies, H. 2019. The Harpists' songs at Saqqara: Transmission, performance, and contexts. In: Staring, N.; Twiston Davies, H.; Weiss, L. (Eds.). *Perspectives on lived religion. Practices - transmission – landscape*. Sidestone Press, Leiden, 97-129.
- Tyldesley, J. 2010. *Myths and legends of Ancient Egypt*. Penguin, Londres.

## Los paisajes funerarios de Amarna, Tebas y Menfis en el contexto de la reforma de Amarna

*María Laura Iamarino\**

IAMARINO, M. Los paisajes funerarios de Amarna, Tebas y Menfis en el contexto de la reforma de Amarna. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 109-128, 2022.

**Resumen:** Las modificaciones desarrolladas en Egipto antiguo antes, durante y después de Akhenatón se relacionan con la reforma religiosa y su ejecución, corolario de un proceso cuyo objetivo era la centralización del poder político. Las reformas que derivaron en el traslado del centro administrativo y ceremonial a Amarna se explican a partir del gobierno de Amenhotep III, y la restauración iniciada por Tutankamón con posterioridad a Akhenatón se considera una reorganización ante los cambios efectuados previamente. Se propone, aquí, analizar el uso de paisajes, en este caso en particular haciendo foco en los funerarios, previendo que las necrópolis de Amarna, Tebas y Menfis evidencian diferencias, además de marcadas continuidades con respecto de los períodos previos.

**Palabras clave:** Amarna; Menfis; Tebas; Paisaje; Funerario

### Introducción

La reforma de Amarna consistió en una serie de modificaciones que afectaron principalmente la esfera religiosa, dado que implicó la imposición de Atón como deidad estatal, desplazando o relegando la influencia de otras divinidades. La más afectada fue Amón, como reacción al poder político y económico del que gozaban los grupos asociados a ese dios, cuyo principal templo, Karnak, se encontraba en Tebas. Así el poder de sus sacerdotes, que se había afianzado durante todo el Reino Nuevo, se vio comprometido durante el gobierno de Amenhotep III hasta que con Akhenatón

(Amenhotep IV) se produjo la radicalización de la reforma, con la persecución oficial de Amón, su reemplazo por Atón y el traslado del centro religioso desde Tebas al recién construido Akhetatón (Axt itn – Horizonte de Atón), en el actual sitio el-Amarna.

Por ello, el recorte temporal para el estudio del período de Amarna abarca el reinado de Amenhotep III (1425 a.C.) y los últimos años del reinado de Horemheb (1295 a.C.) considerando las consecuencias inmediatas de la reforma. En cuanto al recorte espacial, a fin de llevar a cabo una comparación entre los paisajes que estuvieron altamente influidos por los cambios de la reforma, se tomarán las necrópolis de Amarna, Tebas y Menfis.

Los estudios más reconocidos sobre la reforma de Akhenatón se enfocaron en los cambios religiosos que derivaron en la imposición del dios solar Atón,

\* Licenciada en Historia, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

la concentración de poder político asociado a la familia real (Assmann 1989, 1997, 2006, 2008), las modificaciones estéticas en la iconografía de Amarna (Aldred 1973) y la construcción y ocupación de la ciudad de Akhetatón (Kemp 1977). Complementariamente, esta propuesta analiza la reforma a partir de los cambios y continuidades que se evidencian en los paisajes funerarios de los tres centros más importantes de la época.

De modo semejante a lo observado en el espacio en donde se instaló Akhetatón, modificado por las nuevas construcciones que servían al culto estatal, también se registraron cambios en Tebas y Menfis. Ambas ciudades<sup>1</sup> fueron parte del “Horizonte de Atón” durante el gobierno de Akhenatón (Angenot 2008), y se desarrolló en ellas un plan de construcción de templos dedicados al dios Atón. En Menfis se atestigua la existencia de otro templo dedicado a ese dios (Jeffreys & Smith 1988), mientras que, en paralelo, continuó en funcionamiento el de Ptah (Hoffmeier 2015: 166); a pesar de que la etapa más álgida de la reforma atoniana habría significado la abolición de otros dioses (Hornung 1999). En Tebas la reforma, además de los cambios arquitectónicos, iconográficos y estilísticos, se registra a partir de la construcción de santuarios dedicados al dios Atón, emplazados en un espacio tradicionalmente amoniano como fuera el complejo de templos de Karnak (Redford 1973).

Después de abandonada Akhetatón, Menfis y Tebas fueron restauradas como centros residencial y ceremonial, respectivamente. Una vez más se modificaron los paisajes en cuestión a raíz de la necesidad de legitimación y de orden que debían garantizar los faraones que sucedieron a Akhenatón.

Para este análisis consideramos que las prácticas constituyen el “habitar el mundo” (Ingold 1993, 2000), y si bien el espacio

estructurado cumple un rol relevante en la transmisión de los esquemas constitutivos (Vaquer 2011), tanto esas prácticas como la estructura que las contiene se retroalimentan y modifican continuamente. En consecuencia, el paisaje se transforma a partir del proceso de habitar, el cual está en constante movimiento junto con el tiempo (Ingold 1993).

En el estudio de los paisajes funerarios se torna relevante analizar las variaciones resultantes de la interacción entre los planes originales de los Estados, plasmados en inscripciones y representaciones iconográficas para responder a la transmisión de una determinada ideología y creencia, y las prácticas llevadas a cabo por los agentes involucrados en esos planes. Quienes planearon y habitaron estos paisajes en Amarna, Tebas y Menfis aportaron sus propias pautas de ocupación y, en función de su especificidad histórica, añadieron evidencias propias y nuevos estratos a los restos materiales presentes del uso anterior (Anschuetz *et al.*, 2001).

Las sucesivas intervenciones a partir de la ubicación de la construcción y decoración de las estructuras arquitectónicas modificaron y moldearon el comportamiento de quienes los habitaron, otorgándole entidad o agencia a los elementos que lo constituían (Gell 2016 [1998]). Así, la materialización de la identidad de los difuntos a través de sus tumbas continuó influyendo en las acciones de generaciones futuras, ya que detrás de su construcción, decoración e inscripciones, y de la elección de su ubicación en el paisaje subyacían la ideología y creencias de la época.

Las necrópolis de Amarna, Menfis y Tebas se corresponden con organizaciones planeadas y construidas por un Estado centralizado, de forma tal que funcionaban como estructuras territoriales que precedían a los sujetos y moldeaban sus relaciones y conductas. Las intervenciones de la reforma en el paisaje incluyeron formas diferentes de habitar los espacios, creando nuevos y reutilizando y resignificando otros. Pensadas como expresiones de cambio o de continuidad a partir de las intenciones por relacionar o disociar ciertos lugares con el pasado,

1 El término “ciudad” será utilizado en adelante para referirnos a Menfis, Tebas y Amarna como centros administrativos, religiosos, residenciales y funerarios. Sobre su uso para referirse a distintos sitios de la antigüedad egipcia existe una extensa bibliografía (Fairman 1949; Kemp 1977; O’Connor 1982, 1989; Lynch 1989; Lacovara 1997; Bietak 1979; Moeller 2016, entre otros).

a través del presente y proyectándolo hacia el futuro. Asimismo, el proceso de restauración iniciado después de la muerte de Akhenatón implicó la reapropiación de lugares significativos en el paisaje mediante el traslado de la residencia real a Menfis (van Dijk 1988: 38), la reutilización de su necrópolis para el entierro de funcionarios y la restauración de Tebas como principal centro ceremonial y de sus necrópolis para la realeza y la élite.

Ante este panorama, se busca dar cuenta de aquellas transformaciones del paisaje que evidencian diferentes aspectos de la reforma de Amarna. El objetivo general será identificar y recuperar los elementos que cada uno de los tres sitios aporta para completar la historia ocupacional del período de Amarna. En Akhetatón se espera encontrar algunos elementos heredados de Menfis y de Tebas y en ellas, los que fueron parte y consecuencia de la reforma. Se profundizará, asimismo, en el entendimiento de cómo los habitantes combinaron aspectos físicos y religiosos en la construcción de paisajes en función de sus experiencias pasadas con la muerte y el entierro.

## Paisajes funerarios

### Amarna

A partir del establecimiento de la realeza y la élite en la nueva ciudad, la conexión entre las personas con el dios Atón pasó a ser privilegio del faraón y su familia, por ser estos los ejecutantes del culto y únicos intermediarios con la deidad. Así, quienes requerían del favor divino de la vida eterna, accedían al único dios por medio de su lealtad con el faraón (Hornung 1999: 56).

Previo a Amarna la cultura de la muerte se centraba en que el viaje solar habilitaba la renovación del difunto según la creencia de que la salida del sol se producía gracias a la victoria de Ra sobre el caos y la oscuridad nocturna del reinado de Osiris, asegurando la estabilidad y el orden social con la llegada de un nuevo día. El difunto realizaba el mismo viaje que el sol mediante su renacer de la oscuridad de la muerte y la salida al día

como un justificado, gracias a las ofrendas y conjuros eternos otorgados a los dioses.

Durante el período de la reforma fueron modificadas las ideas ligadas al viaje solar, el paso de una vida a otra, la centralidad de Osiris y las ofrendas entregadas directamente a los dioses por parte de los difuntos. Las ofrendas divinas y funerarias proporcionadas por el faraón para Atón y los muertos en los templos de Amarna fueron las que aseguraron la estabilidad, y, por lo tanto, el único camino para alcanzar la vida eterna era el faraón. Los difuntos transitaban por el mundo de los vivos durmiendo en la tumba durante la noche y adorando al dios Atón fuera de ella durante el día (Assmann 2004: 51).

En función de estos cambios se diseñaron, decoraron y ubicaron las principales construcciones de la nueva ciudad, como templos y palacios. Estas fueron mencionadas en las inscripciones de las estelas fronterizas, las cuales marcaban los límites simbólicos y materiales de Akhetatón (Iamarino & Maydana 2015). Las estelas funcionaron como un decreto en el que se exponían los preceptos de la religión de Atón y justificaban la construcción del nuevo centro religioso. En sus inscripciones constaba el requerimiento de construir tumbas para los “hombres nuevos” del faraón (Redford 1984), así como también la suya y las de los demás integrantes de la familia real en la montaña oriental (Murnane & Van Siclen 1993: 41). El terreno donde se emplazó Amarna ofrecía oportunidades en términos de funcionalidad, resultando apto para convertirse en un centro de tareas administrativas, religiosas, funerarias y residenciales. La antigua Akhetatón ocupa un sector alto en el desierto, cercado por acantilados que se elevan aproximadamente 100 metros. La ciudad abarcaba las dos orillas del Nilo, aunque la margen oeste no fue ocupada por monumentos oficiales, sino que se destinó a tierras de cultivo de forma tal que las principales actividades y edificios quedaron concentrados en el lado este. Desde su extremo norte hasta el sur hay una distancia de 10 km y la extensión más amplia, entre el río y los acantilados, es de casi 5 km (Fig. 1).

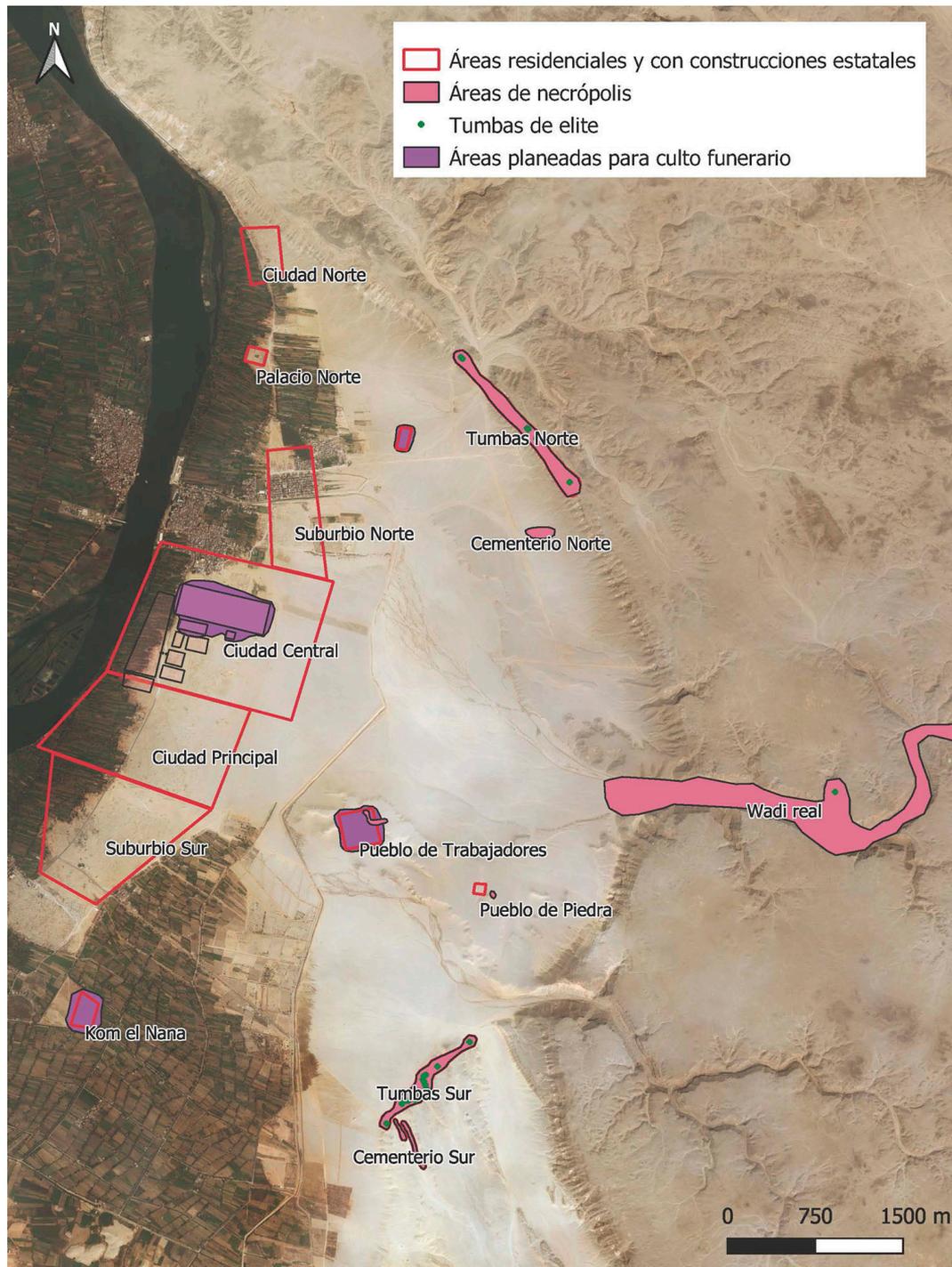


Fig. 1. Mapa con las áreas de Amarna.  
Fuente: Bing Maps.

En términos simbólicos, el hecho de que las necrópolis real y de elite se construyeran en la ribera este y fueran ubicadas a pocos metros de las áreas residenciales indica una planificación que presentaba flexibilidad en cuanto a la separación entre los vivos y los muertos (Iamarino 2017). Este hecho no fue azaroso, ni únicamente determinado por las condiciones del entorno natural, sino coherente con las ideas religiosas y funerarias impulsadas por Akhenatón: las tumbas no debían situarse en el lado occidental, donde se pone el sol, sino más bien en el lado del sol naciente, donde Atón reinaba (Pereyra *et al.*, 2015).

Material y simbólicamente el polo funerario de la ciudad era la tumba de Akhenatón, construida en el *wadi* real que intercepta el acantilado y a partir del cual se diferencian los sectores al norte y al sur. La tumba real estaba alineada con el Pequeño Templo de Atón en la ciudad central (Mallinson 1999) y derivó en una ocupación múltiple, siendo el lugar de enterramiento de otros integrantes de la familia real (Kemp 2016). El espacio que ocupaba en el paisaje actuó simbólicamente como receptor y concentrador del poder de Atón, ya que el faraón recibía y concentraba el poder de vida de Atón y lo redistribuía entre el resto de la humanidad, aunque quien estuviera cerca de él o su familia sería alcanzado de manera más favorable por el dios solar.

La consagración de ofrendas al sol habría sido uno de los rituales más importantes para hacer efectiva la vida eterna de los difuntos. Fue representado en varias tumbas de Amarna, incluyendo la real, y consistía en la extensión del cetro hacia el sol, mediante el cual las ofrendas se transferían del mundo tangible al reino de los dioses. A diferencia de como fuera realizado en momentos precedentes, en Amarna era parte de un culto matutino, mediante el cual la pareja real activaba la creación, captando la primera luz de la mañana con el objetivo de evocar la que disipaba la oscuridad de la muerte y proporcionaba vida.

A ambos lados del acceso a la tumba real, en los farallones norte y sur, se distribuyó

la necrópolis de elite. La centralidad geográfica y simbólica de la tumba real, junto con el gesto de levantar el cetro, promovía al faraón a adorador de la luz y dios solar, lo que le permitía concentrar y redistribuir los rayos del sol y regenerar el orden y a los difuntos. El grupo de las Tumbas Norte consta de 6 tumbas decoradas e identificadas, además de algunas que se habían comenzado a excavar en el momento de abandono de la ciudad. El grupo de las Tumbas Sur está compuesto por 19 tumbas decoradas, con sus propietarios identificados, además de 6 sin decorar y sin identificar.

El mero hecho de poseer y decorar un monumento funerario en Akhetatón debió ser un signo de estatus que posicionaba al propietario en una tierra especialmente consagrada para Atón. Su decisión evidencia la confianza de la elite de continuar habitando la ciudad de Akhetatón. Al mismo tiempo, los factores que impulsaron la construcción de estas tumbas estaban conectados con actividades gubernamentales y el lugar que los propietarios ocupaban en la corte.

Del grupo de las Tumbas Norte se tiene el caso de la TA 1, perteneciente a Huya (Davies 1905). Este funcionario poseía los títulos de “Supervisor del Harem Real” y “Mayordomo de la Gran Esposa Real, Ty”, entre otros, y la decoración de su tumba es un exponente del tipo de decoración de las tumbas privadas en Amarna. En ella se observan escenas de entrega de recompensa, donde, además de representarse el faraón y su familia, también tuvieron un papel protagónico los edificios ceremoniales como el palacio y los templos, espacios donde se expresaba el poder de la elite por su proximidad al faraón.

Otro exponente es la TA 4, que perteneció a Meryra, “Sumo sacerdote de Atón” (Davies 1903) cuya decoración consta de escenas rituales de ofrenda y de purificación vinculadas con Atón. Lo último es relevante, dado que su título sugiere que habría llevado a cabo rituales en los templos, aunque no es él, sino el faraón y su familia quienes están representados desarrollándolos y en conexión directa con el dios. En esta tumba también

se destaca la escena en la que aparece el Gran Templo de Atón y la abundancia de mesas de ofrendas representadas. Las Tumbas Sur tenían como propietarios a funcionarios de todo tipo y rango, y su diseño y decoración va desde tumbas casi terminadas a otras que cuentan con poca o ninguna decoración. Algunas apenas habían comenzado a excavar cuando la ciudad fue abandonada. Se destaca la TA 25 que perteneció a quien años después se convertiría en el faraón Ay (Davies 1908). En el momento de la construcción de su tumba en Amarna ostentaba, entre otros títulos, el de “Padre de Dios”. En su decoración hay escenas de recompensa, en las que aparece la familia real y el propietario recibiendo los collares *shebyu* debajo de la ventana de apariciones. Esta tumba también presenta la copia más completa del Himno de Atón, en la cual se lee que la posibilidad de vida de la humanidad radica en la intermediación del monarca, ya que “nadie lo conoce [al Atón], excepto tu hijo (el faraón)” (Murnane & Meltzer 1995: 115).

Según Reeves (2001: 134-137), la diferencia principal entre los dos grupos de tumbas es que las del Norte pudieron responderse con los “asesores e intelectuales”, como Huya y Panehesy (TA 6), asociados con el culto de Atón; mientras que las del grupo Sur eran propiedad del “brazo ejecutivo del faraón”, como Mahu (TA 9) y Ramose (TA 11), implicados en actividades relacionadas con el ejército. Otro punto que diferencia los dos grupos es que las Tumbas Sur tenían una ubicación más conveniente en términos de cercanía para su acceso desde la parte residencial sur, aspecto que resulta de interés si se tiene en cuenta la existencia de cultos dedicados a los difuntos que pudieron desarrollarse directamente en las residencias o en lugares cercanos a ellas.

En paralelo, las Tumbas Norte pudieron estar asociadas a los Altares del Desierto, que posiblemente funcionaron como lugares vinculados al culto de los difuntos al pie de los acantilados y camino a la Ciudad Norte. Según Kemp (2012: 253), estas estructuras estaban destinadas a rendir

culto al dios Atón, con el agregado que desde su emplazamiento se tenía visión directa de las tumbas, reforzando la simbología de la estructura ritual de la ciudad (O’Connor 1989). Esta interpretación está en línea con la idea de que la ciudad era un gran templo a cielo abierto, ya que el diseño, la ubicación y la relación de sus edificios con respecto al entorno natural generaron un espacio propicio para la adoración continua al dios solar (Kemp 2012; Mallinson 1999; Pereyra *et al.*, 2015).

Respecto de los espacios destinados para la renovación de los difuntos, en el área de Kom el-Nana se ubicaba un templo solar que también pudo tener implicaciones funerarias. Es probable que haya sido construido para Nefertiti y que sirviera al culto de Atón dada la capacidad del dios de recrearse diariamente y los aspectos regenerativos de las mujeres reales, quienes habrían sustituido la presencia divina femenina –Hathor, Isis, etc.– ausente en la religión estatal de Amarna (Williamson 2017).

Asimismo, en las inscripciones de las tumbas de la elite, se da cuenta de la utilización de otros espacios, diferentes de la tumba, para rendir culto a los difuntos. En la de Ay, se establece que había un lugar donde podía recibir ofrendas para sostener su espíritu; en la de Tutu (TA 8) se anticipaba la idea de visitar un templo de Atón como un espíritu para obtener el beneficio eterno de sus rituales y ofrendas (Davies 1908) y en las de Huya y Pentu (TA 5) se describe la recepción de ofrendas en el Pequeño Templo de Atón (Williamson 2017).

Además de las necrópolis de elite, existieron contextos que se diferenciaron de los sitios oficiales como el Pueblo de Trabajadores (Bomann 1991). Otro caso fue el cementerio de no elite ubicado debajo de los acantilados de las Tumbas Sur (Kemp *et al.*, 2013). Mientras que las tumbas de la elite tenían una simbología asociada con el paisaje y la tumba real, existen pocos indicios de que las celebraciones funerarias de los egipcios comunes estuvieran conectadas con la montaña oriental o el eje este/oeste asociado a la salida y puesta del sol.

La evidencia reunida en relación con el culto oficial de la elite y de no elite ofrecen apoyo a la idea de que el asentamiento, como un horizonte oriental, pudo tener suficiente potencial simbólico para explicar la elección del lugar de enterramiento y, al parecer, la efectividad de los rituales no dependía, únicamente, de la proximidad con el faraón, sino que la misma ciudad garantizaba el renacimiento de los difuntos (Stevens 2017: 120).

### Tebas

Tebas (WAsT) fue sede del culto de Amón durante el Reino Nuevo y, por ello, un importante centro ceremonial y religioso. En la ribera este tebana, fueron construidos los complejos de templos de Karnak y Luxor, dedicados principalmente a la devoción y culto de Amón, mientras que, en la oeste, abarcando unos 10 km<sup>2</sup>, se ubicaron las necrópolis de reyes y elite, templos, palacios y vías procesionales (Cabrol 2001). Cerca del Valle de Reyes, donde se enterraron los faraones de la dinastía XVIII, se ubicaba el llamado Valle de Nobles, donde durante ese periodo se registró un aumento en la cantidad de tumbas privadas otorgadas por el faraón a funcionarios de diferentes rangos (Manzi 2012). Antes y después de Amarna, las celebraciones tebanas más importantes eran el Festival Opet y la Bella Fiesta del Valle. El primero se realizaba una vez al año y consistía en el traslado por tierra y agua de las estatuas de Amón-Ra y su familia divina Mut y Khonsu desde sus templos de Karnak hacia el templo de Luxor. Allí el faraón y Amón-Ra entraban en el templo y llevaban a cabo rituales para que el primero asumiera el poder del segundo y se regenerara (Bell 1997). Esta reactivación de los poderes de la realeza llenaba de bienestar a todo Egipto y significaba una oportunidad para regenerar a los difuntos. Durante la Bella Fiesta del Valle, las dos orillas del Nilo quedaban unidas, como lo eran simbólicamente los mundos de vivos y muertos. En general, la decoración de las tumbas tebanas poseía conexiones directas

o indirectas con esta festividad (Schott 1953) y escenas alusivas a la propia Tebas y a su necrópolis, registrándose diferentes templos, estelas funerarias y fachadas de monumentos mortuorios que eran parte de la celebración (Pereyra 2011). La fiesta data del Reino Medio y consistía en el cruce de la estatua de Amón, quien viajaba a la tierra de los muertos y de la vida eterna de modo físico y espiritual. La procesión era conducida por el faraón con el objetivo de visitar el templo de Hathor, “Señora de la Necrópolis” en Deir el-Bahari y otros templos reales de la ribera occidental. Las tumbas de la elite eran parte integrante de la celebración, ya que podían recibir y ver pasar al dios Amón (Assmann 1994). Mientras que las prácticas rituales oficiales transcurrían en torno al templo del faraón reinante, y oficiante de las celebraciones, las de la elite fueron desarrolladas en distintos sectores de la necrópolis, dependiendo de la localización de las tumbas. La distribución de estas presenta patrones agrupados, concentrándose en relación con las colinas de el-Khokha, el-Qurna, Qurnet Murai o excavadas en los contrafrentes montañosos del macizo tebano de Deir el-Bahari y Dra Abu el-Naga. Salvo algunas excepciones, estas tumbas fueron localizadas en lugares elevados, y esto pudo deberse a una vinculación simbólica con el montículo primigenio o a las ventajas visuales que proveía para observar las procesiones desde los patios (Iamarino & Manzi [2022]; Pereyra *et al.*, 2013). En cuanto a las tumbas de El-Assasif, aunque en un terreno más bajo, su ventaja era que estaban ubicadas en función del trazado de la vía procesional que se extendía desde la margen del Nilo hasta Deir el-Bahari. Por último, las localizadas en Deir el-Medina cuyos propietarios eran en su mayoría artesanos especializados, presentaba una necrópolis propia, formando parte del poblado donde residían aquellos trabajadores (Manzi 2016) (Fig. 2).

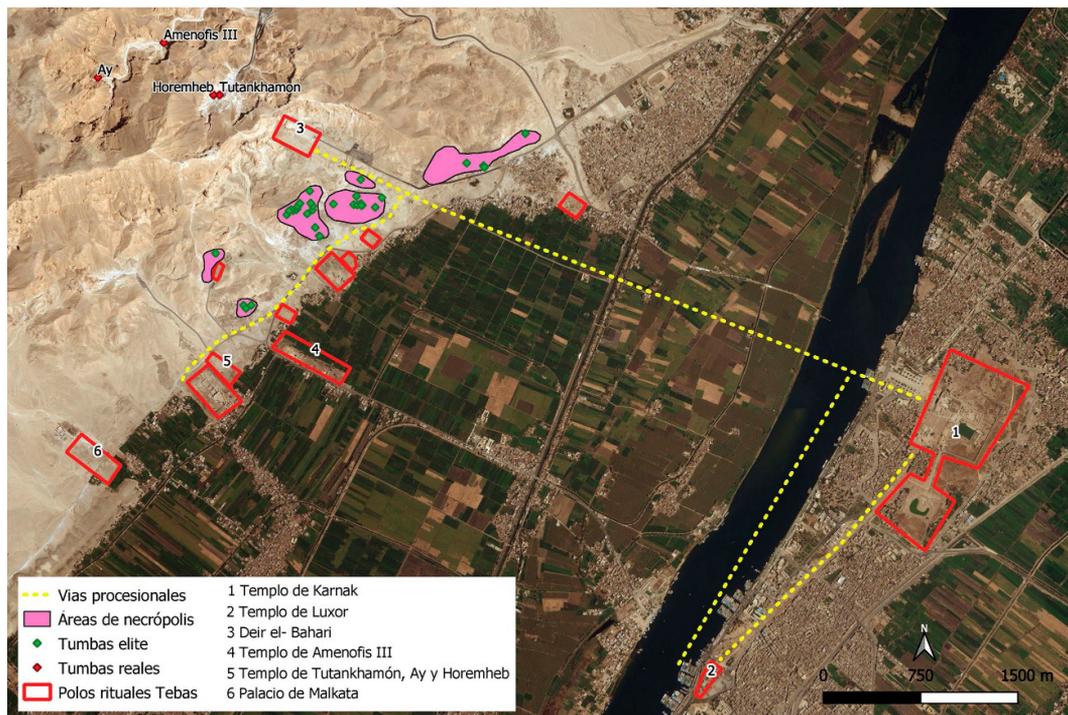


Fig. 2. Mapa del área tebana con influencia del período de Amarna.  
Fuente: Bing Maps.

Las tumbas representaban una parte de la identidad del propietario (Pereyra, Manzi & Broitman 2013: 105), por ello su ubicación se asociaba con determinados monumentos que reflejaban la posición social y económica del propietario. Por tal motivo, dependiendo de sus funciones y de los dioses que evocaban, las construcciones de la necrópolis funcionaron como polos organizadores de relaciones espaciales con distintos niveles de integración (Pereyra *et al.*, 2018). En el reinado de Amenhotep III, inmediatamente previo al de Akhenatón, se registra un alto número de construcciones en el área tebana de forma tal que se crearon nuevos polos simbólicos, al mismo tiempo que se resignificaron los ya existentes. En Karnak (Blyth 2006) y Luxor, este faraón realizó reformas significativas y en la necrópolis asignó un gran número de tumbas, buscando exaltar los lazos para con él y otros funcionarios de alto rango (Pereyra *et al.*, 2015).

Los cambios que conllevaron las sucesiones faraónicas provocaron que los templos de millones de años actuaran como centroides, alternando los sectores de la necrópolis que gozaron de mayor intensidad de uso (Pereyra, Manzi & Broitman 2013). En relación con cada nuevo templo se construían nuevas tumbas, las cuales, a su vez, actuaban como nodos subordinados, posicionándose en vecindad con las vías procesionales que canalizaban la circulación de bienes y personas (Manzi & Pereyra 2014; Manzi & Nicora 2015). En ocasión de la primera fiesta sed y deificación de Amenhotep III se construyó en la ribera oeste el palacio de Malkata, con varios edificios, como palacios ceremoniales, cocinas, almacenes, residencias de altos funcionarios, un área residencial para trabajadores, cuartos de servicio y un templo de Amón. Además, resulta relevante que el Pr-Nb-mAat-Ra-jtn o “Palacio del Disco deslumbrante” (Hayes 1951: 178-179)

concentraba en la margen oeste las funciones que tradicionalmente se habían llevado a cabo en la ribera este, asociadas al templo de Amón. Durante el reinado de Akhenatón, previo al traslado de la capital religiosa a Amarna, se realizaron construcciones en la ribera este de Tebas (Redford 1973), las cuales evidencian que la reforma se inició allí. El principal templo se llamó *gmt-pa-jtn* (“El encuentro de Atón”) y sabemos que, relacionados con su funcionamiento estaban el *rwd-mnw*, el *tnj-mnw* y el *Hwt-bnbn*, erigidos a cielo abierto para visualizar y adorar al sol (Reeves 2001: 94-95). Asimismo, los *talatats* encontrados en el templo de Luxor indican que pudo haber un templo dedicado a Atón cerca de las construcciones de Amenhotep III (Fakhry 1935). Mientras el centro administrativo, religioso y residencial era Amarna, el calendario litúrgico tebano fue suspendido y el faraón dejó de trasladarse para celebrar a Amón en Karnak. Los cultos funerarios tenían lugar en Akhetatón en el marco de la ciudad, y con ello los rituales para los difuntos estaban cumplidos en su ámbito. Dada la existencia de templos dedicados a Atón en Karnak, se puede argumentar que los templos tebanos continuaron funcionando para adorar al dios Atón y potenciar el poder creador del sol, hecho que refuerza la idea de Tebas como una sede de culto atoniano (Angenot 2008). Durante la restauración, los inmediatos sucesores de Akhenatón reocuparon el paisaje tebano exaltando la continuidad del culto a Amón y a los dioses tradicionales de la necrópolis. Observándose que Tutankamón, Ay y Horemheb reanudaron los entierros en el Valle de Reyes, construyendo allí sus tumbas, la asignación de algunas tumbas a funcionarios en el Valle de Nobles y la construcción de sus templos de millones de años en la ribera occidental a la vez intervinieron con sus construcciones los templos de Karnak y Luxor en la ribera oriental. En cuanto a la distribución de las tumbas de la elite durante el reinado de Amenhotep III, la mayoría se dispusieron en el área de el-Khokha y el-Qurna, pero después

de Akhenatón, además de la continuidad de estos sectores, se nota un incremento en el número de tumbas en Qurnet Murai, posiblemente debido a la proximidad con los templos funerarios de Amenhotep III, Tutankamón y Ay (Gabolde 1995: 159). En los templos de millones de años se ubicaron palacios como reproducciones del Gran Templo de Amón. Sus funciones eran ceremoniales y en ellos se llevarían a cabo diversas celebraciones, ya sea como práctica social efectiva o simbólica. Asimismo, incorporaron la “aparición real en la ventana del palacio” para recompensar al funcionario, iniciada por Amenhotep III, según su representación en la tumba de Khaemhet (TT57), práctica también desarrollada por Akhenatón, de acuerdo con lo que documentan los *talatats* de Karnak y la tumba de Ramose (TT55). En esos templos también se ubicaron capillas dedicadas a los ancestros, que actuarían como centros de rituales para reforzar los vínculos dinásticos. Las interacciones sociales que se pueden reconocer a partir de los rituales implementados en Tebas implicaron permanentes reformulaciones del paisaje de la necrópolis, en particular en asociación a los cambios de reinado y los monumentos correspondientes al soberano reinante. Los rastros de la reforma de Amarna en el paisaje funerario tebano, a través de las modificaciones como de las continuidades, aportan información al entendimiento del proceso histórico en el mediano plazo y en una escala espacial más amplia, sin limitarla únicamente a la ciudad de Akhetatón.

## Menfis

La ciudad de Menfis (*Mn nfr*) mantuvo su relevancia durante toda la historia del antiguo Egipto por ser la sede residencial del faraón. A partir de los planos reconstruidos por Giddy, Jeffreys & Malek (1990: 3) podemos definir la zona del valle compuesta por varios montículos separados en diferentes áreas, aunque en el pasado

todos estaban unidos formando un paisaje más homogéneo. Las construcciones en el área religiosa y administrativa durante el periodo de Amarna, y a partir del gobierno de Amenhotep III, se conectan con el crecimiento en importancia de la tríada Ptah-Sokar-Osiris, vinculada a la tierra y el inframundo. Asimismo, mediante la intervención de Amenhotep III en el templo de Ptah se asume el intento de dar notoriedad a los dioses locales en el marco de la solarización de la realeza (Assmann 1995). Para el gobierno de Akhenatón existe evidencia de continuidad en el funcionamiento del templo de Ptah (Hoffmeier 2015: 166) y de la ampliación del edificio construido por su padre, aunque luego lo desmanteló y ocupó su lugar con un templo dedicado para Atón (Jeffreys & Smith 1988). Angenot (2008) refuerza esta idea con evidencia de uso del término “Mn nfr” como topónimo de “Horizonte de Atón”, señalando que la ciudad pudo ser una de las sedes del culto atoniano. En Menfis funcionaba el centro político y administrativo de todo Egipto y era considerada el lugar donde la “realeza” residía (Redford 1986: 298), donde se ubicaba el palacio del faraón y el soberano era coronado. En el contexto de la expansión territorial de Amenhotep III, su ubicación geográfica estratégica en términos de control militar y comercial, y como enclave de rutas y puerto fluvial (prw-nfr), debió ser un factor clave para ponderar su importancia. De hecho, después de la muerte de Akhenatón, Tutankamón decidió abandonar Amarna y hacer en Menfis una de sus residencias

(van Dijk & Eaton Krauss 1986: 35). Resaltan en este paisaje, los alrededores del templo de Ptah en Kom el-Qaala, intervenido por las mencionadas obras de ampliación de Amenhotep III y Akhenatón y afectado por transformaciones del valle del Nilo (Bunbury *et al.*, 2017), y la necrópolis de Saqqara, en el desierto. Esta última cuenta con dos áreas con tumbas para nuestro periodo, aunque los antecedentes históricos se remontan al Reino antiguo, las cuales son las siguientes: los cementerios de las pirámides de Teti y de Unas, con sus áreas circundantes asociadas con la divinización de esos faraones, y el sur del Bubasteion, cementerio emplazado en el camino a la pirámide de Teti, y unido a esta a través de una calzada. El Bubasteion se unía, además a la vía que llevaba al Serapeum, otro lugar relevante de la necrópolis por vincularse con el entierro dedicado a toros Apis, que, en calidad de animal sagrado, estaba relacionado con el dios Ptah y era símbolo de la realeza. Estos sitios se ubicaron en relación con el desierto, santuarios y áreas urbanas en el valle, además de las vías procesionales (Staring 2019: 210). En este contexto, tanto el Bubasteion como los santuarios asociados a él recibían visitas en intervalos irregulares en conexión con el ciclo de vida del toro Apis (Frood 2016) dada su asociación con la regeneración. Las personas adoptaron los santuarios de Apis como espacios de culto a sus difuntos, encontrándose estelas y exvotos dedicados a esta deidad por personas tanto pertenecientes a la elite, como sirvientes y no elite (Sadek 1988: 271).

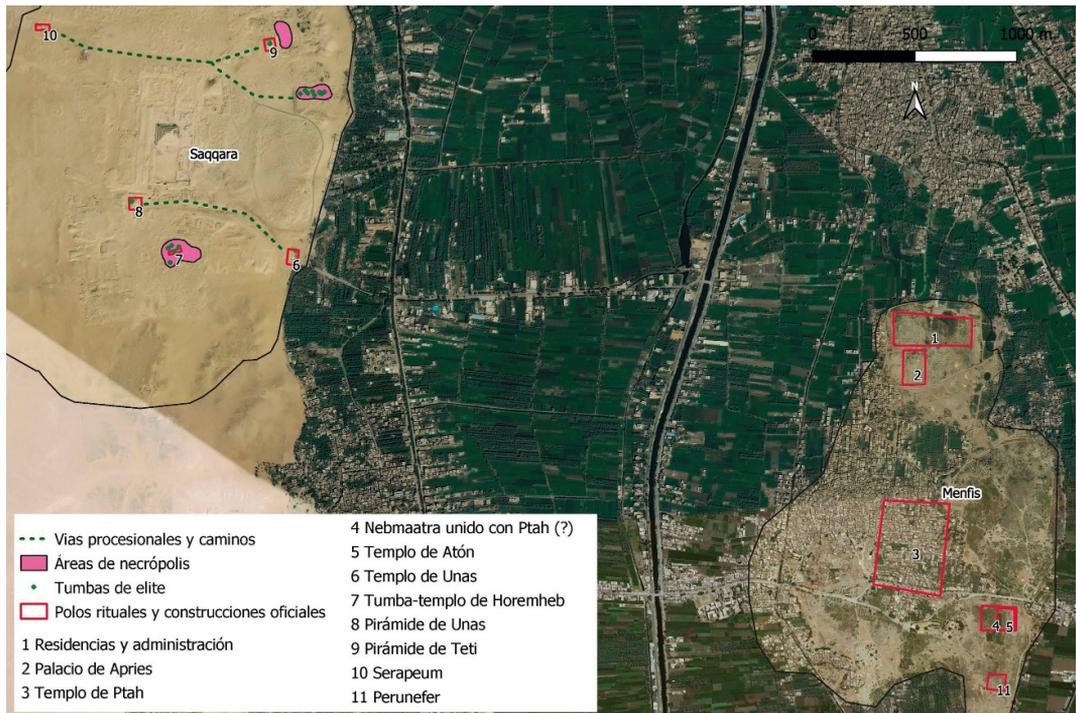


Fig. 3. Mapa del área menfita con influencia del periodo de Amarna.  
Fuente: Bing Maps.

Las visitas y el uso de santuarios y vías procesionales de la necrópolis se daban durante ocasiones, tales como el festival anual de Sokar, cuando las deidades menfitas salían en procesión. Según explica Staring (2019), este festival se realizaba al final de las inundaciones anuales y coincidía con el festival Khoiak de Abidos, celebrado para promover el renacimiento exitoso de Osiris (Eaton 2006). El último día del festival de Sokar incluyó la pXr HA inb.w o “circunvalación de las paredes” (Staring 2019: 211) que consistía en llevar la imagen del dios alrededor de los muros del templo, para luego dirigirse a la necrópolis. En relación con esto, los funcionarios expresaban su deseo de “seguir a Sokar”, es decir, participar en la procesión junto al faraón por toda la eternidad y, para ello, una posibilidad era ubicar su tumba a lo largo del camino procesional. Además de las tumbas, se tiene registro a partir de la inscripción

autobiográfica de la estatua de Huy, del templo cuyo nombre incluía la frase Nb-MAat-Ra-xnmt-PtH, “Nebmaatra unido con Ptah”, el cual pudo ser construido en el límite entre el valle y el desierto para el culto real del faraón divinizado (Staring 2019: 213), aunque el santuario central estaba dedicado a Ptah. Sin embargo, el contexto de hallazgo de la estatua de Huy, en el recinto principal del templo de Ptah, permite dudar sobre la ubicación del “Nebmaatra unido con Ptah” cerca del desierto<sup>2</sup>, ya que el concepto “unido con Ptah” tomado de forma literal podría ubicarlo en la zona del templo principal de Ptah (Morkot 1990: 326). La relación entre Huy, cuya tumba se situaba en la sección

2 La ubicación original de este templo se presta a discusión dada la falta de evidencia material y las múltiples interpretaciones del término anx-tA.wy (Gallardo 2018), topónimo al que las fuentes refieren para describir su ubicación.

este del cementerio de Unas, cerca de la colina que separa el valle del desierto (Hayes 1938: 13) y el faraón Amenhotep III puede ser un indicador de la posición de su templo conmemorativo. La inscripción autobiográfica sugiere que los dos estaban ubicados no muy lejos el uno del otro. En paralelo, quienes servían a los funcionarios de los templos construían sus lugares de culto funerario en la cercanía de sus tumbas, como fue el caso de las capillas de Yamen y Peraa(er)neheh. Ambos sirvieron en el culto de la ofrenda de Maya, el gran “Supervisor del Tesoro” en los reinados de Tutankamón y Horemheb, y construyeron sus capillas contra la pared sur de la tumba de ese funcionario (Raven 1997). En cuanto a la evidencia de los enterramientos durante el gobierno de Akhenatón, se desconoce en gran medida su ubicación, debido al corto período de duración de este, que no permitió que el plan de ordenamiento territorial se terminara de plasmar. Esto se suma a la necesidad de muchos funcionarios de congraciarse, primero con la reforma y luego con la restauración. Así ocurre en el caso de la tumba de Ptahemwia, funcionario asociado con los “hombres nuevos” y llamado originalmente Amonmwia. Su cambio de nombre pudo responder a la necesidad de alinearse con el faraón cuando la reforma de Atón se radicalizó. Esta tumba, ubicada en el cementerio de Unas, puede reflejar su ambición de asociarse con los cortesanos contemporáneos, ya que otros mayordomos reales fueron enterrados en la misma área (Raven 2017: 589). A causa del contexto, en su decoración convivían tanto representaciones y estilos típicos de Amarna como del período posterior (Raven 2017: 584). En esta zona también se ubicaba la tumba de Meryneith, “Mayordomo en el templo de Atón en Memphis”, y, dentro de un radio de 50 metros, las de Horemheb y Maya y la de Ramose, “General del Ejército”, entre otras tumbas sin identificar. Por último, resta señalar que en este sector se realizaron hallazgos que sugieren que estaba reservado para miembros de la corte y, al mismo tiempo, las otras tumbas excavadas pueden relacionarse por lazos familiares y profesionales entre sí (Staring 2019).

### Los paisajes funerarios en comparación

De los tres sitios analizados, Amarna conserva áreas funcionalmente diferenciadas en su planificación. Posiblemente esto se deba a su breve período ocupacional (ca. 18 años). Mientras que en Tebas y en Menfis, con episodios ocupacionales más prolongados, no son reconocidos esos sectores de forma comparable, sino que pueden ser reconstruidos partiendo de la idea de que la organización territorial en el Reino Nuevo pudo ser semejante, a pesar de la distinción que presenta Akhetatón en una planificación acorde con una religión sustentada en la triada atoniana (Te Velde 1971).

En Amarna, los espacios destinados a los vivos y a los muertos convivían en uno solo concentrado y articulado sobre ciertos sectores del paisaje regional, en cambio, en Tebas y Menfis se nota una división simbólica y material que mantiene estos dos ámbitos relativamente separados, para reunirlos en ocasiones rituales. Las diferentes topografías que se registran en cada uno de esos paisajes brindaron diversas oportunidades organizativas. Las divisiones en Menfis y Tebas se ajustan más a las fisonomías naturales, donde el límite parece ser la división entre el valle del Nilo y el desierto, en la primera, y las dos riberas, en la segunda, en tanto que en Amarna no existió tal división. Como estrategia para materializar la integración entre lo cotidiano y lo sagrado, Akhetatón compactaba en la ribera este, con la montaña oriental y el *wadi* real, los elementos materiales y simbólicamente reconocidos por las creencias egipcias, aunque fueron resignificadas en función del nuevo mensaje. En Menfis y en Tebas la ubicación de las tumbas se conectaba con vías procesionales y edificios con relevancia cambiante, –tal como es el caso de templos, cuyo funcionamiento estaba relacionado con los reinados, y de tumbas preexistentes–, valoradas por la identidad de sus propietarios. Además, en el proceso de configuración del paisaje funerario, los itinerarios rituales podían redefinirse

a partir de la construcción de nuevos polos simbólicos. Siguiendo esta lógica, el templo erigido por Amenhotep III en Menfis, cuya ubicación se desconoce, puede ser situado según su asociación con templos similares en Tebas. Según Staring (2019: 213), pudo ser un templo de millones de años, ya que Menfis, como Tebas con el palacio de Malkata, debía transformarse en un espacio propicio para la práctica del culto honorífico del faraón divinizado. Si trazáramos un paralelo con los templos funerarios tebanos, los menfitas deberían ubicarse entre el valle y el desierto. De hecho, los templos tebanos están referenciados como antecedentes de los menfitas dado que según las inscripciones se consideraban "...los que están al lado de su padre en la ciudad del sur [Tebas]..." (Morkot 1990: 328-330). Otro elemento para identificar la ubicación de este templo es la asociación con las tumbas de funcionarios de alto rango que le servían, con lo cual el templo de Amenhotep III debió estar cerca del cementerio de Unas.

En cuanto a ese cementerio, su espacio se vio influenciado por el hecho de alojar la tumba de Horemheb, quien años después se convertiría en faraón. A pesar de su nueva tumba en el Valle de Reyes, el monumento menfita, construido cuando todavía era general del ejército, se transformó en un templo real conmemorativo durante la dinastía XIX. Por lo tanto, en un nuevo polo ritual que, junto con otros templos y tumbas, afectaría la ubicación y el significado de construcción posteriores.

En relación con los lugares relevantes alrededor de los cuales se ubicaban otras construcciones, el caso de Akhetatón fue diferente al de las otras dos ciudades, dado que el faraón concentraba todas las funciones rituales y Amarna funcionaba como un gran templo a cielo abierto en el que la dinámica de culto habilitaba los poderes del sol. Esta ciudad fue el *axis mundi* desde donde se irradiaba la luz solar que permitía el renacimiento del día y de los difuntos, siendo la tumba del faraón el polo más importante para la élite.

Las tres ciudades poseían espacios en los que se observa más claramente la interacción entre las estructuras planteadas por el Estado y las prácticas cotidianas. En Amarna, el Cementerio Sur, donde se encuentran enterramientos de no elite, si bien evidencia una apropiación de los preceptos religiosos que proponía el Estado para alcanzar la vida eterna, también muestra como estos fueron resignificados. Se destaca que los hallazgos asociados con esos enterramientos no presentan rastros iconográficos conectados con el faraón, en contraste con la decoración de las tumbas de elite, aunque son representaciones solares que sugieren que el culto a Atón estaba comenzando a desarrollarse (Stevens 2017). Las personas del común difícilmente tuvieron acceso a los templos oficiales y solo el faraón podía realizar ofrendas al dios y a los muertos, por eso es posible que las necesidades religiosas de los habitantes de Amarna fueran canalizadas mediante ofrendas votivas, el uso cotidiano de amuletos en espacios públicos y la realización de rituales destinados a los difuntos en ámbitos privados (Stevens 2006; Bickel 2003). Al respecto, el Pueblo de Trabajadores de Amarna, habitado por artesanos y otros especialistas dedicados a la construcción de tumbas de la elite, se ajusta a un paisaje planificado por el Estado que presenta modificaciones efectuadas por los agentes que lo habitaron. Allí los enterramientos y el asentamiento se integraron a partir de las capillas privadas construidas en los hogares y espacios comunitarios (Bomann 1991; Stevens 2015: 80-81). Por las dinámicas tan particulares que se producían en esta área de Amarna, se habría gestado una relación específica entre la muerte, la vida cotidiana, el atonismo y la religión tradicional (Iamarino 2018). En Deir el-Medina (Tebas), los espacios de residencia y necrópolis coexistían en la misma área del paisaje. Además, existe evidencia para cultos populares asociados a las deidades tradicionales (Pinch 1993) y la construcción de capillas dedicadas a rendir culto a los difuntos. Como en Amarna, la interacción continua

de los residentes con su necrópolis pudo derivar en un tipo de práctica ritual que difería de las de elites (Friedman 1994). En Menfis, las prácticas funerarias populares se asocian con la afluencia de visitantes que atraían los templos y santuarios locales. Las personas llegaban a Saqqara para el embalsamamiento y entierro de animales, celebraciones ligadas al toro Apis y el rol de los santuarios de la necrópolis como fuente de oráculos (Sadek 1988: 275). En cuanto a la cantidad y rango de los funcionarios enterrados en las tres necrópolis, esto también varió a causa del traslado de la residencia real a Amarna. Amenhotep III asignó tumbas en asociación con sus políticas constructivas en Menfis, pero la evidencia señala que la mayoría de los entierros de funcionarios que residían allí se realizaba en la necrópolis de Tebas. Durante el reinado de este faraón, los propietarios de tumbas en Tebas tenían responsabilidades administrativas que se referían principalmente a esa ciudad. Aquellos con responsabilidades suprarregionales, así como militares de alto rango, habrían residido y sido enterrados en Menfis (Staring 2015: 10). Para esta época se cuenta con el número de 30 tumbas asignadas en Tebas, mientras que en el área menfita el conteo arroja solo 14 (Martin 2000: 115-118). Después de Akhenatón, este número creció y se enterraron funcionarios menfitas de varios rangos en Saqqara, aunque en la mayoría de los casos la ubicación original de sus tumbas dentro de la necrópolis se desconoce (Löhr 2007: 66). De los 81 funcionarios identificados como propietarios de tumbas en el área menfita durante la dinastía XVIII, 37 pueden datarse después de Akhenatón (Martin 2000: 115-118). A partir del abandono de Akhetatón, resalta una creciente desconexión entre el lugar de emplazamiento de la tumba real y la de otros grupos de elite y se observa una falta de relación entre el lugar de trabajo y construcción de la tumba de los funcionarios. Con la restauración, las tumbas y monumentos funerarios se conectaron con los cambios dados en la relación entre la elite y el faraón. Tanto en temáticas y estilos de decoración,

como en ubicación, hubo una tendencia para disociar la tumba del faraón de las de la elite (van Dijk 1988: 40). En cuanto a la decoración, las tumbas tebanas de funcionarios que sirvieron durante Akhenatón no muestran de forma sistemática las temáticas ni las características típicas del arte del período: distorsión de las proporciones del cuerpo humano con énfasis en cadera, muslos, abdomen (Dodson 2014), características de los rostros como ojos almendrados, lóbulos de orejas y pómulos pronunciados (Tylsdeley 1998) y el dinamismo y la fluidez de las composiciones (Laboury 2011).

Algunas excepciones se observan en la tumba de Ramose (TT55) en Tebas (Davies 1941) en la que dos escenas dispuestas en los puntos focales del vestíbulo muestran estilos diferentes para el tratamiento de la figura real. En una aparece el joven Akhenatón, todavía llamado Amenhotep IV, entronizado y representado en relieve en un estilo tradicional y en otra se representa al faraón junto a Nefertiti, asomado desde la ventana de apariciones del palacio, sobre la que se ubicó Atón con sus rayos, diseñada con el estilo típico de Amarna. Esta convivencia de estilos se relaciona con que la carrera de Ramose, y con ella la construcción de su tumba se iniciaron bajo el gobierno de Amenhotep III y continuaron en la etapa de radicalización de la reforma en Tebas. Por ello su tumba da cuenta de los cambios, a los que debió adherir, de acuerdo con su título de visir. Las tumbas posteriores al reinado de Akhenatón denotan una mixtura de estilos y temáticas. En el marco de la restauración, su decoración incluye elementos que se buscaron exaltar como “tradicionales”, es decir, como parte de una continuidad sin la ruptura que habría significado la reforma. Esto se evidencia en la tumba tebana de Neferhotep (TT49) (Pereyra *et al.*, 2018), donde el propietario y su esposa reemplazaron a la familia real en sus funciones rituales, mientras que Amón y otros dioses como Ra-Harakhty, Osiris o Anubis ocuparon las funciones de Atón (Assmann 2004). Asimismo, la Bella Fiesta

del Valle se evoca en los edificios representados en las escenas en el lado norte de la capilla: el Gran Templo de Amón en Karnak y el santuario de Hathor en Deir el-Bahari. Si bien estas escenas dejan traslucir la presencia del Estado y su importancia para mantener el culto a los difuntos, la mediación del faraón en la adoración a los dioses está ausente en el programa decorativo y esto muestra un tipo diferente de interacción social y divina que la de Amarna (Pereyra, Manzi & Lemos 2015: 129).

En cuanto a las variaciones en las estructuras, después de Akhenatón se hicieron más comunes en Saqqara las “tumbas templo” (Martin 1991), uno de cuyos primeros exponentes fue la de Horemheb, construida en varias fases y evidencia de la progresiva variación de este estilo. En esta tumba se encuentran salas dispuestas a lo largo de un eje en el que se sucedían patios que imitaban a los templos de Tebas occidental, con las habitaciones de culto al final de la construcción (Pereyra 2005). Este tipo de tumba, más sacralizada, tomaba la forma de un templo o santuario para el culto de los dioses – que incluía al difunto– aunque con dimensiones más reducidas que las de los templos de millones de años. La decoración de la tumba de Horemheb muestra escenas de recompensa otorgadas por Tutankamón y Ay, y del propio Horemheb, ya como faraón, y una vez que fue reasignada al siguiente propietario, Paramesu (Pereyra 2005). La escena de la ventana de apariciones se conecta con la entrega de recompensa y, con ello, con la variación en las formas de relacionarse entre la realeza y las elites. A su vez, en esta tumba consta la presencia simultánea de dioses como Osiris, Amón y Atón (Martin 1989: 125), hecho que interesa desde el punto de vista de la convivencia de creencias durante esta época. Además, dispone de otras escenas que muestran al propietario desarrollando actividades militares y escenas funerarias como el sacrificio de animales para el banquete y la transición del mundo de los vivos al de los muertos. Otros exponentes de Saqqara fueron las tumbas de Maia y Tutmés (Zivie 2009, 2013), que se excavaron en la pendiente sur del Bubasteion

junto con otros monumentos del Reino Nuevo (Zivie 1999: 23-24). Su decoración posee representaciones típicas de Osiris, con el difunto y su familia en un papel central, aunque su estilo se puede asociar con el de Amarna. Mientras que en algunos casos la decoración puede permitir trazar una continuidad con Amarna, en otros se nota la intención de ruptura y rechazo a los cambios que conllevó la reforma. Estas cuestiones se relacionan con la época de la restauración como un período de transición en el que se descartan algunas ideas y se retoman otras que luego serán afianzadas durante la dinastía XIX (Assmann 2004).

### **Consideraciones finales**

Antes y después del traslado de la capital a Akhetatón, los paisajes de Tebas y Menfis fueron modificados debido al uso continuado de sus espacios. Sin embargo, los cambios más relevantes fueron introducidos en las ideas religiosas y políticas que motivaron el traslado del poder y, además, tuvieron incidencia en las pautas funerarias generadas a partir de la reforma. Los inicios de la reforma se caracterizaron por la interacción social, el aumento del estatus y el poder de la elite que estaba estrechamente asociada con el faraón, la familia real y el culto de Atón, lo cual se vio plasmado en el paisaje de Amarna. Con la restauración, el paisaje y la decoración adquirieron un sentido litúrgico adaptado a las prácticas rituales que se habían visto trastocadas por los años de reforma.

A pesar de las diferencias desarrolladas en las líneas precedentes, existió una fuerte continuidad en el paisaje funerario: las tumbas presentaban la identidad personal monumentalizada a partir de su ubicación y de sus inscripciones y elementos iconográficos. La exposición de ofrendas, actividades profesionales y relaciones sociales-parentales y laborales, además de las que se establecían con los dioses, eran una expresión del lugar que ocupaba el difunto en el entramado social, de la misma manera que lo hacía el lugar que su tumba ocupaba en el paisaje de cada necrópolis.

IAMARINO, M. Funerary landscapes of Amarna, Thebes, and Memphis at the context of the Amarna reform. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 109-128, 2022.

**Abstract:** The modifications developed in ancient Egypt before, during and after Akhenaten are related to religious reform and its execution, the corollary of a process whose aim was the centralization of political power. The reforms that led to transferring the administrative and ceremonial center to Amarna are explained from the government of Amenhotep III and the restoration started by Tutankhamun after Akhenaten is considered a reorganization given the changes made previously. We propose here it to analyze the use of landscapes, in this case focusing on funeral homes, anticipating that the necropolises of Amarna, Thebes and Memphis show differences, as well as marked continuities regarding previous periods.

**Keywords:** Amarna; Memphis; Thebes; Landscape; Funerary.

### Referencias bibliográficas

- Aldred, C. 1973. *Akhenaten and Nefertiti*. Thames & Hudson, London.
- Angenot, V. 2008. A Horizon of Aten in Memphis? *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 35: 1-20.
- Anschuetz, K.; Wilshusen, R.; Scheick, C. 2001. An archaeology of landscapes: perspectives and directions. *Journal of Archaeological Research*, 9: 157-207. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/41053175>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Assmann, J. 1989. State and religion in the new kingdom. In: Simpson, W.K. (Ed.). *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Yale University, New Haven, 55-88. Disponible en: <<https://bit.ly/3LvY0tY>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Assmann, J. 1994. Ocular desire in a time of darkness: urban festivals and divine visibility in Ancient Egypt. In: Aharon, R.; Assmann, J. (Eds.). *Ocular Desire Sehnsucht des Auges*. Akademie Verlag, Berlin, 13-29.
- Assmann, J. 1995. *Egyptian solar religion in the New Kingdom Re, Amun and the crisis of polytheism*. Kegan Paul International, London.
- Assmann, J. 1997. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in Western monotheism*. Harvard University Press, Cambridge.
- Assmann, J. 2004. The Ramesside tomb and the construction of sacred space. In: Strudwick, N.; Taylor, J. (Eds.). *The Theban Necropolis. past, present and future*. British Museum, London, 46-52.
- Assmann, J. 2006. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Akal, Madrid.
- Assmann, J. 2008. *Religión y memoria cultural: diez estudios*. Lillmod, Buenos Aires.
- Bell, L. 1997. The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor. In: Shafer, B. (Ed.). *Temples of ancient Egypt*. Cornell University Press, Ithaca, 127-184.
- Bickel, S. 2003. “Ich spreche ständig zu Aton...”: zur Mensch-Gott-Beziehung in der Amarna Religion. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3: 23-45. Disponible en: <<https://doi.org/10.1163/1569212031960366>>. Acceso el: 26/06/2020.

- Bietak, M. 1979. Urban Archaeology and the Town Problem in Ancient Egypt. In: Weeks, K.; Bietak, M. (Eds.). *Egyptology and the social sciences: five studies*. American University in Cairo Press, Cairo, 97-144.
- Blyth, E. 2006. *Karnak: evolution of a temple*. Routledge, New York.
- Bomann, A. 1991. *The private chapel in ancient Egypt: a study of the chapels in the workmen's village at El Amarna with special reference to Deir el Medina and other sites*. Kegan Paul International, London.
- Bunbury, J. et al. 2017. Development of the Memphite floodplain landscape and settlement symbiosis in the Egyptian capital zone. In: Willems, H.; Dahms, J. (Eds.). *The Nile: natural and cultural landscape in Egypt*. Transcript Verlag, Bielefeld, 71-96.
- Cabrol, A. 2001. *Les voies processionnelles de Thèbes*. Peeters, Leuven.
- Davies, N. 1903. *The rock tombs of El Amarna: part I: the Tomb of Meryra*. Egypt Exploration Fund, London.
- Davies, N. 1905. *The rock tombs of El Amarna: part II: the tombs of Panehesy and Meryra II*. Egypt Exploration Fund, London.
- Davies, N. 1908. *The rock tombs of El Amarna: part V: smaller tombs and boundary stelae*. Egypt Exploration Fund, London.
- Davies, N. 1941. *The tomb of the Vizier Ramose*. Egypt Exploration Society, London.
- Dodson, A. 2014. *Amarna Sunrise: Egypt from Golden Age to Age of Heresy*. The American University in Cairo Press, Cairo.
- Eaton, K. 2006. The Festivals of Osiris and Sokar in the Month of Khoiak: the evidence from nineteenth dynasty royal monuments at Abydos. *Studien zur altägyptischen Kultur*, 35: 75-101.
- Fairman, H. 1949. Town planning in pharaonic Egypt. *The Town Planning Review*, 20: 32-51.
- Fakhry, A. 1935. Blocs décorés provenant du temple de Louxor: bas-reliefs d'Akhenaton. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 35: 35-51.
- Friedman, F. 1994. Aspects of domestic life and religion. In: Lesko, L. (Ed.). *Pharaoh's workers: the villagers of Deir el Medina*. Cornell University Press, Ithaca, 95-117.
- Frood, E. 2016. Role-play and Group Biography in Ramessid Stelae from the Serapeum. In: Landgráfová, R.; Mynářová, J. (Eds.). *Rich and Great: studies in honour of Anthony J. Spalinger on the occasion of his 70th Feast of Thoth*. Charles University in Prague, Faculty of Arts, 2016, Prague, 69-87.
- Gabolde, L. 1995. Autour de la tombe n° 276: pourquoi va-t-on se faire enterrer à Gournet Mourai au début du Nouvel Empire? *Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens*, 12: 155-165. Disponible en: <<https://bit.ly/3MvWRUK>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Gallardo, F. 2018. Ankhtawy: notes on its nature and location between the Old and New Kingdoms. *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 20-21: 479-532. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10486/686851>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Gell, A. 2016. *Arte y agencia: una teoría antropológica*. SB, Buenos Aires.
- Giddy, L.; Jeffreys, D.; Malek, J. 1990. Memphis, 1989. *Journal of Egyptian Archaeology*, 76, 1-15. Disponible en: <<https://doi.org/10.2307/3822004>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Hayes, W. 1938. A writing-palette of the chief Steward Amenhotep and some notes on its owner. *Journal of Egyptian Archeology*, 24: 9-24. Disponible en: <<https://doi.org/10.1177/030751333802400102>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Hayes, W. 1951. Inscriptions from the Palace of Amenhotep III. *Journal of Near Eastern Studies*, 10: 82-112. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/542287>>. Acceso el: 26/06/2020.

- Hoffmeier, J. 2015. *Akhenaten and the origins of monotheism*. Oxford University Press, New York.
- Hornung, E. 1999. *El uno y los múltiples: concepciones de la divinidad en el Egipto antiguo*. Trotta, Madrid.
- Hornung, E. 1999. *Akhenaten and the Religion of Light*. Cornell University Press, Ithaca.
- Iamarino, M.; Manzi, L. EP. [2022]. Ver o no ver: análisis de visibilidad en el Valle de Nobles durante la dinastía XVIII (Tebas, Egipto). *Aula Orientalis*, 40. *En prensa*.
- Iamarino, M. 2017. La ciudad de Akhetatón como espacio reflejo de las relaciones de poder. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano: Series Especiales*, 4. Disponible en: <<https://bit.ly/3afCnS5>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Iamarino, M. 2018. Evidencia material y culto a deidades tradicionales en Amarna. En: Brancaglion, A.; Chapot, G. (Eds.). *Estudos de Egiptologia: V SEMNA*. Seshat/Editora Klínē, Rio de Janeiro, 106-121. Disponible en: <<https://bit.ly/38BtNfP>>. Acceso el: 26/06/2020.
- Iamarino, M.L.; Maydana, S. 2015. Las estelas fronteriza y falsa- puerta como delimitadoras del espacio físico y simbólico en Egipto. *Sociedades Precapitalistas*, 5. Disponible en: <<https://bit.ly/3sKdSCW>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Ingold, T. 1993. The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25: 152-174.
- Ingold, T. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skills*. Routledge, London.
- Jeffreys, D.; Smith, H. 1988. Memphis and the Nile in the New Kingdom. In: Zivie, A. (Ed.). *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire*. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 55-66.
- Kemp, B. 1977. The city of El- Amarna as source for study of urban society in ancient Egypt. *World Archaeology*, 9: 123-139. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/124260>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Kemp, B. 2012. *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*. Thames & Hudson, London.
- Kemp, B. 2016. How the City of Amarna came into being. *Akhenaten Sun*, 22: 2-13.
- Kemp, B. et al. 2013. Life, death, and beyond in Akhenaten's Egypt: excavating the South Tombs Cemetery at Amarna. *Antiquity*, 87: 64-78. Disponible en: <<https://doi.org/10.1017/S0003598X00048626>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Laboury, D. 2011. Amarna Art. In: Cooney, K.; Wendrich, W. (Eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. UCLA, Los Angeles.
- Lacovara, P. 1997. *The New Kingdom royal city*. Kegan Paul International, New York.
- Löhr, B. 2007. Pre-Amarna tomb chapels in the Teti cemetery north at Saqqara. *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, 18: 65-108.
- Lynch, K. 1989. *A theory of Good City Form*. MIT Press, Cambridge.
- Mallinson, M. 1999. The Sacred Landscape. In: Freed, R.; Markowitz, J.; D'Aurie, S.H. (Eds.). *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun*. Museum of Fine Arts, Boston; Thames & Hudson, Londres, 72-79.
- Manzi, L. 2012. La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas Occidental, Egipto. In: Araujo L.; Sales, J. (Eds.). *Novos trabalhos de egiptologia ibérica*. Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1, 637-655.
- Manzi, L. 2016. Monumentalización y evocación en el paisaje de Tebas occidental, Egipto. *Revista Mundo Antigo*, 5: 191-205. Disponible en: <<https://bit.ly/3FYufO>>. Acceso el: 30/06/2020.

- Manzi, L.; Nicora, V. 2015. La vida y la muerte en la conformación de redes sociales en la necrópolis tebana, Egipto. In: Brancaglion, A. (Ed.). *Semna: estudos de egiptologia II*. Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 143-157. Disponible en: <<https://bit.ly/3NfUxBg>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Manzi, L.; Pereyra, V. 2014. El banquete funerario y la Bella Fiesta del Valle en Tebas occidental. *Revista Electrónica de Antigüedad*, 7: 238-259.
- Martin, G. 1989. *The royal tomb at El-'Amarna*. Egypt Exploration Society, London.
- Martin, G. 1991. *The hidden tombs of Memphis: new discoveries from the time of Tutankhamun and Ramesses the Great*. Thames and Hudson, London.
- Martin, G. 2000. Memphis: the status of a residence city in the Eighteenth Dynasty. In: Barta, M.; Krejci, J. (Eds.). *Abusir and Saqqara in the year 2000*. Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, Prague, 99-120.
- Miller, D. 2005. Materiality: an introduction. In: Miller, D. (Ed.). *Materiality*. Duke University Press, Durham, 1-50.
- Moeller, N. 2016. *The archaeology of urbanism in Ancient Egypt from the predynastic period to the end of the Middle Kingdom*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Morkot, R. 1990. Nb-Maat-Ra-united-with-Ptah. *Journal of Near Eastern Studies*, 49: 328-330.
- Murnane, W.; Meltzer, E. 1995. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. Scholars Press, Atlanta.
- Murnane, W.; van Siclen, C. 1993. *The boundary stelae of Akhenaten: studies in Egyptology*. Kegan Paul International, London.
- O'Connor, D. 1989. City and palace in New Kingdom Egypt. *Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, 11 : 73-87.
- O'Connor, D. 1982. Cities and Towns. In: Brovarski, E.; Freed, R.; Doll, K. (Eds.). *The art of living in the New Kingdom*. Museum of Fine Arts, Boston, 17-25.
- Pereyra, M. 2005. *La secularización del poder durante el Imperio Nuevo egipcio: la epifanía real en la ventana de aparición*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Pereyra, M. 2011. El gran templo de Amón en la tumba de Neferhotep (TT49). *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. A. Rosenvasser"*, 17: 17-26. Disponible en: <<https://doi.org/10.34096/rihao.n17.170>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Pereyra, M. et al. 2018. *Espacios de interpretación en la necrópolis tebana*. Instituto del Historia Antigua Oriental "Dr. A. Rosenvasser", Buenos Aires. Disponible en: <<https://bit.ly/3Mu0bjd>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Pereyra, M.; Manzi, L.; Lemos, R. 2015. O ritual como materialização de projetos políticos: uma comparação das representações rituais em tumbas de Amarna e Tebas. *Nearco: Revista Eletrônica de Antigüedad*, 8: 111-140.
- Pereyra, M.; Manzi, L.; Broitman, L. 2013. La Tumba Tebana 49 y su propietario en el paisaje sacralizado del occidente tebano, Egipto. *Dossier Arqueología*, 19: 103-123. Disponible en: <<https://bit.ly/3MtKhFq>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Pinch, G. 1993. *Votive offerings to Hathor*. Griffith Institute, Oxford.
- Raven, M. 1997. A Stela Relocated. In: Niwiński, A. et al. (Eds.). *Essays in honour of Prof. Dr. Jadwiga Lipińska*. WES 1, Warsaw, 139-148.
- Raven, M. 2017. What the butler saw: the life and times of Ptahemwia, royal butler at Memphis. In: Bárta, M.; Coppens, F.; Krejčí, J. (Eds.). *Abusir and Saqqara in the year 2015*. Faculty of Arts, Charles University, Prague, 583-591.

- Redford, D. 1973. Studies on Akhenaten at Thebes: I. a report on the work of the Akhenaten Temple Project of the University Museum, University of Pennsylvania. *Journal of the American Research Center in Egypt*, 10: 87-90.
- Redford, D. 1984. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton University Press, Princeton.
- Redford, D. 1986. *Pharaonic king-lists, annals and day-books: a contribution to the study of the Egyptian sense of history*. Benben, Mississauga.
- Reeves, N. 2001. *Akhenaten: Egypt's false prophet*. Thames & Hudson, London.
- Sadek, A. 1988. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Pelizaeus-Museum, Hildesheim.
- Schott, S. 1953. *Das schöne Fest vom Wüstentale: Festbräuche einer Totenstadt*. Harrassowitz, Wiesbaden.
- Staring, N. 2019. From landscape biography to the social dimension of burial: a view from Memphis, Egypt, c. 1539-1078 BCE. In: Staring, N.; Twiston Davies, H.; Weiss, L. (Eds.). *Perspectives on lived religion: practices, transmission, landscape*. Sidestone, Leiden, 207-223.
- Staring, N. 2015. *Studies in the Saqqara New Kingdom Necropolis: from the mid-19th century exploration of the site to new insights into the life and death of Memphite officials, their tombs and the use of sacred space*. PhD thesis. Macquarie University, Sydney.
- Stevens, A. 2006. *Private religion at Amarna: the material evidence*. Archaeopress, Oxford.
- Stevens, A. 2015. Visibility, private religion and the urban landscape of Amarna. *Archaeological Review from Cambridge*, 30 77-84.
- Stevens, A. 2017. Death and the city: the cemeteries of Amarna in their urban context. *Cambridge Archaeological Journal*, 28: 103-126. Disponible en: <<https://doi.org/10.1017/S0959774317000592>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Te Velde, H. 1971. Some remarks on the structure of Egyptian divine triads. *Journal of Egyptian Archaeology*, 57: 80-86. Disponible en: <<https://doi.org/10.1177/030751337105700109>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Tyldesley, J. 1998. *Nefertiti: Egypt's sun queen*. Viking, London.
- van Dijk, J. 1988. *The development of the Memphite necropolis in the post-Amarna period*. Éditions du Centre national de la Recherche Scientifique, Paris.
- van Dijk, J.; Eaton Krauss, M. 1986. Tutankhamun at Memphis. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts: Abteilung Kairo*, 42: 35-41.
- Vaquer, J. 2011. Apuntes para una semiótica de la materialidad. *Comechingonia*, 16: 161-177.
- Williamson, J. 2017. Death and the Sun Temple: new evidence for private mortuary cults at Amarna. *Journal of Egyptian Archaeology*, 103: 117-123. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/26948555>>. Acceso el: 30/06/2020.
- Zivie, A. 1999. A propos de la tombe de Maïa, nourrice de Toutankhamon. *Egypte*, 13: 9-18.
- Zivie, A. 2009. *La tombe de Maïa: mère nourricière du roi Toutankhamon et grande du harem*. Caracara, Toulouse.
- Zivie, A. 2013. *La tombe de Thoutmes, directeur des peintres dans la Place de Maât*. Caracara, Toulouse.

## El circuito osiriano en TT49: iconografía, epigrafía y simbolismo en una tumba de transición

Mariano Bonanno\*

BONANNO, M. El circuito osiriano en TT49: iconografía, epigrafía y simbolismo en una tumba de transición. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 129-143, 2022.

**Resumen:** La figura y el mundo osirianos, neutralizados por Akhenaton, tienen como contrapartida una reacción plasmada en la reacción integral postamarniana. Esta respuesta involucra tanto el repertorio iconográfico expreso en las representaciones de las tumbas y en el registro epigráfico. De este modo, y allende la figura osiriana estrictamente, la concepción del Más Allá recobra un lugar antes anulado durante el interregno amarniano. La tumba de Neferhotep (TT49), datada en el reinado del faraón Ay (c.a.1323-1320), es por ello una tumba de transición que ofrece características estilísticas extraordinarias. Lo que aquí se propone es un análisis pormenorizado de la presencia del dios Osiris en las representaciones bidimensionales, así como en el registro epigráfico en el contexto de la tumba. Luego, enfatizando en la capilla en particular será presentada una interpretación del simbolismo que vincula al pilar sudoeste con la pared sur del nicho de las estatuas y la estela de la pared oeste, lado sur.

**Palabras clave:** Tumbas tebanas; Post-Amarna; Osiris; Circulación ritual; Espacios.

### Introducción

Si bien en ocasión de la Sexta Semana de Egiptología se ha hecho referencia a los modos en que Osiris aparece en los registros iconográfico y epigráfico en TT49 (Bonanno & Pereyra 2019), este artículo propone profundizar al respecto y sumarle una interpretación adicional acerca del simbolismo en el espacio de la capilla y el nicho de las estatuas.

Más allá del mero inventario, resulta de importancia analizar las locaciones

correspondientes por tratarse de una tumba de transición enmarcada en un contexto de reacción, pero también de mixtura. Esto se debe a la coexistencia de la estética amarniana con componentes “tradicionales” como, por ejemplo, la centralidad de los dioses funerarios<sup>1</sup>.

La figura de Osiris se torna crucial en su análisis, dado que en la transición que supone el paso de la religión amarniana

\* Investigador independiente. Co-director del Iconographic Project of Neferhotep Chapel (TT49) - Luxor (Gerda Henkel Stiftung). <mbonanno1971@gmail.com>

1 Los pliegues y transparencias de Neferhotep y Merytre nos permiten visualizar los contornos o los cuerpos, el vientre del primero y las caderas de Merytre. Además, en algunos de los caracteres representados, los dedos están claramente dibujados, la barbilla tiene líneas suaves y las rodillas y las cabezas son más grandes en relación con el resto del cuerpo; Kiser-Go (2006: 88); Davies (1933: 37); Pereyra (2006: 39).

y la posterior rehabilitación de las creencias más tradicionales, el dios de los muertos deviene en pieza clave. En el contexto particular de Neferhotep, las cuatro generaciones plasmadas en los registros de TT49 dan cuenta de un recorrido de servicios que abarca sin solución de continuidad la secuencia pre-Amarna y post-Amarna.

Ello supone una sucesión en la que un individuo o un grupo de individuos perteneciente a un grupo familiar, como en el caso de la familia de Neferhotep, desarrolla sus actividades en, por ejemplo, tres fases. La primera de ellas, fase I, coincide con la etapa pre-amarniana; la fase II sería la etapa de diecisiete años del período amarniano (c.a.1353-1336) y, finalmente, la fase III es el período de la restauración post-amarniana.

Smith (2017) ha llamado la atención sobre este particular momento y las consecuencias que la transición pudo haber operado. Según este autor, de aquellos oficiales que expusieron públicamente sus nuevas doctrinas religiosas, muchos continuaron activos profesionalmente luego de su muerte (Smith 2017: 295-296). Es por ello que podemos asumir que en su juventud pudieron haber absorbido las creencias tradicionales sobre el Más Allá, y ahora las revirtieron sin remordimientos.

De lo que no podemos estar seguros, y en el caso de las creencias funerarias que Smith lo postula, es de qué manera el/los funcionarios/s de Akhenaton las internalizaron. Es decir, y específicamente hablando de TT49, su iconografía plasma convenientemente las tres fases antes descritas. Las estelas del patio, una dedicada al sol naciente y la otra al sol poniente, dan cuenta de la etapa pre-amarniana (Fase I) que se vincula con un redimensionamiento del disco solar y su ciclo perpetuo muerte-renacimiento. Luego, y como antes mencionamos, las líneas del cuerpo y ciertos rasgos son típicamente amarnianos (Fase II). Finalmente, y como tendremos oportunidad de verlo un poco más detenidamente en el apartado *Epigrafía*, la presencia del sol nocturno como complemento del disco diurno

y su brillantez coincide con el período post-amarniano (Fase III) y la especial relación entre el dios solar y el dios de los difuntos que se plasma fundamentalmente en los libros del Más Allá del Reino Nuevo<sup>2</sup>.

Podemos estar seguros de que en el monumento de Neferhotep la pervivencia de influencias amarnianas es tangible en la representación de algunos cuerpos. En cuanto al resto de la iconografía y a su epigrafía, y vinculado a lo estrictamente religioso y/o funerario, ambos programas dan cuenta de una continuidad que elude el influjo de Amarna, a la vez que refuerza lo que este período interrumpió y lo que siguió a la restauración.

### La capilla de TT49

Si existe un espacio osiriano por antonomasia, la tumba es el paradigma. Pero incluso dentro de un recinto tan connotado, pueden aislarse niveles. Ello quiere decir que a medida que se progresa al interior de los espacios, la lectura de la presencia osiriana se resignifica. TT49 no es una excepción; a modo de ejemplo, el dintel externo puede operar como interfaz entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre el Más Acá y el Más Allá; el dintel este (que conecta el primer vestíbulo y el primer pasaje) es el punto de separación entre la etapa preparatoria de los funerales y la introducción de Neferhotep a la capilla de culto.

2 Si el Libro de Amduat significó el comienzo de un proceso de resignificación solar y osiriana —ésta última detenida y neutralizada por Akhenaton—, los posteriores Libro de las Puertas, el Libro de las Cavernas y el Libro de la Tierra, sobre todo los dos últimos, podrían suponer una nueva configuración del mundo funerario. Creo que puede haber indicadores de las diferencias en la nueva fisonomía y la forma de vinculación con la divinidad que el interregno amarniano dejó como herencia duradera. Algunos indicadores pueden ser: la ausencia de una secuencia y/o sucesión como en el Libro de Amduat y el Libro de las Puertas, la falta de una unión con Osiris en un solo bA, la presencia del disco en “soledad” tan característica de la etapa post-amarniana y, finalmente, la ausencia de alusiones al juicio a los difuntos.

La capilla<sup>3</sup> de TT49 tiene una orientación este-oeste y es la culminación visible del monumento funerario de Neferhotep. Aparte de los pilares y del nicho de las estatuas, la capilla alberga la representación del templo de Amón en Karnak<sup>4</sup> y sus dominios en la pared norte, Neferhotep frente a Osiris y Maat

en la pared oeste, y Neferhotep presentado ofrendas ardientes en la pared este<sup>5</sup>.

El espacio de la capilla, zona de vinculación con el Más Allá y sede de los rituales tendientes a incluir al difunto junto a los dioses, reproduce a escala el universo egipcio (Fig. 1).

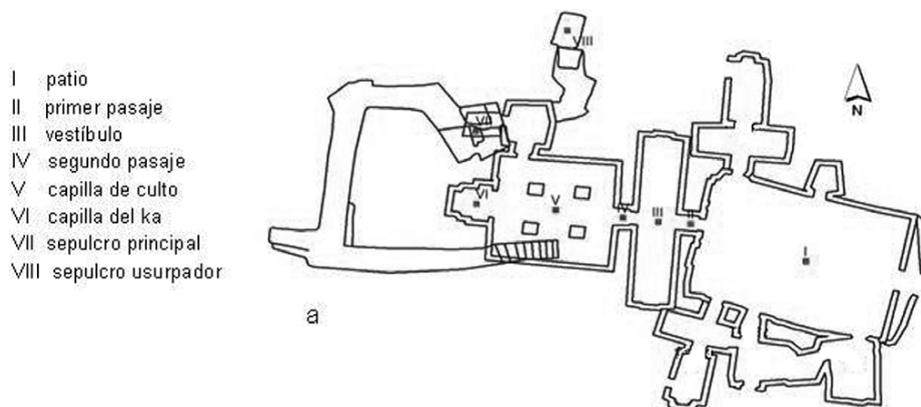


Fig. 1. Detalle de la capilla en el plano de los sectores de la tumba de Neferhotep.

Fuente: Pereyra, Manzi & Broitman (2013: 112).

La orientación de TT49, al igual que las tumbas privadas en el Valle de los Nobles, sigue un eje este-oeste que responde al ciclo solar. En efecto, la entrada de la tumba se ubica hacia el este, mientras que la capilla del ka, inmediatamente a continuación de la capilla de culto, se localiza en el oeste, lugar de la puesta del sol y espacio de los difuntos.

En los espacios más próximos al exterior – vestíbulo o sala transversal– están representadas

escenas que remiten a la vida cotidiana, mientras que en los espacios interiores se representan las etapas que el difunto debe atravesar para lograr su transfiguración.

Este eje este-oeste simboliza el nexo entre la vida y la muerte, entre el Más Acá y el Más Allá; es el medio de comunicación o interfaz entre dos estados; en lo que a la arquitectura de la tumba se refiere, las cámaras, dispuestas a lo largo de un eje este-oeste y junto con un corredor o pasaje, distancian la capilla interior del mundo exterior, y al final de la capilla usualmente se ubica el nicho para la estatua en el extremo occidental de la tumba.

En el espacio de la capilla culminan los rituales funerarios que se dan en tres niveles: 1) un primer ritual conectado con el enterramiento, 2) rituales periódicos vinculados a las diversas festividades (Bella Fiesta del Valle, fiestas de difuntos), y finalmente 3) rituales de

3 En referencia a la tumba de Amenemope TT41 (contemporánea a TT49), Assmann sostiene que la capilla es un lugar sagrado, devenida en lugar de peregrinaje y que provee información acerca de la cercanía entre el difunto y los dioses (Assmann 1991: 18). Esta aseveración es perfectamente extensiva a la capilla de Neferhotep.

4 “La tumba de Neferhotep (TT49) es bien conocida por su calidad artística y la singularidad de algunas escenas que son únicas en su tipo. La representación de la recompensa del propietario y su mujer en el vestíbulo, y la del gran templo de Amón en la capilla constituyen los dos ejemplos más destacables, en tanto que el tratamiento de sus pinturas murales, relieves y estatuaria es igualmente relevante como caso de estudio de un monumento representativo de la transición posamarniana” (Pereyra 2011: 18).

5 Ver Pereyra *et al.* (2006) para una descripción detallada de las representaciones de los diferentes espacios de la tumba.

carácter cósmico-performativos asociados con el movimiento cíclico solar. De este modo, se erige la capilla en el lugar de los rituales por antonomasia. En este contexto, la figura de Osiris se re-significa en función de las festividades y “movimientos cósmicos” respectivos.

Los pilares de la capilla, por su parte, expresan con su iconografía una dinámica ritual en la medida en que dan cuenta del sentido en que se realizarían los rituales: pilar sudeste dedicado a Ra-Harakhty; pilar noreste dedicado a los reyes deificados, que simboliza el papel mítico de Geb; pilar noroeste dedicado a Anubis como dios psicopompo; y pilar sudoeste dedicado a Osiris como regente del Más Allá y nicho de las estatuas (capilla del kA).

Si bien Neferhotep muestra la típica actitud de orante y oferente ante las divinidades, puede entreverse una búsqueda para ser parte de la corporación divina más allá de la ecuación muerto = dios. Así, luego de las muestras de devoción y ofrenda se configura una dialéctica que procura, a nuestro entender, un trato en pie de igualdad con los dioses a partir de la recepción por parte del difunto, de estados (jmAx, ser eterno) y/o cosas concretas (ofrendas de comida o un lugar en el trono).

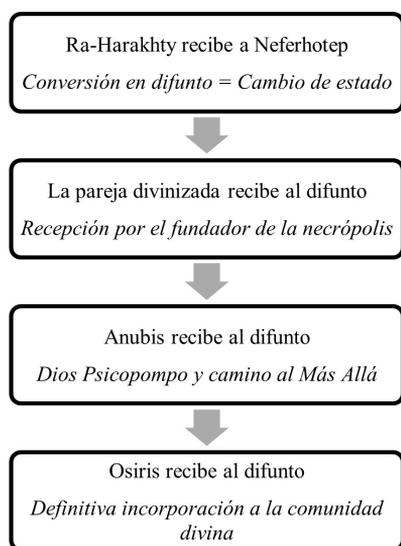


Fig. 2. Dinámica y significación de los cuatro pilares de la capilla de TT49.

Fuente: Autor.

## Nicho de estatuas: Introducción

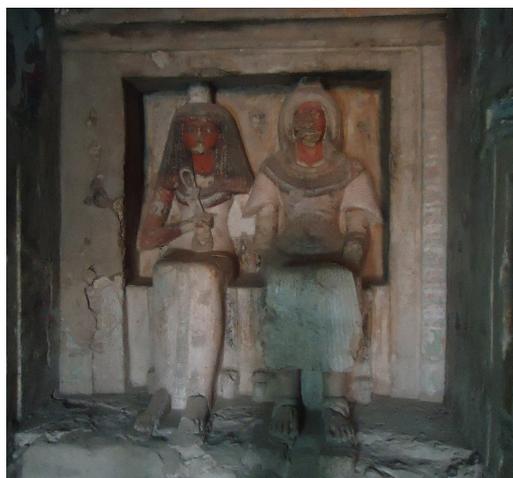
El nicho de estatuas de la capilla de TT49 constituye el punto focal de la tumba. Entendemos punto focal “*Blickpunktbild*” o “*focal point representation*” como concepto aplicado a las imágenes que ofrece la más clara y significativa información sobre el ambiente social del muerto, y en qué rol el propietario de la tumba deseaba que los vivos lo recordaran, y los medios que él o ella buscaban ser prolongados en el otro mundo (Hartwig 2004: 51). Dada la orientación de esta y de todas las tumbas de la necrópolis, la culminación del nicho de las estatuas como el Oeste *per se* del espacio funerario le confiere un simbolismo excepcional. La función de la estatuaria egipcia en el contexto de la tumba ha sido señalada por Ranke (1935: 45), quien consideraba la estatua la “morada del alma” o el “nuevo lugar de morada” en la cual el alma puede encontrar un refugio en caso de que el cuerpo pereciera a pesar de las mayores precauciones, o es llamada un “sustituto” para el cuerpo muerto fácilmente destruido y que, cuando era momificado, ya no recordaba más la forma de los vivos.

Las estatuas, cargadas con vida mágica, participaban en las realizaciones del culto, o como pasivos receptores de las ceremonias cúllicas o como participe activo en la interpretación cúllica (Arnold 1999: 48). En efecto, el nicho de las estatuas era la culminación del ritual funerario y el espacio de intermediación entre el mundo de los vivos y el de los muertos en los festivales que se llevaban a cabo regularmente (fiesta de difuntos, presentación de ofrendas, Bella Fiesta del Valle, etc.).

## El nicho de estatuas de TT49

El nicho de las estatuas de la tumba de Neferhotep se ubica al final de la capilla o sala de los pilares. En este caso particular no solamente tenemos las estatuas del propietario y su esposa, sino también las de los padres de Neferhotep y probablemente las de sus

abuelos, aunque sobre este último punto no se ha llegado a un acuerdo, dado que algunos sostienen que puede ser una duplicación de las de Neferhotep y su esposa Merytre (Fig. 2).



**Fig. 3.** Imagen frontal del nicho de estatuas de TT49.  
**Fuente:** Foto del autor.

Vinculado a la función de intermediación anteriormente mencionado, las estatuas de Neferhotep y Merytre están enfrentadas a sus propias figuras bidimensionales, representadas en los pilares sudeste y noroeste de la capilla de culto. De esta manera, desde el nicho de estatuas:

- La cara oeste del pilar noreste (Neferhotep) y la cara oeste del pilar sudeste (Merytre) enfrentan el nicho;
- La cara este del pilar noroeste (Neferhotep con ofrenda líquida) y la cara oeste del pilar sudoeste (pareja oferente) enfrentan el nicho.

La pregunta sería, ¿por qué son las figuras bidimensionales del propietario de la tumba y su esposa las que están enfrentadas al nicho de estatuas en la que vuelven a estar representados pero ahora en tres dimensiones? Al respecto, hay un texto ilustrativo que alude a las palabras de lamentación que Merytre le refiere a su esposo plasmado en el lado norte de la pared este<sup>6</sup>.

Según Roth (1999: 37), en una típica tumba egipcia decorada, el propietario de la tumba está acompañado en varias escenas por su esposa. Ella es mostrada frecuentemente parada o sentada junto a él, en una escala menor o igual, con un brazo afectivamente rodeando su hombro o cintura. Ella disfruta de instrumentos musicales, actividades de inspección agrícola o recibe ofrendas, e incluso puede ser mostrada independientemente de su esposo, llorando su muerte.

También hay que tener en cuenta que esas caras son las únicas que ocupan los tres registros completos de los pilares respectivos, y ello por los siguientes probables motivos:

1. Ambos aún no han sido introducidos plenamente a la corporación divina, los rituales de enterramiento y funerarios aún no han concluido.
2. La ocupación de la totalidad de la cara del pilar puede por ello significar una etapa transicional o de interfaz.
3. En el mismo sentido, esta ocupación total de la cara del pilar puede dar cuenta de una relación de interdependencia entre los rituales terrenos aún en proceso (y luego repetidos en los diferentes festivales) y la inminente y consecuente incorporación a los Ax.w.
4. La posición enfrentada de las representaciones bi- y tridimensionales pueden suponer el paso de la potencia al acto según el punto 1.
5. La variación en la representación plástica tiene una relación directa con el lugar de las imágenes en la capilla.
6. El posicionamiento de las cuatro representaciones en el espacio de la capilla indica no solo esta etapa transicional, sino también la dinámica de la ritualidad funeraria.
7. Finalmente, y vinculado al punto anterior, esta dinámica ritual plásticamente representada recrea la permanente ciclicidad del devenir y su eterna reconstrucción.

6 Davies (1933: XXIV).

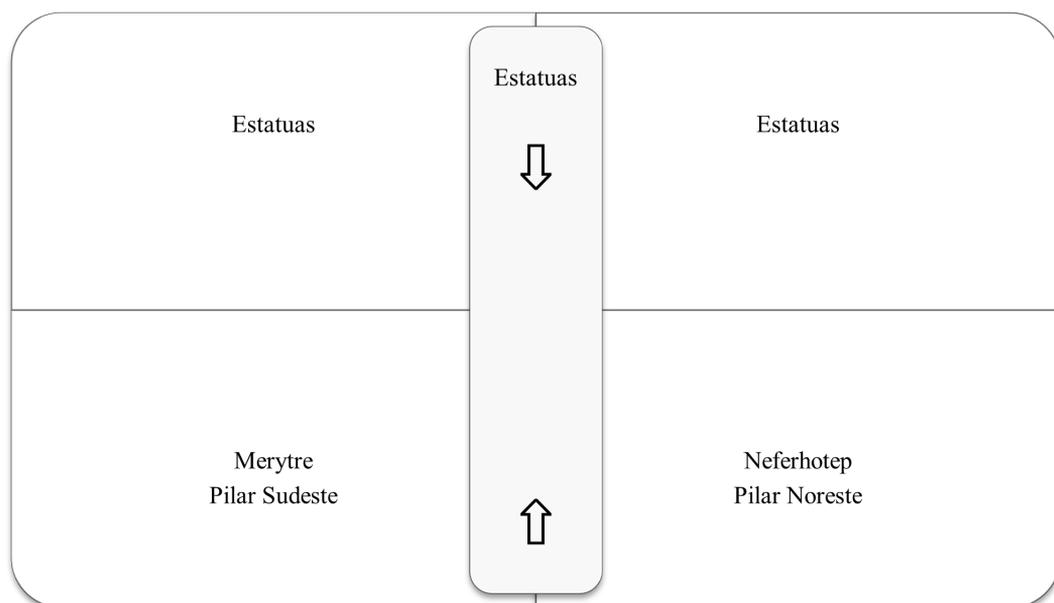


Fig. 4 Relación dinámica entre las estatuas y las figuras de los pilares.

Fuente: Autor.

### Iconografía de Osiris en TT49

Las representaciones de Osiris en TT49 ascienden a 15 y se distribuyen de la siguiente manera:

- Exterior (estela sur)

Dos estelas redondeadas forman la decoración de la fachada. La norte ha perdido todo rastro de su diseño y su texto, excepto algunas palabras al comienzo de tres líneas. La sur está mucho mejor conservada, aunque las 26 líneas de texto están deterioradas y en lugares completamente perdidas. Este registro consiste en una escena de adoración en su parte superior con el texto en líneas horizontales debajo. El homenaje de la pareja fallecida es doble, uno se le rinde a Anubis a la derecha, y otro a Osiris a la izquierda.

- Dintel exterior de la entrada

En el dintel de entrada se muestra una escena de adoración a Osiris y Maat sobre el lado norte y a Osiris y Anubis sobre el lado sur (Pereyra *et al.* 2006: Fig. 16). Simétricamente localizada a ambos lados de la escena, la pareja

de propietarios de la tumba fue representada seguida por los padres de Neferhotep, que están representados en frente de la mesa de ofrendas que los separa de los dioses.

- Dintel interno del vestíbulo

El dintel que conecta ambos lados de la pared oeste muestra una doble representación de Neferhotep y Merytra con Osiris y Maat en el lado norte, y Merytra con Osiris y Anubis en el lado sur, siendo remarcable que la figura del propietario de la tumba no fue representada (Pereyra *et al.* 2006: Fig. 21). Las columnas de textos están aquí pobremente preservadas.

- Pared norte del vestíbulo

La escena se divide en dos mitades.

A la derecha Neferhotep adora a Osiris una vez más; a la izquierda, Anubis. Los dos están separados por una columna de texto. Detrás de este panel, una estela muestra a Osiris y a Anubis entre una mesa de ofrendas<sup>7</sup>.

- Vestíbulo, pared sur

<sup>7</sup> Davies (1933 I: 37).



En cuanto a las referencias escritas sobre Osiris, excluyendo aquellas que asimilan al difunto con el dios según la fórmula “Osiris NN”<sup>10</sup>, se ha procurado una selección completa de todas las alusiones al dios.

El contexto particular de la tumba, su carácter de transición, no solamente en vistas de su ubicación temporal, sino también por su programa iconográfico, se complementa con su peculiar relación con una institución neutralizada durante el período de Amarna como el templo de Karnak.

El padre de Neferhotep, Neby fue contemporáneo de Akhenaton por lo que es posible que esto explique que no se haya

registrado en la tumba de su hijo ningún título expresivo de una función concreta (Pereyra 2009: 156-157). Por su parte, su bisabuelo Nebbuneh y su abuelo Prahemheb sirvieron a la institución del templo de Karnak en la etapa pre-amarniana. Es por este motivo que el registro de los dominios del templo de Karnak en la decoración parietal de TT49 enfatizó la relación de su propietario con Amón por los servicios que le prestaron Neferhotep y sus ancestros.

En el siguiente Cuadro 1 se presenta el inventario de los epítetos del dios, su traducción y finalmente su ubicación en la tumba.

Epíteto	Traducción	Ubicación
nb n Ddw	Señor de Djedu	Exterior: estela sur Exterior: estela sur
nsw nHH	Rey de la eternidad	Jambas (dintel de entrada) Pared norte (capilla) Pared sur (vestíbulo)
jr D.t	creador de la eternidad	Exterior: estela sur
nb nb.w	Señor de señores	Exterior: estela sur
HkA HkA.w	Gobernante de gobernantes	Exterior: estela sur
nb jmntjw	Señor de los Occidentales	Exterior: jambas
wnnfr	Unnefer	Pared norte (capilla) Pilar sudoeste (cara norte)
HkA anx.w	Gobernante de los vivos	Jambas (dintel de entrada)
nb nHH	Señor de la eternidad	Pared oeste: lado norte Pared oeste: lado norte (capilla) Techos (vestíbulo)
xntj jmnt.t	A la cabeza del Oeste	Vestíbulo (pared sur) Jambas (dintel de entrada) Pared norte (capilla)
nb rstAw	Señor de Rosetau	Pared norte (capilla) Pilar sudoeste
HkA D.t	Gobernante de la eternidad	Pared norte (capilla) Vestíbulo (pared sur)
nb nTr.w	Señor de los dioses	Pared norte (capilla) Pilar sudoeste (cara norte)
nTr aA	Gran dios	Pared norte (capilla)

10 Por ejemplo, en la pared norte del nicho de las estatuas: [...] n wsjr Sr n jmn nfr-Htp ([...] del Osiris, el escriba de Amon, Neferhotep).

Epíteto	Traducción	Ubicación
xpr m HAt	<i>Devenido a la cabeza</i>	Pared norte (capilla)
wAw aSAw xpr.w	<i>Uno que es uno pero en muchas formas</i>	Pared norte (capilla)
HkA psDt	<i>Gobernante de la Enéada</i>	Pared norte (capilla)
nb abwy	<i>Señor de los dos cuernos</i>	Pared norte (capilla)
kA Atf	<i>Elevado en la corona atef</i>	Pared norte (capilla)
pAw tA	<i>el antiguo (?) de la tierra</i>	Pared norte (capilla)
jr n nb	<i>Quién creó todo [...]</i>	Pared norte (capilla)
nb pt	<i>Señor del cielo</i>	Vestíbulo (pared sur)
jr tA	<i>Hacedor de la tierra</i>	Vestíbulo (pared sur)
jmnt.t nfrt nt wAst	<i>El bello Oeste de Tebas y la necrópolis occidental</i>	Vestíbulo (pared sur)
nswt n pt	<i>Rey del cielo</i>	Vestíbulo (techos)
nswt n tA	<i>Dios de la tierra</i>	Vestíbulo (techos)
jty n Xmt nTr	<i>Soberano de la necropolis</i>	Vestíbulo (techos)
HkA THn	<i>Gobernante resplandeciente</i>	Pilar sudoeste (cara norte)
skAj jtf=k	<i>A quien tu padre eleva</i>	Exterior: estela sur
nTr n tA	<i>dios de la tierra</i>	Vestíbulo (techos)
mwt n HH sSp Hr sn tA tm rmT	<i>Una madre de millones que toma para sí cientos de miles de la tierra de los hombres</i>	Vestíbulo (pared sur)

Cuadro 1. Inventario de los epítetos del dios.

Fuente: Autor.

Podemos contar epítetos vinculadas a locaciones, epítetos con una clara connotación de estados e incluso epítetos conectados con una posición de privilegio de Osiris entre los dioses.

La preeminencia de Osiris sobre los conceptos de eternidad (D.t y nHH) es para remarcar. Y ello se vincula con la particular relación que desde comienzos del Reino Nuevo se establece entre Ra y Osiris.

Nominalmente, la asimilación de la D.t a Osiris, lineal, pero también cíclica puesto que es un proceso continuo de decadencia y renovación, se subsume en un marco comenzado con la creación, marco temporal necesariamente indefinido dado que su detención implicaría disolución.

Ambos conceptos no deben pensarse taxativamente como lineal el uno, como cíclico el otro, sino conformando una unidad integral

de sentido que involucra tiempos<sup>11</sup>, estados<sup>12</sup> y espacios<sup>13</sup> diversos. En este contexto, el rol de

11 Neheh y Djet representan en su conjunto las reservas del tiempo, las que ponen al mundo en orden, se proyectan juntas sobre la duración del ser y pueden ser vistas y traducidas en su incalculable extensión de “Millones de Años” y también como “Eternidad” (Hornung 1997: 104).

12 “Este proceso (la unión de Ra con Osiris) representaba constantemente tanto una constante renovación natural (tr; nHH), y una repetición de momentos específicos distintos de potencia (At; D.t) a través de los que no solamente a los dioses sino también a los muertos bienaventurados podía ser garantizada la vida eterna” (Breining 2012: 17).

13 Thausing (1943: 7), tomando una cláusula del Ldm 85 en la que se lee “[...] mi cuerpo es la eternidad Dt, mi xprw, éste es la eternidad nHH, Dt. j pw Dt xprw.j pw nHH, connota espacialmente el concepto de eternidad y asigna a la eternidad Dt el Más Allá (*Jenseitsewigkeit*), mientras que a la eternidad nHH el Más Acá (*Diesseitsewigkeit*)”.

Osiris como el rey del Más Allá que provee un modelo para un aspecto estático e invariable de todo rey egipcio en la muerte, así como el de la deidad solar que sirve como un paralelo modelo paradigmático para la renovación cíclica del rey muerto y del vivo (McCarthy 2002: 194), debe matizarse en la interacción del vínculo con Ra.

La inmanencia de la D.t en Osiris se complementa con nHH como la consecuencia de la activación que la presencia de Ra supone; de esta manera, el “complemento temporal” que esta última le supone a Osiris se ve completado por la “cesión” que la ciclicidad solar le concede.

### Los textos del circuito osiriano

Una vez presentado el inventario iconográfico y epigráfico del dios en el conjunto

de la tumba, es preciso ahondar en lo que consideramos un área particular vinculado a su figura y que ocupa un lugar central no solo en la economía general del espacio, sino también en la dinámica de los rituales.

Los tres espacios que conforman lo que denominamos “circuito osiriano en la capilla de TT49” están compuestos por el pilar sudoeste dedicado a Osiris, pared oeste, la estela en lado sur de la capilla, cuyos textos se perdieron, dado que fue por allí que se accedió a la tumba por primera vez, y finalmente la imagen de Osiris en la pared norte del nicho.

### Pilar sudoeste

El pilar dedicado a Osiris cuenta con tres de sus cuatro caras decoradas. La cara norte es la única con jeroglíficos, y se reconocen nueve líneas de textos vinculadas a Osiris (Fig. 5).

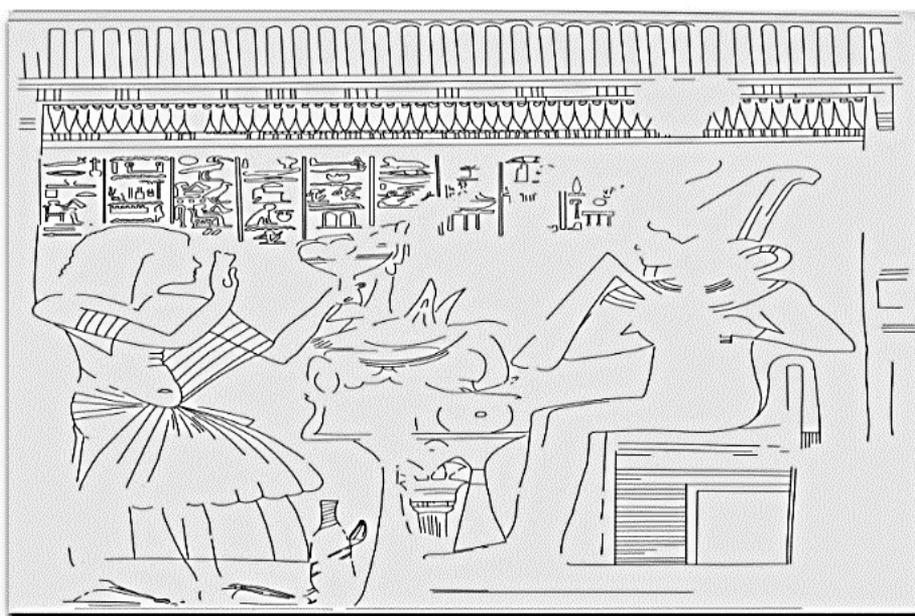


Fig. 5. Reconstrucción digital de la cara norte del pilar sudoeste.

Fuente: Ojeda (2019), comunicación personal.

Nota: 1) “Osiris el que preside el Oeste <concédeme>”; 2) “<ser próspero> gobernante brillante”; 3) “Recibe buenas cosas oh señor de los dioses”; 4) “Osiris, señor de Rosetau!”; 5) “Que él me concede un sitio en un pabelón sobre el trono”; 6) “junto a *bhdt* uniéndose a mí”; 7) “el noble AH.w”; 8) “Para el kA del escriba, grande de Amon”; 9) “Neferhotep justificado”.

### Nicho de estatuas (pared sur)

En las paredes sur y norte del nicho de las estatuas hay textos que mencionan a Osiris aunque sin vinculación con el culto según

Davies (1933)<sup>14</sup> (Fig. 6). Es notable observar como “las representaciones originales de la pared sur están destruidas y en el registro superior se preserva evidencia de la usurpación en el diseño de la figura de Osiris” (Pereyra *et al.* 2006: 76).



**Fig. 6.** Detalle de la pared sur del nicho de las estatuas.

**Fuente:** Foto del autor.

En este caso, la estructura de la representación es la siguiente: en la pared sur del nicho, el dios Osiris está representado frente a una mesa de ofrendas. Frente al dios se dispusieron seis columnas de textos. Probablemente, en el gran agujero del sector haya sido representado Neferhotep del otro lado de la mesa de ofrendas. Finalmente, y por detrás del propietario y encima de dos figuras en actitud de orantes (sacerdotes), se dispusieron 11 columnas de textos sumamente deterioradas.

Sobre la figura de Osiris:

1. Osiris, el que está el frente del Occidente, el que está satisfecho, gobernante de la eternidad *D.t.*;
- 2) Transportar toda cosa buena para los dioses [...] para 3) señor [...] vino [...] incienso 5) puro 6) Osiris.

En el otro extremo del agujero por el que se ingresó a la tumba, hay 11 columnas de texto muy deterioradas, presumiblemente detrás

de Neferhotep, cuya lectura es demasiado fragmentada como para dar una traducción siquiera fragmentaria.

### Localización del circuito osiriano en la capilla

En TT49 la capilla de culto en general y del nicho de estatuas en particular re-significan la figura osiriana al punto de constituir lo que denominamos *circuito osiriano* de TT49. Esta denominación surge en primer lugar de la secuencia continua entre el pilar dedicado a Osiris (sudoeste), la estela que lo enfrenta en lado sur de la pared oeste y finalmente la representación de Osiris entronizado en la pared sur del nicho de las estatuas.

<sup>14</sup> Davies (1933 I: 65), pared sur del nicho y parte baja de la pared norte.

Localización del pilar dedicado a Osiris: al Sur del eje longitudinal de la tumba; próximo al ingreso al pasaje que lleva a la cámara funeraria; frente a la estela de la pared Oeste de la capilla.

Localización de Osiris en el nicho: pared norte del nicho de las estatuas; próximo al ingreso al pasaje que lleva a la cámara funeraria (lado sur de la pared oeste de la capilla); frente a la representación de Hathor en la pared sur del nicho.

Localización de la estela de Osiris: pared oeste, lado sur de la capilla; frente al pilar dedicado a Osiris; próximo al ingreso al pasaje que lleva a la cámara funeraria.

La proximidad al pasaje que lleva a la cámara funeraria da a este circuito características propias. Como el oeste que complementa al este en el eje trasversal de la tumba, este trayecto conforma una

unidad de sentido o unidad espacial (van Walsem 2005: 19) que se articula con el pasaje descendente y, finalmente, la cámara funeraria<sup>15</sup>.

En el oeste del monumento, lado sur, se concentra la dinámica interactiva entre Osiris, el difunto y Ra (pilar sudeste dedicado a Ra-Harakhty) que opera en los niveles estrictamente funerario, regenerativo y cósmico, respectivamente. El sentido y la ubicación del circuito confirman la zona de culminación del ritual funerario inmediatamente previo a la depositación del sarcófago en la cámara. La última estancia del sarcófago en la capilla de culto, el último espacio iluminado por los rayos del disco durante el día, según el eje este-oeste, así como la activación que estos operaban sobre Osiris/el difunto, son motivos que convergen en la connotación de este espacio recóndito (Fig. 7).

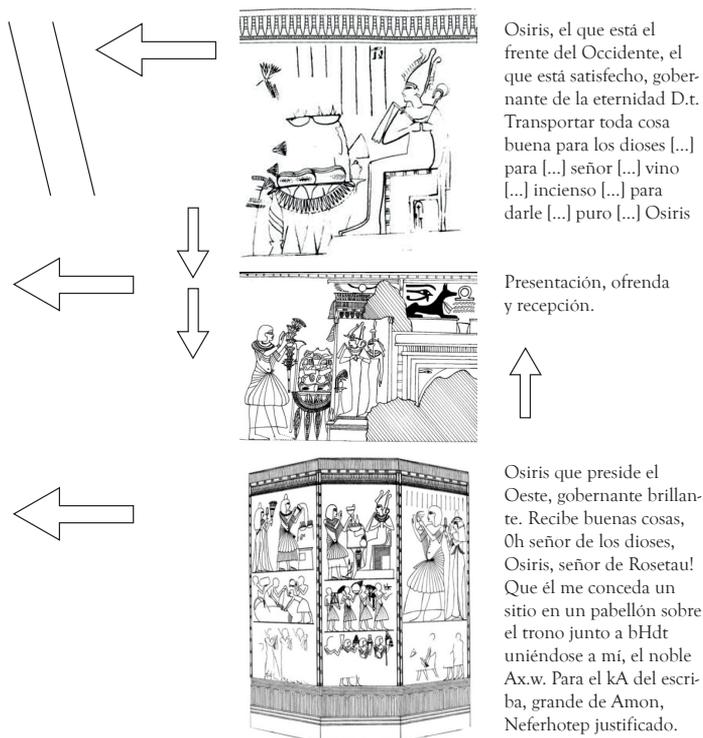


Fig. 7. Circuito osiriano en la capilla de TT49.

Fuente: Pereyra et al. (2006: 72).

15 Para una descripción y análisis de los espacios de TT49 ver Pereyra et al. (2019: Capítulo 2).

Así, y a partir de la disposición de zonas y progresos, se configura una *correlación analógica* entre espacios y procesos que confirma la ascendencia eminentemente osiriana. Las analogías tendientes a reforzar el *círculo osiriano* son las siguientes:

- El pilar dedicado a Osiris es la metáfora del recorrido solar por cuanto en el epíteto HkA THn se manifiesta la provisoriedad pero cercana relación entre Ra y Osiris.
- La estela en la que el difunto en actitud oferente se dirige a Osiris y a la Diosa del Oeste —así como la estela adjunta que remata en una doble representación de Anubis— es presentación, ofrenda y recepción. En efecto, la proximidad a la cámara es el escenario en el que el difunto se presenta y ofrenda al dios de los difuntos, él mismo un Osiris, y a la diosa que lo recibirá en su espacio. Como contraparte, los dos dioses lo reciben y le propician una buena recepción en el Más Allá.
- En este contexto, podríamos suponer que la representación del nicho es la síntesis de la superación del juicio. A pesar de la mesa de ofrendas delante del Osiris entronizado, lo cual es inequívoco, bien puede pensarse que en esa instancia el difunto se presenta ante el dios como triunfante en el juicio póstumo. La imagen oferente-ofrenda-dios plasma un contexto ritual<sup>16</sup> regenerativo que en este caso se vincula con la superación del juicio póstumo y su consecuente “justificación”.
- La cámara del sarcófago, erigida en la Duat personal del difunto o también la Caverna de Sokar<sup>17</sup>, es la culminación del recorrido en la tumba y del *espacio osiriano*. Es en el espacio creado por Ra, del que Osiris era su rector confinado y al que aquel se remitía

en su decrepitud, donde la regeneración ambivalente sedesencadenaba. Ello supone una verticalidad funcional que explica en cierta forma la centralidad solar y, desde aquí, sus derivaciones, a escala individual primero, Osiris, y al conjunto luego y en segunda instancia como su correlato.

- Finalmente, en el interior de la cámara, el sarcófago es asimilado a Nut, quien, como madre del difunto, la recibe y protege en su seno.

Este círculo osiriano es el nexo en la capilla entre el ritual de enterramiento y su culminación en la cámara funeraria. Este complejo transicional, por cuanto precede a la definitiva depositación del cuerpo en la Duat=cámara del sarcófago, es la interfaz que habilita, recibe y re-significa al difunto.

Ello explica su ubicación en la parte oeste de la tumba siguiendo el eje este-oeste, además de reforzar y confirmar la funcionalidad de este espacio de quietud y regeneración.

El capital simbólico (Bourdieu 1971: 295-334) exhibido por Neferhotep en el oeste de su capilla expresa de forma inequívoca la vigencia de las creencias osirianas. La continuidad pre-post amarniana elude sin solución de continuidad el breve paréntesis amarniano. En este caso, la tradición deviene en ineludible catalizador de re-significaciones coyunturales. Ello significa que lo sancionado en tiempos primigenios opera como núcleo referencial insoslayable a la hora de reformulaciones surgidas de contextos políticos heterogéneos. Este movimiento al interior del campo religioso se muestra unidireccional, por cuanto no es la demanda la que determina los cambios y/o continuidades, sino las veleidades ideológico-políticas o, según Bourdieu, “una reinterpretación letrada” (Bourdieu 1971: 44) de las creencias pre-amarnianas<sup>18</sup>.

16 Gamelin (2017: 79-119).

17 En la Quinta hora del Amduat se localiza la Caverna de Sokar. Allí, se hacen ostensibles en un mismo espacio el bA de Ra en su barca como condición ontológica del recorrido, y el escarabajo que, al entrar en contacto con la quietud y “pesadez” de la carne en el huevo de Sokar, establece la realidad de solar de reconversión y anticipa la unión de la hora siguiente.

18 “La tradición no es enteramente una repetición mecánica de las formas antiguas que, de ese modo, proporcionan una clave para tiempos pasados. Se da sentido a una época posterior a través de la modificación y, a veces, de la invención. Así pues, las tradiciones pueden oscurecer el pasado lo mismo que iluminarlo. Satisfacen unas necesidades actuales y son el fruto de unas mentes ingeniosas” (Kemp 1992: 137).

BONANNO, M. Osirian circuit in TT49: iconography, epigraphy and symbolism in a transition tomb. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 129-143, 2022.

**Abstract:** The Osirian figure and world, neutralized by Akhenaten, have as counterpart a reaction embodied in the post-Amarnian integral reaction. This response involves both the iconographic repertoire embodied in the representations and in the epigraphic registers of the tombs. In this way, and beyond the strictly Osirian figure, the conception of the Hereafter regains a place previously annulled during the Amarnian interregnum. The tomb of Neferhotep (TT49), dated in the reign of Pharaoh Ay (c.a. 1323-1320) is therefore a transitional tomb that offers extraordinary stylistic characteristics. What is proposed here is a detailed analysis of the presence of the god Osiris in the two-dimensional representations as well as in the epigraphic record in the context of the tomb. Then, emphasizing in the chapel in particular, an interpretation of the symbolism linking the south west pillar with the south wall of the statues niche and the stele on the west wall, south side, will be presented.

**Keywords:** Theban tombs; Post-amarna; Osiris; Ritual circulation; Spaces.

### Referencias bibliográficas

- Arnold, D. 1999. Old kingdom statues in their architectural setting. In: Metropolitan Museum of Art. *Egyptian art in the age of the pyramids*. Metropolitan Museum of Art, New York, 41-49.
- Assmann, J. 1991. *Das Grab des Amenemope TT 41*. P. von Zabern, Mainz am Rhein, 2 vols.
- Bonanno, M. 2021. An Osiris new solar epithet in TT 49? Considerations about the nocturnal sun in the chapel. In: Franci, M.; Ikram, S.; Morfini, I. (Eds.). *Rethinking Osiris: proceedings of the International Conference, Florence, Italy, 26-27 March 2019*. Arbor Sapientiae, Rome, 19-28.
- Bonanno, M.; Pereyra, M.V. 2019. El registro de Osiris en TT49: continuidades y cambios. In: Brancaglion Junior, A.; Gama-Rolland, C.; Chapot, G. (Org.). *Semna: Estudos de Egiptologia VI*. 2a. ed. Seshat, Rio de Janeiro, 80-99.
- Bourdieu, P. 1971. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie* 12: 295-334.
- Breining, L. 2012. *Astronomy, cosmology, and religious expression in the New Kingdom: a study of late ramesside cosmological funerary scenes*. Master's Thesis. University of Memphis, Memphis.
- Davies, N. de G. 1933. *The tomb of Neferhotep at Thebes*. Metropolitan Museum of Art, New York.
- Gamelin, T. 2017. Appliquer le mythe grâce au rite... ou l'inverse? L'image égyptienne face à celle de ses voisins. *Nouvelle Mythologie Comparée* 3: 79-119.
- Hartwig, M. 2004. *Tomb painting and identity in ancient Egypt, 1419-1372*. Brespols, Brussels.
- Hornung, E. 1997. *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen*. 3. ed. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Fribourg.
- Kemp, J.B. 1992. *El antiguo Egipto: anatomía de una civilización*. Crítica, Barcelona.
- Kiser-Go, D. 2006. *A stylistic and iconographic analysis of private post-amarna period tombs in Thebes*. Ph.D. Thesis. University of California, Berkeley.
- McCarthy, H.L. 2002. The Osiris Nefertari: a case study of decorum, gender and regeneration.

- Journal of the American Research Center in Egypt* 39: 173-195
- Pereyra, M.V. et al. 2006. *Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT 49)*. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- Pereyra, M.V. 2009. Redes sociales e iconografía. *Trabajos de Egiptología* 5: 151-161.
- Pereyra, M.V. 2011. El gran templo de Amón en la tumba de Neferhotep (TT49). *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 17: 17-26.
- Pereyra, M. V.; Manzi, L.; Broitman, L. 2013. La tumba tebana 49 y su propietario en el paisaje sacralizado del occidente tebano, Egipto. *Arqueología* 19: 103-123.
- Pereyra, M. V. et al. 2019. *Neferhotep y su espacio funerario: ritual y programa decorativo*. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas.
- RankeH. 1935. The origin of the Egyptian tomb statue. *Harvard Theological Review* 28: 45-53.
- Roth, A. 1999. The absent spouse: patterns and taboos in Egyptian tomb decoration. *Journal of the American Research Center in Egypt* 36: 37-53.
- Smith, M. 2017. *Following Osiris*. Oxford University Press, Oxford.
- Thausing, G. 1943. *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten*. Otto Harrassowitz, Leipzig.
- van Walsem, R. 2005. *Iconography of Old Kingdom elite tombs: analysis & interpretation: theoretical and methodological approaches*. Peeters, Leuven.

## Métodos arqueológicos para o estabelecimento da cronologia histórica do Antigo Egito faraônico\*

Thomas Henrique de Toledo Stella\*\*

STELLA, T.H.T. Métodos arqueológicos para o estabelecimento da cronologia histórica do Antigo Egito faraônico. R. Museu Arq. Etn. 38: 144-162, 2022.

**Resumo:** A cronologia histórica do Antigo Egito faraônico é a espinha dorsal da egiptologia. Este artigo apresenta os métodos históricos e arqueológicos empregados na sua construção. O Antigo Egito faraônico começa com a unificação do Alto e Baixo Egito por Narmer (ou Menes), há cerca de 5 mil anos AP, e assim permanece até a conquista romana em 30 AEC. A composição da cronologia depende de fontes de épocas distintas para ser unificada. Pela longa duração, cada época tem suas idiossincrasias. As fontes, de natureza escrita ou material, trazem problemas particulares, que demandam a aplicação de métodos específicos. O artigo apresenta as seguintes fontes: Listas Reais (epigráficas e em papiros), arqueoastronômicas (registro de eventos e alinhamentos de templos), cartas diplomáticas, seriação de objetos, evolução das técnicas de construções e do uso de materiais, testes de termoluminescência, radiocarbono, dendrocronologia, DNA e análise de camadas estratigráficas com cinzas vulcânicas, bem como sincronização à cronologia de outras civilizações. Depois, apresenta as cronologias de Breasted (1905), Shaw (2000), Hornung *et al.* (2006) e Wilkinson (2010). Analisa os resultados das pesquisas por radiocarbono realizadas por Ramsey *et al.* (2010), que sugerem que a cronologia terá que ser empurrada algumas décadas para trás. Verifica críticas como as que Bruin (2010) e Bietak (2013) levantaram sobre os resultados. Conclui que o debate está longe de ser fechado, mas ressalta a disponibilidade de possibilidades para o refino do detalhamento cronológico de cada época com a aplicação dos métodos adequados e que, por fim, as cronologias agora disponíveis são mais confiáveis do que as que outrora foram utilizadas, ainda que precisem ser revistas futuramente.

**Palavras-chave:** Antigo Egito; Cronologia; Métodos; Arqueologia; História

### Introdução

Para compreender como se estrutura o debate em torno da cronologia histórica do Antigo Egito faraônico, este artigo se propõe a apresentar os tipos de fontes escritas e materiais utilizadas para sua composição

\* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) - Código de Financiamento 001

\*\* Doutorando em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. <djhuty@usp.br>

e como os especialistas no tema têm se posicionado frente às novas descobertas e aos estudos mais atualizados.

O artigo divide-se em 5 partes:

A primeira retoma como foi instituída a periodização do Antigo Egito em grandes fases, dinastias e reinados a partir da obra de Manethon.

A segunda, com destaque para as Listas Reais, apresenta as fontes de natureza escrita: epigrafia, papiros, registros arqueoastronômicos e cartas diplomáticas.

A terceira, voltada às fontes materiais, trabalha com o alinhamento arqueoastronômico de construções, seriações de objetos, aplicação da termoluminescência, evolução nas técnicas de construção, análise de material orgânico por radiocarbono, dendrocronologia e DNA, assim como das camadas estratigráficas com cinzas de vulcões, em sincronização com outras civilizações.

A quarta apresenta algumas das cronologias mais atualizadas e suas discrepâncias.

A quinta analisa o debate em torno do uso dos testes de radiocarbono para a verificação da cronologia geral e como pesquisadores têm reagido a seus resultados.

Conclui mostrando o quanto o debate se encontra longe de ser finalizado, a despeito dos enormes avanços que necessitam ser reconhecidos.

O artigo adota como método a apresentação das fontes com seus limites e possibilidades, ou seja, quais respostas podem ser obtidas por cada tipo de fonte e os problemas resultantes delas. Depois, traz a revisão bibliográfica atualizada sobre o debate, a fim de averiguar as cronologias mais adequadas.

Como a egiptologia no Brasil encontra-se em um estágio formativo, é fundamental que pesquisadores do país se atentem a temas centrais, dentre os quais a cronologia e, mesmo aqueles que trabalham com períodos específicos, tenham clareza dos métodos mais adequados para se aplicar à análise de seu contexto.

### **A periodização da cronologia egípcia antiga**

Considera-se marco fundador da egiptologia moderna, enquanto disciplina

científica, a tradução dos hieróglifos por Jean François Champollion em 1822 (Ray 2008: 111). A egiptologia passou a combinar arqueologia, história e demais áreas de conhecimento para estudar um único objeto: o Antigo Egito. A partir de então, os pesquisadores estabeleceram temas fundamentais, dentre os quais a cronologia como elemento estruturante.

Basicamente, a cronologia do Antigo Egito faraônico foi dividida em dinastias (David 2000: 3). Essa organização é atribuída a Manethon (305-285 AEC). Oriundo de Sebenitos, o sacerdote de Heliópolis viveu no século III AEC e foi incumbido pelo faraó Ptolomeu II Filadelfo de escrever a história dos reis egípcios. Ele a dividiu em 30 dinastias, publicadas em seu livro *Aegyptica*, de 3 volumes (Waddell 1964: xi). Infelizmente, nenhum exemplar completo resistiu ao tempo e há apenas trechos resumidos que o mencionam nas obras de Julio Africano (s. III EC), Eusébio de Cesareia (s. IV EC) e Jorge Sincelo (s. VIII EC). Existe a reprodução de um capítulo da obra de Manethon referente aos hicsos (2º período intermediário) em *Contra Apião*, de Flavius Josephus (s. I EC). Contudo, essa cópia tinha o objetivo de buscar as origens remotas do povo judeu e, por isso, é passível de ter sido adaptada a seus intentos. Da mesma forma problemáticos, os resumos são muitas vezes incompletos e contraditórios entre si.

Os critérios de Manethon para a divisão em dinastias não ficam claros pelo que chegou de sua obra ao presente. Modernamente, as dinastias foram organizadas não apenas por uma família sanguínea governando ou seus correligionários, mas também por elementos históricos como a mudança de uma capital, a evolução na técnica de construção ou a ascensão do culto a determinada divindade. Tais critérios são constantemente questionados e revisados por especialistas em períodos específicos, como será desenvolvido adiante. Um exemplo é quando se descobre algum faraó que sofreu uma *damnatio memoriae*, com o objetivo de remover seu legado. Outro é quando dois ou mais monarcas governam simultaneamente, reivindicando o trono central.

Além da divisão em dinastias, entre os séculos XIX e XX foi se constituindo a ideia da história egípcia dividida em grandes fases centrais, nas quais se encontrava o território unificado sob uma única autoridade (Schneider 2008: 185). Essas épocas foram chamadas de *Kingdom* pelos ingleses, *Empire* pelos franceses, *Reich* pelos alemães, *Regno* para os italianos e *Reino*, *Reinado* ou *Império* para brasileiros e portugueses. Elas seriam intercaladas por períodos intermediários (no caso 3). Haveria, ainda, uma fase inicial, o período arcaico (ou Época Alta), e uma final, denominada período tardio (ou Época Baixa). Antes do período arcaico, tudo ficou como pré-dinástico (antecedido, obviamente, por uma Pré-História). Após o período tardio, segue-se com o Ptolomaico, romano e bizantino, juntos chamados de Período Greco-romano.

A partir do período romano, as dificuldades em se datar a cronologia diminuem, pois já se torna mais exata a sincronização com o calendário juliano e, posteriormente, com o gregoriano. No Antigo Egito faraônico anterior, só é possível obter as datas combinando as fontes arqueológicas escritas com as materiais.

### A cronologia egípcia antiga pelas fontes escritas

As fontes escritas são fundamentais para o estabelecimento da cronologia. Elas fornecem informações que podem ser convertidas em cronologia relativa. Para se obter uma cronologia absoluta pelas fontes escritas, é preciso utilizar as de caráter arqueoastronômico, fazer a sincronização com achados arqueológicos e/ou com a cronologia de outras civilizações que lhes eram contemporâneas.

Seguindo um costume dos próprios egípcios antigos, as dinastias de Manethon eram subdivididas por reinados de determinado faraó. Não existia um calendário como o gregoriano, que marca um evento inicial, como o possível nascimento de Jesus Cristo, e que segue linearmente ano a ano. Assim, os eventos eram registrados como ocorridos no ano específico do reinado de determinado faraó. Por isto, é possível fazer uma cronologia relativa de eventos registrados pelas fontes escritas como epigrafia, papiros (Fig. 1 e Fig. 2), estelas, óstracos, *graffiti* etc.



Fig. 1. Excerto do Papiro Harris, 20ª Dinastia. Original em Hierático - lê-se da direita para a esquerda. Birch (1876).  
Fonte: Birch (1876).

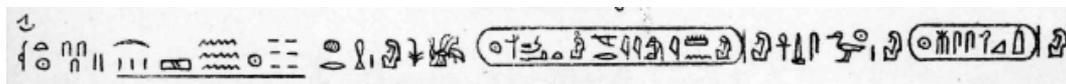


Fig. 2. Excerto do Papiro Harris, 20ª Dinastia. Transcrita do hierático para hieróglifos - lê-se da esquerda para a direita.  
Fonte: Erichsen (1933).

**Transliteração:** *rnpt sp m<sup>c</sup>b3 snw <sup>c</sup>bd hmt šmw r<sup>c</sup> hr nswt bit (wsr-m<sup>c</sup>3t-r<sup>c</sup> mri-*imn*) <sup>c</sup>nh wd3 snb s3 r<sup>c</sup> (r<sup>c</sup>mss hk3-*iw*nw).*

**Tradução:** “Ano Real 32, 3º mês da estação da colheita (Shemu), 6º dia, baixo o reinado de Sua Majestade o Rei do Alto e do Baixo Egito (Poderosa é a Justiça de Rá, Amado de Amon), vida, prosperidade e saúde ao filho de Rá (Ramsés III, Governante de Heliópolis)”.

Os nomes dos faraós aparecem dentro de um cartucho real, o que os torna identificáveis no texto. Na titulatura faraônica, o monarca possuía, geralmente, 5 nomes (Leprohon 2013): (1) Nome de Hórus; (2) Nome das Duas Senhoras; (3); Nome de Hórus de Ouro; (4) Nome de Rei do Alto e Baixo Egito (entronização); (5) Nome de Filho de Rá (nascimento). Com isso, mesmo que ele possua o mesmo nome de nascimento de outro, é possível identificá-lo através das nomenclaturas que vêm em seguida. Em geral, os faraós mais antigos só eram mencionados pelo Nome de Hórus e o Nome de Rei do Alto e Baixo Egito, sendo os outros progressivamente agregados à titulatura.

Para se estabelecer a data que corresponde ao ano do reinado do faraó, mês da estação e dia, é necessário convertê-la do calendário civil egípcio para o gregoriano atual. O ano precisa ser localizado de acordo com o que outras fontes de datação absoluta provêm. Entretanto, não são em todos os períodos que se consegue chegar a esse nível de precisão em termos de datação absoluta, havendo muitas lacunas a serem preenchidas com as diferentes referências. O que ocorre muitas vezes é que o documento escrito não condiz com aquilo que outras fontes sugerem.

### Fontes epigráficas

O sacerdote e historiador Manethon tinha mais fontes primárias disponíveis à consulta do que o mundo contemporâneo dispõe. Contudo, algumas delas foram preservadas e auxiliaram os egíptólogos modernos a construir a cronologia. Possivelmente, Manethon se utilizou de algumas das fontes de contextos epigráficos (completas ou fragmentadas) que nos chegaram.

Dada a centralidade que o regime faraônico dava ao monarca na marcação do registro de eventos no tempo, dentre as fontes escritas mais importantes encontram-se as chamadas Listas Reais, que aparecem tanto em contexto epigráfico quanto em papiros.

Algumas das principais Listas Reais são:

### A Pedra de Palermo

A mais antiga é a Pedra de Palermo (Fig. 3), um fragmento basáltico que contém uma lista de reis do Período Pré-Dinástico à época do faraó Neferirkara, da 5ª Dinastia. Outros de seus pedaços encontram-se no Museu Egípcio do Cairo e no Petrie Museum, em Londres (Wilkinson 2000: 17). Completa, a pedra original era muito maior (Fig. 4). Apesar de incompleta e fragmentada, ela menciona a duração do reinado de alguns faraós e cita eventos importantes relacionados a cada um deles, referindo-se ao ano, mês, estação e dia. Portanto, ela é uma fonte imprecisa, com várias lacunas, mas nem por isso é menos importante que outras.

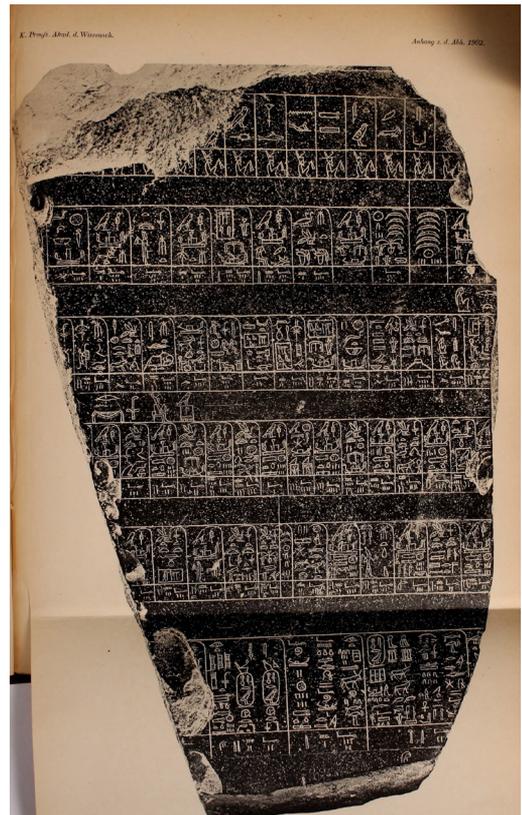


Fig. 3. Pedra de Palermo.  
Fonte: Wikipedia (2020).

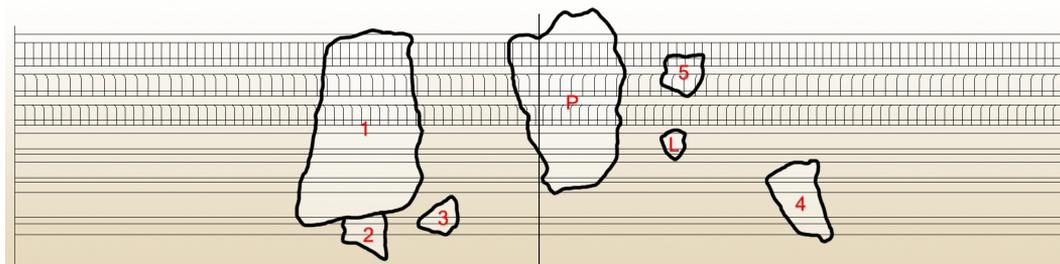


Fig. 4. Reconstrução da Lista Real formada pela Pedra de Palermo (P), Fragmento de Londres (L) e Fragmentos do Cairo (1, 2, 3, 4 e 5).  
Fonte: Wikipedia (2020).

### A Lista Real de Karnak

Atualmente, está no Museu do Louvre.  
Data do reinado de Tutmés III (18ª Dinastia)

e contém 60 nomes de monarcas, dos quais  
apenas 39 encontram-se legíveis (Fig. 5).

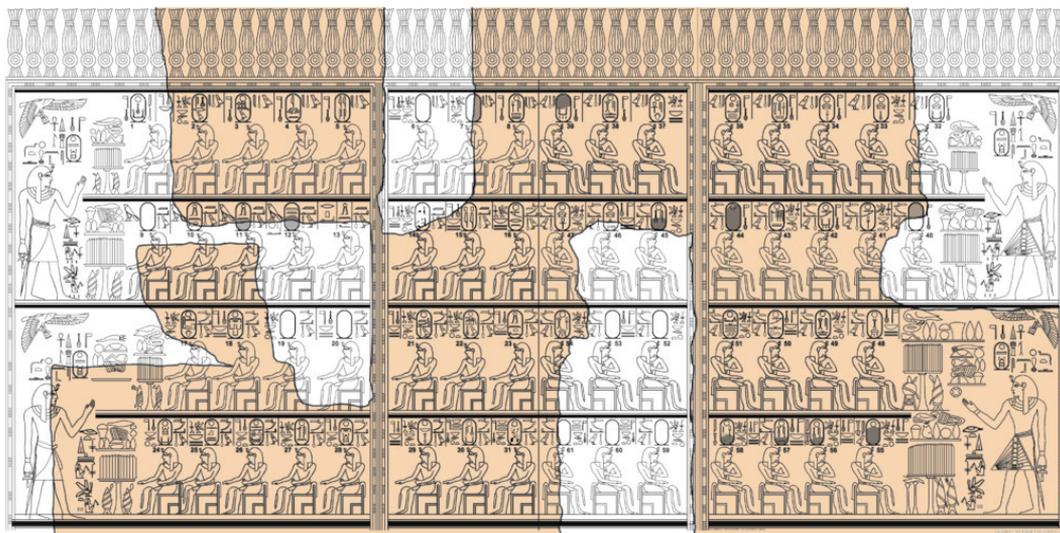


Fig. 5. Reconstituição da Lista Real de Karnak.  
Fonte: Wikipedia (2020).

### A Lista Real de Abidos

Encontra-se no templo onde foi escrita, datando do reinado de Seti I (19ª Dinastia), e contém

76 nomes desde Menes, sendo a mais completa das listas e em melhor conservação (Fig. 6).

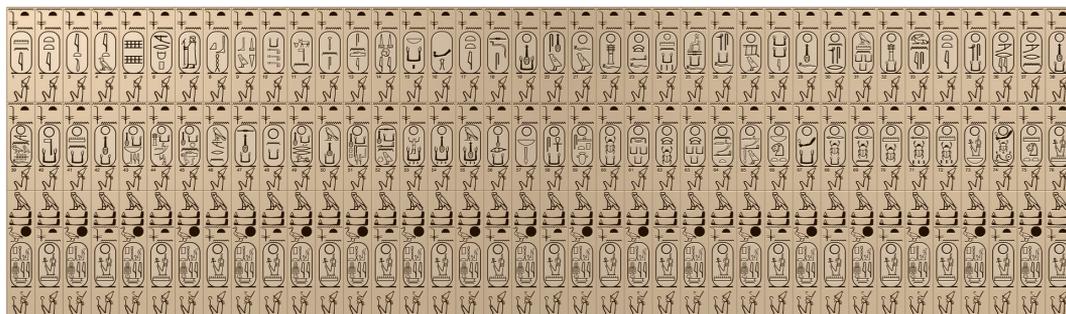


Fig. 6. Reprodução da Lista Real de Abidos.  
Fonte: Wikipedia (2020).

### A Lista Real do Ramesseum

Do reinado de Ramsés II (19ª Dinastia), possui 19 cartuchos referentes a 14 faraós. Próximo ao canto superior esquerdo, há uma sequência com Menes (1ª Dinastia),

Mentuhotep II (11ª Dinastia) e Ahmose (18ª Dinastia), fundadores do período Arcaico, Reino Médio e Reino Novo, sugerindo que eles marcavam o começo de uma era. Ou seja, essa é uma referência para a divisão dos grandes períodos na cronologia do Antigo Egito (Fig. 7).



Fig. 7. Reprodução da Lista Real do Ramesseum.  
Fonte: Wikipedia (2020).

### A Lista Real de Medinet Habu

Também se encontra *in loco*, e se refere a Ramsés II (19ª Dinastia). Assemelha-se à de Ramsés III (20ª Dinastia).

Ramsés II (19ª Dinastia), e contém 16 cartuchos com os nomes de 9 faraós (Fig. 8).



Fig. 8. Reprodução da Lista Real de Medinet Habu.  
Fonte: Wikipedia (2020).

### A Tabuleta de Saqqara

Encontra-se no Museu do Cairo, severamente danificada. Ela data do reinado de Ramsés II (19ª Dinastia) e contém

a menção a 58 faraós (Fig. 9). Foi encontrada na tumba de Tjenry, o “Supervisor de Obras dos Monumentos Reais”.

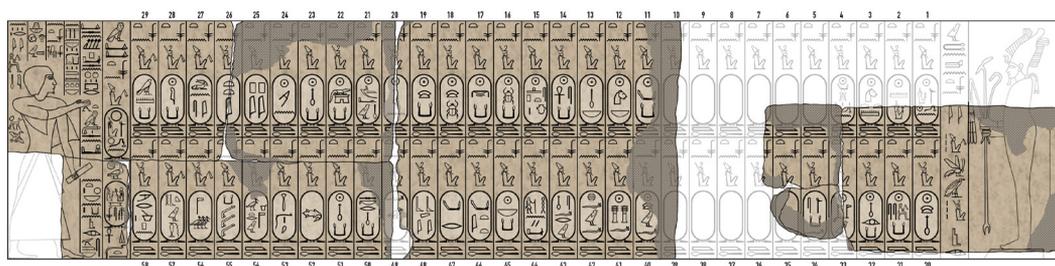


Fig. 9. Reconstituição da Tabuleta Real de Saqqara.  
Fonte: Wikipedia (2020).

Vale lembrar que todas as Listas Reais em contexto epigráfico foram escritas para seus respectivos templos e tinham, portanto, função cerimonial, sendo acessadas apenas pelo alto clero e pelo próprio faraó. Nelas, os nomes dos monarcas que não correspondiam ao que se esperava em termos de suas atribuições arquetípicas eram ocultados como forma de *damnatio memoriae*. Alguns desses eram estrangeiros que controlaram o Antigo Egito, como os hicsos (2º Período Intermediário), mulheres como Hatshepsut e hereges como Akhenaton, assim como seus sucessores imediatos Smenkara, Tutankhamon e Ay (estes todos da 18ª Dinastia, no Reino Novo). Algumas vezes, as listas trazem os nomes de reis fora de sequência. Portanto, de acordo com David (2000: 6), apesar de serem uma importante fonte cronológica, as listas são limitadas em termos de precisão do registro histórico. Ainda conforme destaca

Meneses (1983: 111) uma fonte escrita pode apresentar a dificuldade da “coincidência, tão frequentemente pressuposta, entre fato real e fato de conhecimento, na manipulação da informação verbal”.

### Fontes de papiros

Como os egípcios produziam muitos registros em papiros, boa parte deles datados, são uma importante fonte para se estabelecer as cronologias de cada período. Para uma periodização mais ampla, são poucas as fontes de abrangência. A principal fonte com tais informações é o Papiro do Cânone Real de Turim (Cat. 1874 RCGE 17467), que também data do reinado de Ramsés II (Gardiner 1959). Infelizmente, o papiro se encontra muito fragmentado. Contém de um lado nomes de pessoas e instituições,

talvez para a cobrança de tributos e, do outro, uma lista de deuses, semideuses, espíritos, reis míticos e reis humanos que governaram o Antigo Egito do início dos tempos até

a composição do documento. Essa lista menciona governantes efêmeros e de menor expressão, que só aparecem nesse documento, sendo omitidos em outros (Fig. 10).

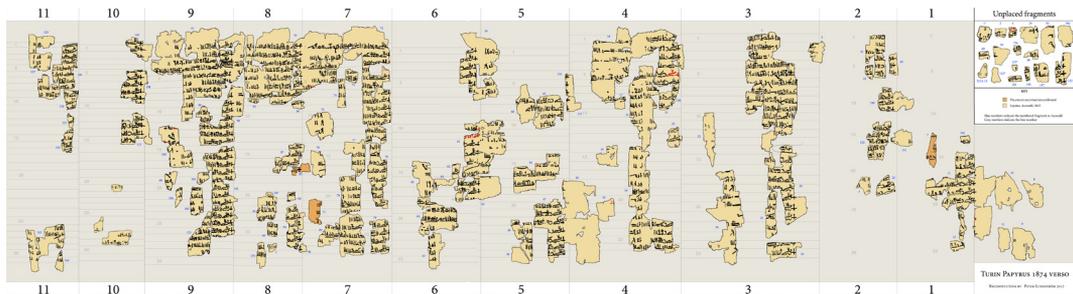


Fig. 10. Reconstituição do Papiro do Cânone Real de Turim.  
Fonte: Wikipedia (2020).

### Fontes arqueoastronômicas

Para compreender a natureza dessas fontes, é preciso considerar como os egípcios organizavam seu calendário civil. O ano tinha 365 dias solares, dividido em 12 meses lunares de 30 dias, com os 5 dias restantes sendo dedicados a festividades religiosas. O ano solar possuía três estações: Akhet (Cheia), Peret (Plantio) e Shemu (Colheita). Tradicionalmente, começava no nascer heliaco da estrela Sírius, que correspondia ao primeiro dia da estação de Akhet.

Segundo Lull (2006: 104), o problema é que o ano solar astronômico dura 365,2422 dias, o ano síriaco 365,2510 e o ano civil 365 dias. Numa perspectiva de longo prazo, isso significa assincronia entre esses marcadores, de modo que é possível identificar apenas 4 sincronizações entre o início da estação Akhet do calendário civil e o nascer heliaco da estrela Sírius na história egípcia antiga:

- Ano 4.242 AEC (Pré-Dinástico, cultura Baldariense);
- Ano 2.782 AEC (2ª Dinastia, provável início do calendário civil);
- Ano 1.322 AEC (18ª Dinastia, reinado de Tutankhamon)
- Ano 139 EC (Período Romano, reinado de Antoninus Pius).

Como o Antigo Egito tinha um vasto território, em lugares diferentes, o nascer heliaco de Sírius ocorria em datas distintas.

O observador ainda poderia se deparar com problemas de variações do arco de visão, contaminação visual da atmosfera, por exemplo, em áreas marítimas. Por fim, o movimento aparente da estrela podia variar influenciado pelo efeito da precessão dos equinócios e da nutação da Terra.

Apesar desses problemas, fontes escritas com registros de eventos astronômicos podem ser usadas para chegar à cronologia absoluta de determinados contextos. Eclipses lunares ou solares conseguem ser identificados em suas zonas de aparição com modernos programas de simulação do céu, como o Stellarium Astronomy Software (2020)<sup>1</sup>. Em geral, um evento astronômico necessita estar datado. Ou seja, a referência ao ano, estação, mês, dia e local do evento marca uma data de cronologia relativa. Com isso, pode-se alcançar a data de quando ele ocorreu, como precisamente no Papiro Demótico de Berlim (13588) e aproximadamente na Crônica do Príncipe Osorkon (Lull 2007: 255).

### Fontes diplomáticas

As primeiras formas de escrita surgiram na Mesopotâmia e no Antigo Egito,

1 Stellarium Astronomy Software. Disponível em: <<https://stellarium.org/pt/>>. Acesso em 28/06/2020.

do mesmo modo que essas civilizações deram origem a estados posteriores. Com o tempo, desenvolveram-se as relações diplomáticas entre essas entidades estatais, e uma das melhores fontes para estudá-las são as correspondências.

No período do 4º milênio AEC e anteriores, é praticamente impossível encontrar esse tipo de fonte, que começa a aparecer em meados do 3º milênio AEC e se torna abundante no 2º milênio AEC. Em geral, as fontes mais ricas são de origem babilônica, assíria e hitita, escritas em cuneiforme, mas também fenícia, grega e latina. A linguagem diplomática de cada época variou: cuneiforme na Idade do Bronze tardia e na Idade do Ferro inicial, grego durante o apogeu do helenismo e latim no domínio romano.

Correspondências entre reis, como as cartas de Amarna (Rainey & Scheidewind 2016), encontradas no Egito, e suas análogas achadas na Mesopotâmia e Anatólia, são bastante ricas para este fim, pois têm um caráter documental e oficial.

#### **A cronologia egípcia antiga pelas fontes materiais**

Por suas próprias características, as fontes arqueológicas também são grandes ferramentas para a construção de uma cronologia do Antigo Egito. A partir da

análise da cultura material, é possível chegar a conclusões sobre a cronologia absoluta e relativa. Muitas vezes, ela pode ser utilizada para confrontar uma informação da fonte escrita que pode ser reafirmada, negada ou ainda ressignificada, a depender do que o contexto puder esclarecer. Seguem alguns métodos para o uso das fontes arqueológicas:

#### **Alinhamentos arquitetônicos arqueoastronômicos**

A verificação do alinhamento de algum monumento ou templo a um astro específico ou a determinado evento astronômico no contexto de sua criação possibilita alcançar uma data precisa. Um exemplo é o Pequeno Templo de Aton em Tell El-Amarna, que marca o alinhamento do sol entre o prédio e as montanhas orientais, no contexto da fundação da cidade (**Fig. 11**).

Wells (1987) apresentou as possibilidades, mas também os limites com as ferramentas de softwares que tinha disponíveis em sua época. Ao correlacionar as datas presentes nas estelas da cidade Akhetaton (atual Tell El-Amarna), chegou ao possível dia de 20 de fevereiro de 1.551 como a data gravada em uma estela de fronteira. De outra forma, Spence (2000) fez medições arqueoastronômicas das pirâmides, a partir das quais sugeriu uma cronologia para o período.

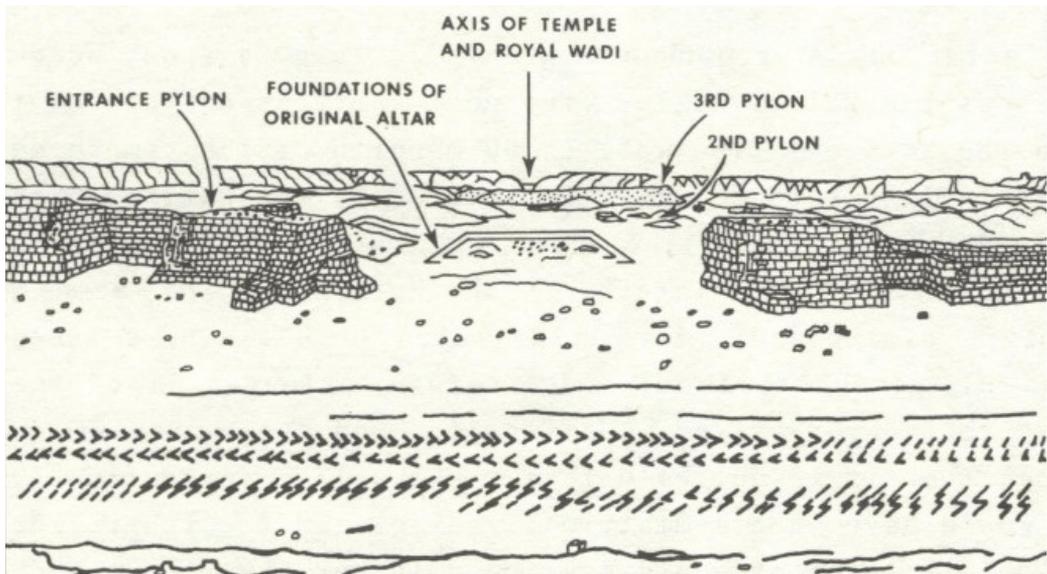


Fig. 11. Alinhamento do Templo Aton com a montanha.  
Fonte: Wells (1987: 317).

Seriação de objetos e análise por termoluminescência

O egiptólogo Flinders Petrie (1853-1942) deixou um legado imensurável para a ciência arqueológica, que foi determinante para a construção da cronologia relativa egípcia, especialmente na transição do Período Pré-dinástico ao Período Arcaico.

Naquele contexto, a arqueologia passou a ter escavações sistematicamente

organizadas, com registro de cada um dos objetos encontrados em suas respectivas camadas estratigráficas. Era o surgimento dos métodos científicos de escavações. Contudo, Petrie defrontou situações em que não foi possível datar a partir dos estratos. Assim, passou a organizar os achados em um esquema de seriação, o que permitiu comparar a variação de estilos no tempo (Fig. 12).

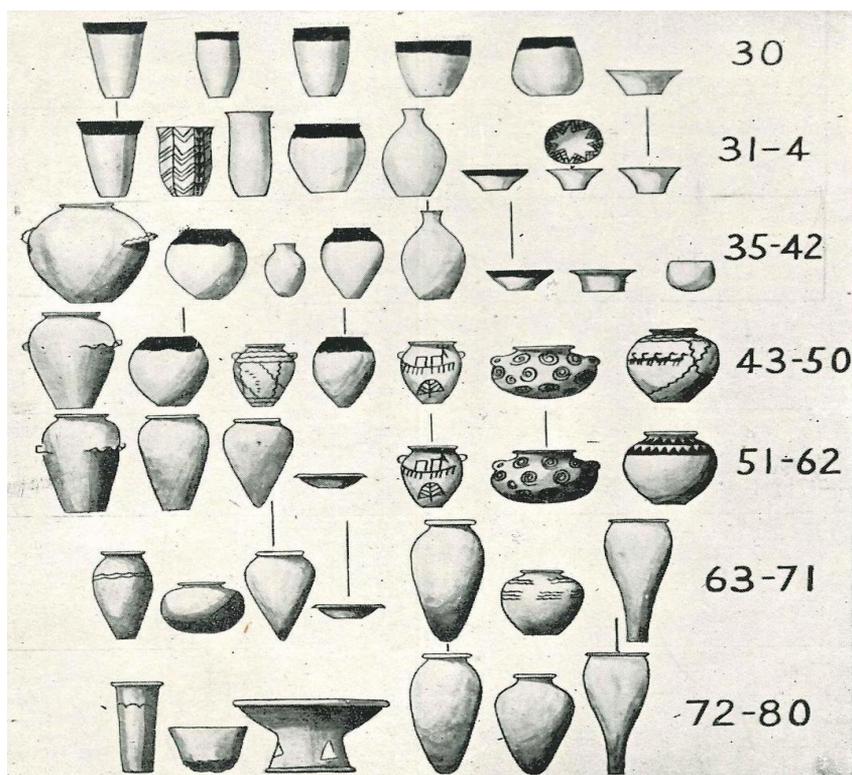


Fig. 12. Seriação de objetos.  
Fonte: Flinders (2020).

“Na década de 1880, Petrie, que normalmente datava os sítios egípcios recorrendo às inscrições, escavou uma série de cemitérios no Egito meridional que continham material com o qual ele não estava familiarizado e careciam de inscrições (...) A fim de definir uma cronologia, Petrie (1901) dividiu a cerâmica dos cemitérios de Dióspolis Parva em nove grupos, ou classes principais, e em cerca de 700 tipos. (...) Assim, ele acabou conseguindo dividir seus 500 túmulos em 50 grupos de dez, ordenados de modo a formar uma série de “marcos sequenciais” (...). A sequência cronológica resultante foi, então, submetida a teste através da comparação com tendências observadas em artefatos não cerâmicos dos túmulos, e através de justaposições verificadas nos túmulos mais tardios, que possibilitavam recortes nos mais antigos” (Trigger 2004: 140).

Com seriações, foi possível fazer tabelas e gráficos estatísticos para se

entender como esse processo se estendeu no tempo e no espaço. Isso evoluiu com computadores, e novas informações puderam ser geradas.

Atualmente, para cerâmicas, pode-se usar o teste de termoluminescência, que identifica quando a peça esteve em contato com o fogo ou a luz solar pela última vez. Entretanto, são precisas condições adequadas para tal.

#### Evolução das técnicas de construção e no uso de materiais

O desenvolvimento da técnica na arquitetura como, por exemplo, na evolução da mastaba, passando da pirâmide de degraus à pirâmide inclinada até finalmente se chegar à pirâmide perfeita, também pode ajudar no estabelecimento da cronologia (Fig. 13).

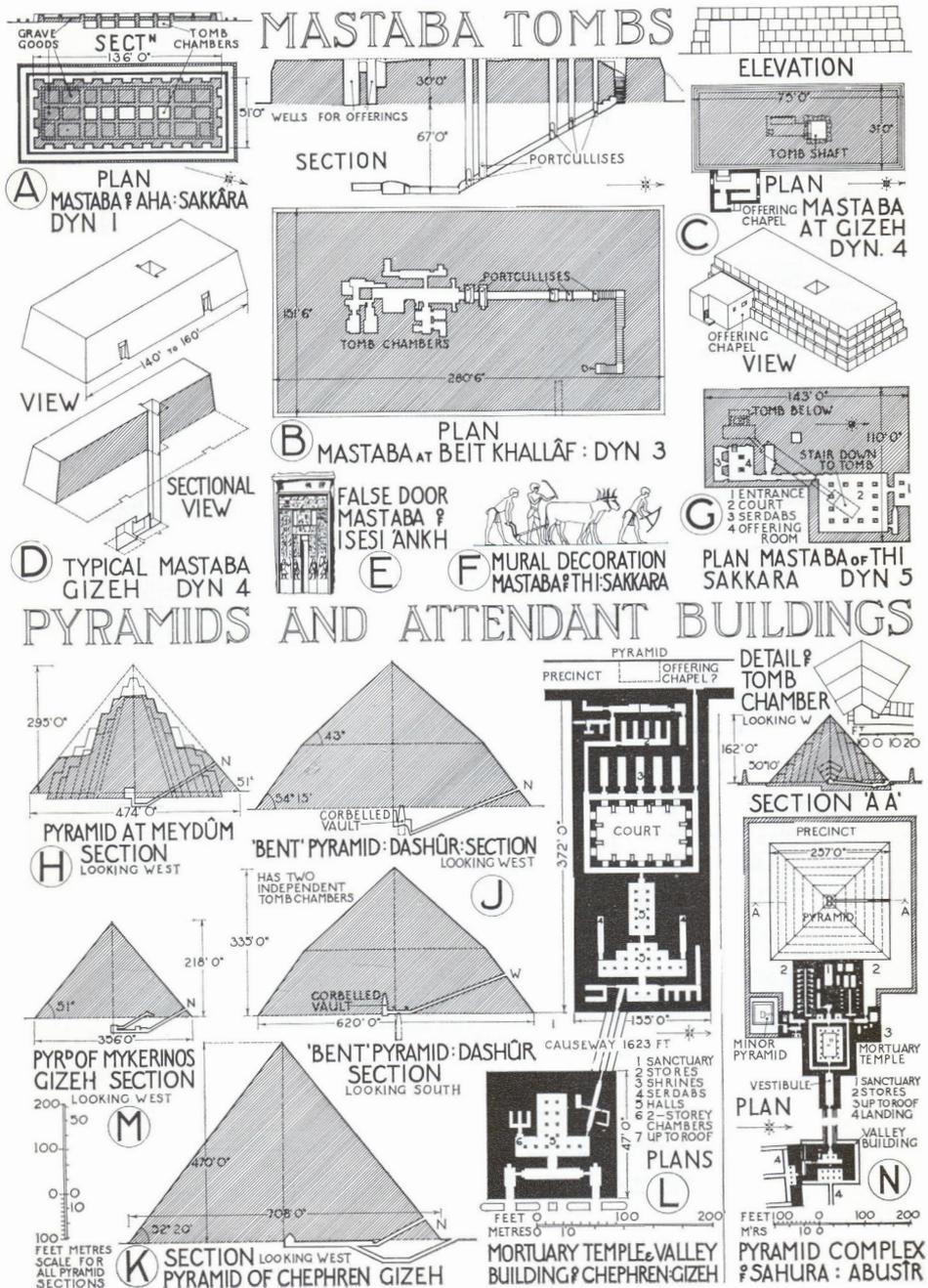


Fig. 13. Evolução da Mastaba às Pirâmides.  
 Fonte: Fletcher (1946: 24).

Pode-se analisar, além dos métodos de construção, as matérias-primas empregadas. Com isso, também é possível analisar a expansão de grandes complexos de edifícios

como, por exemplo, o templo de Karnak na cidade Luxor, com seus pilonos e extensões sendo feitos por obra de distintos faraós em diferentes períodos.

### Material orgânico: Radiocarbono, Dendrocronologia e testes de DNA

As técnicas de datação por Carbono 14 podem ser utilizadas para se obter a datação de tecidos orgânicos. Ela é incapaz de medir com precisão de dia, mês e ano, mas, para o caso do Antigo Egito faraônico, obtém-se certa precisão em termos de décadas e algumas vezes até de anos, quando corretamente calibrada (Taylor & Bar-Yousef 2016: 28). Entretanto, muitas vezes os resultados que se apresentam entram em contradição com a cronologia estabelecida. Na seção “Verificando as cronologias com o teste de radiocarbono” do presente artigo, a aplicação desta técnica à cronologia do Antigo Egito será melhor analisada.

Outra técnica que merece destaque é a dendrocronologia a partir dos dados obtidos dos anéis de árvores em estruturas de madeira, como caixões, estátuas, móveis, barcos, botes e objetos menores. Ela pode ser empregada tanto para a realização da calibração do teste de radiocarbono quanto aplicada diretamente. Segundo Kuniholm *et al.* (2014: S100), a dendrocronologia traz uma dificuldade intrínseca que está relacionada ao que o registro arqueológico provém e ao material que se ganha permissão para extrair amostras. Ou seja, nem sempre o material oferece uma abrangência de registro dos anéis para serem medidos, da mesma forma que o acesso às amostras encontra obstáculos para serem cedidas por museus ou acervos onde existem artefatos com tais características.

Por fim, outra técnica que pode auxiliar a construção da cronologia do Antigo Egito é a análise de DNA. Alguns registros escritos possibilitam a elaboração de árvores genealógicas, especialmente de monarcas. Para Jansen-Winkel (2006: 257), o uso do dado genealógico apenas faz sentido se o conhecimento cronológico é mais impreciso devido à falta de outras fontes. Por outro lado, também considera que o uso só é possível se a oferta de informações for suficiente. Para complementar a elaboração das árvores genealógicas, as análises de DNA são uma importante ferramenta. O caso mais conhecido foi o de testes envolvendo a família de Tutankhamon (18ª Dinastia), realizadas por Hawass *et al.*

(2010), que resultaram na identificação dos laços familiares dele com Akhenaton e Amenhotep III, possivelmente seu pai e avô, bem como na descoberta de patologias como a malária, que podem ter resultado na sua morte.

### Cinzas de vulcões e sincronização com outras civilizações

Outro método é a identificação de camadas de cinzas vulcânicas de alguma erupção datada. Em regiões do Delta do rio Nilo, no Baixo Egito, se pode identificar as cinzas dos vulcões Thera (Santorini) e Etna que, confirmada sua origem em testes físico-químicos, torna possível saber a datação do estrato. Entretanto, conforme destaca Taylor & Bar-Yousef (2016: 214), no caso do Antigo Egito a aplicação deste método tem sido tema de controvérsia por sugerir uma revisão das cronologias estabelecidas em 100 a 120 anos de discrepância quando analisadas as púmices do vulcão Thera.

Com o objetivo de buscar o diálogo entre pesquisadores de diversas regiões do Mediterrâneo para debater a cronologia geral da região, foram realizadas conferências intituladas *The synchronization of civilizations in the Eastern Mediterranean in the Second Millenium B.C.*, das quais resultaram algumas publicações como *Contributions to the chronology of the Eastern Mediterranean* (Bietak & Czerny 2007), com 45 artigos sobre o tema. Diversos artigos do livro tratam sobre temas específicos correlacionados ao Antigo Egito. Kitchen (2007: 163), entretanto, preferiu levantar o ponto em que se encontram as questões referentes à cronologia do Antigo Egito, mencionando o cuidado com as fontes escritas, mas ressaltando a necessidade delas até que outros métodos estejam livres do problema de serem fontes inerentes de erro.

### Propostas de cronologias para o Antigo Egito

No começo do século XX, Breasted (1906) sugeriu uma cronologia que foi bastante usada. Ele, contudo, cometeu um equívoco ao

interpretar todas as dinastias como sequenciais. Hoje, sabe-se que algumas dinastias dos períodos intermediários foram concomitantes, pois havia uma disputa entre quem realmente governava o Antigo Egito, da mesma forma que ocorreram casos de corregências. Portanto, a cronologia proposta por Breasted para toda a histórica faraônica acabou por ter uma maior quantidade de anos comparada àquelas utilizadas por egiptólogos contemporâneos.

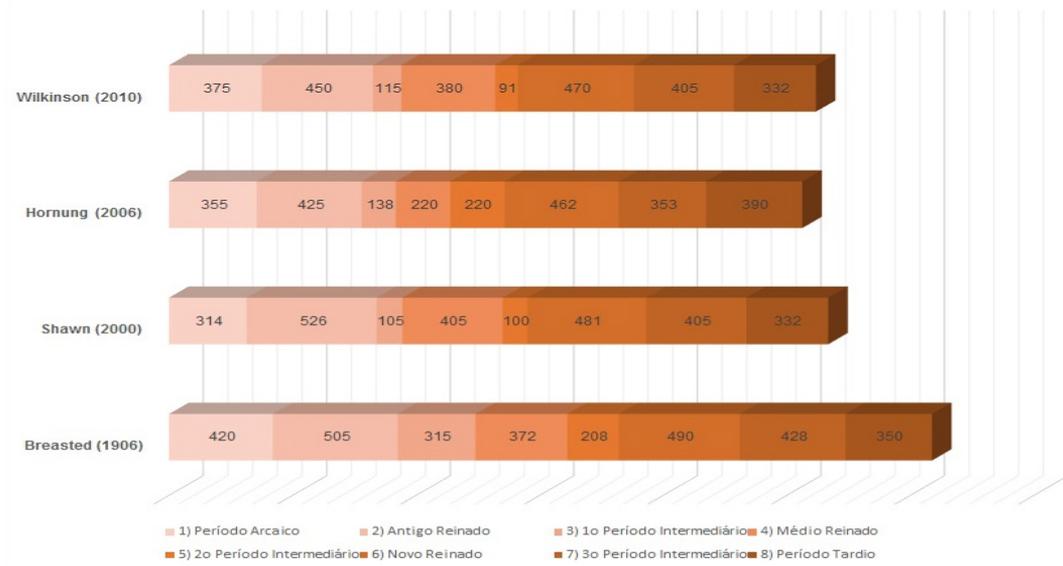
Shaw (2000) organizou na *Oxford history of Ancient Egypt*, uma das cronologias mais utilizadas. Hornung, Krauss & Warburton (2006) propuseram outra cronologia, combinando os modernos métodos de datação. Wilkinson (2010) sugere mais uma, baseada na de Baines & Malek (2000), mas com atualizações (Tab. 1).

Pode-se observar como essas cronologias possuem discrepâncias (Fig. 14).

Períodos	Breasted (1906)	Shaw (2000)	Hornung <i>et al.</i> (2006)	Wilkinson (2010)
Período Arcaico	3400-2980 AEC (420 anos)	3000-2686 AEC (314 anos)	2900-2545 AEC* (355 anos)	2950-2575 AEC (375 anos)
Antigo Reinado	2980-2475 AEC (505 anos)	2686-2160 AEC (526 anos)	2543-2120 AEC* (425 anos)	2575-2125 AEC (450 anos)
1º Período Intermediário	2475-2160 AEC (315 anos)	2160-2055 AEC (105 anos)	2118-1980 AEC* (138 anos)	2125-2010 AEC (115 anos)
Médio Reinado	2160-1788 AEC (372 anos)	2055-1650 AEC (405 anos)	1980**-1760 AEC (220 anos)	2010-1630 AEC (380 anos)
2º Período Intermediário	1788-1580 AEC (208 anos)	1650-1550 AEC (100 anos)	1759-1539 AEC (220 anos)	1630-1539 AEC (91 anos)
Novo Reinado	1580-1090 AEC (490 anos)	1550-1069 AEC (481 anos)	1539-1077 AEC (462 anos)	1539-1069 AEC (470 anos)
3º Período Intermediário	1090-662 AEC (428 anos)	1069-664 AEC (405 anos)	1076-723 AEC (353 anos)	1069-664 AEC (405 anos)
Período Tardio	662-525 AEC (137 anos)	664-332 AEC (332 anos)	722-332 AEC (390 anos)	664-332 AEC (332 anos)
Período Ptolomaico	-	332-30 AEC (302 anos)	-	332-30 AEC (302 anos)

Tabela 1. Cronologias do Antigo Egito Faraônico.

Fonte: Elaboração do autor.



**Fig. 14.** Duração dos períodos nas cronologias do Antigo Egito faraônico.  
**Fonte:** Elaboração do autor.

### Verificando as cronologias com o teste de radiocarbono

Considerando os problemas listados anteriormente sobre o uso de técnicas de datação absoluta para averiguar a cronologia mais adequada para o Antigo Egito, Christopher Bronk Ramsey, um dos maiores especialistas em datação por radiocarbono da

Universidade Oxford, liderou uma equipe composta por Michael W. Dee, Joanne M. Rowland, Thomas F. G. Higham, Stephen A. Harris, Fiona Brock, Anita Quiles, Eva M. Wild, Ezra S. Marcus e Andrew J. Shortland. Eles realizaram testes de radiocarbono em 211 amostras de diferentes períodos da história faraônica. O resultado foi publicado em forma de artigo pela *Science Magazine* (Ramsey et al., 2010) (Fig. 15).

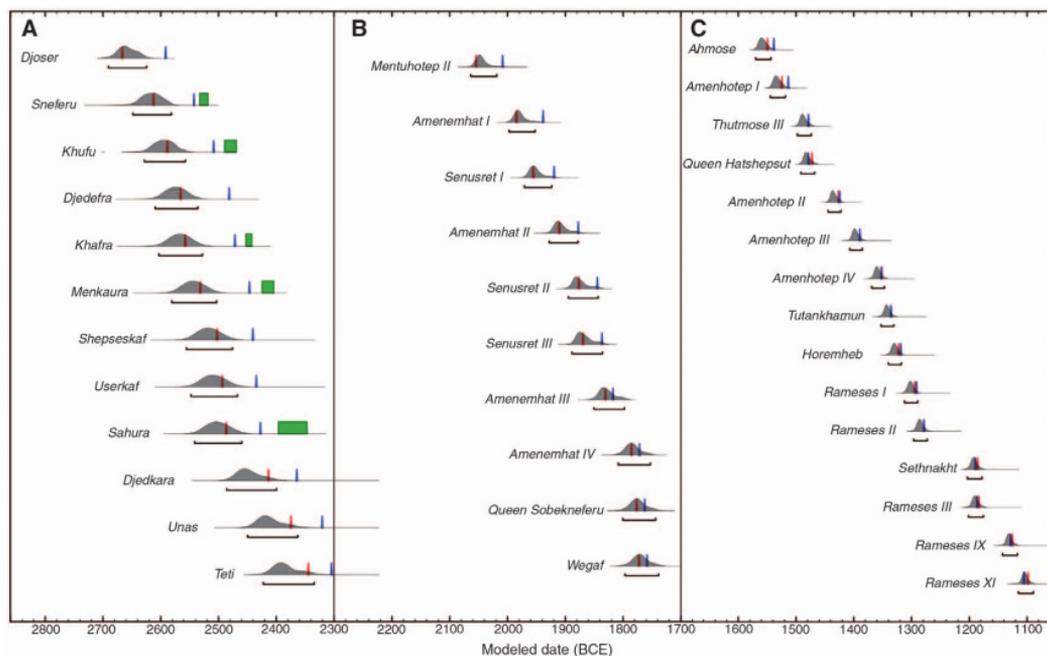


Fig. 15. Resultado do teste de radiocarbono aplicado à Cronologia Egípcia.

Fonte: Ramsey *et al.* (2010).

Nota: O vermelho indica a cronologia de Shaw, o azul de Hornung *et al.* e o verde de Spence.

O gráfico acima se divide em três colunas: Reino Antigo (A), Reino Médio (B) e Reino Novo (C). Os faraós selecionados estão ordenados sequencialmente no eixo y e alocados pelos séculos/décadas no eixo x. A distribuição de probabilidade marginal corresponde a uma faixa de 95%, em cinza.

Os cientistas uniram muitas classes de dados para superar as limitações dos testes anteriores. Fizeram a medição de amostras arqueológicas que refletem precisamente as flutuações pretéritas da atividade de radiocarbono, combinaram as informações específicas sobre a atividade do radiocarbono na região do Vale do Nilo e consideraram a ligação direta entre as amostras datadas com a cronologia geral, o que os permitiu sincronizar os métodos arqueológicos e históricos (Ramsey *et al.*, 2010: 1554).

Para tanto, utilizaram restos de plantas de vida curta das coleções de museus, como sementes, cestarias, tecidos à base

de plantas, hastes e frutas associadas com um reinado em particular ou próximo da cronologia. Foram evitadas amostras de carvão e madeira, pelo risco de serem de outra época, além de material resultante da mumificação, que poderia estar contaminado com substâncias utilizadas no processo. A maioria das amostras foi coletada em contextos funerários individuais, passíveis de datação.

Elas foram preparadas usando o método ácido-base-ácido, em alguns casos com solvente para extrair a contaminação do museu. Converteram-nas em grafite antes da medição por *acceleration mass spectrometry* (AMS). Para a calibração, usaram o OxCal v4.1.3. Combinaram as medições de radiocarbono com a informação histórica relativa à ordem e duração do reinado, adotando a modelagem Bayesiana. Para cada período (Reino Antigo, Médio e Novo), construíram um modelo multifase separado por governante individual. A datação por radiocarbono ofereceu, assim,

uma ligação no modelo para a escala do tempo de calendário (Ramsey *et al.*, 2010: 1555).

O teste aproximou-se mais das datas sugeridas por Shaw, porém com diferenças:

a. O Reino Novo começou provavelmente cerca do ano 1560 AEC (-20 anos para Breasted, +10 anos para Shaw e +20 anos para Hornung *et al.* e Wilkinson).

Isto significa haver a possibilidade de uma sobreposição ou leve extensão de alguns reinos na sequência.

b. No Reino Médio, a cronologia histórica convencional é amplamente baseada em dados astronômicos. Ela também foi colocada mais atrás.

c. Já os resultados do Reino Antigo, embora de baixa resolução, concordam em linhas gerais com a cronologia de Shaw, mas contradizem algumas interpretações sugeridas e novamente colocam-se num período mais velho.

Os autores concluem que a cronologia baseada em radiocarbono para os períodos dinásticos permite comparação direta com os registros de sítios egípcios pré-dinásticos e daqueles que avizinham a Líbia e o Sudão. Ela tem implicações no Mediterrâneo e nas regiões circundantes que ancoram no Antigo Egito as próprias cronologias. Para o 2º milênio AEC, por exemplo, pode contribuir para a compreensão das diferenças entre a cronologia do Egeu, derivada das conexões com o Egito, e o registro de radiocarbono da região, especialmente da erupção do vulcão Santorini. Mais amplamente, Egito e Mesopotâmia são as únicas partes do velho mundo que deixaram registros abrangendo as Eras do Bronze e do Ferro, e estão ligadas com regiões que vão da Ásia Central ao Mediterrâneo Ocidental, descendo até a Núbia.

Finalizam afirmando que a cronologia é a chave para entender a natureza das ligações do Antigo Egito com o mundo antigo, e que a harmonização da cronologia do Egito com a escala de tempo do radiocarbono calibrado remove a linha de fratura entre regiões cientificamente datadas com aquelas que são ligadas a sequências históricas.

O artigo de Ramsey *et al.* (2010) teve grande impacto. Bruin (2010: 1490) escreveu reconhecendo o avanço do trabalho da equipe, mas ressaltou que o estudo do 2º período intermediário, época do domínio dos hicsos, não fora incluído, e que as enigmáticas datações com C14 em Tell El-Dab'a precisariam ser levadas em consideração. Em 2013, um livro intitulado *Radiocarbon and the chronologies of Ancient Egypt*, sob organização de C. Ramsey e A. Shortland, aprofundou o tema. Um artigo de Bietak (2013: 78) reconheceu os avanços da equipe de Ramsey, inclusive na aplicação do modelo estatístico bayesiano, mas apontou problemas nos resultados, como os mencionados anteriormente por Bruin, mas de forma mais detalhada e apontando caminhos para a superação.

Em suma, a busca por uma cronologia que combine os dados históricos com as medições por radiocarbono, considerando os registros arqueológicos, continua um tema em debate, gerando diversas controvérsias. Isto demonstra que a estruturação da cronologia histórica do Antigo Egito se encontra longe de ser consensualizada.

## Conclusão

A cronologia histórica do Antigo Egito foi tema de debate ao longo dos últimos séculos, e tudo indica que assim continuará. Mostram-se insuficientes as fontes escritas tradicionalmente utilizadas, por registrarem o que se deseja mostrar e não necessariamente o que aconteceu. Da mesma forma, os artefatos de cultura material também impõem limites e dificuldades devido à sua imprecisão, muitas vezes contradizendo as cronologias estabelecidas.

Entretanto, após a aplicação de avanços técnicos, os testes de radiocarbono trouxeram novas contribuições para o tema. Os estudos liderados por Ramsey *et al.* (2010) parecem indicar que a cronologia proposta por Shaw (2000) é a que mais aproxima os registros históricos das medições que realizaram. Contudo, mesmo essa cronologia precisa ser revista, uma vez que

os testes de radiocarbono anteciparam em uma ou mais décadas o início do Reino Antigo, Médio e Novo. Todavia, apesar dos avanços, os estudos de Ramsey não podem ser tratados como definitivos. Há elementos não trabalhados neles que precisam ser levados em conta, como registros dos períodos intermediários. Também aqueles usados na proposta de cronologia de Hornung *et al.* (2006) não podem ser descartados, uma vez que cada período da história egípcia possui múltiplas especificidades em cada um de seus contextos.

Por fim, é importante ressaltar que o estabelecimento de uma nova cronologia para o Antigo Egito tem impacto em toda história mediterrânica, africana e médio-oriental, visto que muitos povos que não desenvolveram a escrita ancoram-se na cronologia egípcia para estabelecer a sua própria. Assim, esse debate envolve não apenas a egiptologia, mas toda arqueologia da Idade do Bronze e do Ferro da região. Para a egiptologia brasileira, é fundamental acompanhar este debate e se inserir nele.

STELLA, T.H.T. Archaeological methods for establishing the historical chronology of Pharaonic Ancient Egypt. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 144-162 2022

**Abstract:** General chronology of Pharaonic Ancient Egypt is the backbone of Egyptology. This paper presents the historical and archaeological methods employed in its construction. Pharaonic Ancient Egypt begins with the unification of Upper and Lower Egypt by Narmer (or Menes) about 5,000 years BP, and remain so until the Roman conquest in 30 BCE. Composing the overall chronology depends on sources from different eras to be unified. Due to their long duration, each period has its idiosyncrasies. The written and material sources bring their own problems, demanding the application of specific methods. This paper uses the following sources: Royal Lists (epigraphy and papyrus), archaeoastronomical (records of events and temple alignments), diplomatic letters, serialized objects, evolution of construction techniques and use of materials, thermoluminescence tests, radiocarbon, dendrochronology, DNA and analysis of stratigraphic layers with volcanic ash, as well as synchronization with chronologies of other civilizations. It then presents the general chronologies of Breasted (1905), Shaw (2000), Hornung *et al.* (2006), and Wilkinson (2010). It reviews the results of radiocarbon tests made by Ramsey *et al.* (2010), which suggest pushing back the chronology a few decades. It verifies criticisms such as those raised by Bruin (2010) and Bietak (2013) regarding these results. The text concludes that the debate is far from closed, highlighting the available possibilities for refining the chronological detailing of each period by applying the appropriated methods. Lastly, the historical chronologies now available are more reliably than those used before, although they will require revision in the future.

**Keywords:** Ancient Egypt; Chronology; Methods; Archaeology; History

### Referências Bibliográficas

Baines, J.; Malek, J. 2000. *Cultural atlas of Ancient Egypt*. Revised edition. Checkmark Books, New York.

Shortland, A. *Radiocarbon and the chronologies of Ancient Egypt*. Oxbow Books, Oxford.

Bietak, M. 2013. Antagonisms in historical and radiocarbon chronology. In: Ramsey, C.;

Bietak, M.; Czerny, E. (eds.). 2007. *The synchronization of civilizations in the Eastern*

- Mediterranean in the second millennium B.C. III.*  
Verlag der Österreichischen Akademie  
der Wissenschaften, Wien.
- Breasted, J. 1906. *Ancient records of Egypt.*  
Chicago University Press, Chicago, 1.
- Bruins, H. 2010. Dating Ancient Egypt. *Science*, 328.
- David, R. 2000. *The experience of Ancient Egypt.*  
Routledge, New York.
- Gardiner, A. 1959. *The royal canon of Turin.*  
Griffith Institute, Oxford.
- Hawass, Z. et al. 2010. Ancestry and pathology in king  
Tutankhamun's family. *JAMA*, 303.
- Hornung, E.; Krauss, R.; Warburton, D. 2006.  
*Ancient Egyptian chronology.* Brill, Leiden.
- Jansen-Winkel, K. 2006. The relevance of  
genealogical information for Egyptian  
chronology. *Originalveröffentlichung:  
Ägypten und Levante* 16: 257-273.
- Kitchen, K. 2007. Egyptian and related chronologies –  
look, no science, no pots. In: Bietak, M.; Czerny,  
E. (eds.). *The synchronization of civilizations in the  
Eastern Mediterranean in the second millennium  
B.C. III.* Verlag der Österreichischen Akademie  
der Wissenschaften, Wien.
- Kuniholm, P. et al. 2014. Dendrochronological  
dating in Egypt: work accomplished and future  
prospects. *Radiocarbon*, 56, S93-S102.
- Leprohon, R. 2013. *The Great Name: Egyptian royal  
titulary.* Society for Biblical Exploration, Atlanta.
- Lull, J. 2006. *La astronomía en el antiguo Egipto.*  
Universitat de Valencia, Valencia.
- Lull, J. 2007. Sobre el eclipse solar del papiro demótico  
Berlín 13588 y el eclipse lunar de la crónica  
del príncipe Osorkon. *Boletín de la Asociación  
Española de Orientalistas*, 43: 255-266.
- Meneses, U. 1983. A cultura material no estudo  
das sociedades antigas. In: *Anais do I Simpósio  
Nacional de História Antiga*, 1983, São Paulo.
- Ramsey, C. et al. 2010. Radiocarbon-based  
chronology for dynastic Egypt. In: *Science* 328.
- Ray, J. 2008. *The Rosetta stone and the rebirth of  
ancient Egypt.* Profile Books, London.
- Rainey, A.; Scheidewind, W. 2015. *The El-Amarna  
correspondence: a new edition of the cuneiform  
letters from the site of El-Amarna based on  
collations of all extant tablets.* Brill, Leiden.
- Schneider, T. 2008. Periodizing egyptian history:  
manetho, convention, and beyond. In: Adam, K.  
(ed.). *Historiographie in der Antike*, Berlin, 183-197.
- Shaw, I. 2000. *The Oxford history of Ancient Egypt.*  
Oxford University Press, Oxford.
- Shortland, A. et al. 2013. *Radiocarbon and the  
chronologies of ancient Egypt.* Oxbow Books, Oxford.
- Spence, K. 2000. Ancient Egyptian chronology and  
the astronomical orientation of pyramids. *Nature*, 8.
- Taylor, R.; Bar-Yosef, O. 2016. *Radiocarbon  
dating: an archaeological perspective.* 2. ed.  
Routledge, New York.
- Trigger, B. 2004. *História do pensamento arqueológico.*  
2a ed. Odysseus, São Paulo.
- Waddell, W. (Trad.). 1964. *Manetho.*  
Harvard University Press, Cambridge.
- Wilkinson, T. 2000. *Royal annals of Ancient Egypt.*  
Kegan Paul International, London.
- Wilkinson, T. 2010. *The rise and fall of Ancient Egypt.*  
Bloomsbury, London.
- Wells, R. 1987. The Amarna M, X, K boundary stellae  
date: a modern calendar equivalent. *Studien zur  
Altägyptischen Kultur*, 14: 313-333.

## Sobre os Efeitos de um Exílio: Jean-François Champollion e o estudo da língua egípcia em Figeac\*

Jessica Cabral\*\*

CABRAL, J. Sobre os Efeitos de um Exílio: Jean-François Champollion e o estudo da língua egípcia em Figeac. R. Museu Arq. Etn. 38: 163-178, 2022.

**Resumo:** O presente artigo discute as condições de produção dos estudos filológicos sobre a antiga escrita hieroglífica egípcia desenvolvidos por Jean-François Champollion (1790-1832) durante o período em que foi perseguido politicamente e exilado na sua cidade natal, Figeac, logo após a restauração monárquica de 1815 na França. Para tanto, mobiliza-se a documentação epistolar que permite mapear sua produção científica de forma complementar às suas publicações. O principal cerne do trabalho aqui é analisar como, apesar das adversidades político-sociais sofridas por Champollion do ponto de vista científico, esse período foi essencial para o avanço de suas hipóteses teóricas. Em suma, o artigo busca expandir a compreensão sobre as complexidades que envolvem as inovações científicas, dissolvendo uma imagem já consolidada de que a decifração teria sido uma descoberta despropositada e não o resultado de um longo processo de estudo e de construção do conhecimento.

**Palavras-chave:** Jean-François Champollion; História da egiptologia; História da filologia; Século XIX; Decifração dos hieróglifos.

### Introdução

Em 22 de setembro de 1822, Jean-François Champollion (1790-1832) anunciou a decifração da antiga escrita hieroglífica numa sessão pública da *Académie Royal des Inscriptions et Belles Lettres*. A partir de então, a civilização egípcia poderia ser

estudada sob o viés daqueles que a compuseram, dando voz a indivíduos que permaneceram em silêncio durante séculos.

Simbolicamente importante, tal evento será frequentemente assimilado, no porvir, como o marco fundador de uma nova ciência. José das Candeias Sales (2007: 28), por exemplo, define o ano de 1822 como “a data averbada na certidão de nascimento da egiptologia”.

Esse *topos*, que marca presença em várias memórias disciplinares (Oliveira 2008) e discursos institucionais (Leclant 1980), tende a simplificar processos muito mais complexos – que envolveram várias operações e adversidades – a um acontecimento pontual, dando-lhe um caráter de descoberta acidental. Em outras palavras, reduzir o nascimento

\* Este artigo é fruto da dissertação de mestrado defendida pela autora na Universidade Federal do Paraná. Para uma análise aprofundada da trajetória de Jean-François Champollion, conferir Jessica Cabral (2020).

\*\* Doutoranda em História pela Universidade Federal do Paraná. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). <jessicacabral93@gmail.com>

da egiptologia à comemoração de um fato, a uma “efeméride”, significa ignorar uma série de mecanismos que compreenderam desde disputas políticas e intelectuais a embates posteriores por sua memória.

Como investigar, então, a história das ciências – em particular a da egiptologia – sem incorrer em tais simplificações?

Uma proposta promissora – que fora elaborada originalmente para a história da arte, mas que pode ser transposta para outros domínios – é a de Enrico Castelnuovo (2006). Visando superar metodologias puramente biográficas, centradas exclusivamente na vida dos artistas, ou descrições extremamente detalhadas das obras, ele sugere o uso combinado de fontes distintas, ampliando ao máximo os dados internos e externos para que a arte possa ser pensada historicamente e relacionalmente. Isso inclui reflexões sobre o desenvolvimento dos métodos artísticos, a formação de novos pintores, as dinâmicas do mercado da arte, as rivalidades entre ateliês, e assim por diante.

Embora arquitetada para uma área específica, a elaboração do autor pode nos ser útil justamente por mobilizar diversos aspectos da realidade social, expandindo o conjunto do campo analítico. Em suas palavras,

uma pista ideal para seguir esta história poderá ser investigar a história de como e em que condições uma obra chegou até nós, mas será preciso levar em conta o número máximo de elementos externos e internos, eventuais mudanças de sede que podem revelar um reduzido interesse pelos confrontos daquela obra particular, assim como as influências que a obra exerceu no curso do tempo sobre outros artistas (não necessariamente contemporâneos dela), das restaurações súbitas, como de eventuais violações, da consolidação ou do enfraquecimento dos estudos e assim por diante (Castelnuovo 2006: 134).

A partir dessas pertinentes recomendações, propomo-nos neste artigo a investigar

um momento excepcional da carreira de Jean-François Champollion à luz de diferentes enfoques, levando em consideração vários fatores – como a construção de redes de sociabilidades e a perseguição política que o exilou durante os anos de 1816 e 1817 – que impactaram a produção de suas pesquisas acerca da antiga língua egípcia. Tal abordagem, além de ampliar nossa compreensão acerca de suas contribuições intelectuais, permite complexificar o entendimento sobre a dinâmica da produção científica no início do século XIX, em especial a voltada para o Antigo Egito.

### **Da ascensão à perseguição: Jean-François Champollion e Jacques-Joseph Champollion-Figeac numa França em efervescência política**

Os anos de 1814 e 1815 marcaram, na França, um período de enorme instabilidade política. O país enfrentou a queda de um império (abril de 1814), uma restauração monárquica (abril de 1814), uma breve tentativa de reinstalação do regime napoleônico (março de 1815) e, ao fim e ao cabo, um segundo ato restaurador (junho de 1815). Num universo onde pesquisa e política eram dimensões praticamente indissociáveis, quem trilhava uma carreira letrada sofria diretamente os impactos dessas disputas.

Quando Napoleão Bonaparte reassumiu o poder na primavera de 1815, instalando o “governo dos cem dias”, um movimento iniciado no sul da França impôs resistência às ambições do imperador. O chamado período do *terreur blanche* (terror branco) foi o último ato de uma guerra civil na qual milhares de monarquistas, liderados principalmente pelo Duque de Angoulême<sup>1</sup> (1775-1844), tomaram as armas para assegurar o sucesso da restauração iniciada outrora (Triomphe 2014: 51). A reação se operou, de acordo com Pierre Triomphe,

1 Louis-Antoine d'Artois, o Duque de Angoulême, era filho de Charles-Philippe de France (1757-1836), o Conde de Artois (futuro Carlos X, que reinará a França de 1824 a 1830).

na esteira de numerosos confrontos armados, e marca o início de um período de caos. Ao longo desse período, as violências individuais ou coletivas contra os bens e as pessoas, os assassinatos, as batalhas campais se sucedem. Explicações políticas são apresentadas para justificar tais comportamentos, mesmo que as motivações privadas – sedução do lucro ou desejos de vingança – desempenhem um certo papel<sup>2</sup> (2014: 51, tradução nossa).

Mesmo com a derrota no confronto em Waterloo e o conseqüente retorno de Louis XVIII ao trono, a consolidação da restauração monárquica foi lenta e difícil. Isso porque o reconhecimento do novo rei sofreu enormes desgastes, sobretudo com o esfacelamento das estruturas administrativas oficiais, com a paralisação dos órgãos locais e das instâncias de justiça (Triomphe 2014: 52). O que se observou, a partir de então, foi um embate entre o Estado e as gestões regionais que culminaria num breve período de grandes instabilidades.

Jean-François Champollion e Jacques-Joseph Champollion-Figeac<sup>3</sup> (1778-1867), sofreram diretamente as conseqüências dessa paisagem política.

Oriundos de Figeac, uma pequena vila situada ao sul da França, eles desenvolveram carreira no universo letrado de Grenoble, onde alçaram importantes posições e notoriedade com seus cursos e suas produções. Contudo, essa ascensão não ocorreu

exclusivamente de forma meritocrática, mas através da construção de redes de sociabilidades politicamente influentes, engendradas sobretudo pelo irmão mais velho.

Nascido em 5 de outubro de 1778, Jacques-Joseph Champollion-Figeac demonstrou grande interesse pelo estudo da antiguidade prematuramente, em especial pelas sociedades do Antigo Oriente Próximo. Charles-Olivier Carbonell (1972: 27) assinala que tal aspecto, em confluência com a admiração carregada pelos ideais do general Napoleão Bonaparte, levou-o a se candidatar em 1798 a uma vaga para compor os quadros da expedição científico-militar francesa ao Egito, a qual viria a ocorrer efetivamente no ano seguinte. Entretanto, seu pedido fora rejeitado sobretudo em razão das limitações de suas qualificações naquela conjuntura, uma vez que sua formação havia sido parcialmente prejudicada durante a última década do século XVIII em decorrência das transformações no sistema de ensino impulsionadas pelos revolucionários.

Buscando se estabelecer financeiramente, Champollion-Figeac mudou-se para Grenoble, cidade localizada no departamento<sup>4</sup> de Isère, a fim de trabalhar como comerciante em um estabelecimento gerido por seus primos. Jean-François Foucaud (2011: 55) sublinha que, a partir desse momento, Jacques-Joseph passaria a visitar constantemente a Biblioteca Municipal, estabelecendo em 1802 o primeiro contato com um assíduo frequentador do local, Aubin-Louis Millin de Grandmaison (1759-1818), à época conservador da divisão de “Medalhas, Antiguidades e Pedras” da Biblioteca Nacional e diretor da revista *Magasin Encyclopédique*. Em suma, tratava-se de um erudito extremamente reconhecido, que dispunha de importantes conexões, bem como de uma concepção enciclopédica do conhecimento, a qual podia ser definida, “antes de tudo, como um empreendimento coletivo, interdisciplinar e cosmopolita que visa superar as oposições políticas,

2 No original: “La seconde Restauration s’opère à la suite de nombreux affrontements armés, et marque le début d’une période de chaos. Tout au long de cette période, les violences individuelles ou collectives contre les biens et les personnes, les assassinats, les batailles rangées même se succèdent. Des explications politiques sont avancées pour justifier ces comportements, même si les motivations privées, appât du lucre ou désirs de vengeance, jouent un rôle certain”.

3 Jacques-Joseph Champollion-Figeac foi também padrinho e mentor de Jean-François Champollion. Seu papel no desenvolvimento da carreira do decifrador dos hieróglifos se faz incontornável em qualquer narrativa sobre o assunto. Um estudo sobre o erudito pode ser encontrado em Charles-Olivier Carbonell (1984).

4 Departamentos são subdivisões administrativas do território francês, ficando sob as regiões e sobre as cidades/comunas. Em uma analogia à divisão administrativa brasileira, os departamentos são como os “estados”.

as divisões heurísticas e as tensões diplomáticas”<sup>5</sup> (Martin 2012, tradução nossa) a fim de promover o progresso da civilização na Europa. Essa ligação é bastante importante porque será a atuação como correspondente regional de Millin de Grandmaison que proporcionará a Champollion-Figeac o estabelecimento de um vínculo com Jean-Baptiste Joseph Fourier (1768-1830), o qual, além de ser *préfet*<sup>6</sup> de Isère, havia participado da expedição científico-militar ao Egito, atuado como professor na Escola Politécnica e era secretário perpétuo do *Institut d'Égypte* (Foucaud 2011: 56). Essas conexões serão fundamentais para que a carreira de seu irmão mais novo se tornasse viável.

Em 1801, Jean-François Champollion, então aos onze anos de idade, mudou-se para Grenoble para viver sob a tutela de seu padrinho e irmão mais velho. Os motivos desse deslocamento foram de caráter estritamente escolar, sobretudo porque a cidade do departamento de Isère era mais rica em matéria de ensino do que a pequena vila de Figeac, dispondo de grandes bibliotecas, professores mais qualificados, instituições particulares e, também, de uma escola central que, mais tarde, transformar-se-ia num liceu. O caçula passou a frequentar, primeiramente, a escola privada do abade Dussert, onde obteve contato com o estudo de várias línguas, tais como o hebraico, o aramaico, o árabe e o siríaco, e, na sequência, a escola central da cidade, da qual eram professores Jean-Gaspard Dubois-Fontanelle (1727-1812) e Claude-Marie Gattel (1743-1812), eruditos locais de grande destaque e que eram associados à Sociedade de Ciências e Artes (Paquet 1973: 32).

5 No original: “avant tout comme une entreprise collective, interdisciplinaire et cosmopolite qui vise à dépasser les oppositions politiques, les cloisonnements heuristiques et les tensions diplomatiques”.

6 Nomeados diretamente pelo primeiro cônsul – posteriormente, imperador –, os *préfets* eram responsáveis pela administração geral de um departamento e tinham como seus subordinados diretos os subprefeitos e os primeiros oficiais municipais (*maires*).

Começou-se, desse modo, a se estruturar no início do século XIX uma importante rede de sociabilidades para os irmãos Champollion. Decorrencia direta disso, em 1803 o *préfet* Jean-Baptiste Joseph Fourier nomeou Jacques-Joseph para o cargo de secretário da Sociedade de Ciências e Artes, deixando-o encarregado pela elaboração de um *corpus* das inscrições latinas da cidade de Grenoble (Foucaud 2011: 56). Para Jean Paquet (1973: 33), esse foi o ponto de partida para a inserção de Jean-François no meio erudito *grenoblois*, visto que ele começou a frequentar regularmente várias sessões da instituição, inclusive apresentando trabalhos como a sua análise de 1806 sobre o livro de Gênesis a partir do texto bíblico original escrito em hebraico<sup>7</sup> e o seu *Ensaio de uma descrição do Egito anterior ao tempo de Cambises (Essai d'une description de l'Égypte avant le temps de Cambyse)* de 1807, o qual viria a ser publicado em 1811. Essas contribuições foram algumas das razões pelas quais ele fora nomeado, por seus pares, associado correspondente da Sociedade de Ciências e Artes (Juster 1922).

Observa-se, no entanto, que por mais que houvesse a possibilidade de se obter contato, ainda que de forma incipiente, com as culturas e as línguas antigas nas regiões provincianas francesas, neste momento o caminho natural a ser percorrido por um erudito que pretendia se especializar nessas temáticas era ir à capital, uma vez que as melhores instituições, as bibliotecas mais completas e o centro das inovações e das discussões científicas se situava em Paris (Benthien 2011: 223). No que se refere a Jean-François Champollion, por exemplo, Jacques-Joseph, Millin de Grandmaison e Jean-Baptiste Joseph Fourier foram importantes interlocutores para que o jovem erudito fosse admitido como estudante externo<sup>8</sup>.

7 Esse estudo foi publicado nos *Annales politiques et littéraires du département de l'Isère* em 1806, no entanto, ele não se encontra disponível para consulta em formato on-line.

8 Era comum, nessa conjuntura, que as instituições de ensino fossem, ao mesmo tempo, pensionatos onde, além de estudar, os estudantes dormissem e realizassem suas refeições. Estudante externo era, portanto, aquele que não morava na escola. Isso significava que ele possuía condições de morar em um local próximo, de se alimentar e de se deslocar por conta própria.

da Escola Especial de Línguas Orientais<sup>9</sup> (*École Spéciale des Langues Vivantes*) e conquistasse tanto uma bolsa-auxílio quanto uma espécie de estágio, intermediado pelo Ministério do Interior – órgão responsável pela administração da instrução pública – no Departamento de Manuscritos Orientais (*Département des Manuscrits Orientaux*), anexado à Biblioteca Nacional, em Paris (Carbonell 1972: 31). Durante sua passagem pela capital parisiense, que ocorreria entre os anos de 1807 e 1809, além de ter assistido os cursos de língua etíope, ministrado por Dom Raphaël de Monachis (1759-1831), de hebraico e siríaco, ministrados por Prosper-Gabriel Audran (1744-1819), de persa e sânscrito, ministrados por Louis-Mathieu Langlès (1763-1824) na Escola de Línguas Orientais, Jean-François Champollion frequentou as aulas de árabe ministradas por Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) no *Collège de France*<sup>10</sup>. Eric Gady (2003:103-104) assevera que, nesse mesmo período, o *préfet* de Isère foi encarregado de redigir a introdução da obra *Description de l’Égypte* (1809), produto final da expedição napoleônica, contudo, ele confiou esta tarefa a Jacques-Joseph Champollion, o qual atuava como seu secretário. Esses fatores – as sociabilidades e o desenvolvimento de suas carreiras eruditas – contribuíram de maneira estratégica e decisiva para que os irmãos se consolidassem localmente, alçando, por conseguinte, outros postos profissionais, como os de professores da Faculdade de Letras de Grenoble quando ela fora ativada em 1808.

9 As origens da Escola de Línguas Orientais remontam ao período da Convenção, quando a lei orgânica de 25 de outubro de 1795 (3 *brumaire an IV*) estabeleceu a criação do “Curso de Línguas Orientais Vivas” na Biblioteca Nacional, o qual mais tarde conquistaria autonomia e se transformaria na instituição supracitada. Antes de sua criação, apenas duas instituições forneciam oficialmente estudos sobre assuntos análogos: o *Collège de France* (1530) e a Escola das Línguas Jovens (*École des jeunes de langues*) (1669). Para mais informações, conferir Bazin (1995).

10 A ausência de publicações das correspondências de Jean-François Champollion escritas nesse período nos impede de realizar um exame mais detido acerca dessa conjuntura específica.

O capital social adquirido pelos irmãos, assimilado aqui como um conjunto de recursos que, em suma, estão ligados à posse de uma “rede duradoura de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento” (Bourdieu 1980: 3), foi um dos principais fatores para a promoção de suas carreiras eruditas. O problema era que, num campo de instabilidades políticas, as posições profissionais poderiam ser prejudicadas conforme os acenos prestados.

Quando os acontecimentos da restauração começaram a se concretizar em 1814, ocorreu uma sinalização positiva de Jacques-Joseph ao novo regime. De acordo com Charles-Olivier Carbonell (1984: 93), aos poucos ele começou a se colocar, estrategicamente, como uma vítima do Império. Isso pode ser observado, por exemplo, numa carta de 28 de abril de 1814 – a saber, do mesmo dia em que Louis XVIII chegou à França – enviada ao Ministro do Interior:

hoje, que um governo tutelar repara eficientemente os males que uma polícia muito comprometida cometeu, venho com a mais inteira confiança solicitar de vossa justiça, Senhor, uma decisão semelhante às que reestabelecem os redatores e os proprietários de jornais de Paris<sup>11</sup> (Carbonell 1984: 92, tradução nossa).

A submissão demonstrada pelo irmão mais velho revelava uma clara manifestação colaborativa. Não por acaso, ele seria designado, poucos meses depois, a fazer parte de uma delegação *grenobloise* enviada à capital para assegurar a lealdade dos habitantes locais ao rei. Tratava-se, portanto, de uma tentativa de manter a posição consolidada durante o império, multiplicando seus laços de fidelidade para com a coroa (Carbonell, 1984:101). O mesmo esforço também era demonstrado

11 No original: “aujourd’hui qu’un gouvernement tutélaire répare efficacement les maux qu’une police trop exigeante a fait commettre, je viens avec la plus entière confiance solliciter de votre justice, Monseigneur, une décision semblable à celles qui rétablissent les rédacteurs et propriétaires de journaux de Paris.”

por Jean-François Champollion. Quando a sua obra *L'Égypte sous les pharaons, ou recherches sur la Géographie, la Religion, la Langue, les Écritures et l'Histoire de l'Égypte avant l'invasion de Cambyse* (O Egito sob os faraós, ou pesquisas sobre a Geografia, a Religião, a Língua, as Escritas e a História do Egito antes da invasão de Cambises) foi publicada, integralmente, em 1814, o mesmo a apresentou e a dedicou ao rei Louis XVIII.

A atuação mais assídua de Jacques-Joseph Champollion-Figeac na vida política parisiense, bem como sua aproximação às elites do poder central fizeram parte, de acordo com Charles-Olivier Carbonell (1984: 102), de uma estratégia para se consolidar cientificamente no plano geral, mantendo suas funções – e as de seu irmão mais novo – em Grenoble preservadas.

Fruto disso, em 22 de julho de 1814 ele foi nomeado para a Terceira Classe – história e literatura antigas – do *Institut National* como membro correspondente<sup>12</sup>. Tal posição, além de ser uma indicação política, conferia-lhe reconhecimento social e, principalmente, frutíferas redes de sociabilidades.

O apoio à restauração duraria somente até março de 1815, quando uma reviravolta política alteraria significativamente o cenário. Com o retorno de Napoleão Bonaparte, Jacques-Joseph saiu imediatamente em defesa do imperador e de suas novas mudanças propostas (Carbonell 1984:105-106), o qual retribuiu designando-o a duas atividades: atuar como auxiliar do *préfet* do departamento de Isère e publicar, no jornal local, notícias de amparo ao novo governo. Paralelamente a isso, Jean-François Champollion e Jacques Berriat-Saint-Prix (1769-1845), cunhado de Jacques-Joseph, criaram a *Fédération Dauphinoise*, uma “instituição ao mesmo tempo bonapartista e revolucionária, imperial e republicana, cujos estatutos diziam que ela era ‘uma reunião

de patriotas unidos pelo pacto solene de resistir aos reis e de se opor ao retorno do feudalismo”<sup>13</sup> (Carbonell 1984: 120, tradução nossa). Contudo, o novo regime napoleônico duraria apenas cem dias. No segundo ato da restauração, instalou-se, como mencionado anteriormente, um período de terror, com fortes perseguições que culminaram até mesmo em assassinatos. A palavra de ordem era revanche contra os simpatizantes bonapartistas. Se até então os irmãos Champollion gozavam de prestígio, fosse entre os apoiadores do império, fosse entre os defensores da monarquia, neste momento a situação se transformava.

Pierre Triomphe (2014: 57) assinala que, para impor o retorno da ordem durante o *terreur blanche*, o poder central de Louis XVIII precisou reforçar sua autoridade sobre os agentes locais. Em julho de 1815, por exemplo, poucos dias após a queda definitiva do império, o comissário geral da polícia *grenobloise* anunciou as seguintes medidas:

Considerando que, neste estado de coisas, importa recorrer a medidas de rigor; que para torná-las eficazes é necessário que elas atinjam especialmente os agitadores, removendo-lhes o poder de prejudicar; elas destroem o mal pela raiz.

Por esses motivos, em vista das leis e dos regulamentos relativos às funções e aos poderes dos comissários gerais de polícia, ordena-se o que se segue:

Art. 1º Os indivíduos a seguir são colocados sob nossa supervisão imediata. [...] o sr. Champollion-Figeac, jovem professor na Academia de Grenoble.  
Art. 2º Os efeitos desse supervisionamento são os de nos investir o poder de fixar aos indivíduos supracitados a residência forçada em seu domicílio atual e de lhes proibir a faculdade de ir aos lugares onde sua presença nos pareça gerar inconvenientes

12 Criado em 1795, o hoje conhecido *Institut de France*, que consiste na reunião das cinco academias (*Académie Française, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Académie des Sciences, Académie des Beaux-Arts e Académie des Sciences Morales et Politiques*), era, em 1814, chamado de «*Institut National*». O membro correspondente era um erudito que mantinha vínculos com a instituição sem necessariamente ter a obrigatoriedade de morar em Paris.

13 No original: “institution à la fois bonapartiste et révolutionnaire, impériale et républicaine, dont les statuts disaient qu'elle était une réunion de patriotes unis par le serment solennel de résister aux rois et de s'opposer au retour de la féodalité”.

mais ou menos graves. Art. 3º No caso em que a conduta desses indivíduos continue a ameaçar a tranquilidade pública, a ultrajar a autoridade real, a comprometer a segurança do Estado, emitiremos novas ordens que caberão, seja para lhes atribuir novas residências, seja para lhes comunicar à Vossa Excelência o Ministro da Polícia Geral<sup>14</sup> [...] (Madrugal 2016: 29, tradução nossa).

Iniciava-se, portanto, um período de perseguição aos irmãos.

Em 28 de novembro de 1815, a supressão das faculdades francesas impôs um novo revés a Jacques-Joseph e a Jean-François Champollion, os quais perderam seus postos de trabalho na Faculdade de Letras. No ano seguinte, em 22 de fevereiro, ambos entraram para uma lista de “homens perigosos” de Grenoble, acusados de usurpação por conta dos acontecimentos do “governo dos cem dias” (Carbonell 1984: 121). Tal manifestação fez com que se solicitasse o afastamento deles da cidade, o que veio a ocorrer em 16 de março de 1816. Neste dia, o comissário geral de Isère anunciou ao Ministro da Polícia Geral a partida deles para Figeac:

há muito tempo os irmãos Champollion foram designados pela opinião geral como inimigos do governo,

14 No original: “considérant que dans cet état de choses, il importe de recourir à des mesures de rigueur ; que pour les rendre efficaces, il est nécessaire qu’elles atteignent surtout les agitateurs et qu’en leur ôtant le pouvoir de nuire ; elles détruisent le mal dans sa racine. Par ces motifs, vu les lois et règlements relatifs aux fonctions et aux pouvoirs des commissaires généraux de police, Ordonne ce qui suit : Article 1<sup>er</sup> : les individus ci-après désignés sont mis sous notre surveillance immédiate. [...] M. Champollion-Figeac, jeune professeur à l’Académie de Grenoble. Article 2<sup>ème</sup> : les effets de cette mise en surveillance sont de nous investir du pouvoir de fixer aux individus ci-dessus la résidence forcée de leur présence nous paraîtrait avoir des inconvénients plus ou moins graves. Article 3<sup>ème</sup> : dans le cas où la conduite de ces individus, postérieurement à la notification qui leur aura été faite de leur mise en surveillance continuerait à menacer la tranquillité publique, à outrager l’autorité royale, à compromettre la sûreté de l’État, nous rendrons telles nouvelles ordonnances qu’il appartiendra soit pour leur assigner d’autres, soit pour les faire connaître à Son Excellence le Ministre de la Police Générale.”

ainda mais por temer que eles reunissem muita hipocrisia para muito talento. O sr. Prefeito lhes ordenou a se mudar para Figeac, no departamento de Lot, onde encontra-se seu pai. Ele acreditava que podia mudar o lugar de destino que vós tinheis designado para a residência dos srs. Champollion, os quais testemunharam o desejo de ir à sua família desde que foram obrigados a deixar Grenoble. Tenho a honra de informar Vossa Excelência que a partida deles ocorrera hoje<sup>15</sup> (Madrugal 2016: 31-32, tradução nossa).

Esses documentos mostram que a paisagem política *grenobloise* tornou-se extremamente hostil aos dois eruditos. Dias após a partida ao exílio, uma carta do Conde de Bastard expunha que aquela medida “produziu o melhor efeito na cidade de Grenoble. Os inimigos tão conhecidos do governo veem, enfim, que é o momento de entrar na ordem. Hoje eles não têm nada em suas bocas além das palavras de obediência e de submissão”<sup>16</sup> (Madrugal 2016: 32-33, tradução nossa).

O exílio em Figeac é um momento frutífero para se observar como as redes de sociabilidades de ambos foram acionadas a fim de angariar suportes, fossem eles políticos ou financeiros, para viabilizar a continuidade das investigações científicas que Jean-François Champollion realizava sobre a antiga língua egípcia. Tais aspectos nos auxiliam a compreender mais sobre os mecanismos de produção do conhecimento nessa conjuntura.

15 No original: “depuis longtemps les frères Champollion étaient désignés par l’opinion publique générale comme ennemis du gouvernement, d’autant plus à craindre qu’ils réunissent beaucoup d’hypocrisie à beaucoup de talents. Mr le Préfet leur a ordonné de se rendre à Figeac, département du Lot, où se trouve leur père. Il a cru qu’il pouvait changer leur lieu de destination que vous aviez désignée pour la résistance de MM. Champollion, ceux-ci ayant témoigné le désir d’aller dans leur famille puisqu’ils étaient obligés de quitter Grenoble. J’ai l’honneur d’informer Votre Excellence que leur départ a eu lieu aujourd’hui”.

16 No original: “a produit le meilleur effet dans la ville de Grenoble. Les ennemis bien connus du gouvernement voient enfin qu’il est temps de rentrer dans l’ordre. Ils n’ont plus aujourd’hui dans la bouche que les mots d’obéissance et de soumission”.

De imediato, vislumbra-se em três cartas<sup>17</sup> direcionadas ao Ministro da Polícia Geral um nítido esforço para vitimá-los diante das acusações, exaltando suas contribuições ao meio erudito. Em seguida, vê-se a mobilização de Jacques-Joseph e de Jean-François Champollion com autoridades políticas para o estabelecimento de uma escola primária na região *figeacoise*, onde o irmão mais novo atuaria até o final de 1817. Por fim, há um conjunto de correspondências onde é possível analisar a continuidade dos estudos sobre a língua egípcia.

A parte documental que nos interessa em especial, a saber, o último grupo, remete especificamente ao período posterior a abril de 1817. O que isso, de fato, significa? Oficialmente, o exílio dos dois irmãos durou até esta data. Ao contrário do que fez na primeira restauração, Jacques-Joseph adotou uma postura mais cautelosa, sem se envolver diretamente na vida política. Acionando, especialmente, suas redes parisienses, ele conseguiu autorização, em 17 de abril de 1817, para ir à capital onde se estabeleceria de modo definitivo (Foucaud 2011: 56). O mesmo, contudo, não aconteceu com o seu irmão mais novo. Embora também tivesse saído da supervisão, o jovem erudito optou por permanecer em Figeac onde administrava a escola local, uma vez que suas principais funções profissionais em Grenoble não haviam sido restituídas.

Desse modo, dispomos de trocas epistolares que indicam os caminhos percorridos no desenvolvimento dos estudos acerca da língua egípcia neste período de grandes instabilidades, e sobre as quais versaremos a seguir.

### O estudo da língua egípcia em Figeac

Para analisar esse momento da trajetória de Jean-François Champollion é necessário, antes de tudo, refletir sobre as condições elementares para que um erudito pudesse elaborar suas investigações. Nesse sentido, por mais que ele fosse exilado dentro de sua terra natal – e não para outro país – os efeitos desse reprimimento político acabariam por agir não somente sobre a sua produção, mas também sobre a sua própria imagem na busca posterior por estabelecimento social e intelectual.

Produzir conhecimento na França da primeira metade do século XIX demandava, basicamente, acesso às principais bibliotecas, às novidades da cena letrada, diálogo com os eruditos mais renomados, circulação pelas instituições mais importantes, e assim por diante. Privá-lo disso inevitavelmente teria consequências negativas em suas elaborações.

Em nosso mapeamento de suas obras, percebemos que houve uma interrupção na sua produção justamente entre os anos de 1815 e 1818, como o quadro a seguir demonstra:

Ano	Título	Veículo
1811	<i>Observations sur le catalogue des Manuscrits coptes du Musée Borgia à Velletri, ouvrage posthume de George Zoëga</i> (Observações sobre o catálogo de Manuscritos coptas do Museu Borgia em Velletri, obra póstuma de George Zoëga).	(Análise de obra) Magasin Encyclopédique
1811	<i>L'Égypte sous les pharaons, ou recherches sur la Géographie, la Religion, la Langue, les Écritures et l'Histoire de l'Égypte avant l'invasion de Cambyse</i> (O Egito sob os faraós, ou pesquisas sobre a Geografia, a Religião, a Língua, as Escritas e a História do Egito antes da invasão de Cambises)	Versão preliminar do livro com apenas 77 páginas.

17 Uma das cartas foi escrita por Jean-Duguet que havia sido *sous-préfet* do departamento de Brioude em 1815; a outra por Zoé Berriat (1780-1853), esposa de Jacques-Joseph; e a última tratava-se de uma carta anônima. Esse corpo documental encontra-se em Karine Madrigal (2016).

Ano	Título	Veículo
1813	<i>Notice sur l'ouverture et le contenu d'un vase égyptien, appartenant au Cabinet des Antiquités de la Bibliothèque de Grenoble</i> (Notícia sobre a abertura e o conteúdo de um vaso egípcio pertencente ao Gabinete de Antiguidades de Biblioteca de Grenoble)	Comunicação feita na sessão de 8 de janeiro de 1813 da Sociedade de Ciências e Artes de Grenoble.
1814	<i>L'Égypte sous les pharaons, ou recherches sur la Géographie, la Religion, la Langue, les Écritures et l'Histoire de l'Égypte avant l'invasion de Cambyse</i> (O Egito sob os faraós, ou pesquisas sobre a Geografia, a Religião, a Língua, as Escritas e a História do Egito antes da invasão de Cambises)	Versão completa do livro com 379 páginas.
1815	<i>Lettre sur les odes gnostiques attribuées à Salomon ; Adressée à M. Grégoire, Membre de l'Institut</i> <sup>18</sup> (Correspondência sobre as odes gnósticas atribuídas a Salomon; Endereçada ao sr. Grégoire, Membro do Instituto)	(Análise de obra) <i>Magasin Encyclopédique</i>
1818	<i>Observations sur les fragments coptes-baschmouriques de l'Ancien et du Nouveau Testament, publié par M. Engelbreth, d'après les manuscrits du Musée Borgia de Vellétri</i> (Observações sobre os fragmentos coptas-basmuricos do Antigo e do Novo Testamento, publicado pelo sr. Engelbreth, segundo os manuscritos do Museu Borgia de Velletri).	(Análise de obra) <i>Annales Encyclopédiques</i>

**Tabela 1:** Produção intelectual de Jean-François Champollion até 1818.

**Fonte:** a autora.

O ponto, para nós, é que não se pode avaliar esse período de exílio enquanto algo estático, tampouco como definidor para o seu êxito futuro. Foi, sim, um momento consideravelmente adverso, mas que demandou ações dentro das possibilidades dos irmãos.

A reflexão de Miguel Soares Palmeira (2018: 195-196) sobre a condição de exilado de Moses Finley mostra-se oportuna, nesse sentido, justamente por considerar que ela não é uma experiência definitiva ou ultimada. Criticando o estigma de que o exílio configura, automaticamente, um isolamento social – e que, por vezes, aplica à produção

ou mesmo aos frutos desse período um caráter excepcional –, o autor sugere que

a experiência do exílio de nosso personagem, porém, assim como certamente a de muitos outros *scholars* e cientistas, não se explica apenas, nem principalmente, pela terra de origem, mas também pelas ligações estabelecidas na porção do mundo social em que o exilado se estabelece (Palmeira 2018:196).

Veremos que, no caso de Jean-François Champollion, mesmo existindo uma lacuna de produções entre 1815 e 1818, isso não significa que suas atividades foram paralisadas por completo nesse ínterim. Com o auxílio de Jacques-Joseph, que passou a morar na capital francesa, o erudito deu prosseguimento às suas investigações – que foram possíveis apenas em virtude de suas ligações políticas e eruditas.

<sup>18</sup> Tratava-se de uma análise da obra *Odæ Gnosticæ Salomoni Tributæ; Thebaicæ et Latinæ; proefatione et adnotationibus philologicis illustratæ*. A publicação organizada por Münster trazia cinco traduções de odes ou cânticos em prosa escritos em egípcio do dialeto tebanos para o latim realizadas por Woide.

Das correspondências desse período, notam-se vários esforços para ter acesso a materiais específicos que versaram sobre a antiga escrita egípcia, intercambiar informações ou mesmo organizar futuras publicações. Em 30 de abril de 1817, Jean-François escreveu a Jacques-Joseph Champollion-Figeac uma carta onde se pode avaliar como as redes de sociabilidades eram acionadas:

peço-lhe para me enviar o quanto antes o volume de [Wolf Frederik] Engelbreth e a correspondência do bispo de Sélande se ela existir. Gostaria também de alguns manuscritos coptas da biblioteca, uma bíblia ou martirologios; você poderia encaminhar isso a [Antoine-Léonard] Chèzy, [Jean-Pierre Abel] Rémusat ou [Louis-Mathieu] Langlès. Os dois primeiros não poderiam emprestá-los em seu nome? Eu os encontraria muito prontamente. É o maior serviço que eles podem me oferecer e uma recusa é um ato de obscurantismo completo. Talvez fosse necessário se dirigir ao ministro. Se ele quer se comportar como o mecenas, o protetor das letras, é o caso de mostrá-lo concedendo-me essa demanda. *Um autor que dedicou um livro ao rei pode ter direito a algum favor quando isso não custa nada.* Pergunte também a [Edme François] Jomard se ele não poderia obter, não da biblioteca, mas de seus colegas que tenham relação com o Egito. O sr. Marcel deve ter alguns. É a estes que devemos visar especialmente. O pai de Dumont talvez o conheça. Empenhe todos os movimentos possíveis para ter de uma maneira ou de outra. Eu anseio muito por isso! Se você foi um mágico forte o suficiente para tirar das mãos de Jomard uma gravura dos textos da inscrição de Roseta cursiva e hieroglífica, isso seria uma vitória. Você me mandaria para entusiasmar minhas dificuldades. Fale com ele ainda sobre as inscrições coptas, pois não posso acreditar que se tenha copiado apenas

miseráveis três linhas das quais conheço a gravura [...]”<sup>19</sup> (Madrigal 2016: 62, tradução nossa, grifos nosso).

A primeira obra solicitada era a *Fragmenta Basmurico-Coptica veteris et novi Testamenti*<sup>20</sup> (Fragmentos Basmurico-Copta do Antigo e do Novo Testamento), um estudo publicado na Dinamarca por Wolf Frederik Engelbreth (1771-1862) em 1811. Tratava-se, basicamente, de uma tradução para o latim dos textos sagrados escritos em língua copta sobre a qual Jean-François Champollion dedicaria, então, uma atenção especial. Em 26 de maio de 1817, ele escreveu ao seu irmão confirmando a entrega: “[...] recebi o Engelbreth. Estou com a pena na mão. Se encontrar disciplina para produzir uma notícia para a revista, é necessário fazê-la? A obra é datada de 1811. Isso não é um obstáculo?”<sup>21</sup> (Madrigal 2016: 72, tradução nossa).

19 No original: “je te prie de m’expédier le plutôt possible le volume d’Engelbreth et la lettre de l’évêque de Sélande si tant il est qu’il y en ait un. Je voudrais aussi quelques manuscrits coptes soit de la Bibliothèque, une Bible ou des martyrologues tu pourrais mettre en chemin pour cela Chèzy, Rémusat ou Langlès. Les deux premières ne pourraient-ils pas les emprunter en leur nom ? Je les rendrais très promptement. C’est le plus grand service qu’ils puissent me rendre et un refus est un acte d’obscurantisme complet. Peut-être faudrait-il s’adresser au ministre. S’il veut faire le Mécène, le protecteur des lettres, c’est le cas de le montrer en m’accordant cette demande. Un auteur qui a dédié un livre au Roi peut avoir droit à quelque faveur quand cela ne coûte rien. Demande aussi à Jomard s’il ne pourrait point en obtenir, non pas de la Bibliothèque, mais de ses collègues qui en ont rapporté d’Égypte. Mr Marcel doit en avoir quelques-uns. C’est à ceux-là qu’il faudrait viser surtout. Le père de Dumont le connaît peut-être. Donne-toi tous les mouvements possibles pour en avoir d’une manière ou d’une autre. Je grille ! Si tu étais assez fort magicien pour tirer des mains de Jomard une gravure des textes de l’inscription de Rosette cursif et hiéroglyphique ce serait là une victoire. Tu me l’enverrais pour charmer mes ennuis. Parle-lui encore des inscriptions coptes, je ne puis croire qu’on n’ait copié que les misérables 3 lignes dont je connais la gravure”.

20 Título completo: *Fragmenta Basmurico-Coptica Veteris et Novi Testamenti, qua in museo Borgiano Velitris asservantur, cum reliquis versionibus Ægyptiis contulit, Latine vertit, nec non criticis et philologicis adnotationibus.*

21 No original: “j’ai reçu l’Engelbreth. Je suis avec la plume à la main. Si je trouve matière à en faire une notice pour le magasin, faut-il la faire ? L’ouvrage est daté de 1811. N’est-ce pas un obstacle?”.

Ao longo dos meses seguintes, sua principal atividade teve como foco tal investigação. Em 5 de junho de 1817, uma nova carta a Jacques-Joseph informava os avanços de sua empreitada:

com a pena na mão, examinei o volume de Engelbreth. Comparei seu texto ao já publicado por [George] Zoëga a partir dos próprios originais. Nas 16 primeiras páginas já notei sessenta variantes que resultam da maneira como Zoëga e Engelbreth leram os manuscritos originais. Ora um tem razão, ora é o outro. Mais um ou dois contrassensos na tradução e várias palavras mal separadas. Se o resto se produz na mesma proporção, haveria material suficiente para um livro, germanicamente falando, no lugar de um artigo de jornal. O meu dicionário, denominado egípcio, está ganhando forma paulatinamente, e a cada dia prepara a [Éloi] Johanneau, a [Antoine Fabre d'] Olivet e às pessoas do mesmo gabarito algum objeto de crítica ou de indigestão<sup>22</sup> (Madrigal 2016: 75, tradução nossa).

A conclusão do artigo ocorreria em 16 de junho de 1817, e o seu intuito era de conflitar os eruditos mencionados anteriormente, os quais conheciam a história do Egito especialmente através da “Bíblia Sagrada” (Madrigal 2016: 77). Havia, assim, a nítida percepção de que estudar esta civilização antiga por meio de suas próprias fontes causaria uma mudança significativa no modo como a sua história era – e deveria ser – apreendida.

22 No original: “J’ai examiné, la plume à la main, le volume d’Engelbreth. J’ai comparé son texte à celui déjà publié par Zoëga d’après les mêmes originaux. Dans les 16 premières pages j’ai déjà noté soixante variantes qui résultent de la manière dont Zoëga et Engelbreth ont lu les manuscrits originaux. Tantôt Fun à raison, tantôt c’est l’autre. Plus un ou deux contre sens dans la traduction et plusieurs mots mal séparés. Si le reste produit dans la même proportion il y aurait de quoi faire un livre, germaniquement parlant, au lieu d’un article de journal. Le ventre de mon dictionnaire, soi-disant égyptien, se remplit peu à peu, et chaque jour prépare à Johanneau, à d’Olivet et aux gens du même acabit quelque sujet de critique ou d’indigestion”.

Jean-François Champollion enviou sua resenha a Aubin-Louis Millin de Grandmaison (1759-1818) que aceitou publicá-la em 1818 nos *Annales Encyclopédiques*. Observa-se que, para além de tecer meras críticas aos erros existentes no livro de Wolf Frederik Engelbreth, o erudito francês instrumentalizaria várias contribuições, tal como as interpretações acerca do terceiro dialeto da língua egípcia<sup>23</sup>, para complementar sua *Grammaire Égyptienne* (Gramática Egípcia), bem como para recolher as palavras em *basmurico* para o seu *Dictionnaire Égyptien* (Dicionário Egípcio). Tais obras encontravam-se em produção naquele momento.

Pensar o papel do exílio na trajetória intelectual de Jean-François Champollion, balanceando suas possíveis “perdas” ou “ganhos”, é uma tarefa extremamente difícil. O que se pode salientar, por meio da documentação empírica, é que, apesar de encontrar-se em condições relativamente adversas – a saber, com a liberdade privada, habitar em uma cidade pequena e não dispor das mesmas condições profissionais de outrora –, seus estudos não foram interrompidos. Isso ocorreu, principalmente, por causa dos auxílios prestados tanto por Jacques-Joseph quanto por suas redes, as quais proporcionaram, além de recursos financeiros, o contato com materiais essenciais para a continuidade da decifração do sistema hieroglífico. Observemos outro exemplo neste sentido.

Em 18 julho de 1817, o jovem erudito escreveu a seu irmão solicitando um artigo escrito por Günther Wahl no qual novas interpretações sobre as inscrições egípcias eram lançadas. Dizia ele:

23 A língua egípcia tinha, segundo Jean-François Champollion (1811: 352), três dialetos: o tebano (de Tebas, a língua dos faraós), o menfita (de Mênfis, derivação do anterior) e o *basmurico* (de Faium). Estudá-los fazia parte de um esforço que tinha como objetivo buscar instrumentos para o estudo da escrita em períodos mais antigos. Era, portanto, um movimento de partir do que se conhecia para desbravar o desconhecido.

não me é impossível julgar a fundo sua descoberta; para isso, seria necessário ter seu trabalho sob os olhos ou ao menos uma cópia exata da inscrição que ele explica. Peço-lhe para me enviar na sequência uma cópia tão exata quanto for possível [...]. Envie-me sempre a cópia da inscrição e uma reprodução do alfabeto. [...] A julgar sua descoberta pelo alfabeto, ela me parece menos certa ainda porque as letras da inscrição de Roseta, cujo valor é provado matematicamente, são desviadas de sua significação verdadeira<sup>24</sup> (Madrigal 2016: 85, tradução nossa).

Ora, de acordo com Jean-François Champollion tal perspectiva era insustentável porque versava apenas sobre as palavras isoladamente, sem as suas inflexões gramaticais. Decorria disso, portanto, a importância da Pedra de Roseta como um todo: ela era a chave onde todas as formas gramaticais eram observadas rigorosamente tal como ele as encontrava nos manuscritos coptas.

Apesar de muitas análises basearem-se numa espécie de codificação matemática (era o caso do trabalho de Günther Wahl citado anteriormente), parte considerável para a compreensão do sistema hieroglífico era pensar as questões sociais que influenciavam a existência e o desenvolvimento das línguas. Esta foi uma das principais linhas seguidas por Jean-François Champollion em seus estudos.

O que se observa, através das trocas epistolares do período do exílio, é que tanto os estudos anteriores quanto os autores clássicos que versaram sobre a antiga língua egípcia eram caros ao erudito francês. Afinal, quando iniciou seu percurso pela decifração, ele não estava trilhando um caminho totalmente inóspito e desconhecido, mas um campo que estava sendo

explorado desde o Renascimento – sobretudo com a redescoberta do tratado de Horapolo, a *Hieroglyphika*, única obra antiga sobre os hieróglifos (geralmente datada de IV a.C.), com os trabalhos de Athanasius Kircher (1602-1680), de Jean-Jacques Barthélemy (1717-1795), de Johan David Åkerblad (1763-1819) e de Thomas Young (1773-1839)<sup>25</sup>.

### Conclusão: Jean-François Champollion e a *Lettre à M. Dacier*

Após o exílio, Jacques-Joseph Champollion-Figeac viveu um período de contradições na capital parisiense. Ao mesmo tempo em que participava assiduamente nas atividades da *Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, seu nome sofria fortes resistências para ser indicado à titularidade dela. Isso porque a política ainda desempenhava um papel determinante nas relações letradas, e seus posicionamentos eram vistos com muita desconfiança entre os acadêmicos (Carbonell 1984: 143). Foi neste momento que ele se tornou secretário particular de Bon-Joseph Dacier (1742-1833), à época secretário perpétuo da referida instituição. Tratava-se de uma relação que, segundo Charles-Olivier Carbonell, iniciou-se como profissional e transformou-se em amizade, e que certamente proporcionou a Jean-François Champollion a abertura de novos horizontes, como a sua inserção em tal estabelecimento.

Em 1818, o irmão mais novo deixou Figeac para retornar a Grenoble, onde havia conseguido restituir provisoriamente sua função na Biblioteca Municipal<sup>26</sup>. A partir desse momento, suas produções filológicas se intensificaram, tal como o quadro a seguir nos mostra:

24 No original: “Il m’est impossible de juger à fond sa découverte, il faudrait pour cela avoir son mémoire même sous les yeux, ou tout au moins une copie exacte de l’inscription qu’il explique. Je te prie de m’en envoyer tout de suite une copie aussi exacte que possible. [...] Envoie-moi toujours la copie de l’inscription et un calque de l’alphabet. [...] À juger sa découverte par l’alphabet elle me paraît moins certaine encore puisque les lettres de l’inscription de Rosette dont la valeur est prouvée mathématiquement sont détournées de leurs signification vraie”.

25 Para uma discussão mais centrada sobre os estudos acerca da antiga língua egípcia anteriores às investigações de Jean-François Champollion, conferir Dominique Farout (2016) e Ronaldo Gurgel Pereira (2014).

26 Em 25 de maio de 1821, Jean-François Champollion foi novamente acusado de conspiração contra a monarquia, perdendo definitivamente sua função de bibliotecário-adjunto. Isso o obrigou a se mudar para Paris, onde passou a viver com seu irmão mais velho.

ANO	TÍTULO	VEÍCULO
1818	<i>Observations sur les fragments coptes-baschmouriques de l'Ancien et du Nouveau Testament, publié par M. Engelbreth, d'après les manuscrits du Musée Borgia de Vellétri</i> (Observações sobre os fragmentos coptas-basmuricos do Antigo e do Novo Testamento, publicado pelo sr. Engelbreth, segundo os manuscritos do Museu Borgia de Velletri).	(Análise de obra) <i>Annales Encyclopédiques</i>
1821	<i>De l'écriture hiératique des anciens Égyptiens</i> (Sobre a escrita hierática dos antigos egípcios).	Folheto publicado em Grenoble.
1822	<i>Observations sur l'obélisque Égyptien de l'île de Philæ</i> (Observações sobre o obelisco egípcio da ilha de Filas).	<i>Revue Encyclopédique</i> .
1822	<i>Extrait d'un mémoire relatif à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques égyptiens</i> (Excerto de uma memória relativa ao alfabeto dos hieróglifos fonéticos egípcios).	<i>Journal des Savants</i>
1822	<i>Lettre à M. le rédacteur de la revue encyclopédique, relative au zodiaque de Dendéra</i> (Correspondência ao sr. Redator da <i>revue encyclopédique</i> relativa ao zodíaco de Dendera) <sup>27</sup> .	(Análise de obra) <i>Revue Encyclopédique</i> .
1822	<i>Lettre à M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les Égyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les sumoms des souverains grecs et romains</i> (Correspondência ao sr. Dacier, secretário perpétuo da Academia Real de Inscrições e Belas Letras, relativa ao alfabeto dos hieróglifos fonéticos empregados pelos egípcios para inscrever sobre seus monumentos os títulos, os nomes e as alcunhas dos soberanos gregos e romanos).	Folheto publicado em Paris contendo a transcrição da comunicação feita na Academias de Inscrições e Belas Letras.

**Tabela 2:** Produção intelectual de Jean-François Champollion até 1822.

**Fonte:** a autora.

27 Em 1822, um erudito chamado Jean-Baptiste Biot (1774-1862) propôs, primeiramente na Academia de Ciências e posteriormente na Academia de Inscrições e Belas Letras, uma datação do monumento de Dendera a partir de um método astronômico. Partindo deste trabalho, Jean-François Champollion defendia em seu estudo que era necessário, para além de ter um conhecimento rigoroso da astronomia moderna, conhecer profundamente a maneira como os próprios egípcios concebiam tal ciência, com todas as suas imperfeições. Somente assim se faria notável que havia uma relação entre a astronomia e a religião no Antigo Egito. Ou seja, quem não tivesse noção dessa dimensão correria o risco de “tomar um objeto de culto por um signo astronômico, e de considerar uma representação puramente simbólica como imagem de um objeto real” (Champollion 1822b: 2).

É notável que houve, sobretudo a partir de 1821, um aumento expressivo de publicações versando sobre assuntos referentes à antiga língua egípcia. Isso refletia o avanço de suas investigações realizadas durante o período do exílio, que culminaram na comunicação de 22 de setembro de 1822.

A famosa *Lettre à M. Dacier* expunha, sinteticamente, como ele havia conseguido deduzir, após mais de dez anos de investigações, valores fonéticos dos caracteres hieroglíficos utilizados na transcrição de nomes de soberanos

nos cartuchos. A sua teoria só era possível em virtude da coleção de dados quase completos acionados por ele ao longo de seu percurso. Ela abrangia, assim, os dois tipos de escritas (hieroglífica e demótica), suas origens e naturezas, a forma e o número de signos, bem como as regras de suas combinações que cumpriam funções puramente lógicas ou gramaticais.

Na comunicação em questão, Jean-François Champollion julgava-se devedor das contribuições de outrora. Trabalhos que versaram sobre a Pedra de Roseta, como os de Antoine-Isaac Silvestre Sacy, de Johan David Åkerblad e de Thomas Young, foram considerados fundamentais porque deles decorriam as

primeiras noções exatas que se extraíram deste monumento [a Pedra de Roseta], e é a partir dessa mesma inscrição que deduzi a série dos signos demóticos que, assumindo um valor silábico-alfabético, exprimiam nos textos *ideográficos* os nomes próprios dos personagens estrangeiros ao Egito. É assim, ainda, que o nome dos Ptolomeus foi encontrado sobre esta mesma inscrição e sobre um manuscrito em papiro recentemente trazido do Egito<sup>28</sup> (Champollion 1822a: 2, tradução nossa, grifos do autor).

Esse trecho, relacionado com a análise epistolar feita anteriormente, mostra-nos que a decifração dos hieróglifos ocorreu a partir de um intenso diálogo com autores que já haviam versado sobre o tema – cuja importância, ao contrário do que alguns estudos indicam<sup>29</sup>, era reconhecida pelo erudito francês.

28 No original: “des premières notions exactes qu’on a tirées de ce monument, et c’est de cette même inscription que j’ai déduit la série des signes démotiques qui, prenant une valeur syllabico-alphabétique, exprimaient dans les textes idéographiques les noms propres des personnages étrangers à l’Égypte. C’est ainsi encore que le nom des Ptolémées a été retrouvé et sur cette même inscription et sur un manuscrit en papyrus récemment apporté d’Égypte.”.

29 Margaret Bakos (1996: 30), por exemplo, argumenta equivocadamente que Jean-François Champollion “publicou os resultados de sua pesquisa sem agradecer ou mesmo referenciar os trabalhos em que se inspirara. Como alguns faraós, ele parece ter buscado a imortalidade para si apenas”.

A Pedra de Roseta apresentava certas deformações que dificultavam o trabalho de identificação das inscrições hieroglíficas – dos nomes reais, por exemplo, apenas o de Ptolomeu aparecia em cinco momentos. Tal preocupação já havia sido manifestada por Silvestre de Sacy em seu estudo de 1802. No entanto, para superá-la, Jean-François Champollion recorreu a um método comparativo envolvendo outros materiais que continham hieróglifos em sua superfície. Assim, ele usou o texto da base do obelisco de *Philæ* (Filas) que citava, em grego, “Ptolomeu, o rei”, “Cleópatra, sua irmã” e “Cleópatra, sua esposa”, como fonte bilíngue para encontrar os nomes reais dos cartuchos em hieróglifos inscritos no obelisco. Reconheceu-se, dessa maneira, o nome de Ptolomeu tal como existia no monumento de Roseta. Ele deduziu, então, que o segundo cartucho do obelisco deveria conter o nome próprio de uma mulher – a saber, de uma rainha –, uma vez que ele era finalizado com sinais hieroglíficos do gênero feminino, os quais também terminavam com os nomes hieroglíficos de todas as deusas egípcias sem exceção (Champollion 1822a: 6).

Para chegar a tais resultados, Champollion comparou a posição dos sinais hieroglíficos correspondentes às letras semelhantes da versão grega desses nomes, permitindo-lhe ao mesmo tempo “constatar a sua natureza inteiramente fonética” (Farout 2016: 26) e obter os valores de uma lista de doze sinais que respondiam a onze consoantes, vogais ou ditongos do alfabeto grego – “A, AI, E, K, Λ, M, O, Π, P, Σ, T” – levando em consideração a homofonia de certos hieróglifos. Além disso, ele também fez uso dessas informações para decifrar outros nomes próprios a partir de cartuchos do período greco-romano que tinha à sua disposição: dos templos de *Philæ* (Filas), de Kom Ombo, de Edfu, de Karnak, de Medinet Habu de Ramsés, do monólito de *Qous*, dos monumentos de Dendera, da Pedra de Roseta e dos obeliscos Pamphile e Barberini.

Com a reunião de todos esses materiais, foi possível obter os nomes hieroglíficos de um considerável número de reis, cuja transliteração ele fez com a ajuda das letras gregas: Alexandre

(ΑΛΚΣΑΝΤΡΣ, ΑΛΚΕΝΤΡΕΣ, ΑΡΚΕΝΤΡΣ), Ptolomeu (ΠΤΟΛΜΗΣ, ΠΤΛΟΜΗΣ), Berenice (ΒΡΝΗΚΣ), Cleópatra (ΚΛΕΟΠΑΤΡΑ). Além dos nomes, Jean-François Champollion também conseguiu identificar desta forma as alcunhas que acompanhavam os nomes dos soberanos – estes, por sua vez, eram dotados de características ideográficas.

A *Lettre à M. Dacier* apresentava, sucintamente, os frutos de sua teoria e a sua aplicação prática em exemplos pontuais.

Não havia nela, contudo, uma explicação aprofundada sobre este sistema, pontuando caso a caso as especificidades e complexidades que envolviam a antiga língua egípcia. Essas questões seriam abordadas apenas em seus trabalhos posteriores, especialmente na publicação póstuma da *Grammaire Egyptienne* (Gramática Egípcia) em 1836, que foi a base de seu curso ministrado entre 1831 e 1832 no *Collège Royal de France*.

CABRAL, J. Jean-François Champollion in exile: the study of the Egyptian language in Figeac. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 163-178, 2022.

**Abstract:** This paper discusses the production conditions of the philological studies on ancient Egyptian hieroglyphic writing developed by Jean-François Champollion (1790-1832) during his political persecution and exile in Figeac, after the 1815 French monarchy restoration. For this purpose, a set of correspondences is mobilized to map his scientific production complementary to their publications. It analyzes how, despite the political and social adversities Champollion was subjected to, from a scientific perspective, this was a key period for the advancement of his theoretical hypotheses. In short, the article seeks to further the understanding regarding the complexities involved in scientific innovations, shattering an already consolidated image that deciphering would have been an pointless discovery and not the result of a long process of study and knowledge construction.

**Keywords:** Jean-François Champollion; History of egyptology; History of philology; XIX Century; Decipherment of hieroglyphics.

### Referências bibliográficas

- Bakos, M. 1996. *O que são hieróglifos*. Brasiliense, São Paulo.
- Bourdieu, P. 1980. Le capital social. Notes provisoires. *Actes de la recherche en sciences sociales* 31: 2-3.
- Bazin, L. 1995. L'École des Langues orientales et l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 4: 983-996.
- Benthien, R.F. 2011. *Interdisciplinaridades: latinistas, helenistas e sociólogos em revista (França, 1898 – 1920)*. 2011. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Cabral, J. 2020. *História, filologia e arqueologia: a trajetória de Jean-François Champollion através de suas sociabilidades (1790-1832)*. 2020. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Carbonell, C.O. 1972. Jacques-Joseph et Jean-François Champollion: la naissance d'un génie. *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 65: 25-42.

- Carbonell, C.O. 1984. *L'autre Champollion: Jacques-Joseph Champollion (1778-1867)*. Presses de l'Université de Toulouse, Toulouse.
- Castelnuovo, E. 2006. *Retrato e sociedade na arte italiana: ensaios de história social da arte*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Champollion, J.F. 1811. *Observations sur le catalogue des Manuscrits coptes du Musée Borgia à Velletri, ouvrage posthume de George Zoëga*. J. B. Sajou, Paris.
- Champollion, J.F. 1822a. *Lettre à M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'académie royale des inscriptions et belles-lettres, relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les égyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains*. Firmin Didot père et fils libraires, Paris.
- Champollion, J.F. 1822b. Lettre à M. le Rédacteur de la Revue Encyclopédique, relative au zodiaque de Dendéra. *Revue Encyclopédique* 13: 232-239.
- Farout, D. 2016. De la Renaissance à la Restauration : quelques étapes du déchiffrement des hiéroglyphes. *Les Cahiers de l'École du Louvre* 9.
- Foucaud, J.F. 2011. Jacques-Joseph Champollion-Figeac Conservateur au département des Manuscrits. *Revue de la BNF* 37: 54-59.
- Juster, E. 1922. Champollion, le Jeune, membre de la Société des Sciences et Arts de Grenoble. *Bulletin de l'Académie delphinale* 1: 89-100.
- Gady, E. 2003. La Description de l'Égypte et les frères Champollion. Disponível em: <<https://bit.ly/3N47zS7>>. Acesso em: 05/08/2021.
- Leclant, J. 1980. *Collège de France chaire d'égyptologie leçon inaugurale*. Collège de France, Paris.
- Madrigal, K. 2016. *Correspondances: Figeac et les frères Champollion*. Musée Champollion, Figeac.
- Martin, V. 2012. Les enjeux diplomatiques dans le Magasin encyclopédique (1795-1799): du rejet des systèmes politiques à la redéfinition des rapports entre les nations. *La Révolution Française* 2: 1-33.
- Oliveira, F.L.R. 2008. *A escrita sagrada do Egito Antigo: Dicionário Hieróglifo-Português*. Editora do Autor, Ibitirama.
- Palmeira, M.S. 2018. *Moses Finley e a "Economia Antiga": a produção social de uma inovação historiográfica*. Intermeios, São Paulo.
- Paquet, J. 1973. Les deux Champollion dans le milieu universitaire grenoblois. *Bulletin Mensuel de l'Académie delphinale* 1: 29-43.
- Pereira, R.G. 2014. *Gramática fundamental de egípcio hieroglífico: para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de 3000 a 1300 a.C.)*. Chiado Editora, Lisboa.
- Sales, J.C. 2007. *Estudos de egiptologia: temáticas e problemas*. Livros Horizontes, Lisboa.
- Triomphe, P. 2014. Les sorties de la «Terreur blanche» dans le Midi. *Revue d'Histoire du XIXe siècle* 49: 51-63.

## Presentes entre irmãos: uma abordagem antropológica (período de Amarna, século XIV a.C.)

Renato de Carvalho Ferreira \*

FERREIRA, R. Presentes entre irmãos: uma abordagem antropológica (período de Amarna, século XIV a.C.). R. Museu Arq. Etn. 38: 179-197, 2022.

**Resumo:** No período de Amarna (século XIV a.C.), o Egito manteve íntimas relações diplomáticas com seus vizinhos do Oriente Médio (Mitani, Babilônia, Assíria e Hati). Esses contatos são conhecidos por nós através das Cartas de Amarna (EA) descobertas no sítio de Tell el-Amarna (antiga Aquetatom), no Egito. As cortes enviavam emissários às cortes vizinhas carregando consigo mensagens, escritas em tabletes de argila, e presentes. Os presentes eram sempre esperados pela corte destinatária e sua ausência, caso ocorresse, poderia gerar reclamações. O sistema demandava a submissão de presentes, mas não são poucos os casos nos quais um dos parceiros falhava com o compromisso de envio. Este artigo discute o que essas falhas podem revelar acerca das relações desses reis e como elas elucidam as características desse sistema diplomático.

**Palavras-chave:** Amarna; Contatos diplomáticos; Cartas; Irmãos; Presentes.

### As fontes e seu contexto

Chamado período de Amarna (século XIV a.C.) foi assim designado em homenagem ao sítio arqueológico de Tell el-Amarna, a antiga capital egípcia de Aquetatom. No século XIX, nesse sítio, foram encontradas inúmeras cartas escritas em tabletes de argila, totalizando quase 400, em grau variado de conservação. O *corpus* data de meados do século XIV a.C. e corresponde ao final do reinado do faraó Amenófis III (1390-1352 a.C.), o de seu filho Amenófis IV (1352-1336 a.C.)

e o começo do de seu neto Tutancamom (1336-1327 a.C.) (Mynárová 2014: 19-20)<sup>1</sup>.

O *corpus* foi escrito utilizando sobretudo o acadiano periférico<sup>2</sup>, embora algumas cartas tenham sido escritas em hitita (as de Arzaua), hurrita (numa de Mitani) e acadiano assírio e babilônico (Mynárová 2014: 20). Ele se subdivide

1 Atualmente não há uma datação absoluta para os reinados dos reis. As datas aqui apresentadas foram tiradas do *Dictionary of Ancient Egypt*, de Ian Shaw e Paul Nicholson (1997), do *Historical Dictionary of the Hittites*, de Charles Burney (2004), e do *From Egypt to Babylon: the international age 1550-500 BC*, de Paul Collins (2008).

2 Jana Mynárová (2014: 20) conceitua que no conjunto maior de cartas há uma forma peculiar de língua acadiana chamada “acadiano periférico”, que se subdivide em duas variantes: o acadiano canaanita, falado no sul da Síria-Palestina, e o hurro-acadiano, predominante no norte da Síria-Palestina e foi influenciado pelo hurrita, que não pertence ao tronco semítico das línguas próximo-orientais.

\*Mestrando em História Social na Universidade de São Paulo.  
<renato.carvalho.ferreira@usp.br>

em dois conjuntos. O primeiro (44 cartas) engloba epístolas trocadas entre os faraós e os monarcas dos principais reinos do Oriente Próximo - Assíria, Babilônia, Hati e Mitani - e dois Estados periféricos, Alásia (Chipre) e Arzaua (em localização incerta na Anatólia, atual Turquia). As cartas restantes, quase 90%, representam as enviadas ao faraó e aos altos oficiais pelos reis vassallos do Egito em Canaã.

O Egito, desde o começo da XVIII dinastia (1550-1295 a.C.), se expandiu substancialmente no Levante, alcançando em seu zênite o rio Eufrates (Shaw & Nicholson 1997: 289). A zona adquirida, que se estendia até a região da cidade portuária de Ugarite, na Síria, serviria de ponto de contato entre o Egito e os reinos do Oriente Médio. Tal contato diplomático foi ensaiado com Amenófis II (1427-1400 a.C.), quando uma trégua foi firmada

entre o Egito e Mitani, à época sob Saustatar. No entanto, foi somente com Tutemés IV (1400-1390 a.C.) que uma aliança duradoura foi firmada com o casamento deste com uma princesa, filha de Artatama I (EA<sup>3</sup> 29)<sup>4</sup> (Collins 2008: 49). Sob os sucessores de Artatama I, Sutarna II e Tusrata, duas princesas (Guiluepa e Taduquepa) foram enviadas ao Egito para casar-se com Amenófis III (EA 17, 23, 26-29)<sup>5</sup>.

3 EA: Amarna Letters.

4 Toda interpretação das cartas foi feita com base nas traduções em *The el-Amarna Correspondence* de Anson F. Rainey (2015).

5 Originalmente Taduquepa deveria casar-se com Amenófis III, mas ele faleceu pouco depois da chegada dela. Por esse motivo, foi desposada por Amenófis IV (Tyldesley 2006: 124).



Fig. 1. Oriente Médio e Egito no século XIV a.C.

Fonte: Zunkir.

Era do interesse de Mitani manter relações diplomáticas com o Egito, pois naquele momento enfrentava, ao norte, a ameaça crescente dos hititas que gradualmente tomaram para si os pequenos reinos da Anatólia e se expandiram à Síria. Aliar-se ao Egito, particularmente, garantiria pacificar a fronteira sul ao mesmo tempo em que poderia, num possível conflito, assegurar ajuda. Do mesmo modo, Egito e Mitani mantinham relações amigáveis com a Babilônia, ao sul da Mesopotâmia. Mitani, ainda poderoso na Síria e norte da Mesopotâmia, fazia diretamente fronteira com a Babilônia, pois tinha a Assíria sob seu domínio, facilitando o contato entre os três Estados.

Em Hati, sob Tudália I/II (ca. 1400-1380 a.C.), os hititas enfrentaram várias ameaças vindas do sul (Mitani), oeste (Arzaua) e norte (Gasgas), que foram superadas e consolidaram seu poder (Burney 2004: 292-293). Porém, com sua morte, eclodiram revoltas de alguns dos Estados submetidos, e os gasgas novamente começaram a se agitar, inclusive ameaçando a capital Hatusa. Tamanha

foi a gravidade da situação que, segundo Collins (2008: 57-58), deve ter sido nesse momento que Amenófis III preferiu enviar cartas (EA 31-32) ao rei Tarundaradu de Arzaua para negociar uma aliança matrimonial entre seus países.

Com a ascensão de Tudália III (1360-1344 a.C.), porém, a sorte de Hati mudou drasticamente. Com ajuda de seu filho e sucessor Supiluliuma I (1344-1322 a.C.), os rebeldes foram derrotados e os gasgas repelidos. Ao falecer, Tudália III legou um Estado reconsolidado, permitindo a Supiluliuma I dedicar seus esforços à expansão territorial. Suas campanhas levaram as fronteiras de Hati à Síria, junto a Mitani. Mais que isso, apoiou Artatama, um pretendente ao trono em oposição a Tusrata, e isolou Mitani diplomaticamente ao estabelecer relações com Egito (EA 41-44) e Babilônia, de onde obteve esposa (Collins 2008: 58-60). Alguns anos após ascender, Supiluliuma desferiu um golpe fatal sobre Mitani, saqueando sua capital Uassucani e conquistando boa parte de seu território, que foi então cedido a seus filhos (Collins 2008: 63).



Fig. 2. Oriente Médio e Egito no fim do século XIV a.C.  
Fonte: Zunkir.

Paralela à ameaça hitita, Mitani ainda enfrentou a Assíria sob Assurubalite I (1363-1328 a.C.), que se aproveitou de sua fraqueza para conseguir a sua independência. Para formalizar isso, começou a gradualmente conquistar territórios de Mitani e estabeleceu relações diplomáticas com Amenófis IV (EA 15-16). Uassucani seria novamente saqueada, agora pelos assírios, que recuperaram as portas de ouro e prata do templo do deus Assur que haviam sido tomadas por ocasião da submissão da Assíria um século antes. Pouco depois, Mitani desaparecia absorvido por hititas e assírios, e a Síria seria zona de contato entre Assíria, Hati e Egito (Collins 2008: 64-65).

### Irmãos diplomáticos

Durante todo o século XIV a.C., o Oriente Médio esteve envolvido nos desdobramentos políticos e militares do Egito e seus vizinhos. Ao longo do tempo, foram sendo ligeiramente alteradas as formas como eles interagiam entre si. Num primeiro momento, o trinômio Egito-Mitani-Babilônia perfaz um eixo que englobava todo o Crescente Fértil. Num segundo momento, Mitani sai de cena e é substituído por Hati, que, por sua vez, vai dividir espaço com a Assíria.

Esse conjunto de Estados é comumente designado pela historiografia como Clube dos Grandes Poderes, uma expressão que foi introduzida nos estudos de Amarna pelo assiriólogo israelense Hayim Tadmor em *The decline of empires in Western Asia ca. 1200 BCE*. (1979). Pensando que os laços que uniam esses reis no nível diplomático se assemelhassem a um clube, de imediato podemos presumir que o contato era restritivo e implicava a “admissão” de “membros” que, como privilégio pelo ingresso, angariavam casamentos estratégicos e alianças políticas, cooperação na manutenção da ordem na fronteira de territórios vassalos e acesso aos recursos dos reis parceiros através de presentes (Bryce 2003: 78).

A admissão no clube também se expressava, retoricamente, pelo emprego de termos específicos, como aqueles que indicavam parentescos.

Apresentavam-se como irmãos (SEŠ em sumério, *aḫuh* em acadiano) quando se declaravam iguais e estavam sujeitos a uma relação horizontal e sua rede era definida como “irmandade” (*aḫhūtu*) (Liverani 2000: 18; Ragionieri 2000: 46-47; Revez 2003: 125). Segundo Liverani, as relações internacionais foram moldadas sobre o modelo de relações interpessoais obtidas ao nível da família, aldeia ou vizinhança, cuja origem é imemorial e sua aplicação é única, no sentido de que não foi introduzido nenhum outro código para regular as relações interestatais (Liverani 2000: 18).

Outro termo era o título de “grande rei” ou “sarru rabu” (*šarru rabū* em acadiano; LUGAL.GAL em sumério), que era usado em paralelo ao título de “rei”, com ambos aparecendo no enunciado das cartas: “assim Nibemuareia [Amenófis III], *grande rei, rei da terra do Egito* a Cadasmã-Enlil, *grande rei, rei da terra de Cardunias* [Babilônia] [...]” (EA 5: 1-2). Seu uso, contudo, era inconstante, com algumas situações nas quais uma das partes se declarou grande rei, enquanto se referiu ao rei com o qual dialogava meramente por seu título real padrão: “assim dize Nimuaria [Amenófis III], *o grande rei, rei do Egito* a Tarundaradu, *rei de Arzaua* [...]” (EA 31); “a mensagem do Sol, Supiluliuma, *o grande rei, rei da terra de Hati*; fala a Hurria [Semencaré<sup>6</sup>], *o rei da terra do Egito, meu irmão* [...]” (EA 41).

Há um claro contraste nos dois usos. Como já apontado antes, Amenófis III envia carta buscando aliança com Tarundaradu tão logo sabe do débil estado de Hati e a chance de Arzaua vencer. Mas mesmo ao fazer isso, claramente se coloca como superior ao rei de Arzaua, cuja vitória não era garantida. Isso talvez explique o motivo de sequer se dar ao trabalho de denotá-lo irmão. Na EA 41, por sua vez, Supiluliuma entende que há irmandade entre ele e o faraó,

6 Ainda não há clareza quanto à identidade de Hurria. Alguns historiadores o associam a Amenófis IV, ou um de seus filhos, Semencaré (1338-1336 a.C.), que governou brevemente consigo, ou seu sucessor Tutancamom (Moran 1992: xxxv). Concordamos, no entanto, com a reconstrução apresentada por Bryce (1990) que o associa a Semencaré.

mas ignora a paridade ao se colocar, primeiro, como grande rei em contraponto a um mero rei, e segundo, por se associar diretamente a figura do Sol, sendo o único a referir-se como divindade em todo o *corpus* de Amarna.

Esses dois casos indicam que ser grande rei e irmão e, sobretudo, ser ambos, implicava o reconhecimento da paridade entre as partes. Essa suposição parece se confirmar com a carta CTH<sup>7</sup> 171, oriunda do *corpus* hitita de Hatusa, na qual há uma discussão entre Supiluliuma I e Assurubalite I<sup>8</sup>: “é verdade, derrota [Mitani] com tuas armas, e agora se torna grande rei. Mas por que fala comigo em termos de irmandade?”.

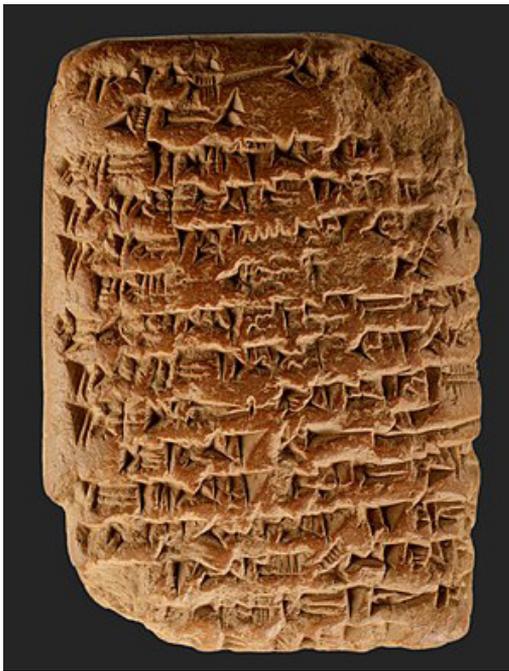


Fig. 3. EA 15 de Assurubalite I com a qual a Assíria simbolicamente adquire independência.

Fonte: Pharos.

7 CTH: Catalogue des Textes Hittites.

8 Os nomes dos reis desta carta estão fragmentados e outra reconstrução proposta estabeleceu que o hitita seria Mursil III (1272-1267 a.C.) e o assírio Adadenirari I (1305-1274 a.C.) (Beckman 1996: 136).

Num cenário como esse, seria fácil explicar, então, o motivo de Assurubalite I dar tanta ênfase ao envio de sua carta a Amenófis IV: “dize ao rei da terra do Egito: Assim Assurubalite, rei da terra (do deus) Assur. [...] Envio meu emissário a ti para vê-lo e ver tua terra. Até agora, meus pais não escreveram. Hoje, escrevo a ti. [...]” (EA 15). Enviar cartas, e sobretudo receber respostas, equivaleria aqui ao reconhecimento formal por parte do faraó da nova posição da Assíria. Mas o reconhecimento por um dos parceiros diplomáticos não necessariamente implicava que todos entenderiam da mesma forma. Noutra carta, também a Amenófis IV, Burnaburias II (1359-1333 a.C.) da Babilônia alega: “[...] quanto ao assírio [Assurubalite I], meu vassalo, não fui eu quem o enviou a ti. Por que por iniciativa própria vieram para teu país? Se tu me amas, não conduzirão nenhum negócio. Envie-os para mim de mãos vazias” (EA 9: 31-35).

Como exposto por Raymond Cohen (1996: 17-20), isso se dá porque há dois tipos de relações evidentes nesse contexto: os subjugos, nos quais a natureza da relação foi assumida e os metajogos, nos quais as partes negociam seu estatuto relativo e seu estatuto em face do outro.

### Finalidade dos contatos

Rodolfo Ragonieri (2000: 45-46) definiu o sistema diplomático de Amarna como “sociedade internacional em produção”, no sentido de que estava em formação, com seus atores se ajustando dentro do sistema. O conceito “sociedade internacional”, que adotou de Martin Wight, é definido por seu criador como:

[...] um grupo de Estados, conscientes de certos interesses e valores comuns, [que] formam uma sociedade no sentido em que se concebem vinculados por um conjunto comum de regras em suas relações mútuas e participam do funcionamento de instituições comuns (Wight 1977: 33).

Mais que isso, segundo Steven R. David (2000: 57-58, 62), os grandes e pequenos reis agiam de modo a salvaguardar seus Estados da anarquia e do caos, buscar o interesse nacional conforme entendiam e equilibrar a balança do poder. Nisso, a guerra era vista como ferramenta perfeitamente natural para promover interesses de um Estado ou de um líder, não exprimindo dificuldades morais.

A guerra, em si mesma, não era suficiente, pois nenhum dos Estados em Amarna estava numa posição que o permitisse tornar-se hegemônico. A diplomacia, nesse sentido, preenche a lacuna deixada pela carência de poderio militar suficiente (Jakob 2006: 15). Os grandes reis eram interdependentes e foram obrigados a aprender a viver dentro dos limites de seu poder. Para todos os fins, precisaram se adequar à situação de modo a conciliar suas prerrogativas reais, que eram de certo modo compartilhadas, e a situação em si (Ragionieri 2000: 50-52). Racionieri comenta que os reis precisavam manter duas necessidades em harmonia:

*[...] por um lado, a estabilidade doméstica e o consenso, muitas vezes baseados numa ideologia de superioridade em relação aos governantes estrangeiros; por outro, a existência de poderes externos e a necessidade de conduzir relações externas* (Ragionieri 2000: 46-47).

A diplomacia, para todos os efeitos, não era pacífica e agia como espaço de “disputa sem fim” (Liverani 2000: 27). Era o “campo de batalha” no qual se disputavam meios de se obter mulheres para casamento, bens de luxo para consumo conspícuo e alianças políticas para impedir a aproximação de terceiros, que podiam se tornar uma ameaça ou assegurar possível ajuda na iminência de um conflito (Peyronel 2014: 358, nota 15). Por exemplo, segundo Alan James (2000: 121-122), nas cartas dos vassalos do Egito, há evidência nalgumas delas (EA 56: 58 e 100, n.5) de cooperação militar entre egípcios e mitanitas contra a crescente ameaça hitita e há várias cartas apresentando ações militares hititas contra vassalos egípcios. Paralelamente, hititas e egípcios trocaram epístolas como irmãos (EA 41-44).

Tudo isso só seria possível se os reis dispusessem de mecanismos que lhes permitissem obter informação privilegiada, com base na qual podiam decidir ações de aproximação e repulsa (Cohen 2000: 98; Feldman 2006: 162). Há três menções nas cartas, sem a devida definição de qual era a fonte, do papel da inteligência. Na EA 1: 78-88, Amenófis III afirma: “Di-lo tu [Cadmã-Enlil I] aos meus embaixadores: ‘Seu senhor não tem tropas?’ [...] Caso haja guerreiros ou não, é [algo] sabido por mim.” Na EA 31: 22-38, Amenófis III pede a Tarundaradu que, ao devolver os emissários, enderece “pessoas do país Gasga”, uma região ao norte de Hati junto ao mar Negro, e que havia ouvido sobre a situação hitita, razão pela qual escrevia. E na EA 38: 13-18, o rei de Alásia parafraseia uma fala de Amenófis IV de outra epístola na qual disse que súditos alasiotas estavam ajudando invasores de Luca (Lícia) que, ano a ano, tomavam cidades da ilha.

Segundo Cohen (2000: 85-87), é importante entender que inteligência não é sinônimo de espionagem e que a obtenção de informações de países vizinhos era difusa e se dava através de viajantes, diplomatas ou observadores comuns. Canaã, nesse sentido, servia como grande polo de obtenção de informação, uma vez que era ponte terrestre entre o Egito e seus irmãos e através dela ou de seus portos, tropas, comerciantes e mensageiros, amigos ou inimigos, teriam que passar. Os vassalos egípcios eram receptores de informações tanto do cenário local quanto do internacional, e cidades movimentadas como Ugarite, aonde caravanas e navios iam e vinham, eram pontos nos quais informações comerciais e políticas estavam não só disponíveis, mas eram mercadorias como qualquer outra. Cohen também cita que a informação poderia vir numa espécie de mercado de inteligência, como sugere que é indicado na EA 31, e mesmo diplomatas de países vizinhos, que viajavam juntos de uma corte a outra, podiam trocar entre si notícias.

Desses inúmeros vetores de informações, um dos que certamente mais se destacaram foram os emissários (*mār šipri* em acadiano,

LÚ.DUMU em sumério). Segundo Holmes (1975: 378), os mensageiros sempre desempenhavam a importante função de saber das atividades militares, econômicas e diplomáticas dos países aos quais se dirigiram. Essa afirmação se sustenta por episódios epistolares: na EA 1: 18-19, Amenófis III comenta que Cadasmã-Enlil I mandou dois ao Egito para saber do paradeiro de sua irmã com quem o faraó se casou há anos; na EA 27: 23-33, Tusrata comenta enfaticamente que viram estátuas de ouro puro sendo feitas por Amenófis III para Mitani, mas Amenófis IV despachou estátuas de madeiras revestidas de ouro; na EA 15: 7-8 e 19-22, Assurubalite indica que está enviando-os para examinar possibilidades diplomáticas e econômicas.

#### Comerciantes diplomáticos



Fig. 4. EA 27 de Tusrata.

Fonte: Xenophon.

Segundo Holmes (1975: 376-378), os emissários também se ocupavam de várias funções diferentes, que incluíam carregar, ler e interpretar as mensagens de seus senhores, mas igualmente defender os interesses deles; na EA 7: 16-32, Burnaburias II reclama que o faraó enviou nenhum presente, apesar dele ter estado acamado, e o emissário defendeu seu senhor alegando que os países eram muito distantes entre si e não haveria meios dele saber da doença a tempo<sup>9</sup>. Outras funções perceptíveis, continua o autor, eram a de ver (EA 19: 17-23), negociar (EA 11: 7-9) e acompanhar (EA 5: 16-17) uma princesa a ser desposada, estabelecer ou restabelecer os laços entre reinos (EA 27: 7-10; EA 41: 7-9) e usar sua influência nas cortes à vantagem de seu rei (EA 26: 19-53).

Holmes (1975: 378, nota 21) pontua ainda que eles, a quem também chama de “comerciantes diplomáticos”, mais do que qualquer outra coisa, eram explicitamente incumbidos do comércio de bens, sobretudo presentes. Um reforço para essa noção é que eles, em pelo menos duas ocasiões, são qualificados como mercadores (*tamkâru* em acadiano, [LÚ.]DAM.GÂR em sumério): na EA 39: 10-16, o rei alasiota afirma que diplomatas mandados ao Egito eram seus negociantes; na EA 7: 73, Burnaburias II qualifica certo Salmu como emissário, e na EA 11: 8 [rev.] como mercante.

Liverani (2000: 22) interpretou que o estatuto preciso desse pessoal variou e esteve proporcionalmente ligado à questão em discussão: casamentos dinásticos eram confiados a “embaixadores” de alta posição, problemas triviais eram confiados a comerciantes e cartas rotineiras a mensageiros profissionais anônimos. Sem sermos taxativos de que esteja errado, quiçá fosse interessante nos determos um pouco nisso.

<sup>9</sup> Esse episódio babilônico não é lido do mesmo modo pela historiografia. Por exemplo, Mario Liverani (2000: 19), sem colocar dúvidas quanto ao seu estado de saúde, considerou que a “ignorância” geográfica de Burnaburias II, sanada pela perícia dos emissários, não deve ser entendida literalmente, sendo muito mais uma situação simulada para permitir a barganha. Já Westbrook (2000: 379), também admitindo que se tratou de um mecanismo de barganha, reconheceu como mentirosa a doença.

A primeira coisa a dizer é que a escolha não impede que eles tivessem mais de uma função. Exceto um único caso, o de Quelia, que é qualificado, dependendo da tradução, como “vizir” ou “ministro chefe”<sup>10</sup> (*sukkallu* em acadiano, LÚ.SUKKAL em sumério) e que teve papel crucial nas negociações entre Amenófis IV e Tusrata acerca do casamento com a princesa Taduquepa, todos os demais, ou tem função dupla discriminada ou simplesmente não são apresentados. E a omissão ocorre até mesmo com Mane, o egípcio que participou nas negociações com Quelia. Desse modo, é impossível sermos categóricos de que havia uma distinção clara.

Apenas na EA 1: 18-19, Amenófis III, ao ser questionado por Cadasmã-Enlil I sobre sua irmã, desqualificou rapidamente seus emissários por sua origem e ofícios; um deles, cujo nome e ofício não sobreviveram, provinha de um local chamado Zacara, cuja localização é desconhecida, e o outro, cujo nome sequer foi registrado, era pastor de burros. Vê-se no episódio que, diante dum conflito, deu-se ênfase à origem deles.

Dois níveis de apreensão do fato devem ser retidos. O primeiro, do faraó, que não só os usou como desculpa para se esquivar do problema como pode ter se sentido ofendido. Outro, do rei babilônico, que pode revelar outra faceta. De acordo com Jönsson e Hall (2005: 87), na diplomacia, a seleção dos embaixadores representava outro meio perene de enviar mensagens não verbais. Os autores aludem a um episódio, ocorrido na Roma Antiga, quando em certa ocasião os romanos enviaram a Rodes um instrutor atlético como arauto. O tal instrutor, que os autores entendem que faz às vezes do pastor de burros, foi percebido como insulto e não foi recebido.

A avaliação costumeira, quando era feita, estava ligada ao grau de confiabilidade

<sup>10</sup> Anson Rainey (2015: 127), em sua edição das epístolas de Amarna, traduziu o título de Quelia como “ministro chefe”, mas não citou o termo acado-sumério no glossário da referida obra, pelo que não temos nenhum comentário sobre a sua decisão de tradução. Outro autor, Wolfgang Heimpel (2003: 602), em sua edição das cartas de Mari, traduziu o mesmo ofício como vizir.

do emissário (EA 1: 62-88; EA 24: IV: 51-57; EA 32: 4-6), e não sua origem ou ofício. Adotando isso, o episódio do pastor de burros pode ser lido de duas formas diferentes. Numa, concordando com Liverani, havia o emprego periódico de “desconhecidos”, mesmo que profissionais, e a ênfase do faraó pode ter sido apenas para se livrar dos questionamentos babilônicos. Noutra, mais plausível, as pessoas comumente enviadas eram comerciantes e a escolha atípica do pastor serviu só como insulto.

## Presentes

Desde ao menos a década de 60, autores como Oppenheim (1964: 92) enfatizam o emprego de mercadores para operações diplomáticas, enviando e trazendo presentes e cartas. A concessão de presentes era uma espécie de transação comercial, porém tal operação não era assim referida, uma vez que os monarcas não se envolviam diretamente em atividades mercantis, uma função exercida por indivíduos alocados em camadas inferiores da pirâmide social. Como Bryce distingue (2003: 94), havia apenas dois modos honrosos de um grande rei adquirir bens preciosos: concessão de presentes e tributo ou butim e saque. Além do mais, irmãos não poderiam comercializar uns com os outros, ao menos não nominalmente, pois o comércio envolvia a obtenção de lucro à custa de outrem, ferindo os princípios de irmandade, reciprocidade e generosidade.

O sistema de trocas em Amarna pode ser classificado dentro de dois conceitos antropológicos sinônimos: a economia da dádiva ou relações de dom e contradom. Mais que isso, estava inserido num contexto essencialmente político e, nesse sentido, se define como *cerimonial*. Como conceituado por Hénaff (2013: 16-17), sistemas desse tipo são cerimoniais, pois atendem a protocolos e demandas específicas e diferem daquelas esperadas em outros tipos de concessão de presentes.

Os presentes são símbolos, “testemunhas” do acordo, e carregam consigo prestígio. Expressam estima recíproca, reforçando os laços entre as partes, estabelecendo estado de paz em detrimento do de confrontação e são gestos de reconhecimento recíproco específico dos grupos humanos. A troca cerimonial é uma decisão de aliança no sentido que obedece a uma convenção adotada por ambas as partes (Hénaff 2014: 75-76; Hénaff 2013: 15; Feldman 2006: 163-164).

Segundo Algazi (2003: 15, 18), o presentear consiste em subordinar ações específicas a padrões culturais disponíveis e estruturar essas transações, de modo que os objetos entregues possam ser aceitos como presentes. Os presentes adquirem seu valor e eficácia particular por distinguirem-se dos demais modos de transação. Eles devem ser colocados fora do âmbito dos tributos compulsórios e deveres regulares e estão intimamente ligados às práticas de representação, pois requerem doadores, receptores e audiência, que se envolve no sistema ao participar da recepção das embaixadas estrangeiras e nos banquetes que acompanhavam a chegada dos emissários.

Nesse âmbito cerimonial, os presentes são bens de luxo e não meros bens de subsistência, pois, de um ponto de vista antropológico, os bens de subsistência de determinada sociedade não são objeto de competição, pois pertencem ao coletivo social, enquanto a competição se restringe à obtenção de bens exóticos ou de luxo para aquisição e manutenção do poder e prestígio (Pfoh 2016: 64).

Os presentes podem manter algumas características das mercadorias, como os elementos de cálculo e lucro, ao passo que retêm elementos de reciprocidade, sociabilidade e personalização (Feldman 2006: 169). Em Amarna, isso se traduz na contumaz listagem epistolar dos dons enviados, de modo a permitir consulta futura, e a fundição de metais (EA 3: 13-17, 7: 68-72: 10: 8-24) para aferição da quantidade real do bem enviado à luz da epístola que o acompanha e discrimina.

Os bens de luxo podiam ser remetidos como mercadorias, presentes e tributo, havendo especial ambiguidade entre os últimos dois. Ao situar um objeto num novo contexto, identidades alternativas poderiam ser explícita

ou implicitamente assinaladas, com a reinterpretção sendo usada retoricamente pelo doador e receptor. Isso fornecia o uso potencial às negociações de estatuto (Feldman 2006: 18-21, 167-169, 173-174).

Na EA 1: 88-95, é relatado que Amenófis III paradeou em sua capital as carroças com os presentes enviados a si por Cadasmã-Enlil I junto das suas carroças com tributo dos vassalos de Canaã, causando a reclamação do último pela humilhação à Babilônia. O faraó ressignificou os presentes de modo a parecer que eram tributos como forma de mandar, não à Babilônia, mas a seus súditos, uma mensagem de soberania. A seu irmão, precisou justificar que a revista das carroças foi feita com todas juntas, pois os cavalos precisavam ser abastecidos. Como explica Gadi Algazi:

*[...] ao se envolverem em trocas de presentes, os atores históricos não estavam simplesmente seguindo prescrições, mas faziam uso ativo de repertórios disponíveis: promoviam representações interessadas de suas ações e procuravam moldar a forma como seriam interpretados pelas audiências relevantes (Algazi 2003: 13).*

Os envios de presentes, grosso modo, ocorriam de acordo com a potencialidade produtiva de cada um. Segundo Carlo Zaccagnini (2000: 145), o Egito era, na Idade do Bronze Tardio, fonte exclusiva de ouro a todo Oriente Próximo, facilmente explicando o motivo da recorrente solicitação do metal pelos asiáticos, e mesmo o prevalente envio pelos egípcios (Peyronel 2014: 358-359). Ainda diz o autor que o Egito também era o fornecedor exclusivo de marfim, ébano e alabastro, enquanto dependia de outros países para obter cobre (Alásia), prata (Hati), lápis-lazúli (atual Afeganistão, através da Mesopotâmia), outras pedras semipreciosas como cornalina e ágata (Pérsia e Índia) e cavalos (Zaccagnini 2000: 145-146; Liverani 2008: 163).

Nalgumas missivas de Alásia, prata é solicitada ao Egito, que como acabamos de ver, não a produzia. Zaccagnini interpretou que o termo ali não deve ser entendido em sua literalidade, sendo mais bem entendido como significando “preço” ou “valor (equivalente)”,

sobretudo pelo “tom mercantil geral [das] epístolas” (2000: 146). Essa explicação, no entanto, é insatisfatória à luz da evidência presente em outras cartas. Quando o rei alasiota quis explicitar o caráter mercantil de seus contatos, assim o fez sem qualquer constrangimento (EA 34). Tal distinção nem mesmo seria substanciada pela análise dos termos no epistolário, pois praticamente todas as alasiotas qualificam os bens como dons, mesmo quando se solicita os de subsistência, como cereais (EA 36).

Ademais, Babilônia (EA 2, EA 13) e Mitani (EA 17, EA 19-22, EA 24-29) não produziam ouro, como também vimos, e mesmo assim, sobretudo o segundo, o remeteu com bastante frequência ao Egito. Isso poderia se dar por duas razões, que não são excludentes. A primeira é que esses reinos, mesmo carecendo de jazidas daquele produto, não necessariamente eram totalmente carentes dele, possuindo alguma reserva de que pudessem usufruir em certas ocasiões.

A segunda razão, que incorporamos da antropologia, é de que certos produtos podiam agir como “presentes provocativos”. Segundo a teoria, um reino carente de algum produto enviava-o em pequena quantidade para outro que era conhecido produtor deste com intuito de fazer-lhe um pedido, mas tentando desvencilhar o interesse pelo produto da necessidade latente de obtê-lo: por exemplo, a Babilônia, ao enviar ouro ao Egito, esperava recebê-lo em grande quantidade. (Zaccagnini 2000: 148; Liverani 2008: 167; Peyronel 2014: 358, nota 15).

Mesmo carecendo, ou, pelo menos, não possuindo consideráveis quantidades de certos bens, os grandes reis projetavam (EA 7: 33-36) a imagem de total autossuficiência dentro de seus domínios (Bryce 2003: 94; Zaccagnini 2000: 142-143), e seus pedidos de presentes eram significados de duas formas.

A primeira, ligando-os à “excepcional” necessidade oriunda da edificação de obras custosas (Liverani 2001: 156), como mausoléus (54-58) e palácios (EA 4: 36-40; EA 5: 13-17); tal excepcionalidade podia, ainda, ser explicitada: “[Diz Cadasmã-Enlil I] Depois de terminar a obra que comecei, por que precisaria de ouro?

Então me envie até 3000 talentos [90 toneladas]; não aceitaria isso! Mandaria de volta e não daria minha filha em casamento!”.

A segunda forma, seguindo a lógica familiar, explicitava os presentes como expressões de “amizade” (*atterūtu*), “amor” (*rāmuttu*), “(boa) amizade” (*tābūtu*), “boas relações” (*amātu banītu*), “concordia” (*salīmu*) etc. (Zaccagnini 2000: 144; Head 2011: 85-87) e servia de aviso a terceiros: “[Diz Burnaburias II]. De modo que os reis vizinhos possam ouvir, diga-se: ‘O ouro é abundante. Entre os reis haja irmandade, amizade e boas relações. É ele quem é rico em pedras preciosas, prata, ouro!’” (EA 11: 19-23).

[Diz Tusrata] E quando Mane chegou com bens que meu irmão deu [...] falei com meus altos oficiais, dizendo: ‘Com meu irmão em todo o meu coração mostro continuamente amor como meus pais [e] os pais de meu irmão sempre mostraram amor’ [...] Que nos regozijemos muito, e que possamos fazer uma celebração [...] naquele dia com os nobres estrangeiros [e] Mane [...] regozijou-se (EA 29: 80-90).

Assim, não bastava obter os bens silenciosamente, pois o uso político seria limitado, mas se esperavam demonstrações públicas do recebimento, com grandes celebrações e banquetes (Head 2011: 86; Feldman 2006: 19).

### Reciprocidade generosa

Segundo Feldman (2006: 19), o sistema de trocas internacional da Idade do Bronze Tardio criou laços obrigatórios que ligaram os participantes num ciclo contínuo, permitindo a indivíduos potencialmente antagônicos manter laços próximos e personalizados fundados na reciprocidade. A ênfase ao parentesco dava força à solicitação, pois o parentesco é uma relação social que pressupõe reciprocidade, ajuda mútua e no qual se embute a generosidade, traduzida como imposição manifesta de dívida (Sahlins 1972: 133). A imposição de reciprocidade generosamente, porém, não se vertia num controle mediante regras ou regulações, permitindo maior

fluidez nas relações: “onde não há escopo para enganação não há escopo para se provar a honestidade” (Reinstein 2014: 89-90).

O destaque ao cumprimento da obrigação reside em sanções sociais, ou seja, o desejo de continuar as relações econômicas úteis e a manutenção do prestígio e poder (Sahlins 1972: 155; Feldman 2006: 19). Em Amarna, por exemplo, Assurubalite alerta o faraó que deve cumprir com o esperado das relações, pois, do contrário, seriam cortadas:

*Sou igual a um [grande] rei de Hanigalbate [Mitani], mas me manda x<sup>11</sup> minas de ouro. Não é suficiente para o ir e voltar e os salários dos meus enviados. Se tua intenção é verdadeiramente genuína, envie muito ouro [...] somos países distantes. Que nossos diplomatas continuem indo e voltando (EA 16: 26-36).*

Como notado por Trevor Bryce (2003: 96), era honroso um monarca ser capaz de cumprir as solicitações de seus pares, pois abria precedente para solicitações futuras. Presentear em abundância um irmão contribuía para o prestígio do doador ao demonstrar a riqueza e prosperidade de seus domínios e a exibir os recursos materiais a sua disposição. Na EA 29: 16-27, Tusrata lembra que, no tempo de seu pai, quando Amenófis III solicitou sua irmã em casamento, seu pai apenas aceitou dá-la como esposa na sexta embaixada. Quando Amenófis IV fez pedido semelhante, agora para obter uma de suas filhas em casamento, Tusrata alega que aceitou cedê-la na primeira embaixada.

Segundo Carlà e Gori (2014: 22), os dons são a renúncia de qualquer direito sobre algo que é transmitido. Mesmo assim, podem criar estruturas de expectativas quanto a um eventual contradom, mas pelos princípios básicos das trocas de presentes, o primeiro doador não pode exigí-lo legalmente, como se tal procedimento estivesse sujeito às formalidades

11 Nas epístolas, a marcação do xis indica que o valor ou o bem não é determinável perante a perda do trecho correspondente no tablete.

de um contrato, porém pode fazê-lo socialmente através da enorme perda de prestígio que decorre da negação da troca recíproca. A obrigação de reciprocidade introduziu uma hierarquia de prestígio que forneceu potencial à manipulação na busca por objetivos individuais (Feldman 2006: 19). Tal cenário cria intensa competição por prestígio, na qual parceiros devem mostrar-se mais generosos perante os competidores (Pfoh 2016: 68; Druckman e Güner 2000: 176, 187).

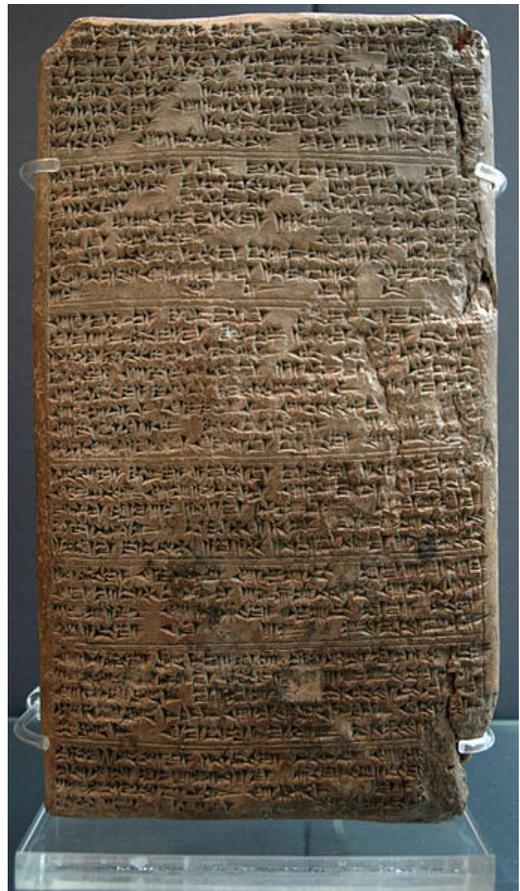


Fig. 5. EA 19 de Tusrata, na qual foram feitas negociações matrimoniais com o Egito.

Fonte: Captmondo.

Isso se traduz, por exemplo, num episódio relatado na EA 35: 49-53: “[Dize o rei de Alásia] Tu [faraó] não foi classificado [de igual modo] com o rei de Hati nem com o rei de Sanhar.

Quanto a mim, seja qual for o presente que me mandem, envio o dobro a ti.” Independente da validade da afirmação, a fala serviu para que Alásia aumentasse seu prestígio com o Egito como reino parceiro que, diferente dos hititas, cumpria com a obrigação de dar presentes a seu irmão, e o fazia em maior quantidade do que a quantidade que recebeu. Numa situação análoga, Tusrata exorta Amenófis IV a sempre fazer “10 vezes mais” por si do que Amenófis III havia feito por seu pai, do mesmo modo que reiteradamente fala que fará “10 vezes mais” por seu irmão (EA 19: 9-16, 30-33, 39-42 e 59-70; EA 20: 18-22; EA 23: 18-25; EA 24: §5: 47-58 e §24: 51-45; EA 26: 30-57; EA 27: 9-12 e 16-18 e 37-40; EA 29: 65-68, 105 e 119-129).

Segundo estabelecido por Sahlins (1972: 193-196), quando falamos em reciprocidade, temos três tipos diferentes: a generalizada, a balanceada e a negativa. O primeiro tipo é o ideal para transações entre parentes, pois implica ações altruístas, assistência mútua e generosidade. É o modelo que esperaríamos encontrar em Amarna. O que acontece, entretanto, é que raramente as transações ocorrem do modo que deveriam, sucedendo disseminada reclamação pelo descumprimento da reciprocidade esperada, particularmente da generosidade, de modo que Amarna é, grosso modo, mais bem caracterizado como um sistema de reciprocidade no máximo balanceada, com trocas de valor mais ou menos igual que se espera ocorrerem de imediato, e idealmente negativa, com uma parte se aproveitando da outra (Avruch 2000: 161).

Segundo Feldman (2006: 163), a obrigação de reciprocidade foi tradicionalmente aceita como uma característica quase universal dos sistemas de trocas de presentes, mas hoje se questiona tal afirmação. As obrigações dependiam do consenso entre a rede inteira, consenso que poderia ser perturbado por um único dissidente, originando a vigilância e a ansiedade expressas através das cartas. De fato, conclui ela, havia expectativa e pressão para cumprir as obrigações que forneciam força e exclusividade à rede ao assegurar interações contínuas em vez de transações únicas.

Destarte o princípio da reciprocidade tinha observância menos rígida do que a ideologia da fraternidade exigiria. Considerando o episódio da recusa das princesas egípcias à Babilônia (EA 4), Ragionieri (2000: 49) comenta que a reciprocidade, nesse caso, originou-se do choque entre as identidades interna e externa do faraó. No seu reino, era tido como deus, ao menos do ponto de vista de sua imagem pública, mas no exterior, nas relações com outros grandes reis, supostamente estava em pé de igualdade. Por isso, as regras do jogo eram produto da interação de fatores: poder, a identidade doméstica régia e o ajuste da ideologia da fraternidade às diferentes exigências dos reis.

Para Liverani (2000: 24-25), coexistiam dois modelos de interações, o “ideal”, que respeitava as regras de reciprocidade e generosidade esperadas, e o “antimodelo real”, no qual o interesse particular das partes subjugava-as. Em várias ocasiões, o desejo pelo ganho econômico substituiu o desejo por prestígio e isso é atestado na forma de frequentes desculpas diplomáticas, barganhas e reprimendas. Diz ainda o autor (2001: 146-147; 2000: 24) que as reclamações e reprimendas nada mais são que mecanismos intimamente ligados à lógica de “receber tanto quanto possível e dar o menos possível”.

Nesse espaço diplomático voltado à barganha, várias podiam ser as técnicas empregadas para tal fim. Uma comum, que em muito consoava com a ideologia de autossuficiência que já tratamos, era a afirmação de que o que se pedia à outra parte devia ser de pouca importância, uma vez que era abundante (Zaccagnini 2000: 147). Por exemplo, o ouro egípcio era reiteradamente referido como “tão abundante quanto a poeira” (EA 16: 13-18; EA 19: 59-70; EA 20: 46-59; EA 26: 40-48; EA 27: 45-51 e 104-109; EA 29: 162-165) e que “[podia] ser simplesmente pego do chão” (EA 16: 15-16).

Tusrata reiteradamente menciona estátuas de ouro puro que pediu a Amenófis III (EA 26-27 e 29) e que, devido à morte deste, ficou a cargo de Amenófis IV enviá-las. O último, entretanto, não só deixou de enviá-las,

como as substituiu por estátuas de madeira, causando desconforto na corte mitanita. Tais estátuas, segundo o mitanita, foram vistas por seus diplomatas enquanto eram fabricadas e purificadas. Isso seria, a princípio, mais do que suficiente para exigir o envio, mas o próprio Amenófis III disse:

*Deixem de dar apenas estátuas de ouro fundido sólido, lhe [a Tusrata] darei estátuas de lápis-lazúli, ouro e muitos bens sem limite com as estátuas [...]. Agora as estátuas, muito ouro e bens sem limite estou enviando para meu irmão, então veja com seus próprios olhos (EA 27: 19-31).*

Isso não só reforçava a posição econômica egípcia, já que se afirmava contundentemente que as riquezas do Egito eram tão abundantes que o faraó enviaria muito mais do que havia sido solicitado, como serviu de galinha, pela consulta de missivas prévias, para que Mitani exigisse o pedido feito pela comemoração dos atos e falas do rei anterior. Estaria aqui o segundo argumento à barganha.

Segundo Zaccagnini (2000: 148), resumindo a tratativa de um grande rei para com o outro, a atitude geral enfatizava que a qualidade e quantidade dos presentes enviados eram insuficientes ou aquém do que havia sido feito antes. Tusrata, na EA 27: 55-58, reforçando o pedido que acabamos de citar, comenta que no passado Amenófis III lhe remeteu quatro sacos cheios de ouro, motivo pelo qual não entendia a razão da recusa de Amenófis IV. Já na EA3: 13-22, Cadasmã-Enlil I reclama que as 30 minas (15 quilos) de ouro que recebeu do Egito, além de parecerem prata quando foram fundidas, estavam abaixo dos presentes enviados pela Babilônia em qualquer ano.

Há aqui uma intencional “amnésia” por parte do grande rei babilônico que, diante da perspectiva de obter mais ouro, mentiu e/ou “esqueceu” que vários são os registros nas cartas que apontam o contrário. Na EA 5, Amenófis III remeteu grande quantidade de mobília adornada em ouro por ocasião da construção de um palácio na Babilônia, ao passo que na já referida EA 1,

Cadasmã-Enlil I enviou só um óleo. Isso se repete na EA 8 e 10, nas quais Burnaburias II expediu uma (500 gramas) ou duas minas (um quilo) de lápis-lazúli.

Todos os grandes reis, em maior ou menor grau, adotaram medidas que tinham como finalidade reduzir os custos que as embaixadas poderiam representar com a remissão de presentes, uma vez que, mesmo que não afirmassem categoricamente o caráter econômico das relações, tinham plena consciência do peso que esses presentes poderiam representar a seus recursos. Na maioria das vezes, justificativas foram dadas para o descumprimento da reciprocidade generosa, e mesmo junto a elas a cobiça podia ser explicitada. Na EA 35, o rei de Alásia justificou que enviou só 500 siclos (quatro quilos) de cobre ao Egito, pois todos os seus trabalhadores morreram em decorrência de uma pestilência, mas alega logo em seguida que o Egito deve lhe enviar “a mais fina” prata em troca de qualquer quantidade de cobre que precise. Se todos os trabalhadores morreram, quem extraiu os 500 siclos, para começo de conversa? E mesmo com a prata, como isso automaticamente permitiria a retomada da produção de cobre?

### Terminologia do dom

Na documentação, três são os termos utilizados para se referir a presentes: *šūbultu*, *šulmānu* e *qīštu*. Apesar de todos serem possivelmente traduzidos como “presente”, cada um carrega nuances que precisam ser explicitadas.

*Šulmānu*, comumente traduzido como “presente de saudação”, é o termo por excelência empregado para se referir aos presentes enviados entre pessoas de mesma posição (EA 1: 55; EA 2: [rev.] 7; EA 3: 11-12, 15, 21-22, 33-34; EA 5: 18; EA 6: 20-22; EA 7: 55-57, 60; EA 8: 43; EA 9: 9, 11, 36-38; EA 10: 13-15, 40, 44; EA 11: [rev.] 24; EA 15: 14-15; EA 16: 12; EA 17: 39-40, 41-45; EA 19: 80, 85; EA 20: 80-84; EA 21: 37-38; EA 26: 35, 64; EA 27: 110-114; EA 28: 30 EA 29: 182, 185,

187, 189; EA 35: 11, 41-42, 51; EA 37: 10; EA 41: 39-43; EA 43: 32; EA 44: 24). A partir de sua raiz ŠLM (bem-estar), tinha caráter cerimonial, e era a expressão verbal do vínculo que os reis tinham entre si.

Šūbultu pode significar consignação, carregamento ou presente. Por exemplo, na EA 16, após discriminar o šulmānu que remeteu ao faraó, Assurubalite I, irritado pela quantidade de presente que havia chegado, questiona-o: “Isso é um presente [šūbultu] de um grande rei?” Neste caso, šulmānu e šūbultu são sinônimos. Noutro caso, a EA 44: 12 e 23, enviada por Zidā, filho de Supiluliuma, a correlação é semelhante. Uma última ocorrência, na EA 41, šūbultu aparece descolado de šulmānu. Nela, Supiluliuma I questiona Amenófis IV: “Por que retém os carregamentos que seu pai mandou quando estava vivo?”.

Interessante, como aponta Zaccagnini (1973: 205), é que este substantivo se relaciona ao verbo *wabālu* (trazer, transportar) que, ao contrário do verbo *nadānu* (dar) ignora a decisão de dar algo e foca no envio efetivo. Isso fica, segundo o autor, evidenciado na atestação do verbo em Amarna: na EA 19: 18, Tusrata parafraseia um trecho de outra carta faraônica, na qual se lê: “[...] envie-me sua filha como esposa [...]”. Zaccagnini conclui que tal emprego é destacado no caso de pedidos apresentados a sujeitos em posição de inferioridade, ficando mais explícito na documentação dirigida a vassalos, como a EA 99: 10 e EA 369: 15, nas quais há o verbo *wuššuru* (fornecer). Esta visão parece consoar com a utilização de *qīštu*.

*Qīštu* ou *qāšu* (NIG.BA em sumério) possui três acepções principais: (1) presente dado aos deuses como oferenda votiva; (2) presente, gratuidade ou gratificação; (3) honorário, taxa, compensação. Sua aplicação como presente, segundo Zaccagnini (1973: 199-200), não é neutra. Desde o acadiano antigo designa presentes cedidos por indivíduo de posição socialmente inferior a outro socialmente superior ou o inverso. Em Amarna, isto é marginal e, salvo um caso particular que claramente respeita essa acepção (EA 21: 27), os outros três usos (EA 1: 98, EA 29: 83 e EA 33: 13) podem suscitar dúvida.

Na EA 1, Amenófis III reprova Cadasmā-Enlil I por ter-lhe enviado apenas um óleo refinado como presente, ao qual qualificou como *qīštu*. Na EA 29, Tusrata, apesar de classificar os presentes egípcios como demonstração de amor, lhes chama de *qīštu*. E na EA 33, o rei de Alásia envia um “presente de paz” (NIG.BA *šalami*) de 10 talentos (300 quilos) a Amenófis IV por ocasião de sua sucessão no trono egípcio e afirma que o está enviando como forma de restabelecer a aliança, que precisava ser renovada em decorrência da sucessão, do mesmo modo que explícita que era um contradom enviado em contraste a 200 siclos (1,6 quilo) enviados pelo faraó anteriormente.

O uso de *qīštu* é impreciso no contexto de Amarna, mas podemos aventar hipóteses. Uma delas é que pode indicar, respeitando o emprego costumeiro, a pretensão de uma das partes em reforçar seu desnível perante seu interlocutor. Outra, é que podia servir como desqualificador do presente, pois quando o presente foi referido (EA 1), foi feita reclamação deste pelo destinatário, possivelmente pela quantidade (uma unidade) e qualidade (óleo).

Na EA 29 e EA 33, *qīštu* pode estar a diminuir o interlocutor, na primeira desqualificando os presentes egípcios enviados, mesmo que camuflado pelo restante da mensagem, na segunda como forma de indicar que o rei alasiota, se sentindo superior ao recém-empossado faraó que só lhe enviou 200 siclos de cobre, lhe enviou um presente destinado a pessoas socialmente inferiores. Isso pode ser corroborado pelo único uso claro de *qīštu*, na já referida EA 21, na qual Tusrata, ao mesmo tempo em que entrega *qīštu* aos emissários, os “exaltou como deuses”. Há, ainda, uma situação mais explícita.

Na EA 1, pouco antes da menção ao óleo, Amenófis III cria uma desculpa, que transmite em tom ríspido, à alegação dos emissários babilônios de que teria paradoado na capital as carroças com presentes junto com as carroças de tributo de seus vassalos (linhas 88-95). Como dissemos, julgando que a parada foi feita em sua capital,

para seus súditos testemunharem, fica claro pelo episódio que a mensagem era dirigida à audiência interna, e não à Babilônia. Deve ter querido com isso passar a impressão de que a Babilônia era tão vassala sua quanto Canaã, reforçando seu prestígio e posição como soberano.

Bleiberg (1996: 96), analisando textos e relevos egípcios de transações com governantes estrangeiros, ressalta que o faraó não se via intercambiando com iguais, com estrangeiros sempre sendo retratados como subservientes. Em várias das tumbas de Tebas, há representações de estrangeiros levando bens ao Egito e junto delas aparece o substantivo *inw* (𓂏 em hieroglífico), em geral traduzido como “tributo” (Warburton 1997: 221). Hoje, a tradução suscita dúvidas, com alguns preferindo dizer que a palavra não devia ter sentido definido, variando de acordo com o contexto. Liverani (2008: 165), fazendo um paralelo com os termos babilônicos *biltu* e *mandattu*, entendeu-o como designação para “suprimento”, indicando qualquer coisa que fosse trazida, independente do estatuto dos envolvidos na troca, se era presente livremente dado ou imposto, ou implicações de ganho e perda de prestígio na troca.

A ambiguidade presente neste termo, e em *qištu*, pode a princípio ser indesejável, pois justamente dá margem à interpretação de quem lê. No entanto, é justamente a polissemia que dá potencialidade aos termos empregados, hora servindo como insulto e meio de reforçar uma ideologia de submissão, hora apenas como termo “genérico” para indicar bens enviados/recebidos. Sendo assim, a audiência é crucial para entendê-lo: à externa, que essencialmente incluía grandes reis e emissários, era desejável transmitir mensagens que soassem harmônica conforme as regras de convivência; à interna, formada por súditos e o oficialato, a mensagem era oposta, visando reforçar, nas palavras de Ragonieri (2000: 47), “[...] a estabilidade doméstica e o consenso, muitas vezes baseados numa ideologia de superioridade em relação aos governantes estrangeiros”.

Toda e qualquer mensagem de soberania dirigida diretamente a alguém era rapidamente explicitada como reprovável e algo a ser esquecido, como se pode atestar com alguns exemplos oriundos do *corpus* de Hatusa. Na CTH 155 e KUB<sup>12</sup> 3.22, o faraó Ramessés II (r. 1279-1213 a.C.) responde a uma queixa de Hatusil III (r. 1267-1237 a.C.) de que o primeiro o tratou “como se pensa que eu fosse teu servo” alegando que “Por que deveria escrever a ti como se pensasse que é um servo? Que sou seu irmão, deve manter em mente”<sup>13</sup>. Num caso análogo (CTH 172), tão emblemático quanto, Hatusil III escreve a Cadasmã-Enlil II (r. 1263-1255 a.C.) em protesto contra a acusação de um conselheiro de que “Tu não nos escreves como irmão. Tu nos pressionas como se fôssemos teus súditos”<sup>14</sup>.

## Conclusão

Sintetizando, Hénaff (2013: 17) identifica oito variáveis relevantes à análise da troca de presentes: os bens ou seres preciosos; os rituais bem-estabelecidos aceitos pelos parceiros; comunicações no âmbito público; a expectativa de fortalecer laços entre receptor e doador e a aquisição de prestígio e posição; a obrigatoriedade do ato; um relacionamento recíproco; “rivalidades generosas”, ou seja, a exibição pública de atos de generosidade; e um envolvimento pessoal das partes. Durante a exposição, tanto quanto possível, essas variáveis foram sinalizadas para que pudéssemos ver, a partir delas, o que o sistema diplomático de Amarna nos oferece.

Sua primeira grande característica era a constante avaliação e reavaliação que cada um dos grandes reis se obrigou a fazer no campo da geopolítica. Era justamente

12 KUB: Keilschrifturkunden aus Boghazköi.

13 Traduções de A. Goetze (1947), como apresentado em “A New Letter from Ramesses to Hattusiliš”.

14 Tradução de Gary Beckman (1996), como apresentado em *Hittite diplomatic texts*.

a partir da análise dos fatos e episódios que se apresentavam a eles que podiam, num limitado espectro de ações, decidir qual o melhor caminho para obter seus objetivos. A avaliação era feita pela obtenção de informação privilegiada dos reis parceiros/concorrentes, e que provinha de fontes diversas. Pouco ou muito confiável, era com ela que podiam decidir quais vizinhos seriam aliados ou inimigos e enfatizar seus pedidos por presentes e esposas.

A todos havia um claro interesse em obter bens de luxo e princesas com quem se casariam. Por diversas vezes, os grandes reis não esconderam que o lucro era seu objetivo final, sendo recorrente a presença desse problema nas cartas. Para camuflar isso, todos reivindicavam que seus irmãos reais precisavam enviar grandes quantidades de presentes em reciprocidade de presentes que a eles foram enviados, sempre em quantidades maiores do que as quantidades anteriores. Esperava-se, numa espécie de ciclo vicioso, que os valores fossem sempre exponencialmente acrescidos nas trocas, numa lógica de reciprocidade generosa, algo que, por razões óbvias, era inviável economicamente.

Todos os reinos, como apontamos, enviavam corriqueiramente apenas os bens que naturalmente produziam ou aos quais tinham fácil acesso. Isso não os inibiu, entretanto, de enviar presentes provocativos a seus irmãos como forma de não só camuflar que os careciam, mas instigá-los a lhes remeter mais destes dons. A ideologia da autossuficiência é contundentemente referida na documentação, uma vez que, se sabido por outrem que em seu país lhe falta algo, isso não só lhe retiraria o imprescindível prestígio e poder advindos

das alegações, como permitiria a terceiros reivindicarem que os pedidos só visavam angariar algo que lhe faltava.

Ao recebimento das carroças com presentes vindos do exterior se somavam grandes banquetes e celebrações públicas, nas quais emissários e nobres estrangeiros e os súditos, juntos, presenciavam a chegada desses que eram os símbolos da ligação entre os grandes reis. Mas a percepção desses eventos era certamente divergente.

Toda a diplomacia de Amarna se moldou a partir da relação entre os interesses dos grandes reis no âmbito internacional (reconhecimento por seus pares, formação de alianças, obtenção de presentes e mulheres) e os interesses no âmbito nacional (fortalecimento de seu poderio econômico e aumento de seu prestígio e poder para com seus vassalos e súditos). Dito de outra forma, o sistema se constituiu a partir da relação entre mensagens diversas ditas para duas audiências distintas, a interna e a externa.

À audiência externa, os grandes reis se posavam como irmãos e plenamente iguais, ponto que não pouparam argila para reiterar. No entanto, vários são os episódios nos quais, mesmo para seus irmãos, mensagens de repreensão ou de soberania são apresentadas, seja pela escolha de palavras (*qīštu/šulmānu*), seja por ações efetivas como a escolha de emissários provocativos, não remissão de presentes em resposta a algo não feito, envio de presentes que divergiam daquilo que havia sido pedido.

À audiência interna, a mensagem era clara: cada um dos grandes reis se colocava como único soberano e seus vizinhos eram simplesmente seus vassalos, de quem recebiam tributo. Isso se traduz novamente na escolha de palavras (*inu*) e em ações práticas como paradedar carroças de presentes e tributos todas juntas na sua capital.

FERREIRA, R. Gifts between brothers: an anthropological approach (Amarna period, 14th century BC). R. Museu Arq. Etn. 38: 179-197, 2022.

**Abstract:** In the Amarna period (14th century BC), Egypt pursued close diplomatic relations with its neighbors in Middle East (Mitanni, Babylonia, Assyria and Hatti). These contacts were recorded in the Amarna Letters (EA), found in Tell el-Amarna (ancient Akhetaton), Egypt. As a protocol, the courts sent emissaries to its neighboring kingdoms with messages, written down

on clay tablets, and gifts. The latter were always awaited by the host court and their absence, should it occur, could raise issues. The system demanded gift-giving, but there were many cases in which one of the partners failed to deliver. This article discusses what these lapses can reveal about regal relations and how they elucidate the characteristics of this diplomatic system.

**Keywords:** Amarna; Diplomatic contacts; Letters; Brothers; Gifts.

### Referências bibliográficas

- Algazi, G. 2003. Introduction: doing things with gifts. In: Algazi, G.; Groebner, V.; Jussen, B. (Eds.). *Negotiating the gift: pre-modern figurations of exchange*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Avruch, K. 2000. Reciprocity, equality, and status-anxiety in the Amarna Letters. In: Cohen, R.; Westbrook, R. (Eds.). *Amarna diplomacy: the beginnings of international relations*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Beckman, G. 1996. *Hittite Diplomatic Texts*. Scholars Press, Atlanta
- Bleiberg, E.L. 1996. *The official gift in Ancient Egypt*. Oklahoma University Press, Norman.
- Burney, C. 2004. *Historical Dictionary of the Hittites*. Scarecrow Press, Lanham.
- Bryce, T. 1990. The death of Niphururiya and its aftermath. *Journal of Egyptian Archaeology* 76: 97-105.
- Bryce, T. 2003. *Letters of the great kings of the ancient near east: the royal correspondence of the late bronze age*. Routledge, London.
- Carlà, F.; Gori, M. 2014. Introduction. In: Carlà, F.; Gori, M. (Eds.). *Gift giving and the "embedded" economy in the ancient world*. Winter University Press, Heidelberg.
- Cohen, R. 1996. All in the family: ancient near eastern diplomacy. *International Negotiation* 1: 17-20.
- Cohen, R. 2000. Intelligence in the Amarna Letters. In: Cohen, R.; Westbrook, R. (Eds.). *Amarna diplomacy: the beginnings of international relations*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Collins, P. 2008. *From Egypt to Babylon: the international age 1550-500 BC*. Harvard University Press, Cambridge.
- David, S.R. 2000. Realism, constructivism, and the Amarna Letters. In: Cohen, R.; Westbrook, R. (Eds.). *Amarna diplomacy: the beginnings of international relations*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Druckman, D.; Güner, S. 2000. A social-psychological analysis of Amarna diplomacy. In: Cohen, R.; Westbrook, R. (Eds.). *Amarna diplomacy: the beginnings of international relations*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Feldman, M.H. 2006. *Diplomacy by design: luxury arts and an "international style" in the ancient Near East, 1400-1200 BCE*. University of Chicago Press, Chicago.
- Goetze, A. 1947. A new letter from Ramesses to Hattušiliš. *Journal of Cuneiform Studies* 1: 241-251
- Head, R. 2011. Amarna messengers and the politics of feasting. *Maarav* 18: 79-87.
- Heimpel, W. 2003. *Letters to the King of Mari: a new translation, with historical introduction, notes and commentary*. Eisenbrauns, Winona Lake.

Presentes entre irmãos: uma abordagem antropológica (período de Amarna, século XIV a.C.)  
*R. Museu Arq. Etn.*, 38: 179-197, 2022.

- Hénaff, M. 2013. Ceremonial gift-giving: the lessons of anthropology. In: Satlow, M.L. (Ed.). *The gift in antiquity*. Wiley-Blackwell, Hoboken.
- Hénaff, M. 2014. Is there such a thing as a gift economy? In: Carlà, F.; Gori, M. (Eds.). *Gift giving and the "embedded" economy in the ancient world*. Winter University Press, Heidelberg.
- Holmes, Y.L. 1975. The messengers of the Amarna Letters. *Jornal da Sociedade Americana Oriental* 95: 376-381.
- Jakob, S. 2006. Pharaoh and his brothers. *British Museum studies in Ancient Egypt and Sudan* 6: 12-30
- James, A. 2000. Egypt and her vassals. In: Cohen, R.; Westbrook, R. (Eds.). *Amarna diplomacy: the beginnings of international relations*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Jönsson, C.; Hall, M. 2005. *Essence of diplomacy*. Palgrave Macmillan, London.
- Liverani, M. 2000. The great powers' club. In: Cohen, R.; Westbrook, R. (Eds.). *Amarna diplomacy: the beginnings of international relations*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Liverani, M. 2001. *International Relations in the Ancient Near East, 1600-1100 BC*. Palgrave, New York.
- Liverani, M. 2008. The late bronze age: materials and mechanisms of trade and cultural exchange. In: Aruz, J.; Benzel, K. (Eds.). *Beyond babylon: art, trade, and diplomacy in the second millennium B.C.* Metropolitan Museum of Art, New York.
- Mynárová, J. 2014. Egyptian state correspondence of the New Kingdom: the letters of the Levantine Client Kings in the Amarna correspondence and contemporary evidence. In: Radner, K. (Ed.). *State correspondence in the ancient world: from new kingdom Egypt to the roman empire*. Oxford University Press, Oxford.
- Moran, W.L. 1992. *The Amarna Letters*. John Hopkins University Press, Baltimore.
- Oppenheim, A.L. 1964. *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization*. University of Chicago Press, Chicago.
- Peyronel, L. 2014. Between archaic market and gift exchange: the role of silver in the embedded economies of the ancient near east during the bronze age. In: Carlà, F.; Gori, M. (Eds.). *Gift giving and the "embedded" economy in the ancient world*. Winter University Press, Heidelberg.
- Pfloh, E. 2016. *Syria-Palestine in the late bronze age: an anthropology of politics and power*. Routledge, London.
- Ragionieri, R. 2000. The Amarna age: an international society in the making. In: Cohen, R.; Westbrook, R. (Eds.). *Amarna diplomacy: the beginnings of international relations*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Rainey, A.F. 2015. *The El-Amarna correspondence: a new edition of the cuneiform letters from the site of El-Amarna based on collations of all extant tablets*. Brill, Boston.
- Reinstein, D. 2014. The economics of the gift. In: Carlà, F.; Gori, M. (Eds.). *Gift giving and the "embedded" economy in the ancient world*. Winter University Press, Heidelberg.
- Revez, J. 2003. The metaphorical use of the kinship term sn 'brother'. *Journal of the American Research Center in Egypt* 40: 123-131.
- Sahlins, M. 1972. *Stone Age Economics*. Aldine Atherton, New York.
- Shaw, I.; Nicholson, P. 1995. *The dictionary of the Ancient Egypt*. American University in Cairo Press, Cairo.
- Tyldesley, J. 2006. *Chronicle of the Queens of Egypt*. Thames & Hudson, London.

- Warburton, D. 1997. *State and economy in Ancient Egypt. fiscal vocabulary of the new kingdom*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Westbrook, R. 2000. Babylonian diplomacy in the Amarna Letters. *Journal of the American Oriental Society* 120: 377-382.
- Wight, M. 1977. *System of states*. Leicester University Press, Leicester.
- Zaccagnini, C. 1973. *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII (OAC, XI)*. Centro per le Antich. e la Storia dell'Arte Orient, Torino.
- Zaccagnini, C. 2000. The interdependence of the great powers. In: Cohen, R.; Westbrook, R. (Eds.). *Amarna diplomacy: the beginnings of international relations*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

## Os estudos egiptológicos de Charles S. Peirce \*

Frank Kammerzell \*\*  
Aleksandra Lapčić \*\*\*  
Winfried Nöth \*\*\*\*

Tradução de Victor Sancassani \*\*\*\*\*

KAMMERZELL, F.; LAPČIĆ, A.; NÖTH, W. Os estudos egiptológicos de Charles S. Peirce. R. Museu Arq. Etn. 38: 198-240, 2022.

**Resumo:** O artigo realiza um levantamento e apresenta uma análise crítica dos estudos de Peirce em egiptologia de 1885 a 1904, como documentados principalmente nos MSS 1227, 1228, 1244 e 1294. São examinados os estudos de Peirce e seus avanços em língua e escrita do Egito Faraônico, bem como suas análises das realizações científicas dos antigos egípcios. Entre os tópicos linguísticos em foco estão os pressupostos de Peirce a respeito da iconicidade da escrita hieroglífica, suas conjecturas sobre a origem das palavras indexicais a partir dos substantivos e suas hipóteses relativas à proximidade do egípcio antigo à protolíngua humana. O artigo delinea algumas das hipóteses de Peirce relacionando a estrutura do egípcio aos seus pressupostos fundamentais acerca da iconicidade e indexicalidade na língua. Ao que tudo indica, Peirce não só estava muito familiarizado com o estado da arte da egiptologia contemporânea, como também alcançou uma notável competência na língua egípcia e na sua escrita hieroglífica. Enquanto alguns dos *insights* de Peirce a respeito da língua e da civilização dos egípcios antigos são ainda sustentáveis hoje, outros refletem certos equívocos da erudição de seu tempo, que exigem correção à luz do estado da arte na egiptologia atual.

**Palavras-chave:** Charles S. Peirce; Antigo Egito; Egiptologia; História da ciência; Hieróglifos; Iconicidade da língua; Origens de palavras indexicais; Protolíngua.

### 1. Introdução

Em suas *Lowell lectures* em *Some topics of logic*, Conferência VIII, de 1903, ao olhar para a sua carreira como um historiador

da ciência, Charles S. Peirce declara o seguinte:

*Em cinco ocasiões na minha vida, e em somente cinco, eu tive a oportunidade de testar*

\* Tradução autorizada de “Charles S. Peirce’s Egyptological studies”, publicado em *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 52, n° 4, 2016. Agradecimentos à Indiana University Press, Journals, pela autorização da publicação desta tradução na *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*.

\*\*\* Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Archäologie. <aleksandra.lapcic@hu-berlin.de>

\*\*\*\* Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. <wnoth@pucsp.br>

\*\* Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Archäologie. <fkammerzell@hotmail.com>

\*\*\*\*\* Mestre em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. <vsancassani@gmail.com>

as minhas Abduções sobre fatos históricos, pelo cumprimento de minhas predições na arqueologia subsequente ou em outras descobertas; e em cada uma dessas cinco ocasiões, as minhas conclusões, que em todo caso contrariaram aquelas das mais altas autoridades, mostraram-se corretas. Os dois últimos casos foram estes. Prof. Petrie publicou uma história do Egito em que ele tratava as três primeiras dinastias como míticas. Eu estava justamente escrevendo uma história da ciência e, no primeiro capítulo, mostrei por que aquelas Dinastias, incluindo o nome de Menés e outros fatos, deveriam ser considerados históricos. Próximo à conclusão do meu livro, o próprio Petrie encontrou a tumba de Menés (CP 7.182, nota de rodapé).

Essa notável retrospectiva mostra que a egiptologia não era apenas um cavalo de batalha dentro o espectro de interesse extraordinariamente amplo de Peirce, mas também um campo de pesquisa no qual ele realizou algumas descobertas que anteciparam achados posteriores da egiptologia e ultrapassaram o seu tempo. A perspectiva de Peirce para com a egiptologia era semiótica, no mesmo sentido em que ele caracterizava a obra de sua vida em 23 de dezembro de 1908, em uma carta a Lady Victoria Welby. Como ele ali disse: “Nunca estive em meu poder estudar qualquer coisa – matemática, ética, metafísica, gravitação, termodinâmica, ótica, química, anatomia comparada, astronomia, psicologia, fonética, economia, a história da ciência, jogo de cartas, homens e mulheres, vinho, metrologia –, exceto como um estudo de semiótica” (*Semiotics and significs* 1977: 85-6).

Nenhum dos manuscritos de Peirce sobre tópicos egiptológicos apareceu impresso durante a vida do autor, mas alguns deles foram publicados desde 1985, quando Carolyn Eisele incluiu, pela primeira vez, páginas selecionadas dos manuscritos em sua edição em dois volumes de *Historical perspectives on Peirce's logic of science*. O subtítulo de sua edição, *A history of science*, é um indício de uma das razões pela qual Peirce começou a estudar a Antiguidade egípcia. A história da ciência,

desde a Antiguidade egípcia e babilônica, foi um campo de estudo no qual Peirce foi “um dos estudiosos estadunidenses mais eminentes” de seu tempo (Eisele 1979: 143). No entanto, os estudos egiptológicos de Peirce não permaneceram restritos por muito tempo às indagações sobre o papel dos egípcios na história da ciência. Em 1892, Peirce também começou a estudar a língua e o sistema de escrita hieroglífica do Antigo Egito e, em 1904, sentiu-se competente o suficiente para emitir um juízo geral sobre os “importantes avanços” da egiptologia desde a década de 1870 (Peirce 1904: 957). A importância que Peirce atribuiu aos estudos egiptológicos, de maneira geral, e às redescobertas da língua egípcia antiga e da escrita hieroglífica, em particular, podem ser aferidas a partir do fato de Jean-François Champollion, o decifrador dos hieróglifos egípcios e a figura fundadora da egiptologia, estar incluso na lista das 300 “maiores pessoas da história” de Peirce, de 1892 (ver V.5 de seus *Writings*), como o único “linguista” ou como um dentre quatro linguistas, se contarmos os três “filólogos” da lista, F. C. Dietz, J. Grimm e Sir W. Jones, também entre os linguistas.

As pesquisas sobre os estudos egiptológicos de Peirce permaneceram, até então, restritas ao trabalho editorial. Como resultado, alguns dos artigos que lidam com o papel do Antigo Egito na história da ciência tornaram-se disponíveis em meio impresso. No entanto, os manuscritos de Peirce sobre a língua egípcia e sua escrita não foram publicados. Eles só podem ser consultados na forma do seu manuscrito original ou na sua edição em microfilme. Um projeto de pesquisa conduzido pelo Departamento de Arqueologia do Nordeste da África e Estudos Culturais da Universidade Humboldt de Berlim, um sucessor dos egiptólogos berlinenses que Peirce consultou em sua época, visa a um exame crítico dos resultados dos estudos peircianos sobre o Egito Faraônico. Seu propósito é oferecer uma perspectiva a partir dos estudos egiptológicos de Peirce, com enfoque especial nos estudos peircianos sobre a língua e escrita do Egito Faraônico, especialmente os MSS 1227, 1228, 1244 e 1294.

## 2. A cronologia dos manuscritos inéditos e dos artigos publicados

O *Annotated catalogue of the papers of Charles S. Peirce*, de Robin (1967), é um primeiro ponto de referência para um levantamento dos escritos egiptológicos de Peirce. Ele oferece breves sinopses e informa as datas dos manuscritos em que Peirce lida com tópicos concernentes ao Antigo Egito, mas as descrições dos índices e as datas não são sempre fidedignas e atualizadas. A melhor informação bibliográfica sobre os manuscritos inéditos de Peirce pode ser encontrada nos volumes dos seus *Writings* editados até então, mas que somente abrangem até a época do verão de 1893, se for incluída a informação prévia do conteúdo do nono volume. Do outono de 1893 em diante, o catálogo de Robin ainda é a única fonte de referência bibliográfica disponível.

Na lista cronológica a seguir, dos escritos egiptológicos publicados e inéditos de Peirce, algumas das imprecisões de Robin nas descrições e nas datas foram corrigidas à luz de um estudo da edição do microfilme dos manuscritos de Peirce (MS) e dos estudos editoriais publicados ou prontos para publicação realizados pelo Peirce Edition Project até 2020 (W1-W9). Uma pesquisa cronológica sugere que os escritos de Peirce sobre o Antigo Egito podem ser divididos em um prelúdio e quatro fases de pesquisa:

- 1885-1886 (data de acordo com o W5: 498)

O MS 1089 (inédito) é o primeiro dos MSS de Peirce que lidam com um tópico egiptológico, apesar de só secundariamente. Somente a segunda das 12 páginas contém uma breve referência ao “grande artabe” egípcio, uma medida seca do Antigo Egito, cuja capacidade Peirce descreve como equivalente a 36 litros e 176 centilitros. A edição de 1901 do *Century dictionary* contém um artigo de Peirce a respeito de tal medida sob o verbete *artaba*.<sup>1</sup>

1 <http://www.global-language.com/century>.

- 1892-1893 (fase de pesquisa I e II)

Os artigos de 1892-93 são principalmente notas, rascunhos e manuscritos para as *Lowell lectures on the history of science*, que aconteceram entre 28 de novembro de 1892 e 5 de janeiro de 1893, às noites de segundas e quintas-feiras. Cinco delas foram incluídas no nono volume dos *Writings* de Peirce (W9), no prelo, cujo índice fora disponibilizado aos autores deste artigo em forma datilográfica. Quanto aos demais artigos inéditos, o conteúdo está resumido de acordo com o Catálogo de Robin.

- Agosto de 1892 (MS 1287), p. 43-52, publ. no W9 como item 22, [*Lecture II, Part 3, Section 3: Pyramid measurements and the fabric of theory*] (R[obin] 1287: 43-52), agosto de 1892.
- Outono de 1892 (MS 1297), p. 2-3, 6-7 e 8-9, publ. no W9 como item 20, [*Lecture II, Part 3, Section 1: The Egyptian mind*] (R 1297: 2-3, 8-9, 6-7), outono de 1892.
- Outono de 1892 (MS 1303), p. 2-5, publ. no W9 como item 21, [*Lecture II, Part 3, Section 2: The character of Egyptian intellect*] (R 1303: 2-5), outono de 1892.
- 3-5 de dezembro de 1892 (MS 1276), p. 2-29, publ. no W9 como o item 24, [*Lowell lecture III, Egyptian science*] (R 1276: 2-29), 3-5 de dezembro de 1892.
- Dezembro de 1892 (MS 1277), publ. em Eisele (1985: 201-215) como *Further ancient science – Chaldean and Greek astronomy* (com comentários sobre a superioridade científica dos caudeus sobre os egípcios) *Lowell lecture V*. Incluído no W9 como o item 28, [*Lowell lecture V: Chaldean science and early Greek science*] (R 1277: 2-36, 38-53; R 1275: 45, 44, 46-56), 12 de dezembro de 1892.
- C. dezembro de 1892/janeiro de 1893 (MS 1298), inédito: *Egyptian history; Chaldean astronomy*, 4 p.
- C. dezembro de 1892/janeiro de 1893 (MS 1228), inédito: *Notes on Egyptian hieroglyphs*. Escrito em paralelo com o MS 1294.
- Janeiro de 1893 (MS 1294), p. 2-6, 15-20, 24, publ. no W9 como o item 41,

*Egyptian science* (R 1294: 2-6, 15-20, 24), janeiro de 1893.

- Não antes de jan. de 1893 (MS 1296), inédito: *Thothiana*, 7 p. Esse MS contém o início de um artigo para o *Bulletin of the American Mathematical Society* sobre “Aahmés” e a matemática egípcia. “Aahmés” é a transcrição do século XIX do nome de um copista do Papiro Matemático de Rhind (pBM EA 10058),  $\text{𓂏𓏏𓏏𓏏𓏏}$  *JoH-msj.w / ,jaʃħə-’masjəw/*, “A-lua-está-nascida”.

- C. 1893 (MS 595), p. 16-17, seção não publicada do *Short Logic*, parcialmente publicada como CP 2.286-291, 2.295-296, 2.435-443, 7.555-558.

- 1898-1899 (fase de pesquisa III)

Os manuscritos de 1898-99 foram escritos principalmente no contexto do plano de Peirce de escrever uma *History of science* em volume único (MSS 1269-1273), como primeiramente anunciado em uma carta de 1898 (cf. Eisele 1985: 297-411). Naquela época, Peirce aprofundou os seus estudos sobre a língua e o sistema de escrita do Antigo Egito, iniciados em janeiro de 1893. A estimativa de Robin para os MSS 1269-1271 é “c. 1892”, porém, visto que o MS 1227 é datado “22 de março de 1898” e contém notas para os MSS 1269-1271, e o MS 1269 contém uma referência a Budge (1898), a data de Robin deve estar correta em 1898. Somente dois desses MSS foram publicados até então. A ordem cronológica corrigida desses MSS de 1898-1899 é a seguinte:

1. MS 1227, *Notes on Egyptian hieroglyphs*, datado em “22 de março de 1898”, um manuscrito.
2. MS 1271, *A sketch of the general history of science*, 6 p.
3. MS 1270 é uma cópia parcial do MS 1271. *Egyptian science and the typical Egyptian*, 3 p.
4. MS 1272 é um rascunho anterior do MS 1269. Entre os seus tópicos, estão “A ciência egípcia: A Grande Pirâmide; a falta de interesse teórico entre os egípcios refletida em sua falha em avançar no

conhecimento científico, e a “irrefutável” prova da estupidéz egípcia”.

5. MS 1269 é o primeiro capítulo da não finalizada *History of science* de Peirce. Ele foi publicado em Eisele (1985: 310-47) sob o título *Egypt and science*.

6. MS 1292, de 1899, é um rascunho de um artigo sobre *How did science originate?* no qual Peirce argumenta que a ciência se originou na Babilônia, não no Egito, e que havia uma falta de interesse científico no Antigo Egito.

- 1902-1904 (fase de pesquisa IV)

- L75. A proposta de 1902 de Peirce ao Carnegie Institution contém, na versão alternativa editada por J. Ransdell como *Version 2, Part 3* (L75, Rascunho C: A46-47), duas páginas com comentários sobre a morfologia e a iconicidade da língua egípcia.

- MS 1244, relacionado ao MS 1263, é *On Egyptian and other ancient languages and other topics*.

- MS 1263 foi publicado em Eisele, ed. (1985: 956-961) sob o título *Chronology of arithmetic with references to the collection of Mr. George A. Plimpton, to the Astor Library, and to other available collections*.

A pesquisa bibliográfica mostra que os estudos egiptológicos de Peirce, após a primeira nota muito marginal sobre um tópico de metrologia em 1885, iniciam-se em 1892 com suas notas para o *Lowell lectures sobre the history of science*. Em relação aos seus conteúdos, aproximadamente, porque nem sempre são resumidas com exatidão por Robin, as quatro fases de seus escritos sobre assuntos egiptológicos refletem uma expertise crescente sobre a civilização do Antigo Egito e um contínuo progresso na competência de Peirce em língua egípcia.

A primeira fase da pesquisa egiptológica, de agosto ao outono de 1892, abrange os primeiros artigos de Peirce sobre “ciência egípcia” (MSS 1287, 1297, 1303). A informação na qual esses artigos baseiam-se é, principalmente, a dos livros de história do Antigo Egito escritos para um público amplo (von Bunsen

1848-1867; Rawlinson 1882; Wiedemann 1884). Algumas informações são provenientes de Byrne (1885-92, I: 308-316), um estudo de linguística geral com uma compilação seletiva de dados de egípcio e copta de fontes que já estavam ultrapassadas na época. Peirce também incluiu nesses artigos algumas informações de estudos especializados, tais como os de De Rougé (1866), um autor frequentemente citado por Rawlinson (1882).

Durante a segunda fase, de dezembro de 1892 a 1893, Peirce começou a estudar a língua egípcia e abordou novos temas da ciência e tecnologia da civilização do Antigo Egito. O conjunto de artigos desse período mostra como Peirce, por meio de estudos sistemáticos em bibliotecas, familiarizou-se com a literatura egiptológica especializada. Nesse momento, Peirce coletava dados bibliográficos relevantes diretamente das obras de referências egiptológicas mais recentes, escritas por Ibrahim-Hilmy (1886-1888) e Brugsch (1891). Ele também começou a trabalhar com vários dos estudos discutidos por esses autores e tomou notas das gramáticas de egípcio hieroglífico. Infelizmente, ele fez um uso excessivo da gramática de Le Page Renouf de 1875, que não era a melhor fonte disponível na época.

A terceira fase dos estudos egiptológicos de Peirce compreende seis artigos de 1898 a 1899. A essa altura, Peirce tornara-se um especialista em assuntos egiptológicos. Ele produziu outro excerto detalhado a partir da gramática egípcia de Erman (1894a), a fonte mais fidedigna da época.

Somente após uma década, Peirce retomou de fato os seus estudos egiptológicos em uma quarta fase de pesquisa, de 1902 a 1904, na qual ele produziu mais três artigos, que evidenciam que a competência atingida por Peirce chegou a um nível equiparado ao da erudição egiptológica da época.

### 3. A “mente egípcia antiga” e o seu lugar na história da ciência

A partir dos MSS 1228 e 1227, é possível reconstruir uma boa parte do horizonte egiptológico prévio de Peirce. O MS 1228

contém notas sobre a cronologia das dinastias egípcias faraônicas. Esse é o campo de pesquisa para o qual Peirce contribuiu com a resposta de se as primeiras dinastias eram reais ou míticas, citada na Introdução do presente artigo. Ademais, o MSS contém notas sobre papiros egípcios relevantes e suas edições, bem como excertos da literatura sobre as pirâmides de Gizé (3-11). As fontes dos estudos de Peirce em egípcio hieroglífico citadas no MS 1228 são a *Elementary grammar of the Ancient Egyptian* (1875), de Le Page Renouf, a edição americana (1882) de *History of Ancient Egypt*, de Rawlinson, a tradução de Joachim do Papiro Ebers, de 1890, e as obras de referência egiptológica geral de Ibrahim-Hilmy (1886-1888) e Brugsch (1891).

Ironicamente, os métodos de alguns dos estudiosos que eram a fonte de Peirce quando escreveu sobre a ciência alegadamente não-desenvolvida dos egípcios antigos foram, entretanto, desmascarados como não-científicos. Por exemplo, na página 11 do MS 1228, Peirce cita os escritos a respeito das pirâmides de Gizé, feitos pelos arqueólogos Howard-Vyse (1840-1842), Smyth (1867) e Petrie (1883). Howard-Vyse fez descobertas importantes nas pirâmides de Quéops e Miquerinos por meio do que hoje é chamado de “arqueologia de pólvora”. Smyth seguiu as perspectivas pseudocientíficas da metrologia e da numerologia de John Taylor, que alegava que a inspiração divina tinha um papel na construção das Grandes Pirâmides. Smyth era uma figura central em piramidologia até o estudo de triangulação de Petrie (1880) refutar suas teorias com evidências que mostravam que Smyth havia feito medições incorretas. Em casos como esse, Peirce conseguiu revelar a natureza dubia dos métodos e dos resultados de algumas pesquisas contemporâneas, ao passo que algumas de suas outras conjecturas sobre a cultura faraônica, como o seu julgamento sobre a falta de “imaginação poética” dos egípcios antigos, no MS 1294, provaram-se inconsistentes.

A primeira parte do MS 1227, de 1898, lida com a matemática dos egípcios antigos (1-25). Essa parte inclui notas sobre as dimensões e a orientação das Grandes Pirâmides de Gizé,

extraídas de W.M.F. Petrie (1883), reflexões sobre a cronologia egípcia e mesopotâmica (3-12) e excertos da edição de Eisenlohr do Papiro Matemático de Rhind, de 1877 (13-25). O Papiro de Rhind é uma cópia à mão de um certo *JoH-msj.w* (“Ahmés” ou “Aahmés”), c. 1550 a.C. O veredicto de Peirce sobre esse tratado matemático é devastador: “Ao longo do livro, os procedimentos são desajeitados e não sistemáticos. Eles mostram que os egípcios não tinham talento para a matemática” (1904: 959). O MS 1227 também contém considerações etimológicas e semânticas sobre algumas expressões-chave da matemática dos egípcios antigos, para as quais Peirce consultou Brugsch (1867-1882).

Algumas das primeiras observações de Peirce sobre a “mente egípcia antiga” refletem certos preconceitos contra o Oriente no período do colonialismo. Em 1892, Peirce descreve a mente dos egípcios antigos como estranha: “Uma mente estranha era, tão estranha quanto a mente chinesa, que, em certos aspectos, assemelha-se, tão estranha quanto o país Egito o é”, ele reflete no MS 1297 (3 [paginação de Peirce]). Naquele tempo, Peirce admitiu que suas “opiniões dos egípcios não eram extravagantemente elevadas” em geral (MS 1277, in Eisele 1985, 209; 1892). Ele inclusive vai mais longe ao falar da “estupidez geral dos egípcios” (MS 1269, c. 1892).

O último julgamento adveio das leituras de Peirce sobre a história da ciência, das quais ele concluiu, em 1898, que havia uma “falta de interesse científico no Egito” com o resultado de que os egípcios “nunca fizeram qualquer avanço no conhecimento verdadeiramente científico” (MS 1272, p. 5). Peirce contrastou a mente “não científica” dos egípcios antigos com a mente científica dos babilônicos e atribuiu a suposta falta de ciência no Antigo Egito a motivos religiosos: “Os reis egípcios revestiram suas paredes com discursos sobre aquilo que eles propuseram a fazer na vida futura, sem se preocuparem com registrar quaisquer datas cronológicas. Os reis babilônicos realizaram pesquisas laboriosas a fim de designar as suas relações cronológicas precisas com os nove ou dez séculos anteriores a eles” (MS 1263, in Eisele 1985, 957; 1904).

Sem dúvidas, Peirce teria revisto tais conclusões precipitadas se ele tivesse conhecimento das descobertas posteriores a respeito do real nível do conhecimento científico do Antigo Egito. Em 1902, por exemplo, a publicação do Fragmento dos Anais do Antigo Império, também conhecido como “Pedra de Palermo”, por Schäfer, apresentou provas de que os cronistas do Antigo Império tinham um conhecimento factual e calendárico tão avançado quanto o dos antigos babilônicos (cf. Schäfer 1902: 10-11). Esses Anais contêm não somente a lista completa dos nomes reais das quatro primeiras dinastias, como também informa sobre o número exato de anos, meses e dias de cada reinado, e descreve os feitos reais memoráveis anualmente e em detalhes; inclusive documentando os níveis anuais de cheia do Nilo. Hoje, a cronologia do segundo e terceiro milênio a.C. documentada nas fontes egípcias é considerada muito mais confiável do que as fontes mesopotâmicas remanescentes.

Uma outra razão para a estagnação precoce da ciência no Antigo Egito vista por Peirce é geográfica. Em contraste com os marítimos gregos, que progrediram na ciência precoce e rapidamente devido às suas trocas interculturais férteis com os fenícios, egípcios e babilônios, os egípcios permaneceram relativamente autossuficientes em seu isolamento geográfico do Vale do Nilo, diz Peirce nas observações finais de suas *Lowell lectures* sobre *The history of science*, em janeiro de 1893:

*O modo pelo qual foram realizados os grandes e surpreendentes avanços no pensamento científico aparece de forma muito clara. É por meio da violenta quebra de determinados hábitos, combinada com a ação de hábitos que não foram quebrados. Assim, o nível mais elevado do pensamento egípcio parece ter sido alcançado muito precocemente. Assim isso parece-nos, bem como sempre pareceu para os egípcios, visto que eles sempre reverenciaram as ideias da antiguidade como superiores às do seu próprio tempo. Agora, o fator preponderante no desenvolvimento da mente egípcia foi, sem dúvidas, a geografia física do país, que provavelmente produziu os seus efeitos em um*

*número razoavelmente pequeno de gerações desde a primeira vez que foi percebida (CP 7.270).*

Peirce não vai longe a ponto de rejeitar os avanços culturais da civilização do Antigo Egito como um todo. Ele tinha, por exemplo, uma grande estima para com os feitos dos arquitetos egípcios e dos construtores de pirâmides. Eles eram “engenheiros incrivelmente astutos” (MS 1277; Eisele 1985: 203), disse Peirce. No entanto, em contrapartida à sua máxima pragmática de 1878, que postula a necessidade de considerar os efeitos e as “condutas práticas das ações” mais do que as meras ideias que as subjazem (CP 8.119, c. 1902), Peirce nem sempre avaliou os cientistas faraônicos de acordo com os resultados de sua cultura material. Por exemplo, após estudar o Papiro Matemático de Rhind, ele concluiu que os egípcios antigos eram incapazes de generalizar. Essa conclusão pode ou não estar correta a respeito de Aahmés, o autor do manuscrito de Rhind, mas, se os egípcios eram “engenheiros magníficos”, é muito improvável que eles carecessem da capacidade de generalização, como Peirce concluiu na seguinte passagem:

*Nós vimos o que eram os egípcios; – engenheiros astutos de forma magnífica, mas sempre trabalhando por meio da regra prática. Aahmés, o aritmético, nunca estabeleceu uma regra em termos gerais e, naturalmente, nunca provou qualquer coisa em termos gerais. Na verdade, os egípcios nunca generalizaram e a tradição e a sabedoria pelas quais eles eram tão celebrados, considerando-as como uma ciência, estavam ao nível de receitas caseiras que enchem jornais nos recantos do país. Em relação à generalização, houve poucos vestígios (MS 1277; Eisele 1985: 203).*

O campo dos gêneros literários é uma outra área da cultura egípcia da qual Peirce tirou conclusões incorretas porque o conhecimento de seu tempo ainda era incompleto. Peirce estava convencido de que “você encontra uma completa inexistência de literatura cômica”, sobre a qual ele ainda supôs que os egípcios antigos pareciam “ser

inteiramente incapazes de entender uma piada” (The Charles S. Peirce Papers 1303: 8). Hoje, não há razão para assumir que o humor possuía um papel menor no Antigo Egito do que em qualquer outra cultura (cf., e.g., Houlihan 2001). Por outro lado, Peirce poderia estar associando o humor no Antigo Egito somente com autores estrangeiros que escreveram sobre a cultura do Vale do Nilo, como, por exemplo, Heródoto. “Há uma história em Heródoto sobre um ladrão em um cofre de Rhampsinitus = Ramessu Neter-hek-pen, rei egípcio, sobre a qual um comediante moderno escreveu um livro engraçado” (The Charles S. Peirce Papers 1303: 8). A identificação de “Ramessu Neter-hek-pen” com o “Rhampsinit” de Heródoto foi sugerida por von Bunsen (1848-67, II: 574). (Hoje, o respectivo nome de Ramsés VI – que reinou de 1142/40 a 1134/32 a.C. – é geralmente lido como *Row-ms-s(w) Jmnw-Hr-XpS=f nTr Hq#Jwnw*, i.e., “RT<sup>a</sup>amasese Amun-está-acima-de-seu-braço-espada, Deus e Governante de Heliópolis”). O “comediante” que Peirce menciona é provavelmente August von Platen, o autor da tragicomédia *Der Schatz des Rhampsinit (O tesouro de Rhampsinit)*, de 1825.

Os julgamentos precipitados e a base de conhecimento incompleta de seu tempo também explicam por que Peirce chegou a conclusões incorretas sobre a história da medicina faraônica. Em uma de suas *Lessons from the History of Science*, Peirce argumenta que o pré-requisito para o progresso medicinal em qualquer cultura é a “imaginação científica” (CP 1.46, c. 1896). Na (pré-)história da medicina, segundo Peirce, a imaginação científica é evidente nas práticas mágicas dos antigos e das então denominadas culturas primitivas. A partir do seu estudo do Papiro Ebers, o compêndio médico mais significativo do Antigo Egito, traduzido por Joachim em 1890, Peirce tirou a conclusão precipitada de que a magia era inexistente no Antigo Egito. Porém, sabemos mais atualmente. Há um rico e significativo inventário literário documentando fórmulas e receitas mágicas do período faraônico (cf., e.g., Borghouts 1978; Ritner 1993). Antes delas tornarem-se acessíveis, a declaração prematura de Peirce era:

*Encontre para mim um povo cuja medicina primeva não esteja misturada com magia e encantamentos e eu encontrar-lhe-ei um povo desprovido de toda capacidade científica. Não há magia no Papiro médico Ebers. O egípcio estólido não viu nada na doença além da disfunção do órgão afetado. Nunca houve qualquer ciência egípcia de verdade (CP 1.47, 1896).*

Vale ressaltar que a conclusão de Peirce, segundo a qual a ausência de prática mágica indicaria uma falta de imaginação científica, é nitidamente distinta da opinião de muitos egiptólogos de seu tempo. De Erman (1885-1887: 476) até o século XX, a magia egípcia era considerada “um desdobramento bárbaro da religião” (Erman 1907: 148) e, enquanto tal, um indicador de uma cultura primitiva ou ainda “degenerada”.

Alguns dos veredictos impulsivos de Peirce a respeito dos alegadamente poucos feitos científicos dos egípcios antigos têm sua origem nos preconceitos contra as realizações científicas dos egípcios antigos que eram muito comuns entre os acadêmicos do século XIX. Até mesmo egiptólogos renomados não estavam imunes a tais preconceitos. O livro outrora pioneiro de Adolf Erman sobre a história cultural egípcia é um bom exemplo (cf. Schenkel 2006). Ele exemplifica a tendência de uma geração de egiptólogos que abandonaram perspectivas idealistas anteriores em favor de um método alegadamente rigoroso de estudar culturas antigas à luz do progresso científico alcançado no espírito do positivismo:

*Agora que aprendemos a entender os monumentos, a ler as inscrições e a estudar a literatura do Antigo Egito, o antigo encanto se foi e, no lugar da “luz religiosa ofusca” do passado, o sol impiedoso da ciência se levanta, e nós vemos os egípcios antigos tal como realmente são, nem piores, nem melhores do que outro povo. A sua “saboria” antiga parece, de um lado, menos magnífica, de outro, até surge como repulsiva, enquanto os seus costumes não são mais peculiares do que aqueles de outras nações, nem dignos da nossa ridicularização, nem da nossa reverência (Erman 1894b: 2-3).*

Paralelos entre algumas opiniões de Peirce sobre a “ciência egípcia” e os julgamentos contemporâneos de Erman sobre o mesmo tópico são fáceis de serem encontrados. Erman também fala do “pequeno valor” que deveria ser atribuído às “contribuições egípcias ao saber”. Ele considerou igualmente “natural supor que [...] eles não prestaram muito serviço à ciência” (1894b: 448). Erman também lamenta a falta de genialidade entre os matemáticos egípcios antigos. Sua opinião em relação às descobertas matemáticas de Aahmés estavam em grande acordo com o julgamento de Peirce sobre o Papiro Matemático de Rhind:

*A matemática, assim como a medicina, parece ter permanecido estacionária no mesmo estágio que ela alcançou durante o Antigo Império; progresso foi realizado em alguns detalhes, mas a genialidade parece nunca ter se alçado a um novo impulso a essa ciência. De fato, não havia necessidade. Os problemas a apresentados à habilidade do aritmético eram sempre os mesmos e, se a solução, que muitas vezes era somente aproximada, satisfazia o governo do Antigo Império, ela bastava também para o Novo Império. A matemática servia apenas para fins práticos para os egípcios antigos, eles somente resolviam os problemas da vida cotidiana, eles nunca formularam e resolveram os problemas para o seu próprio interesse (Erman 1894b: 364)*

Em suma, há uma razão plausível para assumir que a baixa estima de Peirce ao papel desempenhado pelos egípcios antigos na história da ciência reflete preconceitos detidos até por renomados egiptólogos de sua época. O trabalho de Erman teve uma influência enorme nos estudos posteriores na Alemanha, bem como na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Os principais egiptólogos do século XX dos últimos dois países, Alan H. Gardiner e James Henry Breasted, eram estudantes de Erman. Logo, parece ser muito possível que a tendência geral dos historiadores da ciência a ter uma maior estima pela ciência mesopotâmica do que pela egípcia seja devido à atitude da respectiva disciplina em relação ao

seu objeto de estudo, em vez de às qualidades inerentes das fontes originárias. No geral, Peirce adquiriu certamente um excelente conhecimento do estado da arte em egiptologia, mas ele foi também uma vítima da visão cultural estreita de alguns especialistas contemporâneos a ele, cujos escritos ele consultou. No entanto, conforme os seus estudos egiptológicos avançaram, Peirce também foi capaz de revisar algumas de suas infundadas ou precipitadas conclusões anteriores.

#### 4. A escrita hieroglífica

##### 4.1 Os hieróglifos e a sua transcrição, morfologia egípcia e métodos de análise textual

A partir da descrição no catálogo de Robin, que lista os manuscritos sob o título de *Notes on Egyptian hieroglyphs*, percebe-se que os MSS 1228 e 1227 são cruciais para avaliar a competência linguística de Peirce em egípcio antigo e em seu sistema de escrita, mas isso só é válido em partes. Por um lado, Peirce também escreveu sobre hieróglifos em outros lugares, sobretudo nos MSS 1244 e 1294, por outro lado, os MSS 1227 e 1228 também lidam com alguns outros tópicos egiptológicos.

Contrariamente ao que se espera do grande interesse de Peirce com todos os tipos de signos, os artigos de 1893 e 1898 não lidam nem com a escrita hieroglífica como um sistema sígnico, nem com a típica maneira egípcia de entrelaçar os signos verbais com as representações pictóricas em composições texto-imagem multimodais. Não é de todo surpreendente que Peirce tenha dado pouca atenção às composições texto-imagem do egípcio antigo, visto que até os mais renomados egiptólogos de seu tempo deram pouca atenção a esses aspectos de seu objeto de estudo. Pelo contrário, eles usaram quase que exclusivamente a parte imagética de monumentos antigos como fonte de informações sobre a cultura material ou como um meio de solucionar problemas lexicais. Por exemplo, o importante estudo de Erman dos textos e imagens sobre as paredes das tumbas

do Antigo Império, *Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des Alten Reiches* (Discursos, exclamações e canções em imagens funerárias do Antigo Império, 1918), foi publicado sem uma única figura.

O MS 1228 é composto por um manuscrito de 48 páginas sem numeração. A primeira página é intitulada “janeiro de 21 de 1893, Astor Library” [Nova Iorque], mas os editores do W9 estimam que a data de todo o manuscrito é de “cerca de dezembro de 1892/janeiro de 1893”. Peirce, aparentemente, consultou três livros na Astor Library no dia 21 de janeiro, dos quais ele tomou duas notas sobre tópicos tipográficos escritas por ele na respectiva data. A primeira citação é da *Typographia de Hansard*, de 1825 (Peirce cita-a como “1824”). Ela foi copiada de um capítulo sobre a tipografia dos números arábicos de um a dez. A segunda citação é de um capítulo sobre a “excelência” de certas fontes impressas para figuras aritméticas. Peirce refere-se a ela como a *Printer’s Grammar* de Stowe, de 1808, mas a fonte correta da citação é a *Typographia* de John Johnson (1824, 2:44). Ambas as citações parecem desvinculadas de qualquer tópico egiptológico, mas os livros dos quais elas foram retiradas também lidam com a história da escrita em geral e contêm algumas referências aos hieróglifos. Portanto, Peirce poderia tê-los consultado depois de todas as outras páginas desse manuscrito terem sido escritas. Em 21 de janeiro de 1893, o seu propósito poderia muito bem ser o de complementar suas notas prévias com referências posteriores de livros sobre a história da escrita. No final das contas, porém, ele pode não ter encontrado qualquer coisa útil sobre hieróglifos na literatura consultada na Astor Library – o que não é muito surpreendente, visto que esses trabalhos foram escritos antes do deciframento dos hieróglifos.

Na página 11 do MS 1228, Peirce cita a *Aegyptologie (Egiptologia)* de Brugsch, de 1891, em um contexto que sugere que o livro lhe era novo. Brugsch era um membro da primeira geração de egiptólogos pós-Champollion. A mesma fonte é citada no MS 1276, datada de 3-5 de dezembro de 1892. A conexão temática das primeiras 11 páginas do MS 1228 (como

descritas acima) com os tópicos das *Lowell lectures* em dezembro de 1892 sugere que Peirce escreveu-as antes da sua visita à Astor Library, no outono de 1892.

Somente a partir da página 13 em diante, o MS 1228 começa a voltar-se para o tópico da escrita hieroglífica. Nas páginas 13-15, Peirce lista todos os grafemas hieroglíficos

com os seus respectivos valores fonéticos que Brugsch, em seu *Index des Hiéroglyphes Phonétiques* (1872b), havia identificado como atestados nas fontes do Antigo Império. Em uma segunda lista, que começa na página 17, encontramos esses signos que Brugsch listou sem qualquer qualificação ou referência posterior (Figura 1).

Totally unmarked			Sem quaisquer marcações					
7				s	7			s
8				ket	8			ket
33				s	33			s
61				maā	61			maā
130				b	130			b
136				f	136			f
154				seh	154			seh
156				sem	156			sem
196				feh	196			feh
212				bāk	212			bāk

Fig. 1. Hieróglifos copiados por Peirce a partir de Brugsch (1872b).  
Fonte: excerto do MS 1228: 17.

A página exibida na Figura 1 é evidência do interesse genuíno de Peirce no desenvolvimento histórico do sistema de escrita egípcio, mas ela também mostra que ainda lhe faltava um conhecimento profundo

dos princípios de organização dos grafemas de Brugsch. Brugsch (1872a) dispõe a sua informação sobre hieróglifos em quatro colunas. A coluna 1 fornece uma identificação numérica e a coluna 2 lista o grafema

hieroglífico, neste caso, com uma variação e a letra B, que especifica que a segunda variante é “tardia”. A coluna 3 lista uma seleção de grafemas mais ou menos isofuncionais ou grupos de grafemas aproximados (aqui: três) e suas respectivas transcrições fonéticas por meio do alfabeto latino. Além disso, os grafemas

dessa coluna são assinalados com um “A.” (para “antigo”) ou com um “B.” (Figura 2) (para “tardio”), ou também com um “\*” para “não atestado no dicionário”. A coluna 4 apresenta uma referência adicional ao número da página do *Dictionnaire hiéroglyphique et démotique* (1867-1882).

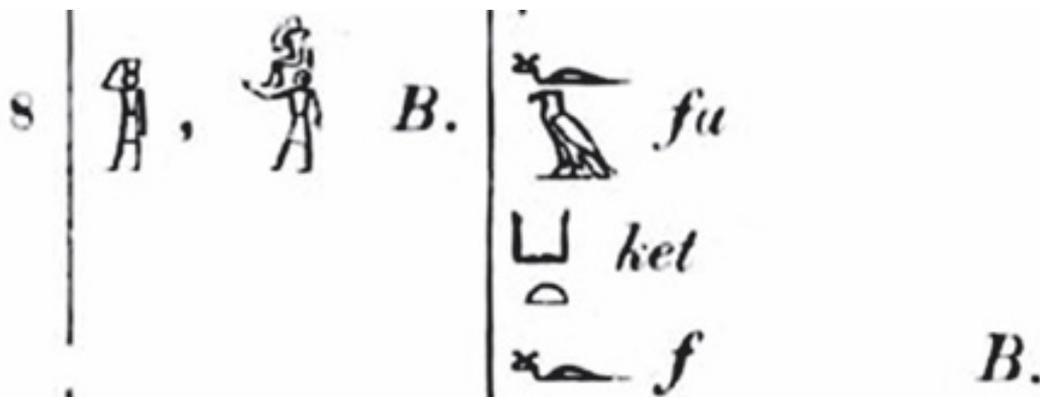


Fig. 2. Excerto da lista de grafemas hieroglíficos de Brugsch.

Fonte: Brugsch (1872a: 119).

No caso de grafemas muito frequentes, atestados em todos os períodos da língua egípcia (e.g., no caso de fonogramas que representam uma única consoante), Brugsch não apresenta informações adicionais. No entanto, a falta de informações extras não implica que o respectivo signo não estava sendo utilizado desde os tempos remotos. A lista de Brugsch não possui uma estrutura inteiramente consistente, exceto por sua classificação dos hieróglifos de acordo com o seu formato pictórico. O autor não fornece informações sistemáticas a respeito do inventário grafêmico de períodos específicos. Particularmente, a sua classificação está longe de ser compreensível para um público sem o conhecimento prévio de egípcio hieroglífico. Qualquer que seja a intenção de Peirce em dividir os grafemas de sua lista em duas classes distintas (“Antigo Império” e “sem quaisquer marcações”), é evidente que ele não poderia ter delineado quaisquer conclusões relevantes a partir dos princípios inconsistentes de classificação de Brugsch.

A maior parte da segunda metade do MS 1228 (25-43) está repleta de excertos

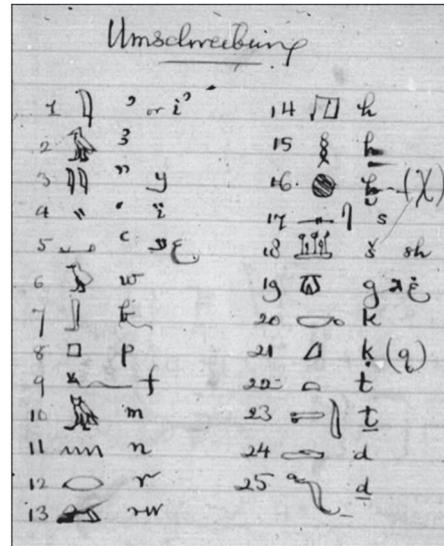
da *Elementary grammar of the Ancient Egypt* de Le Page Renouf (1875). Esse livro é representativo de uma antiga fase da filologia egípcia que já estava datada nos anos 1890. Peter Le Page Renouf (1822-1897) foi o curador das antiguidades orientais do British Museum de 1886 a 1891, publicou trabalhos importantes sobre religião egípcia e, na época, foi um egiptólogo renomado (cf. Brugsch 1891: 138). Todavia, a sua gramática é uma mistura bastante heterogênea, uma seleção não sistemática de fenômenos de todos os períodos da história da língua egípcia. Isto mostra que a habilidade de Le Page Renouf em distinguir o relevante e o irrelevante era bastante escassa. O autor salta de um detalhe para outro mais de uma vez e, muito frequentemente, as suas descrições de dados linguísticos e as conclusões às quais chega com elas são estranhas. Um leitor moderno tem a impressão de que Peirce poderia até estar ciente de algumas dessas imperfeições, visto que ele se limitou a extrair as palavras funcionais básicas, mas não refutou a seção sobre verbos de Le Page Renouf (1875: 47-60), que é particularmente labiríntica.

O MS 1228 termina com uma tabela do recém-adotado sistema de transcrição egiptológico até então, proposto por Adolf Erman (1889b) e Georg Steindorff (1892), seguido de uma amostra textual (44-47; suposta numeração das páginas, visto que o microfilme de Harvard parece danificado). Na página 45, há a lista de 25 fonogramas hieroglíficos que representam consoantes isoladas com os símbolos transcritos segundo a “Escola de Berlim”, que se tornaria o padrão egiptológico pelo século seguinte. A Figura 3 mostra como Peirce a copiou com a sua própria caligrafia. A sua compilação difere somente por pequenos detalhes em relação às formas do alfabeto convencional de transcrição, que ainda é utilizado atualmente, com a ressalva de que a sequência de signos 1-2 e 19-21 estão em ordem inversa, o signo 13 foi omitido e o hieróglifo  x foi colocado entre 16 e 17 (Schenkel 1988; Kammerzell 2005: 172-199). Brugsch (1891: 94-95) era a fonte da lista de Peirce, com uma ordem incomum. Brugsch basicamente seguiu Erman (1889b), em especial, a interpretação de Erman de que os signos  #,  j,  o e  w em egípcio antigo, anteriormente transcritos como a, ā, ā, w, não correspondiam às vogais no egípcio antigo. No entanto, Brugsch ainda manteve algumas pequenas idiossincrasias inaceitáveis atualmente; ele era conhecido por misturar genialidade com descuido.

Na página seguinte (p. 44), Peirce ilustra, por meio de três exemplos, como a nova transcrição afetou a forma de preferir os nomes reais: “Isso transforma Menés em men?, Teta em tetet, Quéops [em] hṯw, Sufis II [em] shefra<sup>s</sup> ou Xa<sup>s</sup>fra<sup>m</sup>”. As páginas 46 e 47 apresentam a amostra textual discutida e ilustrada (Figura 6).

O MS 1227, um manuscrito incluído por Robin sob o mesmo título do MS 1228, ou seja, *Notes on Egyptian hieroglyphs*, é datado de “22 de março de 1898”. Essa data é plausível, porque o manuscrito contém uma referência a Peters (1897). Assim como o MS 1228, as suas páginas (48 ao todo, 7 em branco; MS, microfilme 0048-0072) não foram numeradas. Somente as páginas 34-45 tratam de hieróglifos. Nele, encontramos excertos da tradução inglesa,

de J. H. Breasted, da *Ägyptische Grammatik* (Gramática egípcia), de A. Erman (1894a). Eles complementam as primeiras notas de Peirce retiradas da gramática de Le Page Renouf, de 1875, que se tornaram obsoletas com a publicação do compêndio de Erman.



	Transcrição										
1		? ou i?	8		p	15		h	22		t
2		s	9		f	16		h (z)	23		t
3		"y	10		m	17		s	24		d
4		"i	11		n	18		š sh	25		d
5		"p ε	12		r	19		g ε			
6		w	13		rw	20		k			
7		b	14		h	21		k (q)			

Fig. 3. O “alfabeto” hieroglífico, conforme foi copiado por Peirce.

Fonte: MS 1228: 45.

A morfologia pronominal, à qual são dedicadas várias páginas no MS 1228, de 1892-1893, não é um tópico do MS 1227. Uma atenção especial é dada à morfologia verbal, à semântica verbal e à sintaxe. A escolha dos tópicos a partir do trabalho de Erman, por parte de Peirce, é notável. É mostrado tanto qual era o interesse de Peirce, quanto o que não lhe interessava. Ao contrário do MS 1228, não há quaisquer notas sobre escrita, fonologia ou numerais. Preposições, pronomes relativos, bem como sentenças negativas e interrogativas estavam entre os tópicos pelos

quais Peirce se interessava. Peirce já havia examinado esses tópicos no MS 1228, mas agora ele tinha a competência de trabalhar com dados mais abrangentes que outrora foram disponibilizados por Erman (1894a). Peirce adotou principalmente uma perspectiva onomasiológica, i.e., iniciou a partir de determinados conceitos, a fim de descobrir quais formas de palavras serviam para expressá-los. Em vez de documentar o significado de todas as formas de palavras e construções relevantes dos textos egípcios, ele restringiu-se

a anotar como ou se conceitos específicos – como “verdade” e “posse” – e determinadas funções da linguagem – como dar ordens, fazer perguntas ou estabelecer condições – eram expressos em egípcio. A Figura 4 mostra os excertos que Peirce extraiu de Erman (1894a: §§ 103, 111, 138, 139, 161 e 178). Neles, as palavras-chave são “verdade”, “substantivos abstratos”, “pertencente a”, e “prótase”. Eles ilustram como Peirce ajustava os focos temáticos específicos em sua coletânea de dados.

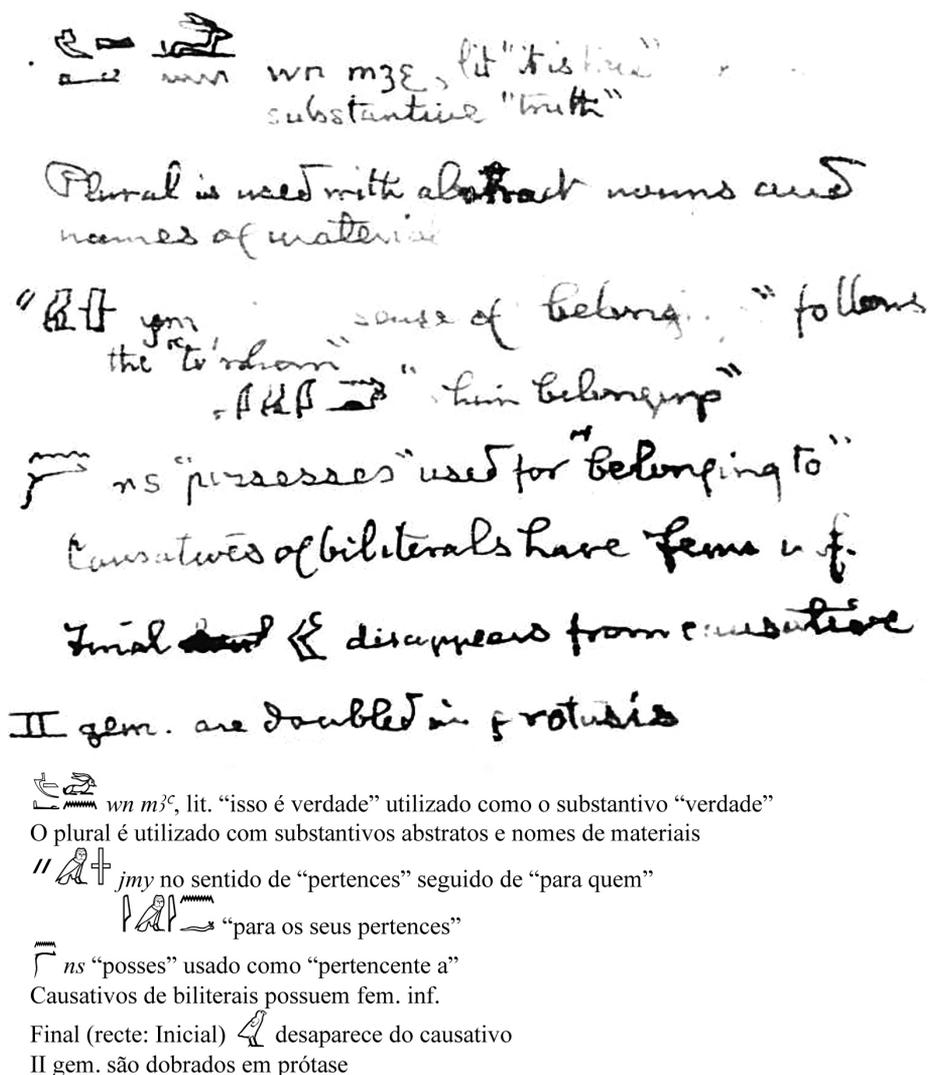


Fig. 4. Amostra do MS 1227 ilustrando o método seletivo de coletânea de dados de Peirce (p. 35).  
Fonte: MS 1227.

O método de estudo adotado por Peirce sugere que ele não visava a obtenção de um grau de competência linguística que lhe permitisse analisar e traduzir qualquer texto hieroglífico. Em vez disso, ele estava mais interessado em descobrir como eram expressas certas noções que ele considerava conceitos-chave da história das ideias na língua dos egípcios antigos. Não obstante, durante o seu estudo do egípcio antigo, Peirce adquiriu conhecimento suficiente para, em 1904, afirmar com uma boa dose de modéstia que ele havia realizado a sua própria tradução do Papiro Matemático de Rhind, a fim de aprimorar a tradução de Eisenlohr, de 1877. Em suas próprias palavras: “Apesar de eu possuir senão uma noção mínima de egípcio antigo, eu traduzi todo o livro para fins pessoais, a fim de que eu possa arriscar colocar algumas opiniões sobre passagens particulares dele” (The Charles S. Peirce Papers 1263: 1; Peirce 1904: 957).

Uma comparação entre a quirografia hieroglífica de Peirce no MS 1128 e 1227 mostra que as habilidades de escrita de Peirce melhoraram consideravelmente durante os cinco anos decorridos entre o primeiro e o último manuscrito. No manuscrito de 1892/3, os hieróglifos foram quase que cuidadosamente copiados dos respectivos modelos das fontes de Peirce. Esses exercícios em quirografia hieroglífica demonstram uma típica característica de principiantes: formato grande, detalhes desnecessários e sugestões de formas com alguma padronização. O MS 1227, o último dos dois

manuscritos, mostra uma caligrafia muito mais apurada, muito similar à maneira proficiente de egiptólogos em ilustrar hieróglifos por meio de formas simplificadas (Figura 5).

Em oposição às suas práticas iniciais, Peirce começou a escrever os hieróglifos da direita para a esquerda no MS 1227. Isso é relevante, pois Peirce não segue a fonte principal, a gramática de Erman, de 1894, nesse sentido. Erman (1894a), por motivos práticos, transcreve textos hieroglíficos da esquerda para a direita e, portanto, o desvio de Peirce com relação a essa autoridade egiptológica dos anos 1890 também sinaliza uma grande autoconfiança ao lidar com hieróglifos. Isso pode se dever a dois motivos. Primeiramente, Erman havia afirmado explicitamente que “a escrita ocorre devidamente da direita para a esquerda e somente excepcionalmente (quando utilizada para certos fins decorativos) da esquerda para a direita” (1894a: § 5). Essa informação não pode ser de Le Page Renouf, porque a sua gramática contém somente a declaração imprecisa e ambígua de que “as letras são lidas na ordem em que elas são escritas” (1875: 8). Em segundo lugar, Peirce era canhoto, por vezes reclamando disso como a sua “incapacidade de expressão linguística” (The Charles S. Peirce Papers 632: 5-6) e algumas vezes atribuindo sua aptidão para o pensamento diagramático a isso (cf. Kent 1987). Logo, é provável que Peirce achou mais conveniente transcrever os hieróglifos da direita para a esquerda (Figura 5).

Amostras da caligrafia hieroglífica de Peirce				Fontes para a comparação	
MS (1892/93)	MS 1227 (1898)	Le Page Renouf (1875)	<i>JSesh</i> (2014)		
 (p. 39),	 (p. 35)	 (p. 38),	 (p. 35)		
 (p. 35),	 (p. 37)	 (p. 39)			
 (p. 39),	 (p. 33)	 (p. 38),	 (p. 35)		

Fig. 5. O avanço na habilidade de escrita hieroglífica de Peirce, de 1892 a 1898.  
Fonte: MS1892-3; MS 1227; Le Page Renouf (1875); JSesh (2014).

Próximo ao fim do MS 1228, Peirce transliterou (“copiou com precisão”, como ele disse) uma passagem em três colunas das

inscrições bibliográficas do Antigo Império encontradas na tumba de Weni, de Abidos (Figura 6).

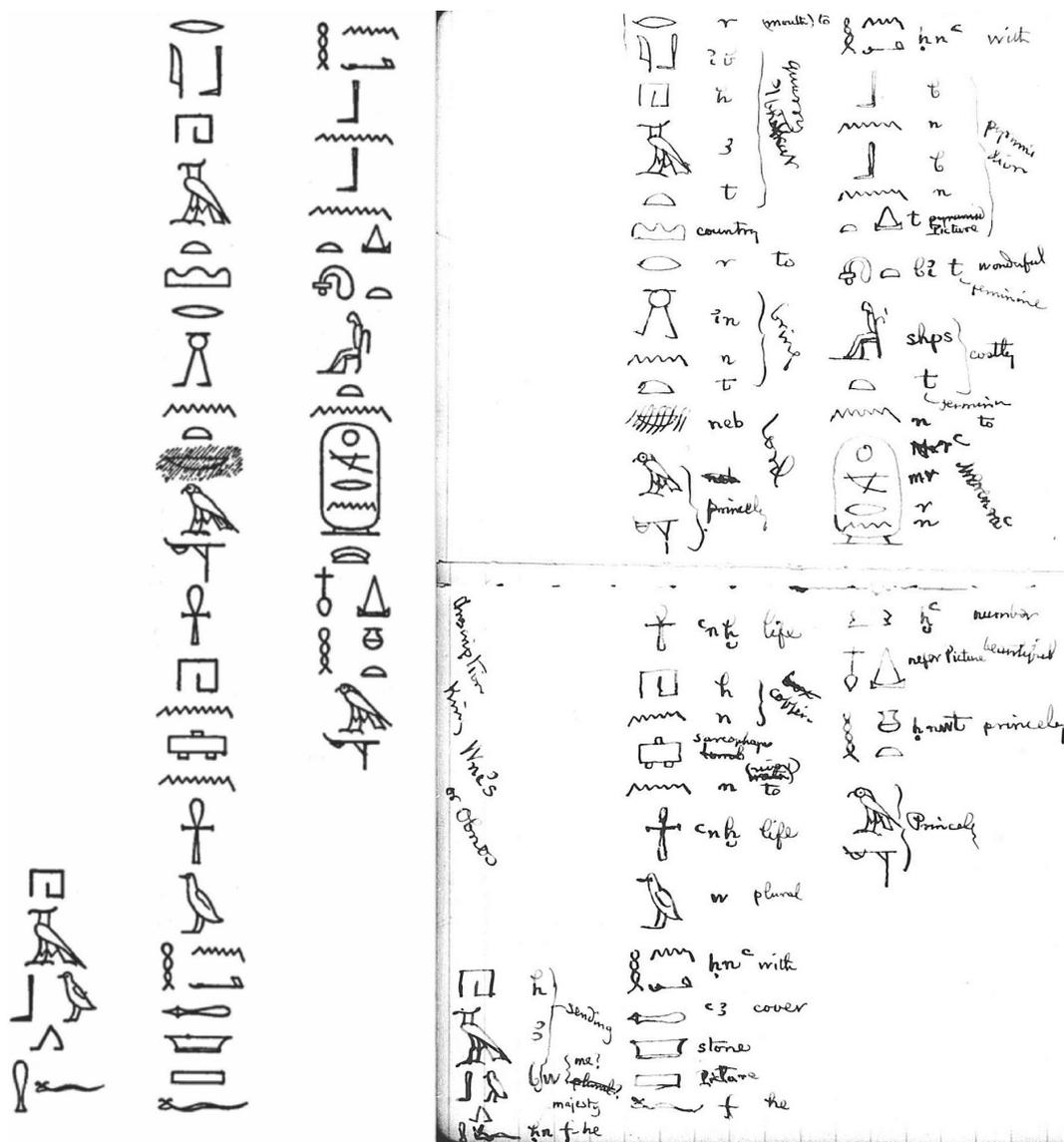


Fig. 6. Excerto da inscrição colunar de Weni, de Abidos, nos traços de De Rougé (1866: VIII, 1, 37-38) (à esquerda), confrontado com a sua cópia manuscrita realizada por Peirce e suas glosas intercolunares de 1892-1893 (MS 1228: 46-47).

Fonte: De Rougé (1866: VIII, 1, 37-38); MS 1228: 46-47.

Os excertos foram escritos em colunas assim como no original. Os hieróglifos estão glosados por suas transcrições fonéticas, uma tradução literal e há alguns comentários morfológicos.

De acordo com uma nota no MS 1294, Peirce escolheu De Rougé (1866: VIII) como a sua fonte, após comparar essa edição com Birch (1873), Erman (1882) e Brugsch (1891).

Esse excerto mostra que Peirce não estava somente familiarizado com as convenções de transcrição egiptológicas mais recentes, mas que também ele adquirira alguma competência em egípcio antigo. Há somente uma falha. Peirce confundiu  *ḫo*, “aparecer (em glória), brilhar” por *X#*, “1000” (Peirce: “número”), como resultado da confusão entre os símbolos de transcrição *o* e *#*, que, ainda hoje, são ambos convencionalmente pronunciados como /a/. Na verdade, nos primórdios da Egiptologia, os respectivos hieróglifos foram interpretados como correspondentes às vogais traduzidas por *ā* e *a*. Isso era (e ainda é) um equívoco bastante

comum entre principiantes nos estudos da língua egípcia.

Uma tradução moderna das três colunas do escrito hieroglífico é “Sua Majestade enviou-me a Jabarti para buscar um caixão (lit. *senhor-da-vida*), incluindo o sarcófago (lit. *baú-para-os-vivos*), bem como a sua tampa e um magnífico e precioso pirâmideo para (a sua pirâmide, chamada) “Maliniliidu-aparecerá-em-perfeito-estado”, minha senhora”. A comparação entre as glosas de Peirce e uma análise egiptológica moderna das mesmas linhas mostra o quão longe ele avançou em seus estudos e em que grau suas conjecturas eram exatas (Figura 7).

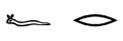
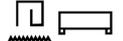
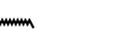
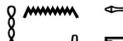
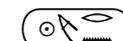
<b>Hierogl.</b>					
<b>MS 1228:</b>	<i>ḫ 3 [b]</i> Enviando	<i>w</i> mim? <del>plural?</del>	<i>[hm]</i> majestade ele	<i>f r</i> (boca) para	
<b>Moderno:</b>	<i>h3b:CLF</i> enviar:CLF:NMLZ.PRS	<i>-w</i> -1SG	<i>hm-f</i> majestade-3SG.M	<i>r-</i> para-	
				<i>ib ḫ 3 t país</i> jazida 1bhhat <i>jbh3-t-CLF</i> TOPON-F-CLF	
<b>Hierogl.</b>					
<b>MS 1228:</b>	<i>r in n t</i> para trazer	<i>nēb principesco</i> Senhor	<i>ḫ n</i> vida	<i>h n tumba sarcófago</i> <del>caixa</del> caixão	<i>n</i> (orig. água) para
<b>Moderno:</b>	<i>r- jn-t</i> para- trazer-INF	<i>nb-CLF-</i> senhor-CLF-	<i>ḫ n</i> vida	<i>hn(w)-CLF</i> caixa-CLF	<i>n-</i> para-
					<i>ḫ n w</i> vida plural <i>ḫ n-w</i> vida:PA-PL
<b>Hierogl.</b>					
<b>MS 1228:</b>	<i>hm<sup>c</sup></i> com	<i>3 pedra / Figura f</i> cobertura ele	<i>hm<sup>c</sup></i> com	<i>bn bn t pirâmide / Figura</i> pirâmideo	<i>bī t</i> maravilhosa
<b>Moderno:</b>	<i>hm<sup>c</sup></i> com-	<i>3-CLF-CLF-F</i> porta-CLF-CLF-3SG.M	<i>hm<sup>c</sup></i> com-	<i>bnbn-t-CLF</i> pirâmideo-F-CLF	<i>sd3-t</i> preciosa-F
<b>Hierogl.</b>					
<b>MS 1228:</b>	<i>šps t</i> custoso feminino	<i>n</i> para	<i>r<sup>c</sup> m r r n</i> Merentra <sup>c</sup>	<i>ḫ<sup>c</sup></i> número	<i>néfēr</i> bonito
<b>Moderno:</b>	<i>šps-t</i> nobre-F	<i>n-</i> para-	<i>ḫ<sup>c</sup>-Mr:n:r<sup>c</sup>w -nfr-CLF</i> aparecer:FUT-Maliniliidu-CLF-	<i>ser_perfeito:STAT:3SG.M-CLF</i>	<b>Figura</b>
					<i>hmwt Principesco</i> <i>hmw-t-CLF(-f)</i> senhora-F-CLF(-1SG)

Fig. 7. Análise comparativa das notas de Peirce no MS 1228 sobre o excerto da inscrição de Weni, de Abidos (Fig. 6; em fileiras vertical) com a transcrição moderna em linhas horizontais, de acordo com o princípio de Di Biase-Dyson, Kammerzell e Werning (2009). As marcas morfológicas são 1: 1ª p.; 3: 3ª p.; CLF: classificador; F: fem.; FUT: futuro; INF: infinitivo; M: masc.; NMLZ: nominalizador; PA: particípio ativo; PL: plural; PRS: presente; SG: singular; STAT: estativo TOPON: topônimo.

Fonte: MS 1228.

Apesar de suas escolhas de equivalentes tradutórios e as suas notas no MS 1294 provarem que Peirce utilizou-se da análise oferecida por Brugsch (1891: 493), cujas

palavras “*wundervollen, köstlichen*” estão refletidas na tradução “maravilhosa e custosa” de Peirce, ele não seguiu Brugsch em todos os detalhes. Por exemplo, ele interpreta a forma  em *onX-w*

corretamente como um morfema plural, ao contrário de Brugsch, que o considera uma marca de participio, o que, hoje, parece menos provável. A leitura adotada por Peirce está em acordo com Erman (1822: 22).

A partir de uma perspectiva moderna, é também interessante observar que Peirce adotou o método de glossagem interlinear (respectivamente, intercolunar) em seus estudos textuais. O uso desse método pode parecer inovador, mas Peirce não foi o primeiro a adotá-lo. Ele era um método padrão da egiptologia inicial até os anos 1890, mas a prática foi posteriormente abandonada. Os egiptólogos do século XX consideram amadorismo a glossagem, visto que *corpora* bem-definidos ou quase sincrônicos, tais como os tratados por Erman (1880, 1889a), foram disponibilizados. Desde aquela época, a egiptologia buscou ser um campo de estudos a par das disciplinas consolidadas das Clássicas e do Semítico, nas quais a glossagem interlinear foi rejeitada. Apenas recentemente, ela foi restabelecida (cf. Di Biase-Dyson, Kammerzell & Werning 2009: 343-346).

#### 4.2 A iconicidade dos signos da escrita hieroglífica

A iconicidade da escrita hieroglífica e da arte pictórica do Antigo Egito são tópicos que chamaram a atenção de egiptólogos por muito tempo, embora estudos sistemáticos sejam recentes (Tefnin 1984; Fischer 1986; Assmann 1988; Goldwasser 1995; Lincke & Kutscher 2012.). O termo *ícone* pertence à tipologia dos signos de Peirce. Ao contrário de um símbolo, que Peirce define como um signo convencional relacionado ao seu objeto de um modo arbitrário, um ícone é um signo que “representa algo meramente por sua semelhança” (“Contributions to a philosophy of notation”, CP 3.362 1885). Ícones “servem para exprimir ideias das coisas que eles representam simplesmente imitando-as” (“What is a sign?”, EP2: 5, 1894). Qualquer figura que seja similar ao objeto que ele representa, é um ícone de seu objeto. O *insight* adicional de que “todas as figuras dependem [também] de convenções”

(“Prolegomena to an apology of pragmatism”, CP 4.530, 1906) não considera figuras como símbolos ou signos parcialmente simbólicos, porque o modo predominante de representação determina a classe à qual pertence um signo.

Mas, o que Peirce tem a dizer particularmente a respeito da iconicidade dos hieróglifos? Desde os seus primeiros escritos, nos quais ele ainda chamava um ícone de *cópia* ou *semelhança* (“likeness”), Peirce apresenta os hieróglifos como um exemplo de signos icônicos. Em 1866, ele escreveu:

*Devo chamar a sua atenção para as diferenças que existem no modo como diferentes representações representam os seus objetos. Em primeiro lugar, há semelhanças ou cópias – tais como as estátuas, quadros, emblemas, hieróglifos e afins. Tais representações representam os seus objetos apenas na medida em que eles possuem uma real semelhança a eles – ou seja, correspondem a eles em algumas características. A peculiaridade de tais representações é que elas [...] representam o que quer a que elas se assemelham e assemelham-se aproximadamente a tudo* (“The logic of science”, Lowell lecture VII, W1: 467)

Peirce não tinha nenhuma pretensão de uma originalidade egiptológica em seu artigo prévio de 1866, quando ele exemplifica o signo icônico por meio de hieróglifos e “estátuas, quadros e emblemas”, mas mesmo após o seu primeiro estudo aprofundado da língua egípcia, de 1892 e 1893, ele continua a afirmar que os hieróglifos egípcios são essencialmente signos icônicos.

A partir do ponto de vista atual, Peirce superestimou a iconicidade dos hieróglifos e tendeu a simplificar a complexidade semiótica do sistema de escrita egípcia, pelo menos quando ele se referiu aos hieróglifos em artigos sobre signos em geral. Em 1894, por exemplo, a análise de Peirce é:

*[Na] língua egípcia [...] a escrita é toda em figuras. Algumas dessas figuras representam sons, – letras e sílabas. Mas outros representam diretamente ideias. Eles não são substantivos;*

eles não são verbos; eles são apenas ideias pictóricas (“What is a sign?”, EP2: 7)

A concepção de que os hieróglifos, exceto aqueles que representam consoantes (não “letras”!), são “todos figuras” certamente ecoa perspectivas pré-egiptológicas sobre a natureza pictórica da escrita hieroglífica, tais como as disseminadas por Le Page Renouf (veja a seção 4.4). Peirce estava correto quando afirmou

que alguns hieróglifos representam algumas consoantes ou sequências de alguns fonemas. Essa afirmação refere-se à parte fonográfica do sistema de escrita hieroglífica. No entanto, o que ele diz sobre os outros hieróglifos, que representam “diretamente ideias”, requer uma análise mais detalhada do ponto de vista da egiptologia moderna. O **Quadro 1** contrapõe as afirmações de Peirce às perspectivas geralmente aceitas pela linguística egiptológica moderna.

Peirce “What is a sign?” (EP 2: 7, 1894)	Insights da linguística egiptológica moderna
A escrita é toda em figuras.	Todos os grafemas hieroglíficos são pictóricos em sua forma.
Algumas dessas figuras representam sons – letras e sílabas.	Um número limitado de grafemas hieroglíficos corresponde a uma única consoante ou a uma sequência de duas consoantes. Em especial, os fonogramas que representam uma única consoante possuem particularmente uma alta frequência de replicação.
Mas outros representam diretamente ideias.	Além dos fonogramas, como coloca Peirce, existem também signos com significado – logogramas e classificadores. Os logogramas correspondem prototipicamente aos morfemas lexicais da língua falada. Os classificadores não possuem correspondentes na língua falada. Eles são conectados aos lexemas, formas de palavras ou frases.
Eles não são substantivos; eles não são verbos; eles são apenas ideias pictóricas.	Tendo em vista que o sistema de escrita hieroglífica não utiliza signos que correspondem às vogais, o nível vocálico das formas orais das formas de palavras não deixa rastros na língua escrita. Consequentemente, o contraste entre as diferentes partes do discurso com base na mesma raiz pode ser neutralizado na escrita.

**Quadro 1.** Os comentários de Peirce, de 1894, sobre a língua egípcia, confrontados com os *insights* da egiptologia moderna.

**Fonte:** elaborado pelos autores.

Quando Peirce afirmou que os hieróglifos, com exceção dos fonográficos, “representam diretamente ideias”, ele adotou a terminologia de sua época. O *Dictionary of philosophy and psychology* de Mark Baldwin, de 1901, para o qual Peirce contribuiu com vários verbetes, define um “ideograma (ou ideógrafo)” como um “signo ou símbolo escrito, que não é um nome, que convencionou o seu significado por meio de sua própria forma, sendo, frequentemente, uma representação pictórica (um pictógrafo) de um objeto simbolizado”. O artigo prossegue disseminando os preconceitos da época de que o “ideógrafo representa um importante estágio na evolução primitiva da escrita [...]. Nossa própria língua e aquelas que dela são derivadas são fonográficas, obviamente. Entre os exemplos

de ideógrafos, pode-se citar [...] os hieróglifos egípcios” (Jastrow 1901: 507).

Atualmente, na egiptologia e na linguística geral, o termo ideograma foi substituído por logograma. O termo é mais preciso na medida em que ele substitui a referência implícita à noção de “ideia” como uma referência às unidades lexicais e morfológicas do respectivo sistema de escrita da língua. Na língua egípcia, há logogramas lexicais e morfológicos (lexicogramas e morfogramas). Apesar de lexicogramas poderem ser imagens do que eles representam, como no caso de  $\overline{\text{h}}\text{ssm.t}$  “cavalo”, eles não são, de modo algum, ícones de seus objetos em outros casos. No entanto, esses lexicogramas que não são icônicos à primeira vista geralmente representam, de fato, algo que de algum modo relaciona-se com o que eles representam.

Por exemplo, o logograma para “vinho”, , certamente não representa algo vinário, mas, visto que ele representa um grupo de jarros, está em uma relação metonímica com o “vinho” (para esse tipo de relação, cf. Lincke & Kutscher 2012: 130-133). Todavia, lexicogramas podem também, embora raramente, ser representações icônicas de coisas que são completamente diferentes de seu objeto referencial. Por exemplo, o lexicograma  que representa z# “filho”, mas tem a forma de um pássaro.

A partir da perspectiva da tipologia dos signos de Peirce, o termo ícone é particularmente aplicável aos hieróglifos do tipo cavalo (). Tendo em vista que, no egípcio antigo, uma média de dois terços de todas as réplicas nos textos hieroglíficos consiste em signos fonogramáticos uniconsonantais (“alfabéticos”) e, além disso, nem todos os hieróglifos logográficos são icônicos, a conclusão é de que os textos hieroglíficos não são constituídos predominantemente por signos icônicos. Provavelmente, não mais do que 20% dos hieróglifos de um texto regular são signos icônicos. Se aplicarmos a tricotomia ícone-índice-símbolo de Peirce à escrita hieroglífica, a conclusão é de que a maior parte dos hieróglifos são símbolos, ou seja, signos por convenção ou hábito, mesmo que sejam “todos figuras”. Indubitavelmente, isso é válido ao nível das réplicas.

Ao nível dos tipos, as coisas ficam um pouco mais complicadas. Além do conjunto de signos totalmente convencionalizados, há um grupo aberto de signos icônicos (veja a seção 4.4). A grande maioria do último grupo consiste em classificadores, tais como repetidores, que especificam o significado da sequência anterior de fonogramas pictoricamente. Todos os classificadores de tipo repetidor estão em distribuição suplementar. Eles são os alógrafos de um grafema muito genérico, cuja função é especificar algo como “(idem)”. Em outras palavras, eles são o produto de uma regra que diz “adicione ao lexema anterior, forma de palavra ou frase X, um signo que represente o objeto referencial de X”. Logo, a predominância de signos simbólicos é válida para os hieróglifos como tipos.

#### 4.3 Os hieróglifos à luz da tipologia dos signos icônicos de Peirce

Somente a partir de 1903, Peirce começou a elaborar e a ampliar a sua tipologia dos signos que estava restrita principalmente à tricotomia ícone-índice-símbolo durante os anos dos seus estudos aprofundados em egiptologia na década de 1890. No primeiro estágio dessa ampliação de sua classificação, Peirce introduziu duas tricotomias de signos icônicos, cuja aplicação aos hieróglifos pode contribuir para valiosos *insights*. Uma delas é a divisão de ícones em qualissignos, sinsignos e legissignos icônicos (“Nomenclature”, CP 2: 254-263 e EP 2: 294-296, 1903). A outra, é a divisão de ícones em imagens, diagramas e metáforas (“Sundry logical conceptions”, CP 2.277 e EP 2:274, 1903).

Ao aplicar a primeira das duas tricotomias, é possível solucionar o debate sobre a alegada sobreposição entre os signos icônicos e simbólicos da escrita. Tem-se frequentemente perguntado se hieróglifos icônicos e outros signos icônicos da escrita não são *também* símbolos, visto que eles são igualmente determinados por regras convencionais. No âmbito de seu sistema das dez classes de signos, de 1903, Peirce responde tal questionamento ao introduzir sua distinção entre legissignos icônicos e simbólicos. Legissignos são uma classe de signos determinados por uma lei, regra ou convenção. Qualquer forma de escrita, seja fonográfica, logográfica ou ideográfica, é um sistema de legissignos, mas há outros legissignos, como os gestos simbólicos, bandeiras nacionais, ou sinais de trânsito não icônicos, que não são signos de escritura.

Existem legissignos icônicos, indexicais ou simbólicos. Um lexicograma icônico como , “cavalo”, é um legissigno icônico; o lexicograma não icônico , “filho”, é um legissigno simbólico. Ambos são legissignos, pois eles são signos convencionais ou legiformes. O lexicograma , sendo semelhante ao seu objeto de referência, é um ícone, enquanto o lexicograma , dessemelhante ao seu objeto, é um símbolo. Esses dois signos representam dois grupos distintos no sistema de escrita hieroglífica, os legissignos icônicos e simbólicos.

Note-se que o hieróglifo  é também utilizado para escrever o significado de pato. Logo, há dois logogramas homográficos com dois significados distintos. Quando utilizado para representar a ideia de pato, o hieróglifo  é um legissigno simbólico, quando representa “filho”, é um legissigno icônico.

Legissignos, também chamados de tipos, constituem uma classe de signos que pertencem à tricotomia do interpretante, na qual há mais duas classes de signos, sinsignos e qualissignos. Um sinsigno, também chamado de réplica, é um signo singular. Quadros, considerados como representações visuais individuais e objetos materiais concretos, são sinsignos icônicos. O terceiro membro dessa tricotomia é o qualissigno, ou seja, “uma qualidade que é um signo” (“Nomenclature”, EP 291, 1903). Nenhum hieróglifo e nenhuma figura são meros (ou puros) qualissignos, visto que uma mera qualidade, na sua talidade, não pode representar alguma coisa, exceto, talvez, a si mesma (“Nomenclature”, EP 291, 1903), mas, quando corporificada, ela é um sinsigno de fato, visto que todas as réplicas de um tipo são sinsignos.

Aquí fica evidente que há uma relação de inclusão entre qualissignos, sinsignos e legissignos. Os tipos de signos categoricamente superiores incluem os categoricamente inferiores, mas não vice-versa. Legissignos simbólicos, bem como os icônicos, que são fenômenos de Terceiridade, incluem sinsignos, fenômenos de Secundidade, na medida em que legissignos precisam estar corporificados se eles atuam como signos na comunicação. Legissignos corporificados (tipos) são sinsignos, signos singulares ou réplicas de um tipo. Como legissignos, os lexicogramas  e não  possuem existência concreta. Eles são atualizados somente na forma de suas réplicas ou instâncias, que são sinsignos. Ademais, visto que réplicas podem representar somente por meio das qualidades da forma e cor, os sinsignos também incluem qualissignos.

Os hieróglifos egípcios foram feitos em diversas técnicas, como, por exemplo, em baixo ou alto relevo (com ou sem coloração), entalhado ou desenhado (com ou sem detalhes internos), em pinturas (com preenchimento

de cor quase natural ou de cor lisa). Em um texto escrito em hieróglifos pretos, a réplica  de um legissigno icônico  evidencia também a qualidade do negrume. No entanto, isso não significa que o legissigno  represente um cavalo preto. A ideia de um cavalo preto teria que ser representada por meio de uma sequência de legissignos. O primeiro é o legissigno icônico  ssm.t, “cavalo”, alternativamente também escrito fonograficamente como a sequência de fonogramas consonantais junto a um classificador icônico de cavalo . O segundo é o legissigno simbólico  km.t, que representa o adjetivo “preto”.

A subdivisão de ícones em imagens, diagramas e metáforas é relevante para os estudos da iconicidade da escrita hieroglífica, bem como para os estudos das imagens em geral. Imagens “participam de simples qualidades” (CP 2.277) que elas compartilham com o objeto que representam. Essa definição aplica-se às figuras triviais, assim como aos hieróglifos icônicos. O hieróglifo de um cavalo, no formato de um cavalo, ou de uma pirâmide, no formato de um triângulo, , representando a silhueta de uma pirâmide, são exemplos de ícones da classe das imagens. O mesmo vale para os desenhos triviais de cavalos e pirâmides. O que os distingue é que o hieróglifo é um legissigno icônico, enquanto o desenho é um sinsigno icônico.

Ícones diagramáticos são signos que “representam as relações, principalmente as relações diádicas, ou assim consideradas, das partes de uma coisa, por meio de relações análogas em suas próprias partes” (CP2.277). Em outras palavras, diagramas são ícones cuja similaridade ao seu objeto é restrita à representação das relações entre os seus elementos. Exemplos típicos de ícones diagramáticos são mapas do metrô, infográficos, gráficos estatísticos e gráficos lógicos. Estruturas sintáticas constituem um diagrama, enquanto são representadas na forma de um diagrama de árvore, diagrama de caixa, como um diagrama dependente ou somente mental. Na verdade, gramáticas, de maneira geral (cf. Shapiro 1983), e todos

os sistemas semióticos são da natureza de um diagrama lógico. O egípcio falado não é diferente, nesse sentido, de qualquer outra língua, mas os classificadores em seu sistema de escrita (veja abaixo a seção 4.4) constituem uma característica complementar da sua iconicidade diagramática.

Apesar de Peirce ter introduzido os termos imagem e diagrama somente em 1903, ele já os havia distinguido entre dois tipos de ícones anteriormente. Por volta de 1895, Peirce discute os diagramas como “ícones de um tipo algébrico” e imagens como “ícones de um tipo ilógico”. Nesse contexto, Peirce interpreta a estrutura linguística, em geral, como diagramática e os signos hieroglíficos, em particular, como imagens. No entanto, ao contrário da sua afirmação citada acima, dos entornos de 1894, que na “língua egípcia [...] a escrita é toda em figuras”, ele agora se restringe a dizer que “existem” hieróglifos icônicos:

*Que ícones de tipo algébrico, embora geralmente simples, existam normalmente em todas as proposições gramaticais é uma das verdades filosóficas que a lógica booleana revela. Em toda escrita primitiva, como o egípcio hieroglífico, há ícones de um tipo ilógico, os ideográficos. Nas formas prévias de discurso, haveria provavelmente um grande elemento de mimese. Mas, em todas as línguas conhecidas, tais representações foram substituídas por signos acústicos convencionais. No entanto, eles são tais que podem ser somente explicados por meio de ícones. Porém, na sintaxe de toda língua, há ícones de tipo lógicos que são auxiliados por regras convencionais (“That categorial and hypothetical propositions are one in essence”, CP 2.280, c. 1895).*

Em suma, enquanto a morfologia e a sintaxe de todas as línguas são diagramaticamente icônicas, somente as línguas “ideográficas” têm signos icônicos de escrita que pertencem à classe de imagens. Duas questões de especial interesse a partir da perspectiva da linguística geral, nesse contexto, são as hipóteses de que todas as línguas se desenvolveram de signos icônicos (sobre o qual será dito mais na última

seção deste artigo) e a declaração de que signos convencionais de qualquer língua falada “podem somente ser explicados por ícones”. Uma explicação de uma língua é dada, evidentemente, por sua gramática ou uma análise gramatical dela. Com essa tese, Peirce aparentemente reitera a declaração de que as gramáticas são diagramas, que é somente um caso específico do postulado mais geral da semiótica peirciana de que “todo raciocínio necessário e válido é, de fato, diagramático” (“Lessons from the history of science”, CP1.54, c. 1896).

#### 4.4 Os classificadores egípcios

Nas glosas da análise de Peirce da inscrição de Weni, de Abidos (Figuras 6 e 7), o comentário *Figura* aparece três vezes. O primeiro está na parte inferior da segunda coluna das três colunas, próximo ao hieróglifo □ e abaixo da palavra “pedra” (Figura 6; na Figura 7, linha 3, à esquerda). O segundo está na parte superior da terceira coluna. Nele, a glosa diz *pirâmide / Figura*, próximo ao hieróglifo △ (na Figura 7, linha 3, à direita). A terceira é no extremo inferior da mesma coluna à direita da palavra *néfér* e abaixo do hieróglifo △ (na Figura 7, última linha, no centro à esquerda). As três instâncias que Peirce glosa como *Figura* são casos dos chamados classificadores hieroglíficos.

Os classificadores, outrora “determinativos”, foram tema de uma análise mais detalhada somente nas últimas duas décadas (Goldwasser 2002; Lincke 2011). Eles ocorrem somente no egípcio escrito e não possuem uma contraparte no egípcio falado, i.e., eles não são “pronunciados”. Como elementos de forma gráfica com significados próprios, eles são morfemas presos, cuja função é indicar que a forma a que eles estão conectados pertence a uma classe semântica particular. Classificadores hieroglíficos são bastante similares aos classificadores das línguas com classificadores morfológicos (que são pronunciados), mas, ao contrário dessas línguas, que possuem somente classificadores nominais e numéricos, o egípcio hieroglífico

também possui classificadores verbais (Lincke & Kammerzell 2012).

Por exemplo, no cronoleto do terceiro milênio do egípcio antigo, a forma de palavra  $\overline{\square} \square \#$ , “porta, cobertura, tampa”, contém o classificador  $\square$  na sua forma escrita. Esse classificador indica o objeto representado por essa palavra (seu referente) como pertencente à mesma categoria que a indicada por palavras tais como  $\overline{\square} \square \text{jn}\text{®}$ , “pedra”,  $\overline{\square} \square \text{Db.t}$ , “tijolo”,  $\overline{\square} \square \text{w}\#D$ , “malaquita”,  $\overline{\square} \square \text{bj}\#$ , “minério”,  $\overline{\square} \square \text{rwj.t}$ , “arquitrave”, ou  $\overline{\square} \square \text{z}(\#) T$ , “pedra de libação”. O classificador  $\overline{\square} \square$ , também glosado por Peirce como *Figura* (*Picture*), é a forma de palavra de classificação em  $\overline{\square} \square \text{bnbn.t}$ , “pirâmide”. É também um classificador referente no nome da pirâmide  $\overline{\square} \square \text{Mr.nfr}$ , “Maliniliidu-aparecerá-em-perfeito-estado”. Outras ocorrências desse classificador no Antigo Império podem ser encontradas nas palavras  $\overline{\square} \square \text{m(H)r}$  “pirâmide”,  $\overline{\square} \square \text{n'.t}$ , “complexo de pirâmides”,  $\overline{\square} \square \text{Hr.j}$ , “platô da necrópole de Gizé”, e em diversos nomes de pirâmides.

Esses exemplos mostram que o termo *Figura* (*Picture*) utilizado por Peirce para designar os classificadores em seu MS 1028 de 1892/93 é um termo semiótico errôneo. Um classificador hieroglífico não é uma figura de um objeto concreto dentro da categoria identificada pelo classificador. Em vez disso, ele representa um elemento prototípico dessa categoria. As categorias criadas pelos classificadores não são naturais. Elas são específicas da língua e da cultura e, nesse sentido, convencionais. Um elemento motivador é inerente na maioria dos classificadores. No entanto, categorizar vários tipos de pedras junto a objetos tão diversos como uma *porta, cobertura, tampa, minério* ou *arquitrave* certamente não é algo natural.

Quando Peirce escolheu o termo equívoco *Figura* para glosar os classificadores em seu texto, ele pode tê-lo feito sob influência de Le Page Renouf, que também utilizava a expressão “figuras do objeto mencionado” para designar os classificadores, ainda que não o fizesse em um termo técnico:

*Praticamente toda palavra egípcia é seguida de um signo ideográfico, que, ou é a figura do objeto mencionado, ou um símbolo convencional da classe das noções expressas pela palavra.*

*A palavra  $\overline{\square} \square$ , um boi, por exemplo, pode ser escrita  $\overline{\square} \square \text{ou} \overline{\square} \square$ , sendo o signo  $\overline{\square} \square$  a figura de um animal e  $\overline{\square} \square$ , um couro, sendo o símbolo de identificação de todos os quadrúpedes.*

*Esses dois tipos de signos ideográficos, quando colocados ao final das palavras, são chamados de **determinativos**. Aqueles do primeiro tipo, devemos chamá-los **ideogramas** e os de segundo tipo, de **determinativos genéricos** (Le Page Renouf 1875: 2).*

Por outro lado, Peirce certamente estava familiarizado com os princípios básicos dos classificadores hieroglíficos. Ele sabia que eles nem sempre eram figuras de objetos concretos, mas poderiam também ser “símbolos convencionais da classe das noções”, como afirmou Le Page Renouf. Chamar os classificadores de “figuras” ou defini-los como ícones de um tipo imagético é aceitável no caso de um classificador imagético-icônico como o que retrata uma mulher sentada,  $\overline{\square} \square$ , para indicar que o lexema, a forma de palavra ou a frase anterior representa uma pessoa do sexo feminino. Esse é um elemento típico do grupo de classificadores taxonômicos, que são, em diversos graus, imagéticos-icônicos (Lincke 2011; Lincke & Kammerzell 2012). Um alto grau particular de iconicidade é característico dos classificadores que representam o mesmo objeto como os seus hospedeiros. Esse tipo de classificador possui similaridades com os chamados “repetidores” entre os classificadores da língua falada (mas, certamente, eles não são repetidores no sentido literal da palavra, visto que eles diferem em forma do hospedeiro escrito fonograficamente). Um exemplo esclarecedor é o signo  $\overline{\square} \square$ , que ocorre como um classificador somente no contexto de uma única forma de palavra, ou seja,  $\overline{\square} \square \text{Tb.t}$ , “sandália”. No egípcio, o número de classificadores que são completamente dissimilares à classe de objetos que eles classificam é bastante limitado. Bons exemplos são  $\overline{\square} \square$  (usado em uma variedade de substantivos e verbos referentes a estados ou

coisas indesejados) e , que, no egípcio tardio, pode ter sido um marcador residual de classe. No entanto, mesmo esses dois classificadores abstratos adquiriram suas funções classificatórias somente secundariamente (cf. Figura 8; cf. Lincke & Kammerzell 2012: 72-75, para outros casos desse tipo). Diagramas não precisam ter representações visuais no papel; diagramas gramaticais são os primeiros de todos os diagramas mentais. No entanto, é sempre possível representar um diagrama mental visualmente. A Figura 8 ilustra como o sistema de classificadores verbais de um único texto egípcio tardio, a *História de Wenamun do Papiro 120 de Moscou* (um texto hierático do

século XI a.C.), pode ser representado na forma de um ícone diagramático (para mais detalhes, cf. Kammerzell 2015). Os 114 lexemas verbais da narrativa foram agrupados em 15 classes maiores, identificadas pelos classificadores  $\emptyset$  ("Zero"), , , , , , , , , , , , , , ,  e . Uma outra subdivisão foi realizada por meio da utilização de signos secundários como partes de múltiplas construções classificatórias. O tamanho da fonte da tradução equivalente em inglês indica a frequência relativa do respectivo lexema. A linha pontilhada delimita os verbos que apresentam uma variação na utilização dos classificadores.

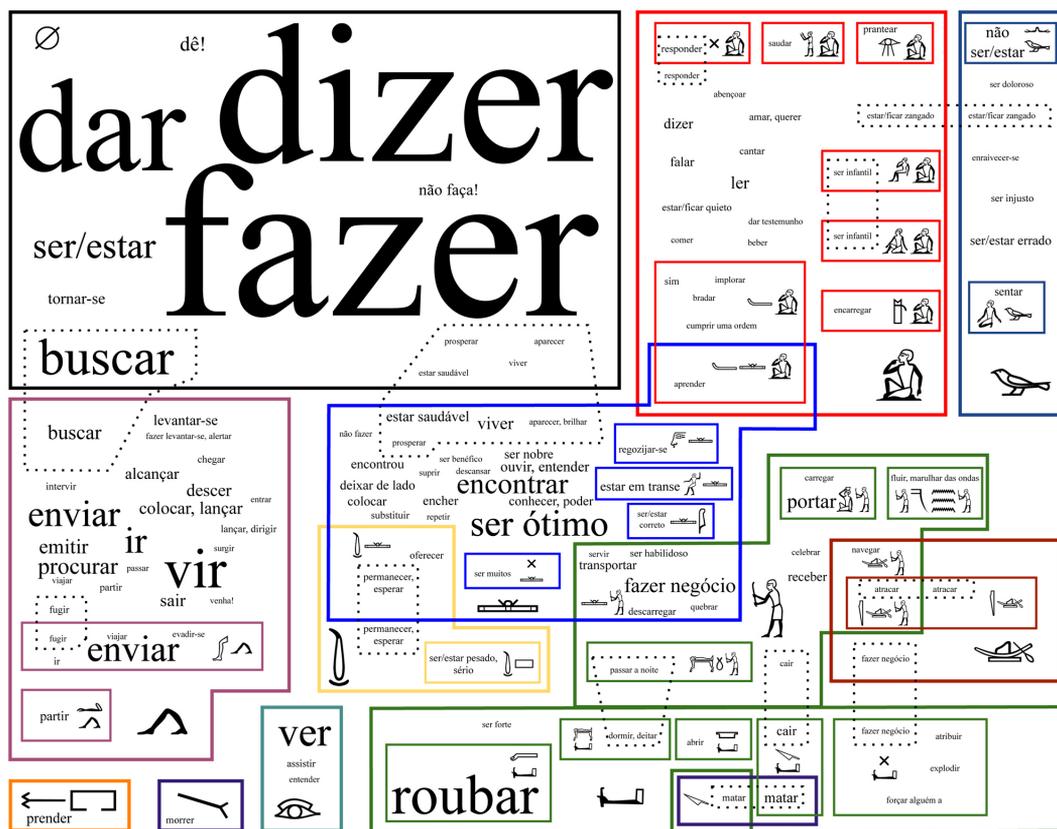


Fig. 8. Um diagrama do sistema e utilização dos classificadores verbais no Papiro 120 de Moscou.  
 Fonte: elaborada pelos autores.

A iconicidade linguística e a aplicabilidade de seus princípios aos estudos de textos hieroglíficos ainda envolvem uma outra questão, a saber, da multimodalidade. Na rica

cultura visual do Egito Faraônico, a fronteira entre as imagens (sinsignos icônicos) e ícones verbais escritos (legissignos icônicos) é difícil, senão impossível, de ser traçada.

Há frequentemente uma transição gradual entre essas duas modalidades, devido ao substrato icônico dos hieróglifos, que torna os signos escritos formalmente similares a figuras. A evidência da indeterminação da fronteira entre a escrita e a imagem nas composições texto-imagem é a seguinte:

- Uma palavra-chave da cultura verbovisual egípcia é o verbo  $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ , que não só significa “escrever”, mas também “desenhar” ou “pintar”. Nesse caso, ele é um equivalente do verbo inglês *to record*, do verbo francês *tracer* ou do verbo alemão *aufzeichnen*. Logo, o verbo utilizado para representar a produção da cultura verbovisual dos egípcios antigos não diferencia as modalidades de escrita das de figura.
- A respeito das suas características físicas, os elementos de representações pictóricas egípcias tendem a ser altamente padronizados (cf. Schäfer 1930; Robins 1994). A produção de imagens segue regras similares àquelas aplicadas à escrita hieroglífica. Isso permite a transferência de signos da modalidade verbal para a pictórica e vice-versa, com quaisquer raras modificações das suas formas (Tefnin 1984; Fischer 1986; Assmann 2009: 74-79).
- Composições multimodais de texto-imagem que combinam escrita com imagens são comuns no Egito Faraônico. Entre as suas características está a existência dos chamados *signos ambimodais* (Lapčić 2014), ou seja, elementos da composição texto-imagem que não são somente ambíguos tal como se eles devessem ser interpretados como signos de escrita ou como imagens, mas pertencentes a cada modalidade ao mesmo tempo. A ocorrência de signos ambimodais não significa que a escrita hieroglífica é sistematicamente indistinguível das imagens. Os signos ambimodais estão restritos a contextos específicos na interação entre as representações escritas e pictóricas.
- A escrita hieroglífica é um sistema híbrido sem uma série fixa de grafema que os leitores e escritores tiveram que aprender

como um todo. A hibridação desse sistema consiste em uma mistura específica de processamento de dados baseados em *listas* e *regras*. O núcleo do sistema consiste em uma série fechada de hieróglifos altamente convencionalizados, embora nem em todos os casos arbitrariamente. Isso abrange uma série de fonogramas (que representam uma única consoante ou uma sequência de mais de uma consoante), um conjunto de logogramas comuns e um grupo de classificadores genéricos – não mais do que 300 grafemas, ao todo. Ademais, há uma vasta classe aberta de signos menos convencionalizados, de até 2000 formatos de signos distintos nos textos do terceiro milênio, formada por logogramas e classificadores extremamente específicos, principalmente do tipo repetidor. Todo o último grupo citado é tanto iconicamente significante quanto imagético. A maioria desses signos foram criados para os seus contextos específicos durante o processo de formação textual, segundo regras gerais de design e interpretação dos hieróglifos. A mesma regra também é aplicada à criação de figuras. Em suma, todos os hieróglifos parecem-se com figuras, mas somente os hieróglifos da classe aberta mencionada acima transmitem a sua informação do mesmo modo que as figuras a fazem. Logo, não há somente multimodalidade na interação entre palavras e imagens, mas há também multimodalidade intrínseca à escrita.

Tendo isto em mente, parece surpreendente que Peirce tenha glosado somente os classificadores com um alto grau de iconicidade como *Figuras*, como nas expressões  $\overline{\text{𓂏}} \text{𓂏} \text{𓂏}$ , “cobertura, tampa”;  $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ , “pirâmideo”; e  $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ , *Xo-Mr.n-row-nfr*, “(a pirâmide chamada) Maliniliidu-aparecerá-em-perfeito-estado”. Ele evita aplicar o mesmo termo ao classificador menos icônico  $\text{𓂏}$ , que serve para categorizar entidade das esferas real e divina e que aparece na forma de palavra  $\text{𓂏} \text{𓂏}$ , *nb*, “senhor”, e  $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ , *Hnw.t*, “senhora”, propositalmente ou não. Nesse sentido, pode

parecer estranho que o classificador  em , *hn(w)*, “caixa, caixão” (um signo com um algo grau de iconicidade imagética) estejam sem a glosa *Figura* (cf. Figura 6).

## 5. Gramática, morfologia e etimologia

### 5.1 Evidência sintática da “mente pictórica” egípcia

Peirce estava convencido de que também o vocabulário e a estrutura sintática do egípcio são mais icônicos do que em quaisquer outras línguas. Para ele, essa peculiaridade do egípcio é bastante consistente com a “mente pictórica” dos seus falantes (MS 595: 16, c. 1893). Para entender como ele fundamenta tal alegação, é necessário começar com algumas poucas declarações sobre a teoria da iconicidade sintática peirciana (ver também Nöth 2015).

#### 5.1.1 *Palavras como signos e os interpretantes das palavras*

Como se sabe, Peirce faz a distinção entre o signo, o seu objeto e o seu interpretante. O signo é “a substância da representação, ou o Veículo do Significado”, ao passo que o interpretante é essencialmente o seu significado, “aquilo que [...] cria a sua Inteligência” (“Synopsis of logic”, MS 1345, microfilme 1163, c. 1896). Por exemplo, “ao olhar um mapa, o mapa em si mesmo é o Veículo, o país representado é o Objeto Natural, e a ideia suscitada na mente [do intérprete] é o Interpretante” (“Synopsis of logic”, MS 1345, quadro 1163, c. 1896). Em relação ao seu objeto, o signo é um ícone, um índice ou um símbolo.

Palavras escritas ou faladas são essencialmente símbolos porque a sua relação com o seu objeto é determinada por um hábito e uma convenção cultural. No entanto, somente palavras que representam uma ideia geral e cujo “veículo” é inteiramente alheio ao seu objeto são símbolos. Palavras onomatopeicas e dêiticas, bem como nomes próprios não são

símbolos. As primeiras são ícones, porque o seu “veículo” é semelhante ao objeto que elas representam. As últimas são índices, porque elas não representam conceitos gerais, mas denotam objetos singulares.

Tendo em vista que “todo pensamento ocorre em signos”, como Peirce disse em suas *Questions concerning certain faculties claimed for man* (CP 5.253 e W2: 193-211, 1868), os interpretantes das palavras são também signos, signos mentais. Apesar de uma palavra como um signo e o interpretante desse signo representarem, em última instância, o mesmo objeto (dinâmico), o interpretante representa-o de um modo diferente e, por conseguinte, ele poderá vir a ser também de um tipo diferente de signo. Símbolos são abstratos demais para serem totalmente compreendidos, disse Peirce. Nós não podemos pensar somente por meio de símbolos. Esse é um dos “defeitos dos símbolos” (CP 6.338, 1908). Para entender o que uma sequência de símbolos, um texto, significa, o leitor tem de interpretar alguns de seus símbolos na forma de imagens mentais e outros com referências a experiências “colaterais” prévias que um símbolo e um texto não podem exprimir por conta própria, uma vez que isso é muito abstrato. O primeiro modo de interpretar palavras é icônico; o último, indexical.

*Todo pensamento é conduzido por signos que são, principalmente, da mesma estrutura geral das palavras; aqueles que não o são, sendo da natureza daqueles signos dos quais nós precisaríamos ocasionalmente suprir os defeitos das palavras, ou símbolos, na nossa conversa uns com os outros. Esses signos-pensamentos não simbólicos são de duas classes: primeiro, figuras ou diagramas ou outras imagens (chamo-os de Ícones), tal como devem ser utilizados para explicar as significações das palavras; e, segundo, signos mais ou menos análogos a sintomas (chamo-os de Índices), dos quais as observações colaterais, por meio das quais sabemos o que um homem está falando a respeito, são exemplos. Os Ícones sobretudo ilustram as significações dos pensamentos-predicado, os Índices, as denotações dos pensamentos-sujeito. A substância dos pensamentos consiste nessas três espécies de*

*ingredientes* (“Some amazing mazes, fourth curiosity”, CP 6.338, c. 1909)

Aqui e em outros lugares, a sintaxe semiótica de Peirce postula que os interpretantes de predicados lógicos e, deles derivados, de verbos e adjetivos, são essencialmente ícones, enquanto os predicados de sujeitos lógicos e, por consequência, de nomes próprios, bem como de pronomes, são essencialmente índices. Substantivos, por outro lado, formam uma categoria heterogênea, tendo em vista que eles podem ocorrer, como verbos e adjetivos, em posições predicativas e, como nomes próprios, igualmente em posições de sujeito.

Um predicado, argumentou Peirce em diversos artigos, é um ícone remático que invoca uma imagem mental resultante da experiência de muitas cenas do mesmo tipo, que deixaram “um tipo de fotomontagem” na mente do intérprete (e.g., “Reason’s rules”, CP 5.542, c. 1902). Por exemplo, o predicado *-da-para-* (*-gives-to-*) “expressa o seu significado” iconicamente, “porque o intérprete tivera diversas experiências nas quais foram feitas doações; e um tipo de fotomontagem delas aparece em sua imaginação” (“Reason’s rules”, CP 5.542, c. 1902).

Ademais, um verbo também invoca um cenário icônico das funções sintáticas que ele pressupõe, assim como os seus sujeitos lógicos (um termo que inclui sujeitos e objetos gramaticais). Sabemos que o ato de dar pressupõe um doador, uma doação e um recipiente da última. Portanto, o verbo *dar* é um “fragmento de uma proposição possível com espaços em branco, que, assim que preenchidos com nomes próprios, fazem do verbo uma proposição” (“On existential graphs”, MS 483: 3, c. 1901). Os espaços em branco (“-”) associados com o verbo *dar* são as lacunas a serem preenchidas por sujeitos lógicos. Peirce interpreta os últimos como signos indexicais, cujos objetos são objetos de referência singulares, como em *Antônio deu um anel a Cleópatra* (“Reason’s rules”, CP 5.542, c. 1902).

Os sujeitos, na forma dos nomes próprios *Antônio* e *Cleópatra*, são signos indexicais, visto que eles se referem a indivíduos que existiram

em um tempo e lugar específicos. Todos os nomes próprios designam e identificam indivíduos indexicalmente. A frase nominal *um anel*, nesse contexto, é menos indexical porque ela não especifica um objeto singular, ainda que pudesse ser uma peça de joia particular, e a cena representada pela frase de exemplo pode ser somente interpretada desse modo. Sob essas premissas, Peirce não atribui indexicalidade somente aos nomes próprios, mas também às frases nominais na posição de sujeito, visto que sujeitos são “ou nomes de objetos conhecidos ao enunciador e ao intérprete da proposição [...] ou eles são virtualmente quase como direções de como proceder para adquirir conhecimento a respeito daquilo que foi referido” (“Reason’s rules”, CP 5.542, c. 1902).

No entanto, a frase nominal em uma posição predicativa funciona logicamente como um verbo. Portanto, ela possui um interpretante icônico. Isso é o que Peirce defende em uma passagem do MS 516, não datado, na qual ele chama ícones de remas, sem fazer qualquer distinção entre ícones remáticos e índices remáticos, introduzidos por ele em 1903 (veja acima, seção 4.3):

*Todo verbo é um rema. Mas um nome comum é uma formação singular e supérflua. A sua função é a mesma que a dos Nomes Próprios. Ou seja, ele somente chama a atenção para um objeto e, assim, coloca o seu intérprete na condição de aprendiz do que tiver que ser aprendido com a mesma atenção. Ora, a atenção só pode ser chamada para aquilo que já está na experiência. Um nome próprio só pode funcionar enquanto tal se o enunciador e o intérprete já estão mais ou menos familiarizados com o objeto que ele nomeia. Mas, a peculiaridade de um nome comum é que ele se compromete a chamar a atenção para um objeto do qual o intérprete pode não ter o conhecimento. Para tanto, ele invoca à mente dele uma imagem tal como um verbo invoca, recorre à sua memória que ele viu objetos diferentes, os sujeitos daquela imagem* (“On the basic rules of logical transformation”, MS 516: 39-40)

### 5.1.2 O caso da língua egípcia

Após as considerações acima, Peirce move-se dessas premissas para conclusões a respeito da língua egípcia no MS 516. Após ter afirmado que os substantivos são logicamente ambíguos, haja vista que, em alguns contextos, eles são índices que chamam a atenção para um objeto particular, mas, em outros, ícones que evocam imagens mentais e o argumento de que os substantivos são, aparentemente, por essa razão, logicamente supérfluos, Peirce prossegue analisando a natureza dos substantivos nas línguas antigas:

*Uma língua que assim como o grego não precisa inserir o verbo “é” em uma sentença como “O homem é sábio”, claramente ainda não desenvolveu a concepção de substantivo comum. O seu substantivo retém algo do **rema**. Esse é caso das línguas semíticas, que, aliás, possuem poucos substantivos comuns que não sejam formações regulares de verbos. [...] Quando nos aproximamos de uma língua que, no lugar do verbo “é”, coloca um pronome demonstrativo, assim como no egípcio antigo, fica claro que seus substantivos são mais **rhêmata** do que nomes (“On the basic rules of logical transformation”, MS 516: 40-41)*

A linha argumentativa que Peirce desenvolve aqui equivale a dizer que as partes do discurso e da sintaxe do grego antigo, das línguas semíticas e do egípcio são mais icônicas porque os seus substantivos comuns são, de vários modos, menos indexicais do que aqueles do indo-europeu e outras línguas. Enquanto na sintaxe do grego antigo, a cópula pode simplesmente ser corporificada no sujeito da sentença, e as línguas semíticas têm poucos substantivos que não derivam de verbos, no egípcio, as frases nominais que formam um sujeito lógico são mais icônicas do que aquelas das outras línguas, pois a cópula pode fundir-se com o pronome demonstrativo na posição do sujeito. O que as três línguas têm em comum é que os seus verbos se fundem de algum modo com seus sujeitos, respectivamente, com um pronome demonstrativo na sua posição. Peirce explica os detalhes linguísticos dessa característica na língua egípcia do seguinte modo:

[No] egípcio antigo, há poucas palavras [...] que são distintivamente nomes comuns. Toda palavra genérica suscita uma ideia pictórica. Até mesmo para o estudante moderno, a ideografia pictórica torna-se uma parte considerável da ideia que ela suscita; e a influência dos hieróglifos, os modos de expressão etc., é elaborar um “compósito de imagens” particularmente expressivo ao descrever a ideia veiculada (“That categorical and hypothetical propositions are one in essence”, CP 2.354, c. 1895)

O primeiro argumento de Peirce, de que existem menos “nomes comuns distintivos” no egípcio do que em outras línguas, reitera o que ele também escreveu no MS 516, ou seja, que o vocabulário do egípcio é mais verbal e, portanto, mais icônico do que aquele das outras línguas. O seu segundo argumento, de que “toda palavra genérica suscita uma ideia pictórica”, considera explicitamente os substantivos da língua egípcia a partir das duas perspectivas do signo e do interpretante. Como signos, substantivos são símbolos. A definição de símbolo de Peirce como “representações gerais” (e.g., “The logic of science; or Induction and hypothesis”, W 468, 1866) é repercutida na expressão “toda palavra genérica”. Quando Peirce se refere às “ideias pictóricas” suscitadas por esses símbolos, ele descreve como a mente egípcia interpreta palavras de caráter geral, que pertencem à classe dos símbolos, como ícones.

A iconicidade particular dos substantivos egípcios, segundo Peirce, resulta da iconicidade de suas formas escritas. A segunda evidência do alto grau de iconicidade do vocabulário e da gramática egípcios que Peirce defende em torno de 1895 especifica o argumento citado acima do MS 516 de que, nas sentenças egípcias, a cópula “é” tende a fundir-se com o pronome demonstrativo na posição de sujeito:

*Agora, nossa palavra “é”, a cópula, é comumente expressa em egípcio antigo por meio de um pronome demonstrativo. É evidente que esse demonstrativo tem a força de um relativo em tais sentenças. Onde está o verbo? Sentimos que está inserido nas palavras gerais (“That*

categorical and hypothetical propositions are one in essence”, CP 2.354, c. 1895)

Se a ideia do verbo, que é um ícone em seu interpretante, é incluída no sujeito sentencial, o interpretante de toda a sentença deve ser mais icônico do que nas línguas em que a ideia do verbo permanece separada daquela do substantivo. Peirce exemplifica sua análise como se segue:

*Em suma, “o homem é mortal” é expresso em egípcio antigo em uma forma que expressava o seguinte processo psicológico de pensamento, “Aquilo sobre o que é falado é um homem, sobre o qual é falado que é mortal”. Esse é precisamente o modo segundo o qual a mesma ideia é expressa em minha álgebra geral da lógica (“That categorical and hypothetical propositions are one in essence”, CP 2.354, c. 1895)*

O que Peirce afirma aqui é que o sujeito lógico, *homem*, foi transferido para uma posição predicativa, *é um homem*, de modo que o seu interpretante seja mais icônico para a “mente pictórica” egípcia do que para a mente de um falante de uma língua indo-europeia. O sujeito sintático estrutural de superfície, a oração nominal *sobre o que é falado*, torna-se um sujeito provisório lógico, visto que ele contém somente a referência ao ato de proferir a proposição, cujas principais informações são novamente expressas em uma forma predicativa. A versão traduzida do predicado original lógico, ou seja, *sobre o qual é falado que é mortal*, segue o mesmo padrão sintático, mas o predicado *é mortal* é agora um predicado nas duas línguas. O argumento implícito de Peirce é de que a versão egípcia da proposição “O homem é mortal” contém dois predicados em vez de um, o que significa que seus interpretantes são duas vezes mais icônicos.

No MS 595, Peirce desenvolve uma linha argumentativa bastante similar. Aqui, o signo cujo interpretante ele analisa como sendo icônico não é um símbolo (o nome comum *homem*), mas uma palavra indexical, o nome próprio *Aahmés*:

*As diferentes raças consideram substantivos em sentenças em facetas um pouco diferentes, sem dúvida alguma [...]. Diversas línguas não possuem “verbo-substantivo” \*. [Em nota de rodapé, Peirce critica a interpretação de Priscian sobre o verbo “ser” em grego como significando “acontecimento ou inferência”]. O egípcio antigo tem frequentemente um pronome relativo no lugar de é. Na nossa maneira de pensar, isso parece muito inepto. Mas, o egípcio tinha uma mente pictórica; e, quando ele via uma ideografia hieroglífica de um homem, o que isso lhe dizia era, “o que estamos pensando sobre é um homem”. Logo, a sentença “Aahmés é um homem” deveria ser pensada por ele sob a forma “O que estamos pensando sobre é Aahmés, sobre o qual pensamos que é um homem.” † [...] [Nota na p. 17:] O pronome em questão é  $\overline{\text{pu}}$ , predominantemente um “demonstrativo”. Mas demonstrativos são usados como relativos em quase todas as línguas, senão em todas (“Short logic”, MS 595: 16-17; c. 1893).*

A diferença entre as orações nominais de várias línguas ao redor do mundo continua sendo objeto de discussão na tipologia da linguística moderna (Sasse 1993), mas a asserção de Peirce de que “há poucas palavras que são distintivamente substantivos comuns” no egípcio não pode ser empiricamente comprovada. Peirce deve tê-la adotada de Le Page Renouf. Em sua *Elementary Grammar*, de 1875, o autor defende que:

*Uma das principais diferenças entre a língua egípcia, por um lado, e as indo-europeias e semíticas, por outro, é que a distinção entre radicais, temas e palavras raramente pode ser dita que existe como um todo na última. A raiz [...] é quase invariavelmente idêntica em egípcio com a palavra em uso efetivo. [...] A palavra egípcia exata, tomada em si mesma, não é parte do discurso, mas, dentro dos limites da noção que ela representa, é potencialmente um substantivo, verbo, adjetivo, advérbio, &c. (Le Page Renouf 1875: 49)*

Ademais, o que resta ser examinado é se as orações nominais construídas com o demonstrativo *pw* realmente comprovam uma “mente pictórica”. Qual é a evidência linguística que sustenta essa declaração? E por que Peirce defende que “esse demonstrativo possui a força de um relativo em tais sentenças”?

A premissa citada acima por Peirce é de que “demonstrativos são usados como relativos em quase todas as línguas”, mas a percepção da linguística moderna é de que, somente em algumas línguas, pronomes relativos são o resultado da gramaticalização de demonstrativos (cf. Heine *et al.*, 1993: 66). O demonstrativo egípcio *pw*, “aquele”, por outro lado, é claramente sempre distinto do pronome relativo *ntj*, “o qual”. Ademais, a paráfrase citada cima por Peirce da equivalência egípcia da proposição “O homem é mortal”

como “aquilo sobre o que é falado é um homem, sobre o qual é falado que é mortal” não é aceitável sob um ponto de vista moderno. Como essa ideia pode ser expressa numa sentença correta da língua egípcia?

Tendo em vista que os egípcios faziam distinção entre diferentes estados ontológicos de indivíduos mortos (cf. *Thesaurus Linguae Aegyptiae*, s.v. #X = lemma no. 203 e s.v. *mwt* = lemma no. 69320), a tradução do adjetivo inglês *mortal* em egípcio não é fácil. Para expressar a ideia de mortalidade, os egípcios não usariam uma palavra formada da raiz *mwt*, “morrer”, mas falaria “daqueles (ainda) vivos”. Tendo isto em mente, a proposição “O homem é mortal”, expressa por meio de uma oração nominal com o demonstrativo *pw*, teria uma das seguintes formas sintáticas (Quadro 2):

(1)	 onX viver:ptcp PREDICADO O homem é mortal.	 <i>pw</i> dem SUJEITO	 <i>z(j)</i> homem:subst
(2)	 <i>z(j)</i> homem:subst TÓPICO O homem é mortal.	 <i>pw</i> dem COMENTÁRIO	 onX viver:ptcp

**Quadro 2.** Formas sintáticas da expressão “o homem é mortal” expressa por meio oração nominal com o demonstrativo *pw*.

**Fonte:** elaborado pelos autores.

A variante (1) expressa o conceito de “mortal” pelo participio ativo do verbo *onX*, “viver”, i.e., “aquele que vive”. Essa forma é assim utilizada como o predicado na primeira posição de uma sentença com o demonstrativo *pw* na segunda posição, formando o núcleo do sujeito, expandido pelo substantivo aposicional *z(j)*, “homem”. Uma leitura literal dessa construção seria “Aquele, ou seja, o homem, é aquele que vive”. A variante (2) usa o substantivo *z(j)*, “homem”, inicialmente

como o tópico da sentença, seguido por um *pw* catafórico e pelo comentário sintático *onX*, “aquele que vive”. Isso deve ser lido literalmente como “Aquele é um homem: aquele que vive”.

Em egípcio escrito, é impossível decidir se a estrutura sintática de uma sentença nominal é predicado–sujeito ou tópico–comentário, mas é razoável assumir que, em egípcio falado, a entonação, os signos faciais ou outros gestos eram meios confiáveis de diferenciação. Ao contrário do que Peirce acreditava,

o demonstrativo *pw* não possui “a força de um relativo” em nenhum dos casos.

## 5.2 As origens das palavras indexicais a partir dos símbolos via gramaticalização no egípcio antigo

Peirce dedicou algumas páginas dos MSS 1227 e 1228 para especular a respeito da evolução das preposições a partir dos substantivos no egípcio. Na linguística moderna, essa mudança diacrônica é conhecida por gramaticalização. A razão pela qual esse tópico chamou particularmente a atenção de Peirce encontra-se muito provavelmente no seu interesse generalizado na classificação das palavras como signos. Em 1895, Peirce definiu as preposições e frases preposicionais como signos indexicais:

Os pronomes demonstrativos, “esse” e “aquele”, são índices [...]. Outras palavras indexicais são as preposições, e frases preposicionais, tal como à direita (ou esquerda) de. [...] Outras preposições significam relações que podem, porventura, ser descritas; mas, quando elas referem-se, como elas fazem mais frequentemente do que seria suposto, a uma situação que relaciona o lugar ou atitude do emissor observado, ou estabelecido a ser conhecido experiencialmente, com os do ouvinte, então, o elemento indexical é o elemento dominante (“Of reasoning in general”, EP2: 14, 16, 1895)

Tendo em vista que os substantivos, como signos que representam ideias gerais, são símbolos, mas tendem a tornarem-se (partes de) índices como interpretantes em contextos proposicionais como descrito acima, a mudança

morfológica de um substantivo para uma preposição, como uma mudança de um símbolo para um índice, deve ser uma mudança bastante comum. No entanto, um substantivo não pode se transformar em uma preposição sem qualquer índice que provoque a mudança. Como um símbolo, um nome comum é “um signo que se refere ao Objeto que se denota em virtude de uma lei, geralmente uma associação de ideias gerais” (“The essence of reasoning”, CP 2.249, 1903). Peirce argumenta que a generalidade de um símbolo genuíno cria, na mente do intérprete, o efeito de “um mero sonho; [...] ele não indica sobre aquilo que trata. Ele precisa estar conectado com o seu objeto. Para tal propósito, um índice é indispensável. Nenhum outro tipo de signo atende tal propósito” (“The essence of reasoning”, CP 4.56, 1893). Em suma, um símbolo em si, sem um índice, não pode se transformar em um índice.

Após ter coletado os primeiros dados em 1893 (MS 1228: 36-43) sobre as preposições egípcias de uma especulação bastante superficial de Le Page Renouf (1875: 20-30), em 1898 (MS 1227: 34-39), Peirce realizou uma segunda compilação, baseada em Erman (1894a: §§ 306-314). Junto a esses dados, ele adicionou notas sobre as formas “literais”, os respectivos significados “originais” das formas. Alguns deles são, com certeza, muito especulativos ou nem mesmo plausíveis, mas outros oferecem *insights* muito originais e mais plausíveis sobre os processos de gramaticalização. Como apresentado a seguir, há até mesmo algumas notas que elaboram *insights* que antecipam descobertas etimológicas reconhecidas somente anos mais tarde por egiptólogos profissionais e que ainda podem ser encontradas em gramáticas egiptológicas de hoje em dia (Quadro 3).

Nº.	Forma	Comentário de Peirce (P) sobre a origem nominal das preposições egípcias com a fonte possível ou verificada e o padrão atual de pesquisa ©
(1)		P: <i>top</i> “sobre” < “cabeça” (MS 1227: 39), Erman, 1894a: § 314 (cf. Brugsch, 1867-82, IV: 1535-1539) C: <i>dp</i> “sobre” < <i>dp</i> “cabeça.relator”
(2)		P: <i>H#</i> “atrás” < “nuca” (MS 1227: 39), Erman, 1894a: § 314 (cf. Brugsch, 1867-82, III: 916) C: <i>H#</i> : “atrás” < <i>H#</i> “occipio. relator”

Nº.	Forma	Comentário de Peirce (P) sobre a origem nominal das preposições egípcias com a fonte possível ou verificada e o padrão atual de pesquisa ©
(3)		P: <i>Hér</i> “acima” “rosto” (MS 1228: 35), cf. Brugsch, 1867-82, III: 977-978 C: <i>Hr</i> “em” < <i>Hr</i> “rosto. relator”
(4)		P: <i>χnt</i> “entre” < “nariz” (MS 1227: 39), <b>Erman, 1894a: § 314</b> (cf. Brugsch, 1867-82, III: 1108-1109) C: <i>Xnt</i> < <i>Xnt</i> “frente. relator”
(5)		P: <i>tér</i> “desde” < “coração[sic], objetivo” (MS 1228: 37), <b>Brugsch, 1867-82: 1554-1556</b> C: <i>Dr</i> “desde” < <i>Drw</i> “fim. relator”
(6)		P: <i>χéft</i> “oposto” < “rosto”[sic?] (MS 1228: 38), <b>Le Page Renouf, 1875: 28</b> (cf. Brugsch, 1867-82, III: 1078-1080) C: <i>Xft</i> “em face” < <i>Xft</i> “oposto. relator”
(7)		P: <i>χér</i> “embaixo” < “testículos” (MS 1228: 35), cf. Brugsch, 1867-82, III: 1120-1124 C: <i>xr</i> “embaixo” > (!) <i>xr.wj</i> “testículos” (ou seja “embaixo.adjz.du.m”)
(8)		P: <i>ér</i> “para/à” < “boca” (MS 1228: 33), cf. Brugsch, 1867-82, III: 838-840; Stern, 1880: § 531 C: <i>r</i> “(associado/próximo) a”, relacionado ao Sem. * <i>la</i>
(9)		P: <i>érmén</i> “até” < “braço” (MS 1228: 38), <b>Le Page Renouf, 1875 : 28</b> (cf. Brugsch, 1867-82, III : 858-859) C: <i>r mn</i> < <i>r-mn</i> “para-permanecer.inf”
(10)		P: <i>nésu</i> “pertencente a”[sic] < “língua” (MS 1228: 37), <b>Le Page Renouf, 1875 : 27</b> (cf. Brugsch, 1872 : 12 ou Brugsch, 1867-82, III : 803-806, VI : 537) C: isso não é uma preposição, mas <i>n(j)sw</i> “pertencente_a-3sg.m”
(11)		P: <i>ém</i> “a partir de” < “corpo, tronco, lado[sic]” (MS 1228: 33), cf. Brugsch, 1867-82, IV: 1669-1670 C: <i>m</i> “em, a partir de, com” [etimologia indisponível]
(12)		P: <i>Hênä</i> “com” < “folha de palmeira; serviçal” (MS 1228: 36-37), cf. Brugsch, 1867-82, III: 961 C: <i>Hno</i> “com”, relacionado ao Sem. (cf. árabe <i>oinda</i> )
(13)		P: <i>én</i> “para” (MS 1228:33), <i>én</i> [relativo] (MS 1228: 28) < “oceano, grande água” ou “urina” (cf. Brugsch, 1867-82, III: 774, VI: 703-704) C: <i>n</i> , relacionado ao Sem. * <i>li</i>

**Quadro 3.** Notas de Peirce sobre a origem das preposições egípcias comparadas com o padrão atual de pesquisa.  
**Fonte:** elaborado pelos autores.

O quadro 3 apresenta um resumo das notas de Peirce sobre a origem e a evolução das preposições egípcias. As conjecturas etimológicas podem ter sido autorais. Algumas delas não podem ser detectadas nas fontes contemporâneas, enquanto outras possuem sucessores em escritos egiptológicos tardios (e.g., Edel 1955-1964: § 755 e Gardiner 1957: § 173). Como aparecem nos comentários do quadro 3,

as conjecturas 1-7 são basicamente ainda aceitas pelos linguistas egiptológicos modernos. Somente pequenas revisões parecem necessárias.

Entretanto, à luz da linguística egiptológica moderna, é improvável que as preposições egípcias sempre derivem de substantivos. Algumas desenvolveram-se a partir de verbos (precedidos por uma partícula relacional), um advérbio ou um adjetivo (cf. Gardiner

1957: §§ 179-181), apesar de esses casos não serem comuns. Gardiner lista um punhado de “preposições compostas formadas por um infinitivo” (1957: § 180), mas somente duas dessas tornaram-se totalmente gramaticalizadas no egípcio Tardio (*r-jwd* ... *r*, “separar ... de” > copta ΟΥΤΕ, “entre” e *r-S#o* “começar” > ΨΔ, “até”). Uma mudança na outra direção, das preposições aos substantivos, pode também ter ocorrido em alguns casos (visto que a derivação de um substantivo a partir de uma preposição é um processo produtivo de formação de palavras no egípcio antigo). Por exemplo, no item no. 7, o substantivo *xr.wj*, “testículos”, provavelmente deriva de uma preposição (e não vice-versa). No item no. 8, a forma consonantal da preposição é também a de um substantivo que designa uma parte do corpo, mas, nesse caso, há duas objeções contra a derivação da preposição *r*, “(anexado/próximo) a” de *rA*, “boca”. Primeiramente, a mudança semântica de “boca” para “anexado a, próximo a” não é muito convincente. De qualquer modo, isso não pode ser encontrado em Heine et al. (1993). Em segundo lugar, essa preposição, ao contrário do substantivo, pode estar conectada com um cognato semítico (para mais detalhes, ver Werning 2014, esp. p. 318). Logo, o *r* “(anexado/próximo) a” egípcio, muito provavelmente, deriva de uma protoforma afroasiática. Ela não pode ser o resultado de um processo de gramaticalização do próprio egípcio.

Ao contrário das sete primeiras conjecturas listadas no quadro 3, não há dados confiáveis para sustentar as conjecturas 9-12. No item 9 e 10, o que Peirce acreditava serem preposições, são, na realidade, construções que consistem de mais de um morfema gramatical, ao passo que isso não é válido para os substantivos *mn*, “braço”, e *ns*, “língua”. Elas são apenas foneticamente similares às alegadas “preposições”, mas elas não estão etimologicamente relacionadas. Um substantivo para “corpo” ou “tronco” (11) como a origem da preposição *m*, “em, a partir de”, não está documentado no egípcio antigo. Peirce não apresenta nenhuma fonte para essa derivação. Ele pode ter assumido a existência do lexema  $\overline{\text{T}}$  *m*, “corpo, tronco”, da tradução “*der*

*Leib, der Körper, das Selbst* (“o corpo, o tronco, o self”)) proposta por Brugsch (1867-82, IV: 1667-70), que também escreveu que  $\overline{\text{T}}$  e  $\overline{\text{T}}$  eram sinônimos. No entanto, os respectivos substantivos  $\overline{\text{T}}$  *o(w)*, “porção, parte” e  $\overline{\text{T}}$  *gs*, “metade”, não estão etimologicamente relacionados à preposição  $\overline{\text{T}}$  *m*, “em, a partir de, com”. Nas suas notas de 1892/93 (MS 1228), Peirce ainda recorria às fontes que convencionalmente transcreviam  $\overline{\text{T}}$  *gs* como “*ma*”. Esse erro só foi percebido após a descoberta dos Textos das Pirâmides em 1880/81. Em 1898 (MS 1227), Peirce já utilizava a leitura correta  $\overline{\text{T}}$  *gs*, de acordo com Erman (1894<sup>a</sup>: § 315), sem repetir o erro anterior. É de se salientar que Peirce não optou em favor de  $\overline{\text{T}}$ , i.e., *Hnk.t.*, Brugsch (1867-82, VI: 550) ainda interpretava a forma dessa palavra como *mat*, “local”, mas sabemos hoje que ela é lida *Hnk.t.*, “quarto de dormir”. A mudança semântica de “local” para uma marca locativa é devidamente comprovada (Heine et al., 1993: 172-173) e seria uma conjectura melhor, mas, certamente, não há uma relação etimológica entre *Hnk.t.*, “quarto de dormir”, e qualquer preposição.

Ao nosso ver, uma boa fonte de gramaticalização da preposição  $\overline{\text{T}}$  *Hno*, “com” (12), ainda não foi sugerida, mas a derivação dela feita por Peirce a partir do substantivo  $\overline{\text{T}}$  *Hnj*, “planta dos pântanos, junça”, não é convincente. Ele deve ter compreendido equivocadamente Brugsch (1867-62, III: 96), que sugere outra coisa quando postula o substantivo *Hun* (tal como ele transcreve a forma *Hnj*), “palmeira ou ramo de videira carregando tâmaras e uvas totalmente maduras”, como o étimo do fonograma  $\overline{\text{T}}$  *Hn*. Apesar da homofonia das duas primeiras consoantes, as duas formas *Hn* e *Hno* não estão relacionadas.

A derivação 13 deve ser refutada tanto a respeito dos fundamentos morfológicos quanto dos semânticos. A especulação sobre a mudança semântica de “oceano, água imensa” ou “urina” para um ato preposicional como um dativo ou marca benefactiva carece qualquer plausibilidade. Também são incertos quais dos lemas que designam o significado de “massa de água” e “urina”, Peirce poderia ter em mente

*Nén* ou *nun*, “água imensa, oceano” (Brugsch 1867-82, III: 774), *nt*, “inundação, efluxo, fluido” (VI: 703-704), ou ainda *muît*, “efluxo, urina” (VI: 555), são candidatos possíveis.

A razão pela qual algumas das suas conjecturas sobre as origens das preposições egípcias falharam pode ter sido porque Peirce tentou encontrar uma raiz nominal para *todas* as preposições, o que não é uma acepção correta (cf. Gardiner 1957: §§ 179-181). Um exemplo desse tipo de interpretação excessiva é a derivação etimológica de Peirce sobre  $\text{𓄎}$  *m*, “em, a partir de, com”, de um suposto substantivo com o significado de “corpo, tronco” (11), do qual ele mal poderia ter encontrado uma evidência em Le Page Renouf (1875). No MS de 1898, há dois adendos às notas copiadas de Erman (1894a: § 307), que mostram que Peirce ainda estava em busca outras raízes nominais possíveis para a preposição  $\text{𓄎}$  *m*. Na primeira, sua anotação diz “#*m* significa punho, *Hm*[*t*] (significa) mulher”. A segunda nota diz “ $\text{𓄎}$  é o imperativo de  $\text{𓄎}$  (sinônimo de  $\text{𓄎}$  comer), que é um negativo: o que é devorado é negatived e em [...] (*ilegível*)” (MS 1227: 38 [= 0068, esquerda]). Essas observações podem evidenciar que Peirce seguiu o caminho de um substantivo de parte do corpo para uma preposição como o modelo padrão de gramaticalização, uma acepção que ainda é bastante comum entre os linguistas modernos.

Tendo em vista tais *insights*, Peirce estava consideravelmente além do seu tempo, ao menos em relação aos autores egíptológicos que ele cita em seus manuscritos, mas também àqueles que ele porventura poderia ter estudado. Nas gramáticas e dicionários da época, há alusões ocasionais a significados “originais” ou “literais” de algumas preposições egípcias, mas, até onde sabemos, nenhum dos egíptólogos do período tentou demonstrar detalhadamente que, de modo geral, as preposições egípcias desenvolveram-se de substantivos. Em sua *Grammaire Démotique*, Brugsch (1855: § 316) menciona que um grupo de preposições simples em Demótico, o cronoleto egípcio falado e escrito do século VIII a.C. ao século V d.C., descendiam de étimos nominais e, consequentemente, formavam uma série de “preposições nominais

simples”. “Essa classe bastante numerosa constitui-se de vários signos demóticos que, em sua maioria, antigamente significavam meramente um substantivo e que, por um emprego singular, eram utilizados como preposições”. No entanto, em sua própria discussão dessas preposições (Brugsch 1855: §§ 317-325), não há praticamente nada para fundamentar tal declaração, e Brugsch não apresenta indício de que tivesse adotado um caminho similar de desenvolvimento para aqueles elementos que já ocorriam como preposições simples no egípcio antigo (as “*prépositions simples relatives*” de Brugsch 1855: §§ 314-315).

Birch (1857) e de Rougé (1868) são outros dois importantes trabalhos sobre a gramática egípcia das décadas precedentes a Peirce começar a estudar egípcio, mas, em suas notas sobre o tópico, Peirce não os cita. Ademais, os capítulos sobre preposições e substantivos das partes do corpo por Birch (1857: 256-259) e de Rougé (1868: §§ 144-148) não dizem nada a respeito da evolução das preposições em substantivos. O mesmo é válido para o primeiro estudo aprofundado de egípcio hieroglífico de J. F. Champollion, publicado postumamente, chamado *Grammaire Égyptienne* (1836: 448-449). Em relação ao copta, Stern (1880: § 531) diz: “A preposição também se originou a partir do substantivo no copta”, sem sugerir que processos similares de mudança semântica teriam já ocorrido nos estágios anteriores da língua egípcia. Até então, parece que as ideias de Peirce em relação à evolução das preposições egípcias a partir de substantivos devem ter sido autorais.

Como observado acima, as preposições não se desenvolveram diretamente dos substantivos por uma simples mudança de categoria de palavra. Ao contrário, o étimo nominal da preposição deve ter sido precedido por uma preposição, ou acompanhado de uma posposição ou um marcador de caso. No curso da gramaticalização, a primeira forma nominal assumiu, então, posteriormente, a função de toda a construção e, desse modo, tornou-se a preposição. Há dados de diversos estágios da história do egípcio que corroboram tal suposição. Por exemplo,  $\text{𓄎} \text{𓄎} \text{𓄎} \text{𓄎}$  *m*-*xnu*,

“no interior”, tornou-se  $\text{𓄏} \text{𓄏} m-xn$ , “em” e terminava em  $\text{𓄏} xn$  “em, sobre, a partir de”. Casos similares podem ser encontrados em Westendorf (1965-77, s.v.  $\text{BO}\lambda$ ,  $\text{C}\delta$ ,  $\text{THP}=\$ , ou  $\text{2H}$ ) e foram descritas por Werning (2014, 236-237). A maioria dos substantivos que se transformaram em preposições deste modo são expressões para partes do corpo ou substantivos relacionais, tal como “interior”.

A premissa de que um substantivo se desenvolve diretamente em uma preposição está em grande concordância com a linguística semiótica de Peirce. Elas somente podem ter se desenvolvido a partir dos substantivos somadas a uma frase relacional (i.e., frases adposicionais), pois não apenas as preposições são palavras indexicais, mas também as são as frases preposicionais, pronomes, demonstrativos e nomes próprios, como Peirce explica na passagem de *Of reasoning in general*, de 1895, citada no início desta seção. Nesse artigo, Peirce adiciona a seguinte nota de rodapé, que comprova a extensão do seu conceito de expressões indexicais, das quais as preposições podem ter se desenvolvido:

*Se um lógico tivesse que construir uma língua de novo, – que, de fato, ele tem praticamente que fazer, – ele normalmente diria, eu devo precisar de preposições para expressar as relações temporais de antes, depois e ao mesmo tempo que. Eu devo precisar de preposições para expressar as relações espaciais de adjacência, pertença, tangência, de no mesmo nível de, de próximo a, longe de, de à direita de, à esquerda de, acima, abaixo, diante de, atrás. E eu devo precisar de preposições para expressar os movimentos para dentro e fora dessas situações. De resto, eu posso me virar com metáforas (“Of reasoning in general”, EP2: 16, 1895)*

No contexto das suas declarações sobre a indexicalidade das preposições, Peirce também aborda o tema das descobertas bem-documentadas entrementes que as preposições espaciais de algumas línguas tendem a ser motivadas por características geográficas do país de seus falantes. Ele conclui com a seguinte nota sobre uma peculiaridade geolinguística do Antigo Egito:

*Somente se o meu idioma for destinado às pessoas que tenham alguma grande característica geográfica relacionada, como uma cadeia de montanhas, o mar, um grande rio, será conveniente ter preposições que signifiquem situações relativas a ela, como através de, em direção ao mar, etc. [...] Os egípcios não tinham preposições nem demonstrativos que tenham qualquer referência aparente ao Nilo. Somente os Esquimós são tão cobertos em suas peles de urso que eles têm demonstrativos que distinguem em direção à terra, em direção ao mar, norte, sul, leste e oeste (“Of reasoning in general”, EP2: 16, 1895)*

O egípcio antigo não possuía, de fato, palavras indexicais referente ao Rio Nilo. O que se aproxima de elementos gramaticais que expressam orientação absoluta em relação ao rio são dois verbos  $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{Xntj}$ , “navegar a montante” e  $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} xdj$ , “navegar a jusante”. Originalmente, ambos designavam um tipo particular de movimento naval e uma direção. No decurso de uma mudança semântica, no mais tardar dos princípios do segundo milênio a.C., o significado das duas palavras foi ampliado. As implicações do tipo de movimento (“navegar”) foi perdido e, combinando com verbos tais como  $\text{Smj}$ , “ir (a pé ou de carruagem)”, as frases preposicionais  $m-Xnty.t$ , “ao navegar a montante” e  $m-Xd$ , “ao navegar a jusante”, adquiriram os significados preposicionais de “para o sul” e “para o norte” ou mesmo “para cima” e “para baixo”. No entanto, aparentemente, essas expressões não se tornaram totalmente gramaticalizadas aos significados genuinamente preposicionais de “cima” e “baixo”, de modo que essas duas expressões não são melhores contraexemplos à declaração de Peirce do que são os substantivos alemães *Luw*, “barlavento” e *Lee*, “sotavento”, que permaneceram como substantivos, sem tornarem-se preposições. Em egípcio, as expressões para “direita” e “esquerda” são bastante similares às expressões para “ocidental” e “oriental”, respectivamente, mas elas poderiam ser motivadas etimologicamente ou por uma referência ao Nilo (olhando

a montante, tal como era o costume egípcio) ou como uma referência à culminação superior do sol.

## 6. A hipótese da proximidade do egípcio com a protolíngua humana

Peirce acreditava que poderia fundamentar seu argumento sobre a “mente estranha” dos egípcios antigos, emitido quando ele mal havia começado a estudar a língua, com uma crítica à ordem das palavras no egípcio: “A própria estrutura da língua é uma bagunça”, foi o seu comentário no outono de 1892 (MS 1297: 3, paginação de Peirce). As razões pelas quais ele considerou a língua dos faraós estranha são estas:

*Geralmente, a mesma palavra é (o melhor que posso decifrar sem qualquer gramática ou dicionário) um substantivo e um verbo; não há conjunções, somente algumas vagas preposições. O adjetivo sempre se põe ao seu substantivo, o sujeito regularmente se põe ao verbo. Os seus modos de expressão são esquisitos e desajeitados. Khufu, construtor da Grande Pirâmide, diz em uma inscrição que ele planejou o templo de Ísis. Aqui está como ele diz isso “Vivo Hórus Rei majestade Khufu que vive encontrou-ele casa Ísis governante pirâmide casa próximo Esfinge acima norte oeste o qual casa Osíris Lorde Rusut construiu-ele pirâmide-ele próximo casa do deus a qual deus aquele”. Aqui, ele descreve a Grande Pirâmide como a aquela pirâmide que está próxima à Esfinge, que está próxima do templo de Osíris, – definindo o maior pelo menor (MS 1297: 3-4, 1892).*

A primeira impressão de Peirce de que o egípcio antigo é “esquisito e desajeitado”, tendo em vista que a tradução palavra a palavra de um dos seus textos para o inglês soa estranha, levanta o questionamento de se esse julgamento linguístico precipitado está encoberto por um preconceito anglocêntrico.

O *Catálogo* de Robin mostra que Peirce elaborou, de fato, um número considerável de estudos aprofundados em linguística geral e comparada. Apesar de ele “não ter a pretensão

de ser um linguista” (CP 2.328, c. 1902), pelo menos 127 de seus manuscritos foram classificados como “linguísticos” por Robin. O *Catálogo* também contém diversas referências a manuscritos que lidam parcialmente com tópicos linguísticos (MSS 1135-1261 ou MS 427). Os tópicos exploram fonética, grafemática, morfologia, gramática, lexicografia, semântica, estudos de tradução, linguística histórica e evolutiva, bem como linguística geral e comparada. Peirce escreveu artigos lidando com aspectos do grego, latim, alemão, italiano, espanhol, francês, basco (MS 1226-1247) e há ainda um manuscrito para uma gramática do árabe (MS 1243) (cf. Nöth 2002). No entanto, a maior parte desses MSS não possui data e os poucos que estão datados, exceto alguns iniciais sobre tópicos da língua inglesa, datam de após 1892. Se essa evidência do *Catálogo* de Robin justifica a suposição de que os estudos aprofundados de Peirce em linguística geral e comparada iniciam-se somente em 1892, é compreensível que, no início desses estudos em linguística geral e comparada, as suas opiniões a respeito do egípcio antigo ainda eram marcadas por preconceitos comuns da sua época, em relação aos seus estudos posteriores.

Por que, então, Peirce considerou estranho o egípcio antigo em relação às outras línguas? A sua declaração prévia de que o egípcio antigo tinha uma estrutura “bagunçada” é resquício das teorias da evolução da língua do séc. XIX que postulavam uma língua primitiva primordial, i.e., com uma estrutura não desenvolvida, também discutida sob o nome de protolíngua. Um ano após Peirce começar a estudar hieróglifos, Otto Jespersen, em Copenhague, ainda defendia essa teoria em um livro sob o título revelador *Progress in Language*. A sua tese era de que “A evolução da língua mostra uma tendência progressiva desde conglomerações irregulares e inseparáveis a pequenos elementos livres, regulares e combináveis” (Jespersen 1894: 127).

Peirce dificilmente foi um leitor de Jespersen, mas os seus comentários sobre a estrutura alegadamente “bagunçada” do egípcio antigo são compatíveis com a teoria da estrutura alegadamente primitiva da protolíngua, do qual o egípcio hieroglífico era considerado

um descendente não muito distante (cf. Nöth 1977: 136). O comentário de Peirce sobre a “estranha” ordem das palavras da língua egípcia também está de acordo com o pressuposto de que uma língua próxima à protolíngua primitiva poderia não ter ainda desenvolvido suficientemente a lógica de sua sintaxe. Uma língua que define “o maior pelo menor” suscita diagramas mentais imperfeitos. Ela convida os seus intérpretes a colocarem a carroça à frente dos bois (cf. Nöth 1993, 1999).

Na verdade, não há nada de estranho com a passagem citada acima, em que Peirce apresenta uma tradução palavra a palavra de Byrne (1885: 314), que a havia citado de Bunsen (1867, V: 719-721). A passagem advém das inscrições da chamada “Estela do Inventário”, um monumento próximo à Grande Pirâmide de Gizé, que é parte de um pequeno templo dedicado a Ísis (cf. Hassan 1953: 113-117 e pls. LV-LVI). Essa estela descreve a construção e o guarnecimento

do templo e a restauração da Grande Esfinge nas suas imediações sob o rei Ghawafwa, mais conhecido sob a forma do nome grego Quéops (reinado de c. 2575-2550 a.C.).

Na época de Peirce, essa estela era considerada um documento autêntico do Antigo Império. No entanto, hoje se sabe que a “Estela do Inventário” foi somente erigida durante o Período Tardio (713-332 a.C.). Algumas características linguísticas evidenciam que ela nem pode ser a cópia precisa de um texto mais antigo. Portanto, deparamo-nos com um documento pseudo-histórico, produzido, na melhor das hipóteses, durante a 26ª Dinastia (664-525 a.C.). Foi muito provavelmente destinado a alavancar o significado do Templo de Ísis com a alegação de que esse santuário estava lá mesmo antes de Quéops construir a sua pirâmide. A Figura 9 reproduz o texto hieroglífico com a transcrição moderna abaixo da tradução palavra a palavra de Peirce.

<b>Peirce</b>	Vivo	Hórus	—	Rei majestade Khufu	que vive		
<b>Hieróglifos:</b>							
<b>Moderno:</b>	ˁnh viver:PRS	Hrw Hórus	Mddw infalível:PA	nzw-hjt Hwfw rei-monarca Ghawafwa	d ˁnh dar:PP viver:STAT.3SM		
<b>P</b>	encontrou-ele	casa	Ísis	governante	pirâmide	próximo	casa Esfinge
<b>H</b>							
<b>M</b>	gm-n-f encontrar-PRET-3SM	prw- casa-	Is-t Ísis-F-CLF	hnw-t- senhora-F-	m(h)r pirâmide	r-gs- em_direção_ao-lado-	prw- casa-
<b>P</b>	acima	norte oeste	o qual	casa	Osiris	Senhor	Rusut
<b>H</b>							
<b>M</b>	hr- em_cima-	mh-t-jmnt-t norte-F-oeste-F	n(j) aquele_do-	prw- casa-	Wsrw Osiris	nb- Senhor	R :stjw Submundo
<b>P</b>	pirâmide-ele	próximo	casa do deus	a qual	deus	aquela	—
<b>H</b>							
<b>M</b>	m(h)r-f pirâmide-3SM	r-gs- em_direção_ao-lado-	hw-t-ntr patrimônio-F-deus	n-t- aquela_do-F-	ntr-(t) deus-F	-tn -essa:F	qd-n-f construir-PRET-3SM
<b>P</b>	—	—	—	—	—	—	—
<b>H</b>							
<b>M</b>	m(h)r pirâmide	n- para-	zi-t- nzw filha-F-rei	Hnw:t:sn Hunwitsina	r-gs- em_direção_ao-lado-	hw-t-ntr patrimônio-F-deus	-tn -essa:F

‘Tão verdadeiro quanto Hórus, O Infalível, o Rei-Monarca Ghawafwa — seja a ele concedido manter-se vivo — vive: Ele descobriu o Templo de Ísis-Senhora-da-Pirâmide ao lado do Templo da Esfinge, à noroeste do Templo de Osiris-Senhor-do-Submundo e, não somente construiu a sua pirâmide ao lado do patrimônio da dita deusa, mas, além do tal patrimônio, também construiu a pirâmide para a Princesa Hunwitsina’.

Fig. 9. A versão de Peirce da passagem de um texto egípcio no MS 1297 comparada com o original hieroglífico e a análise moderna (abreviações: 3: 3ª pessoa; F: feminino; PA: participio ativo; PP: participio passivo; PRS: presente; PRET: pretérito; SM: singular masculino; STAT: estativo).

Fonte: MS 1297.

Contrariamente aos antecedentes do contexto topográfico e histórico da inscrição, é evidente que não há uma relação figura-fundo paradoxal nesse texto. O Templo de Ísis, muito menor que a monumental pirâmide de Quéops, tornou-se o ponto de referência para a localização dela, porque os construtores dessa estela queriam que o seu monumento fosse acreditado como mais antigo e, portanto, mais importante do que a Grande Pirâmide. Uma outra objeção ao julgamento de Peirce sobre a “esquisita e desajeitada” e, portanto, primordial natureza da língua egípcia no MS 1297 é de que o seu exemplo é de uma fonte dois milênios mais nova do que as primeiras atestações do egípcio antigo. É verdade, porém, que esses fragmentos cruciais de informação não estavam ainda disponíveis nos tempos de Peirce.

Peirce estava convencido da proximidade do egípcio antigo à protolíngua humana, como podemos observar em um adendo de 1893 sobre “o egípcio antigo, que parece emergir próximo à origem da linguagem” entre os humanos (CP 4.49). A partir da perspectiva da linguística evolutiva moderna, para a qual é evidente que os humanos já deveriam ter uma língua relativamente bem desenvolvida há 200.000 (Donald 1991: 122) ou até 400.000 (Müller 1990: 89) anos, parece estranho pensar que Peirce cometeu tal erro grosseiro ao estipular a idade da língua humana. No entanto, é certo que os estudiosos do século XIX sabiam pouco a respeito da origem temporal das espécies humanas. Em sua oitava *Lowell lecture* de 1903, Peirce fala dos “vinte ou trinta mil anos durante os quais o homem teria sido um animal pensante” (CP 5.591). Essa estimativa possivelmente foi retirada da *History of Creation* de Haeckel (1887: 298), em que o “Darwin alemão” resume o consenso acadêmico geral de seu tempo sobre o tópico com as palavras de que “sem dúvida, a raça humana, enquanto tal, tem existido por mais de vinte mil anos”.

Ademais, mesmo egiptólogos renomados do séc. XIX acreditavam que a língua do Antigo Egito era relativamente próxima a uma protolíngua hipotética e – pior ainda – que era uma língua “primitiva”. O dogma eurocêntrico do século XIX da primitividade das línguas

africanas deixou os seus rastros até mesmo nos escritos de Le Page Renouf (1875) e Brugsch (1891: 90). O mais famoso dos defensores dessa teoria foi, provavelmente, Carl Abel (1884), cujo livreto *Über den Gegensinn der Urworte* (*Sobre o significado antitético das palavras primitivas*) (1884) chamou tanto a atenção de Sigmund Freud, que ele publicou um resumo completo dele em 1910. Entre os egiptólogos do século XIX, Le Page Renouf aderiu à teoria da primitividade evolutiva da língua e da mente egípcias. A sua opinião era de que “é difícil conceber os egípcios senão como incapacitados de uma filosofia profunda devido a sua língua” (1884: 60).

O próprio julgamento antecipado de Peirce, dez anos após a opinião de Le Page Renouf, ainda era o de que “a língua egípcia é uma língua excessivamente rústica” (EP2: 7, 1984). Ele ainda detinha a opinião de que “o egípcio hieroglífico” era “uma escrita primitiva” (CP 2.280, c. 1895). Esse preconceito, ao lado da declaração de que a escrita alfabética é culturalmente mais avançada e cognitivamente superior, teve apoiadores até recentemente (como discutido por Assmann & Assmann 1990: 9 e Assmann 2015: 115-120).

O alto índice de iconicidade que Peirce atribuiu tanto à fala quanto à escrita do egípcio antigo também se enquadra bem à difundida teoria das origens da língua a partir de signos icônicos e gestos, já discutida no *Crátilo* de Platão. Os próprios comentários de Peirce sobre o tópico são os seguintes:

*Na intercomunicação, também, ícones são quase indispensáveis. Imagine dois homens que não possuem uma língua em comum, confinados juntos e longe do restante da humanidade. Eles devem se comunicar; mas como eles farão isso? Por meio de sons imitativos, por meio de gestos imitativos e por meio de imagens. Esses são três tipos de semelhanças. É certo que eles usarão também outros signos, apontamentos com os dedos e assim por diante. Mas, ainda assim, as semelhanças serão os únicos meios de descrever as qualidades das coisas e ações que eles têm em mente. A linguagem rudimentar, de quando os homens começaram primeiramente*

*a falar entre si, devia consistir em grande medida ou de palavras diretamente imitativas, ou de nomes convencionais que eles atribuíram às figuras. A língua egípcia é uma língua excessivamente rudimentar. Ela era, até onde sabemos, a mais antiga a ser escrita; e a escrita é toda em figuras. Algumas dessas figuras representam sons, – letras e sílabas. Mas outros representam diretamente ideias. Eles não são substantivos; eles não são verbos; eles são apenas ideias pictóricas (“What is a sign?”, EP2: 6-7, c. 1894).*

A partir desse comentário sobre a “rudimentariedade” do egípcio antigo, ao lado dos comentários da protolíngua “rudimentar”, “de quando os homens começaram primeiramente a falar entre si [...] de palavras diretamente imitativas”, Peirce claramente retoma uma vez mais o tópico da proximidade do egípcio antigo com as origens da língua, abordado em 1893. Afinal, o adjetivo “rudimentar” e o substantivo “rudimentariedade”, do latim *rudis*, ambos conotam a ideia de “inculto”. A ideia de que a protolíngua humana possuía um vocabulário que consistia em grande medida de “palavras diretamente imitativas” e “nomes convencionais atribuídos às figuras” foi amplamente debatida no século de Peirce como a teoria das origens icônicas e indexicais das protolínguas humanas (cf., e.g., Koch 2008).

No entanto, a evidência de que Peirce recorre à alegada “rudimentariedade” do egípcio antigo não advém de um vocabulário de palavras “diretamente imitativas”, i.e., de palavras de iconicidade imagética, mas da morfologia e da sintaxe da língua, i.e., sua iconicidade diagramática, da qual ele apresenta exemplos “estranhos”. Quando, em 1892, Peirce qualificou a estrutura da língua egípcia como “bagunçada” ou “esquisita e desajeitada”, ele queixou-se da falta de iconicidade diagramática na estrutura sintática dessa língua antiga, que a tornaria mais explícita. Evidências de que o egípcio antigo carece de uma ordem diagramática colaborariam com a declaração de Le Page Renouf a respeito da incapacidade

de seus falantes em desenvolver uma “filosofia profunda”.

No entanto, três anos mais tarde, por volta de 1895, Peirce atribuiu a iconicidade diagramática a todas as línguas, quando ele disse que havia “ícones lógicos na sintaxe de todas as línguas”, como citado acima, no CP 2.280. Próximo a 1893, Peirce pareceu ter até mesmo abandonado as suas declarações sobre a falta de iconicidade diagramática na língua egípcia. Um ano após os seus primeiros estudos em egípcio, ele já sugeria que o modo de construção das sentenças egípcias pode ser até mais natural do que as construções sintáticas das línguas indo-europeias:

*Agora, para aquele que considera uma sentença a partir do ponto de vista indo-europeu, é um desafio como “que” pode servir ao mesmo propósito no lugar de “ser”. Contudo, nada é mais natural. [...] “Aahmés, do qual nós escrevemos sobre, é um soldado, sobre o qual nós escrevemos, é destronado” significa “Aahmés, o soldado, é destronado”. Você está totalmente seguro de que esse não é o modo mais eficiente de analisar o significado de uma preposição? (“The essence of reasoning”, CP 4.49, c. 1893).*

Considerando que, nessa citação de 1893, Peirce ainda atribuía o pensamento pictórico aos antigos egípcios, ainda que somente no modo interrogativo, ele foi bastante assertivo em 1902, quando declarou que “no egípcio antigo parece que a maneira pictórica do pensamento, tão proeminente nos hieróglifos, era mais influente em seu pensamento do que ele é em nós” (L 75). Tendo em vista que o pensamento pictórico era uma característica da própria mente de Peirce, tal como ele declarou em comentários autobiográficos, o seu próprio modo de pensar pode tê-lo atraído ao estudo da língua do Antigo Egito. Em 1909, Peirce declara: “Eu não acho que alguma vez eu refleti em palavras: eu utilizo diagramas visuais, primeiramente, porque esse modo de pensar é a minha língua natural de autocomunicação e, em segundo lugar, porque eu estou convencido de que ele é o melhor sistema para o propósito” (MS 619, 1909).

KAMMERZELL, F.; LAPČIĆ, A.; NÖTH, W. Charles S. Peirce's Egyptological studies.  
R. *Museu Arq. Etn.* 38: 198-240, 2022.

**Abstract:** The paper gives a survey and presents a critical analysis of Peirce's studies in Egyptology from 1885 to 1904, as documented mainly in MSS 1227, 1228, 1244, and 1294. It examines Peirce's studies and advances in the language and script of Pharaonic Egypt as well as his assessments of the scientific achievements of the Ancient Egyptians. Among the linguistic topics in focus are Peirce's assumptions concerning the iconicity of hieroglyphic writing, his conjectures on the origins of indexical words from nouns, and his hypotheses concerning the proximity of Ancient Egyptian to the *ursprache* of humans. The paper traces some of Peirce's hypotheses concerning the structure of Egyptian to his fundamental assumptions about iconicity and indexicality in language. Altogether, Peirce was not only very familiar with the state of the art of contemporary Egyptology, but he also achieved a remarkable competence of the Egyptian language and its hieroglyphic writing. While some of Peirce's insights into the language and civilization of the Ancient Egyptians are still tenable, others reflect certain misinterpretations of the scholarship of his time, which call for correction in light of the state of the art of today's Egyptology.

**Keywords:** Charles S. Peirce; Ancient Egypt; Egyptology; History of science; Hieroglyphs; Iconicity in language; Origins of indexical words; *Ursprache*.

### Referências bibliográficas

- Abel, C. 1884. *Über den Gegensinn der Urworte*. Wilhelm Friedrich, Leipzig.
- Assmann, A. 2015. *Im Dickicht der Zeichen*. Suhrkamp, Berlin.
- Assmann, A.; Assmann, J. 1990. Schrift: Kognition: Evolution. In: Havelock, E. *Schriftlichkeit: das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Weinheim: VCH, 1-36.
- Assmann, J. 1988. Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens. In: Gumbrecht, H.U.; Pfeiffer, K. L. (Eds.). *Materialität der Kommunikation*. Suhrkamp, Frankfurt, 141-160.
- Assmann, J. 2009. Altägyptische Bildpraxen und ihre impliziten Theorien. In: Sachs-Hombach, K. (Ed.). *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*. Suhrkamp, Frankfurt, 74-103.
- Birch, S. 1857. Introduction to the study of the hieroglyphs. In: Wilkinson, J. (Ed.). *The Egyptians in the Time of the Pharaohs*. Bradbury, London, 175-282.
- Birch, S. 1873. *Records of the past: being english translations of the Assyrian and Egyptian monuments*. Bagster and Sons, London, 7.
- Borghouts, J. F. 1978. *Ancient Egyptian magical texts*. Brill, Leiden.
- Brugsch, H. 1855. *Grammaire démotique contenant les principes généraux de la langue et de l'écriture populaires des anciens Égyptiens*. Dümmler, Berlin.
- Brugsch, H. 1868. *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*. J.C. Hinrichs, Leipzig.
- Brugsch, H. 1872. *Hieroglyphische Grammatik*. J.C. Hinrichs, Leipzig.

- Brugsch, H. 1872. *Index des hiéroglyphes phonétiques*. J.C Hinrichs, Leipzig.
- Brugsch, H. 1879. *History of Egypt under the pharaohs derived entirely from the monuments*. Murray, London, 2.
- Brugsch, H. 1891. *Die Aegyptologie: Abriss der Entzifferungen und Forschungen auf dem Gebiete der aegyptischen Schrift, Sprache und Alterthumskunde*. Friedrich, Leipzig.
- Budge, E.A.W. 1898. Facsimile of the Rhind mathematical papyrus in the British museum. British Museum. Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, London.
- Bunsen, C.C.J. 1848-1867. *Egypt's place in universal history: an historical investigation in five books*. Longman, London, 4.
- Byrne, J. 1885-1892. *General principles of the structure of language*. Trübner, London, 2.
- Champollion, J.-F. 1836. *Grammaire égyptienne, ou principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne appliquée à la représentation de la langue parlée*. Firmin Didot Frères, Paris.
- Di Biase-Dyson, C.; Werning, D.; Kammerzell, F. 2009. Glossing ancient egyptian: suggestions for adapting the Leipzig glossing rules. *Lingua Aegyptia*, 17: 343-366.
- Donald, M. 1993. *Origins of the modern mind*. Harvard University Press, Cambridge.
- Edel, E. 1955-1964. *Altägyptische Grammatik*. Pontificium Institutum Biblicum, Rome.
- Eisele, C. 1979. *Studies in the scientific and mathematical philosophy of Charles S. Peirce*. Mouton, The Hague.
- Eisele, C. (Ed.). 1985. *Historical perspectives on Peirce's logic of science: a history of science*. Mouton, Berlin, 2.
- Eisenlohr, A. 1877. *Ein mathematisches Handbuch der alten Ägypter (Papyrus Rhind des British Museum)*, übersetzt und erklärt. J.C Hinrichs, Leipzig.
- Eisenlohr, A. 1895. Egyptian chronology: warnings. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 17: 280-283.
- Erman, A. 1880. *Neuaegyptische Grammatik*. W. Engelmann, Leipzig.
- Erman, A. 1882. Kommentar zur Inschrift des Uná. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 29: 1-29.
- Erman, A.; Ranke, H. 1885/87. *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*. Laupp, Tübingen, 2.
- Erman, A. 1889a. *Die Sprache des Papyrus Westcar: eine Vorarbeit zur Grammatik der älteren aegyptischen Sprache*. Dieterich, Göttingen.
- Erman, A. 1889b. Zur Umschreibung der Hieroglyphen. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 27: 1-4.
- Erman, A. 1894a. *Egyptian Grammar with table of signs, bibliography, exercises for reading and glossary*. Williams & Norgate, London.
- Erman, A. 1894b. *Life in Ancient Egypt described by Adolf Erman*. Macmillan, London.
- Erman, A. 1907. *A handbook of Egyptian religion; tradução de Agnes Sophia Griffith*. Archibald Constable, London.
- Erman, A. 1919. *Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des Alten Reichs*. Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Fischer, H. 1886. *L'écriture et l'art de l'égypte ancienne*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Freud, S. 1910. Über den Gegensinn der Urworte: Referat über die gleichnamige Broschüre von Karl Abel, 1884. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 2: 180-184.

- Gardiner, A. 1957. *Egyptian grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*. 3ª ed. rev. Griffith Institute, Oxford.
- Goldwasser, O. 1995. *From icon to metaphor: studies in the semiotics of the hieroglyphs*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Goldwasser, O. 2002. *Prophets, lovers and giraffes: wor(l)d classification in Ancient Egypt, with an appendix by Matthias Müller*. Harrassowitz, Wiesbaden.
- Grébaut, E. 1890-1900. *Le musée Égyptien: recueil de monuments et de notices sur les Fouilles d'Égypte*. Institut français d'archéologie orientale, Le Caire.
- Haeckel, E. 1887. *The history of creation, or the development of the earth and its inhabitants by the action of natural causes*. Appleton, New York, 2.
- Hansard, T. 1825. *Typographia: an historical sketch of the origin and progress of the art of printing*. Baldwin, Cradock and Joy, London.
- Hassan, S. 1953. *The Great Sphinx and its secrets; historical studies in the light of recent excavation*. Government Press, Cairo.
- Heine, B. et al. 1993. *Conceptual shift: a lexicon of grammaticalization processes in african languages*. Institut für Afrikanistik, Universität zu Köln, Köln.
- Hoffmann, T. 2002. Die Autobiographie des Uni aus Abydos Abydos. *Lingua Aegyptia*, 10: 223-237.
- Houlihan, P. 2001. *Wit and humour in Ancient Egypt*. Rubicon, London.
- Ibrahim-Hilmy. 1886-1888. *The literature of Egypt and the Soudan from the earliest times to the year 1885*. Trübner, London, 2.
- Jastrow, J. 1901. Ideogram (or -graph). In: Baldwin, J. *Dictionary of philosophy and psychology*. MacMillan, New York, 1, 507.
- Jespersen, O. 1894. *Progress in language*. Sonnenschein, London.
- Joachim, H. 1890. *Papyrus Ebers: das älteste Buch über Heilkunde: aus dem Aegyptischen zum erstmalig vollständig übersetzt*. Reimer, Berlin.
- Johnson, J. 1824. *Typographia, or the printers' instructor: including an account of the origin of printing*. Longman, London, 2.
- JSesh. 2014. *Open Source Hieroglyphic Editor* (version 6.4.1). Disponível em: <<http://jsesh.qenherkhopeshef.org/>>. Acesso em: 01/12/2015.
- Kammerzell, F. 1995. Zur Umschreibung und Lautung. In: Hannig, R. *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)*. Mainz: von Zabern, XXIII-LIX.
- Kammerzell, F. 2005. Old Egyptian and Pre-Old Egyptian: Tracing Linguistic Diversity in Archaic Egypt and the Creation of the Egyptian Language. In: Seidlmayer, S. (Ed.). *Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches*. Achet, Berlin, 165-247.
- Kammerzell, F. 2015. Egyptian verb classifiers. In: *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*, University of the Aegean, Rhodes, 2008, Leuven, Paris, Bristol, 1395-1416.
- Kent, B. 1987. Brain hemisphere dominance in Peirce and Einstein. In: Kent, B. *Charles S. Peirce: logic and the classification of the sciences*. McGill-Queen's University Press, Kingston & Montreal: 207-209.
- Koch, W. 2008. The iconic roots of language. Books on Demand, Norderstedt.
- Lapčić, A. 2014. Bild-Schrift-Gestalten des Göttlichen. Multimodale Informationsverarbeitung im Amduat Thutmosis' III. In: Neunert, G. et al. (Eds.). *Bild: Ästhetik: Medium: Kommunikation*. Harrassowitz, Wiesbaden, 169-192.
- Le Page Renouf, P. 1875. *An elementary grammar of the Ancient Egyptian language in the hieroglyphic type*. Bagster & Sons, London.
- Le Page Renouf, P. 1880. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the*

- religion of Ancient Egypt*. Williams and Norgate, London.
- Lincke, E.-S. 2011. *Die Prinzipien der Klassifizierung im Altägyptischen*. Harrassowitz, Wiesbaden.
- Lincke, E.-S.; Kammerzell, F. 2012. Egyptian Classifiers at the Interface of Lexical Semantics and Pragmatics. In: Grossman, E. et al. (Eds.). *Lexical semantics in Ancient Egyptian*. Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Göttingen, 55-112.
- Lincke, E.-S.; Kutscher, S. 2012. Motivated Sign Formation in Hieroglyphic Egyptian and German Sign Language (DGS). In: Grossman, E. et al. (Eds.). *Lexical Semantics in Ancient Egyptian*. Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Göttingen, 113-140.
- Morgan, J. 1897. *Recherches sur les origines de l'Égypte*. Ernest Leroux, Paris.
- Müller, H. 1990. *Ursprung und Evolution der Sprache*. De Gruyter, Berlin.
- Nöth, W. 1977. *Dynamik semiotischer Systeme*. Metzler, Stuttgart.
- Nöth, W. 1993. Iconicity of symmetries and asymmetries in syntactic coordination. In: Küper, C. (Ed.). *Von der Sprache zur Literatur: Motiviertheit im sprachlichen und im poetischen Kode*. Stauffenburg, Tübingen: 23-36.
- Nöth, W. 1999. Peircean Semiotics in the Study of Iconicity in Language. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35: 613-619.
- Nöth, W. 2002. Charles S. Peirce, Pathfinder in Linguistics. *Interdisciplinary Journal for Germanic Linguistics and Semiotic Analysis*, 7: 1-14.
- Nöth, W. 2015. Three Paradigms of Iconicity Research in Language and Literature. In: Hiraga, K. et al. (Eds.). *East Meets West: iconicity in language and literature*. Benjamins, Amsterdam: 13-43.
- Peirce, C. 1904. Chronology of Arithmetic, with References to the Collection of Mr. George A. Plimpton, to the Astor Library, and to Other Available Collections [[MS]1263]. In: Eisele, Carolyn (Ed.). 1985. V.2, 956-961.
- Peirce, C. 1931-1958. *Collected papers*. Harvard University Press, Cambridge. (Citado como CP).
- Peirce, C. 1963-66. *The Charles S. Peirce Papers*. 3<sup>a</sup> ed. The Houghton Library, Harvard University, Microreproduction Service, Cambridge. Microfilme. (Citado como MS).
- Peirce, C. 1977. *Semiotics and signifiacs*. Indiana University Press, Bloomington. (Citado como SS).
- Peirce, C. 1982-2017. *Writings of Charles S. Peirce: a chronological edition*. Indiana University Press, Bloomington. (Citado como W).
- Peirce, C. 1998. *The essential Peirce*. Indiana Univ. Press, Bloomington. (Citado como EP2).
- Peters, J. 1897. *Nippur: or Explorations and adventures on the Euphrates*. G. P. Putnam's Sons, New York, 2.
- Petrie, W.M. F. 1883. *The pyramids and temples of Gizeh*. Field & Tuer, London.
- Rawlinson, G. 1882. *History of Ancient Egypt*. Cassino, Boston, 2.
- Ritner, R. 1993. *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*. The Oriental Institute, Chicago.
- Robin, R. (Comp.). 1967. *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*. University of Massachusetts Press, Amherst.
- Robins, G. 1994. *Proportion and style in Ancient Egyptian art*. University of Texas, Austin.
- Rougé, E. 1866. *Recherches sur les monuments qu'on Peut Attribuer aux six premières dynasties de Manéthon: Mémoires de l'Institut Impérial de France*. Académie des Inscription et Belles-Lettres, Paris, 25, 225-376.
- Rougé, E. 1867. *Chrestomathie égyptienne ou choix de textes égyptiens transcrits et accompagnés d'un*

Os estudos egiptológicos de Charles S. Peirce  
*R. Museu Arq. Etn.*, 38: 198-240, 2022.

- commentaire perpétuel et précédés d'un abrégé grammatical*. Imprimerie Impériale, Paris, 2.
- Sasse, H.-J. 1993. Das Nomen: eine universale Kategorie? *Sprachtypologie und Universalienforschung*, 46: 187-221.
- Schäfer, H. 1902. *Ein Bruchstück ägyptischer Annalen: Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Reimer, Berlin.
- Schäfer, H. 1930. *Von ägyptischer Kunst: eine Grundlage*. 3ª ed. J.C. Hinrichs, Leipzig.
- Schenkel, W. 1988. Erkundungen zur Reihenfolge der Zeichen im ägyptologischen Transkriptionsalphabet. *Chronique d'Égypte*, 63: 5-35.
- Schenkel, W. 2006. Bruch und Aufbruch Adolf Erman und die Geschichte der Ägyptologie. In: Schipper, B.U. (Ed.). *Ägyptologie als Wissenschaft, Adolf Erman (1854-1937) in seiner Zeit*. De Gruyter, Berlin, 224-247.
- Sethe, K. 1933. *Urkunden des Alten Reichs*. 2ª ed. J.C. Hinrichs, Leipzig.
- Shapiro, M. 1983. *The sense of grammar*. Indiana University Press, Bloomington.
- Smyth, C. 1867. *Life and work at the Great Pyramid*. Edmonston & Douglas, Edinburgh, 3.
- Steindorff, G. 1892. Das altägyptische Alphabet und seine Umschreibung. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 46: 709-730.
- Stern, L. 1880. *Koptische Grammatik*. T.O. Weigel, Leipzig.
- Stower, C. 1808. *The printer's grammar; or, introduction to the art of printing*. B. Crosby, London.
- Tefnin, R. 1984. Discours et Iconicité dans l'Art Égyptien. *Göttinger Miszellen*, 79: 55-71.
- Thesaurus Linguae Aegyptiae. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Altägyptisches Wörterbuch, 2015. Disponível em: <<http://aaew.bbaw.de/tla/index.html>>. Acesso em: 01/12/2015.
- Howard-Vyse, R. 1840-42. *Operations carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837*. Fraser, London, 3.
- Werning, D. 2014. The semantic space of static spatial prepositions in Hieroglyphic Ancient Egyptian. In: Kutscher, S.; Werning, D. (Eds.). *On ancient grammars of space*. De Gruyter, Berlin, 195-325.
- Westendorf, W. (1965-77) 2008. *Koptisches Handwörterbuch: bearbeitet auf der Grundlage des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg*. Winter, Heidelberg.
- Wiedemann, A. 1884. *Ägyptische Geschichte*. Perthes, Gotha, 2.

## A esposa divina de Amon em *Assassin's creed origins* – a maldição dos faraós: ressignificados e implicações

André Shinity Kawaminami\*

KAWAMINAMI, A. A esposa divina de Amon em *Assassin's creed origins* – a maldição dos faraós: ressignificados e implicações. R. Museu Arq. Etn. 38: 241-258, 2022.

**Resumo:** O jogo *Assassin's creed: origins* pode ser considerado um dos grandes sucessos da Ubisoft. O lançamento de sua expansão em 2018, intitulada “A Maldição dos Faraós”, contribuiu ainda mais para a popularização do game, trazendo aos jogadores mais informações e reconstruções de paisagens e personagens históricos do Egito Antigo. Considerando o jogo como uma fonte histórica e não se atendo apenas ao delineamento de anacronismos e imprecisões, este artigo tem como objetivo analisar as esposas divinas de Amon presentes em “A Maldição dos Faraós” para compreender os ressignificados sobre o ofício dessas sacerdotisas e suas implicações para o público em geral (particularmente o de jogadores).

**Palavras-chave:** *Assassin's creed: origins*; A maldição dos faraós; Egito antigo; Esposa divina de amon; Ressignificado.

### As premissas de *Assassin's creed: origins* e sua recepção pelo público

A franquia de jogos eletrônicos de ação e aventura *Assassin's creed* tornou-se famosa internacionalmente desde o lançamento de seu primeiro jogo, em 2007. Desenvolvida pela empresa Ubisoft, esta série de games é hoje uma das maiores no mercado de videogames, além de contar com outros tipos de produtos derivados, como livros, um filme e histórias em quadrinhos. Com grande popularidade entre o público de jogadores, *Assassin's creed* arrecadou quantias

milionárias nos últimos anos (Jones 2019). Uma das principais características dessa franquia é “a ideia de reconstruções interativas com sociedades do passado e, de alguma forma, a experiência de se reviver eventos históricos” (Bondioli & Lima 2019: 306).

De maneira resumida, o enredo dos jogos se passa em uma mesma realidade, na qual uma empresa multinacional chamada Abstergo procura dominar a mente e o coração da humanidade utilizando relíquias tecnológicas com poderes sobrenaturais de uma civilização humanoide pré-histórica (conhecida como “Isu”). Contra a Abstergo, há o Credo dos Assassinos, que, desde antigamente, busca combater o totalitarismo, personalizado na figura da empresa (antes uma sociedade secreta), e manter a preservação do livre-arbítrio dos seres humanos. É o embate entre esses dois

\* Mestrando em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo número 2020/03090-4, membro do Laboratório do Antigo Oriente Próximo (Laop-USP). <shinity02@gmail.com>

grupos na busca pelos artefatos dos *isus* que permeia todos os jogos da série.

Essas relíquias foram escondidas no decorrer do tempo por diferentes indivíduos. Para descobrir suas localizações, os personagens utilizam uma máquina chamada *Animus*, que permite reviver memórias que foram herdadas de seus ancestrais geneticamente ou por meio do DNA de uma pessoa. Dessa forma, através desse aparelho, o indivíduo visita as lembranças e os eventos vivenciados por seus antepassados em diferentes tempos históricos – o que permite aos jogadores explorar temporalidades diversas e suas reconstruções históricas hipotéticas (Bondioli & Lima 2019: 307).

Seguindo a mesma premissa, *Assassin's creed: origins* (2017) foi lançado no dia 27 de outubro de 2017. O ambiente do jogo é o Egito Antigo, aproximadamente entre 49-44 a.C., no final do Período Ptolomaico (332-30 a.C.) – momento de crescimento da influência romana no Egito e da disputa pelo trono egípcio entre Cleópatra VII e seu irmão Ptolomeu XIII (Lloyd 2000). Também estão presentes no *game* outras figuras históricas comumente conhecidas, como Pompeu e Júlio César. O personagem principal e fictício (utilizado na maior parte do tempo pelo jogador) chama-se Bayek, um dos últimos guerreiros *medjais*<sup>1</sup>. Ele parte em uma jornada de vingança junto de sua esposa, Aya, para destruir uma sociedade secreta composta por quinze membros conhecida como a “Ordem dos Anciãos”. Foi esta Ordem que, durante o processo de busca por uma relíquia *isu*, assassinou o filho de Aya e Bayek. Após as aventuras do casal,

1 *Medjai* (ou *medjay*) era o nome dado aos soldados núbios que compuseram algumas unidades de força militar a serviço do Egito. Eram guerreiros famosos que lutavam geralmente na linha de frente. Alguns desses indivíduos tornaram-se importantes na sociedade egípcia e ocuparam cargos políticos altos no início do Reino Novo (c. 1550-1069 a.C.) (Bunson 2012: 258). No *game*, os *medjais* eram uma espécie de força policial de elite que tinha como principal objetivo proteger o faraó e os seus interesses nas regiões do Egito. Eles eram muito estimados e respeitados pelo povo até o início do Período Ptolomaico, quando foram substituídos em suas funções pelos *phylakitai* – guerreiros gregos que personalizavam o abuso de poder e a corrupção sobre os egípcios.

a Ordem dos Anciãos é derrotada e os dois fundam as bases de um grupo de vigília contra pessoas que abusavam do poder e de inocentes, impedindo, assim, tiranias e novas tragédias – o que dá origem ao que será posteriormente conhecido como o Credo dos Assassinos.

A maior parte do jogo se passa, geograficamente, nos nomos<sup>2</sup> do Baixo Egito (norte do território egípcio antigo) e suas regiões limítrofes. Recriados por uma equipe especializada em diferentes áreas, o *game* também foi feito com a orientação de diversos acadêmicos para cumprir uma das premissas da Ubisoft: a de fornecer uma experiência mais próxima e precisa, arqueológica e historicamente, em relação ao passado – e, portanto, a mais “realista” possível. Sob a supervisão do historiador Maxime Durand, responsável pelo tratamento histórico da franquia, a criação de *Assassin's creed: origins* contou com o trabalho de egiptólogos e arqueólogos especializados em reconstruções digitais de sítios arqueológicos do mundo antigo, como Jean-Claude Golvin (Bondioli & Lima 2019: 307-308).

*Assassin's creed: origins* pode ser considerado um dos maiores sucessos da Ubisoft. O *game* alcançou uma grande popularidade em diversos locais do mundo, não apenas entre o público em geral, mas também entre os egiptólogos. Segundo um estudo realizado por Christian Casey – apresentado na *ARCE Annual Meeting (American Research Center in Egypt)* de 2018, em Tucson –, o jogo, para além de sua aclamação entre o público, possui impactos consideráveis no estudo sobre o Egito Antigo e à Egiptologia. O pesquisador – baseado em sua experiência ao jogar *Origins* realizando anotações, em uma entrevista com Maxime Durand e Jean Guesdon (diretor criativo da Ubisoft) e na análise de *posts* e críticas em redes sociais feitas pelos jogadores – tinha como objetivos principais em sua comunicação analisar criticamente o valor do jogo e seu impacto para os acadêmicos

2 Palavra grega para denominar uma província ou região administrativa do Egito Antigo. Em egípcio, esses locais eram conhecidos como *sepat* ou *qah* (Bunson 2012: 305).

de sua área, convencer os egiptólogos a considerar *Origins* com seriedade e atenção e compreender como isso se relacionava com o estado atual da Egiptologia enquanto disciplina acadêmica (que estava incorporada ao sentimento antiacadêmico atual) (Casey 2018).

Para Casey, a Egiptologia deve se preocupar com a popularização geral das representações do Egito Antigo. Em suas análises, o autor destaca a importância de as levarmos em consideração como mais do que “boas” ou “ruínas”. É preciso observar como elas influenciam no aprimoramento da formação dos atuais e novos egiptólogos, na atração de pessoas para esse campo e no arrecadamento de fundos para a pesquisa acadêmica (Casey 2018: 2). No caso de *Assassin’s creed: origins*, Casey chama a atenção dos estudiosos para torná-lo um objeto de estudo e, assim, compreender as informações que o público (incluindo nele os estudantes e egiptólogos) está adquirindo por meio desse produto e o quão confiáveis elas são. Segundo o pesquisador, a popularidade do *game* pode ser destacada através de dois elementos principais: o fato de que o jogo vendeu 1,51 milhão de cópias somente na sua semana de lançamento, e as discussões sobre o *game* nas redes sociais. Nelas, houve um aumento de interesse pelo Egito Antigo, com o advento de *Origins*: tornou-se comum nos fóruns de discussão sobre o jogo na internet a presença considerável de fotos de jogadores fantasiados dos personagens, assim como fotografias daqueles que viajaram ao Egito por conta do interesse despertado pelo *game* (Casey 2018: 4).

O jogo atraiu ainda mais a atenção do público quatro meses depois de seu lançamento, desta vez no âmbito educacional. Para os jogadores que o adquiriram, foi disponibilizado gratuitamente em fevereiro de 2018 uma ferramenta conhecida como *Discovery Tour*, que permite ao usuário explorar algumas localizações do Egito Antigo presentes no jogo sem a presença de missões e combates. Com caráter pedagógico, este modo propõe-se como uma espécie de “museu virtual”, um tour guiado de exploração em locais históricos. Segundo Nelson Bondioli

e Rodrigo Lima, esta é a primeira vez que uma grande franquia de jogos produz uma ferramenta voltada especificamente para a área da educação e que também se destina a ser utilizada em salas de aula (Bondioli & Lima 2019: 309-310). Ademais, o *game* manteve sua popularidade com a estreia de duas DLCs<sup>3</sup>: “Os Ocultos”, que se passa na região do Sinai (liberada dia 23 de janeiro de 2018), e “A Maldição dos Faraós” (*Assassin’s Creed Origins – A Maldição dos Faraós* 2018) (lançada dia 6 de março de 2018), com a trama localizada desta vez no Alto Egito, no sul do território egípcio antigo (Olette-Pelletier 2018: 60).

É importante ressaltar, para além do número de vendas, as formas de propaganda adotadas pela Ubisoft no que se refere ao jogo, principalmente no contexto brasileiro. O Brasil é o maior mercado de *games* da América Latina e ocupa a posição de 13º lugar em relação ao resto do mundo nesse quesito (Larghi 2019). No caso de *Assassin’s creed: origins*, a sua repercussão em território nacional usufruiu das redes sociais. A “Ubisoft Brasil” criou uma *playlist* de vídeos no YouTube com 35 vídeos referentes ao jogo (Ubisoft Brasil 2017a). Ela conta com a presença de trailers promocionais e informativos e de vídeos de perguntas e respostas aos fãs – assim como propagandas de pacotes e ferramentas de *Origins*. Além disso, faz parte dessa *playlist* uma série de oito vídeos intitulada “Causos do Egito”, que apresenta relevos iconográficos comuns da cultura egípcia antiga em animação, com as figuras humanas e divinas interagindo com falas populares e *memes* que circulavam nas redes sociais na época – associando-os com o *game*. Esses oito vídeos estão presentes também no site oficial da Ubisoft (Ubisoft 2019), e eles foram compartilhados na página do Facebook “Ubisoft Brasil”. A título de exemplo de seu alcance, o *post* na página citada do vídeo

3 Uma DLC (*Downloadable Content* ou “Conteúdo para Download”) é uma extensão de jogo que pode ser baixada pelo usuário e que apresenta um novo conteúdo relacionado ao *game* base (muitas vezes trata-se da continuação da própria história original do jogo).

“Mal Entendido – Causos do Egito #06”, publicado dia 25 de outubro de 2017, conta hoje com 8,3 mil curtidas e reações, 729 comentários e 427 mil visualizações (Ubisoft Brasil 2017b).

Assim, é possível dizer que houve uma boa receptividade e popularidade de *Origins* no Brasil. Somado a isto, é importante considerar que a sociedade brasileira possui uma “egiptomania” (a reinterpretação, usos e atribuição de novos significados aos elementos relacionados ao Egito Antigo) expressiva, dado que a ressignificação dos elementos egípcios aparece em alguns edifícios (como o do Museu Egípcio e Rosacruz, em Curitiba, por exemplo), cemitérios, propagandas, na literatura e nos carnavais (Bakos 2004). O interesse brasileiro por esta civilização antiga também é representado pela enorme quantidade de visitantes na exposição “Egito Antigo: do cotidiano à eternidade”. Oferecida pelo Centro Cultural do Banco do Brasil (CCBB), ela contou com diversos objetos e fontes egípcias (originais e réplicas), emprestados pelo Museu Egípcio de Turim, Itália. A exposição estreou no Rio de Janeiro em 12 de outubro de 2019 e passou por São Paulo e Brasília<sup>4</sup>. Somente no Rio de Janeiro, a exposição bateu recorde de público, recebendo 1,4 milhão de visitantes (Balbi 2020).

Dessa forma, podemos considerar que *Assassin's creed: origins*, possuiu um grande impacto no mundo dos jogos eletrônicos e uma repercussão considerável pelo público. Aliado ao interesse da sociedade pelo Egito Antigo, é importante analisarmos as diversas implicações que as ressignificações de elementos egípcios presentes no *game* possuem. No caso deste artigo, essa questão será examinada com o foco voltado a um ofício sacerdotal importante ocupado outrora apenas por mulheres e que faz parte da trama da DLC “A Maldição dos Faraós”:  
o de “esposa divina de Amon”.

4 É possível visitar a exposição por meio de um tour virtual disponibilizado no site do CCBB.

## A esposa divina de Amon em “A Maldição dos Faraós”

Os eventos trazidos pela DLC “A Maldição dos Faraós” ocorrem quatro anos após os acontecimentos do jogo base<sup>5</sup> (38 a.C.). A pedido de Amunet, agora codinome de Aya, Bayek viaja a Tebas para desvendar e impedir uma maldição no local que estava trazendo do mundo dos mortos alguns faraós e uma rainha (Akhenaton, Nefertiti, Tutankhamon e Ramsés II) em um estado semivivo, e estes atacavam inocentes e disseminavam o caos na região. A maldição era fruto de uma outra relíquia antiga dos *isus*, como a presente na história principal do *game* base. Bayek deveria encontrá-la para evitar mais mortes de civis. Essa expansão permite ao jogador explorar parte do Alto Egito e alguns de seus locais famosos (como o Vale dos Reis, a tumba de Tutankhamon e o templo de Hatshepsut, por exemplo), assim como alguns cenários do que seria o mundo pós-morte no imaginário egípcio antigo.

No decorrer da história, Bayek conhece Isidora, uma sacerdotisa com o título de “esposa divina de Amon” que é encarregada da administração e controle das atividades do Templo de Amon em Karnak. No começo da trama, ela ajuda o protagonista em sua jornada para impedir a maldição. Entretanto, próximo do final do jogo, Bayek descobre que era Isidora a portadora da relíquia e a responsável pelos eventos atribuídos à maldição. Sua motivação era vingar a morte de sua mãe e antecessora no ofício, Nitokris<sup>6</sup>, que foi assassinada por saqueadores de tumbas quando tentou impedi-los.

5 A partir desta parte do artigo, as palavras “jogo” e “*game*” serão utilizadas como sinônimos para se referir à DLC “A Maldição dos Faraós”, e não ao jogo base de *Assassin's creed: origins*. Citações referentes a este último serão especificadas devidamente com o termo “jogo/*game* base”.

6 O nome da mãe de Isidora foi baseado no de uma esposa divina de Amon que exerceu suas funções sacerdotais durante a 26ª dinastia (c. 664-525 a.C.), Nitocris (c. 656-586 a.C.).

O artefato utilizado por Isidora era uma esfera, que havia sido associada anteriormente ao deus Aton (representado na figura do disco solar) e utilizada nas reformas religiosas impostas por Akhenaton na trama<sup>7</sup>. Após a morte desse faraó, ela foi passada para Tutankhamon, que, desejando o retorno do equilíbrio e da ordem no Egito, concedeu-a aos sacerdotes de Amon. O artefato passou a ser utilizado pelas esposas divinas desse deus em um ritual destinado à manutenção de Maat<sup>8</sup>. Antes de Isidora, era Nitokris a responsável pelo rito e posse da relíquia. Em um período no jogo dominado pelos romanos, que mantinham sob seu controle as riquezas dos templos egípcios e catalogavam as tumbas para realizar saques, Nitokris não conseguiu pará-los e Isidora decide distorcer o ritual de Maat para matar os saqueadores em Tebas, trazendo as sombras do mundo dos mortos como vingança – mesmo que isso envolvesse o assassinato de inocentes. No final da DLC, Bayek impede o ritual de Maat pretendido por Isidora, matando-a e confiando o artefato a Sutekh, um contrabandista descendente de Ramsés II que aparece constantemente na trama, para que ele o escondesse onde ninguém pudesse encontrá-lo.

Pelo que pode ser entendido segundo a narrativa dos eventos, de maneira geral, o papel de Isidora como esposa divina de Amon era o de administrar o templo desse deus em Karnak e manter a ordem e o equilíbrio entre a esfera divina e a humana por meio do ritual de Maat. Esse ofício não foi inventado pelos produtores do jogo para a história da DLC. No Egito Antigo, houve um grupo de sacerdotisas que portaram o título de “esposa divina de Amon”

7 As mudanças políticas e religiosas estabelecidas durante o reinado de Akhenaton (c. 1352-1336 a.C.), como a proibição do culto aos deuses em detrimento apenas da adoração do deus Aton (Van Dijk 2000: 269-270), são malvistas pelas personagens do jogo – sendo elas associadas a um distúrbio na ordem e harmonia do Egito.

8 Deusa que personificava os conceitos de harmonia cósmica, ordem e equilíbrio entre as esferas temporal e divina. Era dever dos faraós mantê-la enquanto intermediadora dessas duas dimensões (Teeter 1997: 1-3).

desde o Reino Novo (c. 1550-1069 a.C.) até o primeiro ano do Período de Dominação Persa (c. 525-404 a.C.). A função dessas mulheres consistia, essencialmente, em realizar rituais e oferendas aos deuses e manter a ordem entre o mundo dos homens e o das divindades. As consortes mantiveram sob seu comando uma instituição relativamente autônoma em relação ao sacerdócio de Amon, composta por servidores inteiramente dedicados a elas (como superintendentes, cantoras e escribas) e que usufruía de terras e bens fornecidos por indivíduos da elite de diferentes nomos (Ayad 2021: 47; Coulon 2018a: 321). Esse cargo teria sido criado para funcionar como um meio pelo qual os faraós pudessem controlar o poder significativo do sacerdócio de Amon em Tebas (Ayad 2009: 6), distante das capitais dinásticas – tornando mulheres da realeza em sacerdotisas e inserindo-as diretamente no topo da hierarquia dos servidores desse deus.

Ao longo dos séculos, as esposas divinas adquiriram uma forte influência e proeminência em Tebas, como nos indicam as fontes relativas a essas mulheres. As consortes de Amon, para além de suas funções no âmbito religioso, foram responsáveis pela construção de diversos monumentos tebanos, como as capelas destinadas ao culto do deus Osíris em Karnak, suas capelas memoriais em Medinet Habu e vestígios de edifícios ligados à instituição dessas sacerdotisas em Naga Malgata. Ademais, esse ofício possuiu lógicas internas próprias e muitas vezes inalteráveis em relação às mudanças políticas e dinásticas pelas quais o Egito Antigo passou (Coulon 2018b).

Inicialmente, o título de esposa divina de Amon era utilizado apenas por rainhas, concedido a elas pelos faraós. Entretanto, a partir do reinado de Ramsés VI (c. 1143-1146 a.C.), essa tradição mudou: sua filha Ísis foi escolhida pelo rei para tornar-se a próxima dessa categoria de sacerdotisa. Depois dela, as consortes do deus tebano seguintes passaram a ser somente princesas e não mais rainhas (Gosselin 2007: 193). As escolhidas mudavam-se para Tebas, atuando inicialmente como adoradoras divinas e herdeiras da esposa de Amon em

exercício na função – sucedendo-a apenas após sua morte. A última dessas sacerdotisas foi Ankhnesneferibre (c. 595-525 a.C.), que permaneceu no cargo até 525 a.C., quando o ofício teria sido extinto pelas persas que dominaram o Egito no período (Ayad 2009: 153-154).

Em “A Maldição dos Faraós”, as esposas divinas de Amon são ressignificadas e adaptadas à cronologia e ao enredo do *game*. Os eventos da DLC são muito mais recentes do que o período final do ofício, passando-se temporalmente mais de cinco séculos depois. Independentemente dos anacronismos presentes nas adaptações, é importante analisarmos a forma com que a reinterpretação das consortes divinas foi feita e quais são as implicações dessas adaptações para o público de jogadores sobre o entendimento das funções e atuações que essas mulheres possuíram no Egito Antigo.

### O tratamento de jogos de videogame como fontes históricas

Não se limitando ao apontamento de anacronismos, o jogo será compreendido neste artigo como um documento histórico, um produto de representações, intenções e simulações de uma “realidade” criada sob as motivações daqueles que o produziram para um determinado público. O uso de jogos de videogame como fonte de análise é cada vez mais frequente na produção historiográfica (Bello 2019; Bondioli & Lima 2019; Rossi & Bondioli 2021; Olette-Pelletier 2018). Como qualquer documento, os *games* possuem suas limitações enquanto objeto de estudo e merecem um tratamento específico voltado à sua natureza e seus circuitos de produção, circulação e recepção. Ademais, pelo fato de muitos deles apresentarem diferentes usos e reinterpretações do passado, é cada vez mais necessário que eles sejam examinados sob um viés histórico.

Os jogos eletrônicos estabelecem uma maneira própria de interpretação do passado. Eles são reflexos de pensamentos e modos

de agir de uma determinada sociedade e nos fornecem diferentes representações da dimensão social. Segundo Robson Bello (2016: 21-22), a própria maneira com que eles são programados para ser jogados é historicamente construída, sendo necessário, portanto, refletir sobre os processos de circulação e produção envolvidos. Uma análise sob a perspectiva da História busca examinar os elementos, recortes, intenções e escolhas dos produtores na elaboração do conteúdo dos jogos e suas transformações ao longo do tempo – que pretendem, de alguma forma, tornar determinada narrativa em um objeto de entretenimento destinado ao consumo em massa.

A partir da década de 1970, os videogames passaram a apresentar cenários e enredos que trazem elementos considerados históricos. É cada vez mais presente nos *games* a interação dos jogadores com espaços e personagens do passado recriados, proporcionando informações e perspectivas específicas sobre tempos antigos. Além disso, boa parte do público consumidor de jogos de videogames também possui contato com diversas narrativas sobre períodos históricos distintos por meio de diferentes mídias, como filmes, séries e histórias em quadrinhos. Assim, devemos considerar que esse grupo de pessoas possui um conjunto de referências prévio sobre o passado que lhe é transmitido não apenas pelo ensino escolar, mas também pela indústria cultural (Bello 2019: 305-307) – sendo os jogos um dos elementos importantes nesse processo.

As representações nos *games* são portadoras de sentidos ideológicos que constituem uma determinada visão de mundo. O universo histórico reconstituído nesses jogos é, além de um retrato temporal, uma ficção, marcada pela tensão entre a jogabilidade e a narrativa proposta (Bello 2019: 311-312). No caso da franquia de *Assassin's creed*, há uma preocupação considerável dos produtores no que concerne à precisão histórica dos personagens, monumentos, eventos e espaços em suas produções. Isso responde a uma demanda do próprio mercado de *games*: cada vez mais os jogadores procuram e exigem

uma representação “a mais fiel possível” em relação ao passado – e um dos motivos do sucesso de vendas e popularidade de *Origins* pode ser atribuído justamente ao fato de apresentar, na visão de seus consumidores, uma autenticidade na recriação do Egito Antigo (Casey 2018: 4).

Entretanto, devemos ter cautela com a autenticidade do passado proposta pelos *games*. Como aponta Bello, a preocupação com a precisão histórica das empresas desenvolvedoras de jogos eletrônicos é secundária em relação aos elementos que a audiência de jogadores já possui entre ela difundida (Bello 2019: 334). Nesse sentido, o *game* deve ser entendido como um produto que busca atender, em primeiro lugar, às demandas e à expectativa dos consumidores, submetendo a busca pela autenticidade histórica ao repertório já prévio dos jogadores sobre determinada sociedade e a uma lógica de lucro.

## Objetivos

A partir das considerações realizadas anteriormente, este artigo tem como objetivo principal analisar a DLC “A Maldição dos Faraós” (do jogo *Assassin’s creed: origins*) como uma fonte histórica para compreender como o ofício de esposa divina de Amon foi reinterpretado e utilizado e para examinar como as representações desse cargo constituem-se no *game*. Assim, será procurado delinear as consequências da resignificação desse grupo de sacerdotisas na trama do jogo para o público dessa DLC.

Para tanto, Nitokris e Isidora serão analisadas sob três questões principais: os elementos simbólicos e materiais egípcios utilizados em sua composição; as representações dessas consortes nos objetos e monumentos presentes no *game*; e como esse conjunto, somado à construção da trama da DLC, é passado ao público de jogadores e suas implicações.

## Isidora e Nitokris como esposas divinas de Amon: ressignificados e consequências

### Os elementos materiais e simbólicos associados à Isidora

Das duas esposas divinas presentes no *game*, somente temos acesso direto ao repertório de elementos materiais e simbólicos utilizados em suas construções por meio de Isidora<sup>9</sup>. A personagem, presente na maior parte dos eventos do jogo dentro do Templo de Amon, em Karnak, está vestida sempre da mesma maneira. O que compõe sua vestimenta e acessórios é significativo para compreender quais foram os dados utilizados da cultura egípcia e do ofício de esposa divina, o que os produtores pretendiam passar aos jogadores com esse conjunto sobre essas sacerdotisas e como isso dialoga com o poder e influência que Isidora possui na trama.

A esposa divina em questão utiliza uma coroa dourada compostas por três elementos principais: o primeiro pode ser considerado a parte mais frontal – trata-se de uma espécie de círculo, com detalhes em lápis-lazúli, formado por duas asas. A parte que se alinha em direção ao nariz de Isidora lembra a cabeça de um pássaro, provavelmente a de um falcão, para remeter ao deus Hórus ou Rá. No segundo elemento da coroa, no topo da cabeça de Isidora e entre as duas asas, há a presença

9 A discussão sobre a etnia da personagem Isidora está além do escopo deste artigo. A questão da cor da personagem precisa ser debatida dentro de dois eixos: uma perspectiva própria dos egípcios e a forma como a Egptologia discute o tema. Sabemos que os egípcios não se definiam com base na cor da pele. Portanto, as implicações dessa discussão não dizem respeito diretamente ao desenvolvimento da trama do jogo, mas certamente necessitam de estudos de outra natureza. De fato, temos inúmeras produções que representam os egípcios antigos como brancos – demonstrando o afastamento do Egito Antigo de suas conexões africanas. Para discussões relativas a esse tema, conf. Bonnet (2019); Sagredo (2017); Smith (2014).

de vários *uraeus*<sup>10</sup> unidos circularmente e, acima deles, um escaravelho<sup>11</sup> alado no meio de um disco solar. É atrás desses dois últimos elementos que há duas grandes penas – insígnia comum do deus Amon. Por fim, a terceira parte compõe o que seria uma peruca real, também dourada, repleta de pequenas penas que chegam até os ombros da sacerdotisa.

A vestimenta de Isidora parece, de maneira geral, ter sido criada a partir de um conjunto de referências de roupas comuns do Egito Antigo, reinterpretado com mais detalhes e adornos, com exceção do manto em suas costas de pele de leopardo<sup>12</sup>. A consorte conta com a presença de acessórios de ouro, como um bracelete em formato de cobra em seu braço esquerdo. Ela possui tatuagens em tom dourado e joias costuradas em partes de sua roupa.



**Fig. 1.** Vestimenta e acessórios utilizados por Isidora (Missão “Ressurreição de Áton”, *Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós*).

**Fonte:** *Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós* (2018).

10 O *uraeus* era uma insígnia ligada aos governantes do Egito Antigo, presente geralmente em coroas. Ele consiste em uma cobra com o pescoço ereto, representando a deusa Wadjet – protetora do Baixo Egito. Sua função era proteger o seu portador de inimigos (Bunson 2012: 455).

11 O escaravelho era comumente associado aos deuses Rá e Khepri, ao ciclo solar e aos conceitos de geração de vida e ressurreição (Bianchi 2001: 179-181).

12 A pele de leopardo era muito estimada no Egito Antigo e era geralmente importada de outras regiões. Ela era utilizada tradicionalmente pelos sacerdotes *sem* – responsáveis pela supervisão dos ritos mortuários (Houlihan 2001: 513-516).

Sobre o conjunto de vestimentas e adornos de Isidora, é notável a presença do ouro e da cor dourada. A escolha por esse metal vai além de uma possível intenção dos produtores de remeter a uma ideia de riqueza e poder contemporânea a nós que o ouro possui – ela dialoga diretamente com a simbologia desse elemento no Egito Antigo. Sua importância na concepção egípcia dava-se por conta da associação de sua cor com o brilho do sol (no campo simbólico), por tratar-se de um metal resistente à corrosão e por sua maleabilidade. Ademais, o ouro não era acessível a toda população, concentrando-se nas mãos da elite e da realeza. Sua exploração também o encarecia (boa parte do ouro era trazido da região da Núbia) e aumentava o seu prestígio. Nas fontes funerárias, o ouro estava presente constantemente nas tumbas mais ricas, devido à sua associação com a carne dos deuses e à imortalidade (Markowitz & Lacovara 2001: 34-38).

Ao dispô-lo abundantemente na representação da esposa divina, é passada aos jogadores uma ideia de poder (social e religioso) que a personagem detém, baseado no significado que o ouro possuía na cultura egípcia. A relação de Isidora com o deus Amon é marcada pelas duas penas em sua coroa, e o poderio simbólico da sacerdotisa é complementado pelo falcão, *uraeus* e escaravelho – elementos relacionados ao âmbito real e divino. A pele de leopardo, utilizada por sacerdotes especializados, enriquece o conjunto que constitui o status da consorte do deus tebano. Assim, é possível pensar que os produtores da DLC estruturaram a caracterização da personagem buscando demonstrar o seu alto status enquanto cônjuge de Amon e intermediadora entre os deuses e os homens – proporcionando-a uma influência, autoridade e legitimidade dentro do âmbito sacerdotal em Karnak.

Isso se reflete na atuação de Isidora no jogo. Portadora de conhecimentos mitológicos, históricos, religiosos e sociais, ela guia Bayek com informações sobre o que estava ocorrendo em Tebas, a política dos romanos sobre a região, o faraó Akhenaton e o deus Aton e os meios

para apaziguar as sombras vindas do mundo dos mortos. Além disso, ela é retratada realizando ritos a Amon, como o ato de tocar sistro. A primeira aparição de Isidora no jogo se dá justamente no momento em que ela tocava esse instrumento ao seu marido divino, recitando a seguinte prece: “Ámon-Rá-Horkhouthi, inescrutável e de forma radiante. Revele-se. Purificado. Purificado é o Senhor de Tebas” (Figura 2).



**Fig. 2:** Isidora toca sistro para Amon em seu templo em Karnak (Missão “Ressureição de Áton”, *Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós*).

**Fonte:** *Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós* (2018).

O sistro era um instrumento musical que se assemelhava a uma espécie de chocalho. Ele era ligado a cultos divinos, funerários e processões religiosas. Simbolicamente, o ritual de tocar sistro estava relacionado à ideia de engendramento de vida e estímulo sexual dos deuses (Ayad 2009: 51). Esse rito é bastante presente nos relevos iconográficos em que as esposas divinas aparecem. As representações desse objeto também são frequentes em outras fontes do Egito Antigo – ele possuía variações no seu formato e uma popularidade considerável nos tempos de dominação romana, por meio do culto da deusa Ísis (Manniche 2001: 292-293).

Seja por conta do fato desse rito ter sido retratado comumente nas fontes sobre as esposas divinas ou devido à sua popularidade

ao longo da história egípcia, a escolha da representação de Isidora tocando sistro pode ser entendida, pelo menos, de duas maneiras: como uma demonstração de sua atuação em rituais a Amon – exemplificando sua função enquanto sacerdotisa no jogo – e/ou como uma forma de trazer ao público um elemento ligado à esfera religiosa relacionado ao período histórico retratado no *game*. Independentemente das motivações, é certo que houve um estudo por parte dos produtores na caracterização de Isidora – resultando no enriquecimento da atuação da personagem no que concerne ao âmbito de sua relação com o divino.

#### Inscrições e relevos iconográficos: a representação das duas consortes divinas nas fontes do jogo

No decorrer do *game*, nos deparamos com relevos iconográficos, papiros e sarcófagos. Durante a missão “Sangue na água”, Bayek investiga um conjunto de tumbas na Necrópole dos Nobres, procurando informações sobre o ritual de Maat, que estaria relacionado à maldição em Tebas. Neste local, o protagonista examina os objetos lá presentes e descobre que o rito na verdade era destinado diretamente a Amon – para que, assim, a ordem do Egito (Maat) fosse mantida. Sua realização requeria a presença da esposa divina e do artefato *isu*, o que leva Bayek a concluir que Isidora possuía a relíquia e era a responsável pelas calamidades.

Há um relevo na tumba investigada que retrata o ritual de Maat (Figura 3). A consorte do deus é representada na parte superior esquerda com a coroa de duas penas, um disco solar em sua base, uma peruca e uma pele de um felino em volta de seu corpo e sobre sua vestimenta. No centro superior da imagem, encontra-se a relíquia *isu* sobre uma coluna, que em seu interior possui Amon sentado em um trono, segurando um cetro *uas*<sup>13</sup>.

13 Cetro cuja extremidade superior possui uma cabeça de animal (parecida com a do deus Seth). Este objeto representava poder e força (Graham 2001: 163-167).

Do lado direito superior, há dois indivíduos cuja representação encontra-se em estado danificado, sendo eles provavelmente sacerdotes do culto do deus citado acima. Por fim, na parte inferior (uma espécie de base em que os indivíduos anteriormente descritos estão em cima), há seis pessoas em diferentes posições. Sabemos pela narrativa da história que se tratava dos descendentes de Ramsés II, personagens ruivos que eram adoradores da relíquia (não sabemos exatamente o papel que eles desempenhavam no rito). Dividindo-os em três de cada lado, há no centro inferior um símbolo que se assemelha a um *sema-tawy*<sup>14</sup> que conecta os seis pelo que parece ser uma corda.

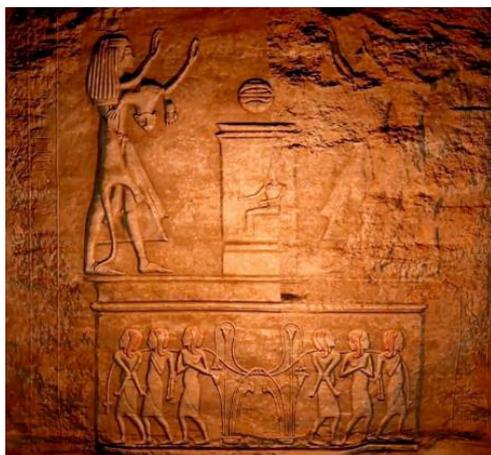


Fig. 3: Representação do ritual de Maat (Missão “Sangue na água”, *Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós*).

Fonte: *Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós* (2018).

Na missão seguinte, “Uma criança sem mãe”, Bayek continua investigando as tumbas até encontrar a da mãe de Isidora, Nitokris. Como citado anteriormente, ela era a esposa divina precedente e seu local de repouso fornece ao jogador pistas do contexto histórico da trama e sobre o ofício. Em um papiro próximo do sarcófago da sacerdotisa, Bayek lê a seguinte mensagem: “Uma inscrição: a esposa do deus Amon era reverenciada no Egito”; uma estela

14 Símbolo da união entre o Alto e o Baixo Egito, representados nas flores de lótus e papiro, respectivamente (Bunson 2012: 409).

presente no local aponta que o sacerdócio dessa divindade era muito estimado; por fim, encontramos um relevô iconográfico com Nitokris, Amon e um outro sacerdote (Figura 4). A primeira localiza-se do lado esquerdo da imagem, com uma coroa simples ornamentada com um *uraeus* e utilizando a mesma vestimenta e pele de felino que usava no relevô do ritual de Maat. No centro do relevô, Amon está sentado sobre um trono, com o cetro *uas* em sua mão direita e um *ankh*<sup>15</sup> em sua mão esquerda. À sua esquerda, encontra-se um sacerdote não identificado. Tanto ele como Nitokris possuem seus braços levantados em direção à divindade, em um gesto de adoração. Ao analisar o relevô, Bayek diz: “A mãe de Isidora fica ao lado direito de Amon, como a esposa do deus”.

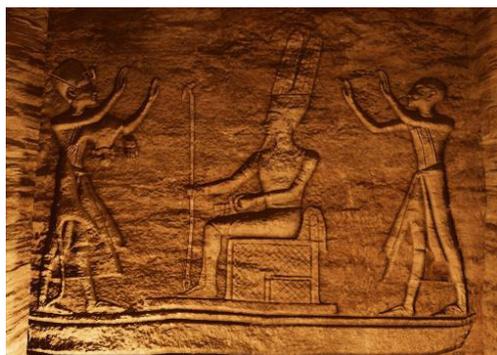


Fig. 4: Nitokris e um sacerdote adorando o deus Amon (Missão “Uma criança sem mãe”, *Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós*).

Fonte: *Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós* (2018).

Nas duas imagens acima (Figuras 3 e 4), é possível notar características importantes da arte egípcia em suas composições. De modo geral, ela caracteriza-se por suas representações bidimensionais (sem perspectiva), por ser detalhista e estilizada e por combater a liberdade artística individual. Havia uma hierarquização entre as figuras humanas e divinas segundo uma ordem de afinidade, proporcionando diferenças nas dimensões entre deuses/faraós e mortais,

15 Símbolo que representava vida para os egípcios antigos (Andrews 2001: 78-79).

por exemplo (Pereira 2019: 77-81). O objetivo em essência da arte egípcia era enfatizar a diferenciação e o significado (Pereira 2019: 101).

Os relevos descritos presentes no jogo procuram seguir esses mesmos princípios. No do ritual de Maat (Figura 3), a esposa divina e os sacerdotes possuem o mesmo tamanho e são maiores do que os descendentes de Ramsés (possivelmente por conta dos seus diferentes papéis no que concerne ao rito e seus status sociais). Amon aparece mais discretamente, sobre uma coluna abaixo da relíquia. Já no segundo relevo (Figura 4), Nitokris e o sacerdote desconhecido possuem a mesma altura e parecem ser ligeiramente menores do que o deus, que está sentado no trono, elevado por uma pequena base. Assim, podemos notar uma adaptação dos princípios da arte egípcia na iconografia funerária do *game*, colocando a esposa divina em destaque em relação aos outros indivíduos e aproximando-a de Amon.

Além dessas normas e procedimentos de representação, é importante ressaltar o contexto em que os relevos se encontram no jogo: o funerário. Esse espaço no Egito Antigo era considerado sagrado e estimado, e o que era retratado nesse tipo de fonte é reflexo dos pensamentos, ideologias e modos de agir dos egípcios antigos. Mais do que garantir a presença de elementos que auxiliariam o falecido durante sua viagem e estadia no pós-morte, havia a preocupação com o que se transmitia do status que o indivíduo possuiu em vida – assim como em assegurar aos deuses de que se teria vivido conforme a expectativa do que era considerado necessário para adentrar o âmbito sobrenatural. Dessa forma, entendemos que os programas de decoração funerária possuíam diversas intenções envolvidas (Pereira 2019: 103-104) e corporificavam uma série de projetos sociais, políticos e religiosos.

Isto é válido no caso das duas imagens analisadas e da interpretação dos produtores do jogo sobre as tumbas e os itens mais esperados de serem retratados. Somando-se

ao destaque iconográfico do ofício, a tumba de Nitokris conta com outros elementos (como o papiro, a estela, o sarcófago, inscrições e até oferendas) tipicamente funerários, que mantinham o conjunto ideal pressuposto das tumbas e que enriquecem o status da esposa de Amon.

Após as investigações, Bayek parte para matar Isidora e encerrar a maldição, sendo esta a última missão do *game* (que possui o mesmo nome da DLC). Ao investigar o aposento da sacerdotisa dentro do Templo de Amon, em Karnak, o *ex-medjai* descobre que ela tinha se dirigido à tumba de Tutankhamon para realizar o ritual de Maat (distorcido pelo seu desejo de vingança). Em um papiro escrito por Nitokris lá presente, está descrito o ritual: a esfera era mantida no ar, exibida aos seus adoradores em honra a Amon. Ela classifica Tutankhamon como o restaurador da fé e questiona se o rito seria suficiente para acabar com as profanações das tumbas. Esta inscrição, o papiro e a estela da tumba de Nitokris são as únicas informações textuais que nos informam sobre as características e dados do ofício de esposa divina de Amon no jogo. Os dois meios materiais (o papiro e a estela) são comuns nas fontes egípcias, ainda que apenas uma pequena parcela daquela sociedade fosse letrada e pudesse compreender a mensagem textual registrada.

No final do jogo, Bayek tira a vida da consorte divina. São nos momentos que antecedem e procedem o ataque letal do protagonista que o jogador toma conhecimento da perspectiva de Isidora diretamente por ela: a sacerdotisa diz que nasceu para restaurar Maat e trazer Amon de volta ao trono. Por testemunhar o assassinato de sua mãe, ela interpretou sua função enquanto cônjuge do deus como a de vingá-la por meio da eliminação dos saqueadores de tumbas em Tebas e, assim, realizar a vontade de seu marido divino. Antes de morrer, ela questiona por que a divindade a concedeu poder para no final ela falhar.



Fig. 5: Isidora realiza o ritual de Maat com o artefato na tumba de Tutankhamon (*Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós*).

Fonte: *Assassin's creed: origins – a maldição dos faraós* (2018).

### A transmissão do ofício para os jogadores: debates e implicações

#### Anacronismos sobre o cargo de esposa divina e o paradigma do “Egito Eterno”

Ao analisarmos o conjunto de dados levantados, a reinterpretação e a proposta dos produtores do *game* sobre o ofício de esposa divina de Amon são a de que, em um primeiro momento, essas mulheres eram responsáveis diretas pelo ritual fictício de Maat e a posse da relíquia. Não fica claro se essa categoria de sacerdotisas surgiu no jogo apenas com o reinado de Tutankhamon ou anteriormente. Somando-se a isso, a atuação de Nitokris na trama, por mais que seja indireta, indica que ela tinha influência na região e tentou interromper o processo de saques de tumbas. Sua filha, por sua vez, usufruiu de um status parecido, desenvolvido mais ao longo da DLC: temos acesso a cenas de Isidora realizando rituais, confrontando verbalmente os romanos e ajudando Bayek com diversos tipos de informações – o que contribuiu para o delineamento de sua atuação em diferentes âmbitos em Tebas.

Assim, a imagem do ofício passada aos jogadores é uma de poder, status e influência em relação à sociedade por conta de sua ligação com os deuses, em particular Amon. Considerando as liberdades artísticas dos produtores, adaptações e ressignificações de diversos elementos do Egito Antigo, podemos dizer que o jogo consegue trazer, com as devidas ressalvas, uma característica importante das esposas divinas que, de fato, existiu: a capacidade de atuação, influência e status consideráveis que elas tiveram na intermediação entre o secular e o divino e na esfera social.

Entretanto, é preciso discutir as adaptações e anacronismos envolvidos na construção e transmissão do ofício de esposa divina de Amon. Como colocado anteriormente, este cargo sacerdotal foi extinto em 525 a.C., cinco séculos antes do período em que se passa a história do *game* base e de sua DLC. Podemos nos questionar sobre o porquê dessa escolha e o motivo de os produtores não terem optado por outro ofício ou sacerdócio característicos e populares do Período Ptolomaico, como os dos deuses Serápis e Ísis – sendo esta a divindade com a qual Cleópatra VII se identificava nas fontes monumentais, por exemplo (Pinch 2002: 40).

Em uma entrevista fornecida ao site de jogos *Critical Hit*, o diretor de *Assassin's creed: origins* Ashraf Ismail explica os motivos da escolha do Período Ptolomaico para o *game*. Segundo o diretor, este é um momento histórico “épico”, em que temos figuras como Cleópatra e Júlio César. Ele ressalta que nesse período a mitologia egípcia era ainda muito importante e que cidades como Mênfis já possuíam 3000 anos de idade – o que tornaria o ambiente do jogo atrativo para ser explorado, com tumbas e monumentos já considerados antigos pelas personagens do *game* (Adams 2017). Como destaca Casey (2018: 9), os produtores do jogo procuraram conciliar um Egito Antigo que apresentasse elementos e paisagens naturais e oferecesse tumbas e templos para exploração, o que instigaria os jogadores a aprender mais sobre determinadas construções, como as pirâmides de Gizé.

No caso da DLC, o período do Reino Novo é uma referência constante ao longo da trama do jogo, sobretudo pela aparição de Akhenaton, Nefertiti, Tutankhamon e Ramsés II, membros da realeza desse período. Além disso, é possível explorar monumentos importantes datados desse momento histórico, como o Templo de Hatshepsut. Portanto, é possível cogitar que a escolha do ofício de esposa divina de Amon estava ligada ao período de sua criação – justamente o Reino Novo. Entretanto, a transposição de cinco séculos do ofício e os anacronismos envolvidos são significativos para refletirmos sobre o mito do “Egito Eterno”, isto é, a ideia de que o Egito Antigo em seu período faraônico era imutável, tradicionalista e conservador. Essa ideia teria sido formada a partir da interpretação das fontes egípcias que trazem discursos da realeza e da elite (documentos de caráter idealizado, oficial e institucional) – que transmitiam uma ideia de continuidade com o objetivo de legitimar e manter o status e posições dos grupos sociais envolvidos (Pires 2019: 293). Ao transpor o ofício de esposa divina para o Período Ptolomaico, cinco séculos distante de sua extinção, ignora-se dinâmicas sociais e religiosas características da época adaptada no jogo, mantendo não apenas uma imprecisão histórica, mas também perpetuando uma noção do Egito enquanto uma sociedade quase imóvel em algumas tradições, sem consequências significativas de transposições históricas de grupos sociais e suas especificidades.

Por mais que o *game* mantenha alguns anacronismos em função de uma lógica de lucro e para atender as expectativas e demandas dos jogadores (como apontado anteriormente), trazer o ofício de esposa divina e Isidora enquanto personagem central na trama da DLC contribui para nuançar um espaço demasiadamente ocupado pelo rei egípcio nas produções e adaptações relativas ao Egito Antigo.

*A figura do faraó no imaginário popular e o conhecimento brasileiro sobre as consortes divinas*

É muito comum em filmes (Khachab 2017; Serafy 2003), materiais didáticos que abordam o Egito Antigo (Funari 2004a, b) e em museus

(MacDonald 2003: 92) a forte presença da figura do faraó como indivíduo responsável pela manutenção da ordem do reino, quase como um ser onipotente. Sabemos já há um tempo considerável, pelos estudos recentes da Egíptologia, que a atuação do faraó enquanto rei, seja ela política ou religiosa, passava por uma série de negociações entre as elites e os sacerdotes do Egito (João 2015; Lima 2016; Pires 2021). Ademais, essa relação não foi a mesma ao longo do tempo, mudando constantemente durante a história egípcia. Entretanto, nas últimas produções culturais destinadas ao consumo em massa (como filmes, séries e o próprio jogo aqui discutido) que possuem alguma conexão com essa civilização antiga, notamos que muito da ideia do faraó onipotente e seu protagonismo exacerbado é ainda fortemente presente – excluindo diversas outras camadas e grupos sociais que compuseram aquela sociedade. É possível notar também uma associação direta do Egito Antigo com “grandes personagens”, como Tutankhamon e Cleópatra VII (Silva 2012: 20), ambos presentes no *game* em espaços de destaque, o que generaliza e centraliza a história egípcia a partir dessas figuras e seus reinados.

*Assassin's Creed: Origins*, de maneira geral, não foge dessa tendência em focar demasiadamente na figura faraônica. Entretanto, também é significativa a presença e destaque de Isidora em um espaço central na trama da DLC. Considerando o jogo como um documento histórico, devemos levar em conta os recortes e representações nele presentes e termos ciência de que eles alcançam um grande público – o qual desenvolve e manifesta novos interesses, questionamentos e entendimentos sobre o Egito Antigo. Ao trazer uma esposa divina como antagonista no *game* com os aspectos e funções discutidos acima, é possível entender o conjunto de ressignificações do ofício centralizado nas personagens Nitokris e Isidora como positivo em pelo menos três pontos: o primeiro é o fato de trazer aos jogadores a informação da existência dessas sacerdotisas e algumas de suas características e importâncias sociais, culturais e religiosas; o segundo ponto é o de não se limitar apenas à figura de faraós e grandes nomes nas produções

de consumo em massa relacionadas aos egípcios antigos; e o terceiro, por fim, é o de deslocar um espaço central na trama do jogo para um grupo importante de mulheres com influência e diferentes tipos de atuações que existiu por um longo período de tempo (cerca de dez séculos) na história do Egito Antigo<sup>16</sup>.

Para tomarmos ciência sobre se os jogadores e o público em geral conheciam ou não a existência e funções das esposas divinas de Amon, estudos de outra natureza devem ser realizados. Entretanto, podemos levantar algumas reflexões breves acerca dessa questão no contexto brasileiro. A maior coleção egípcia da América Latina encontrava-se no Museu Nacional do Rio de Janeiro (UFRJ). Apesar da tragédia por conta da precarização e do incêndio de seu edifício, ocorrido no dia 2 de setembro de 2018, o acervo egípcio foi catalogado por diferentes pesquisadores, e parte dele conta com representações virtuais e em 3D, além de possuímos acesso aberto ao público de imagens e informações sobre os seus objetos no site do laboratório Seshat (MN – UFRJ).

Há três deles que nos proporcionam informações históricas indiretas sobre as esposas divinas de Amon. São eles: a estatueta de Takushit e os esquifes de Sha-Amun-em-su e Hori. A estatueta foi encontrada em Tebas e, por associação a uma outra com o mesmo estilo, postura e vestimenta, que se encontra no Museu Nacional de Atenas, na Grécia, podemos identificá-la como uma senhora chamada Takushit. O objeto não conta com inscrições, mas ambas as estatuetas citadas são muito

parecidas com uma da esposa divina Karomama Merytmur (c. 850-810 a.C.) – localizada no Museu do Louvre, em Paris (Louvre N500) (Estatueta da Dama “Takushit” 2020). Assim, é levantada a possibilidade de Takushit ter sido uma consorte de Amon ou de estar associada, de alguma forma, ao ofício.

Pelo título presente no esquife de Sha-Amun-em-su (“Cantora do santuário de Amon”), segundo objeto mencionado, sabemos que ela possuía alguma relação com as esposas divinas do mesmo sacerdócio. Seu título era utilizado por um grupo de mulheres durante os séculos IX e VI a.C., em Tebas, e elas eram responsáveis por ajudar a esposa divina nos ritos realizados no Grande Templo de Amon (Esquife da Dama Sha-Amun-em-su 2020). O terceiro e último item, o esquife de Hori, nos traz poucos dados sobre o seu dono, mas sabemos que seu pai, Panehsi, era “Escriba e Mordomo Real” e “Superintendente do Harém Real da Esposa Divina de Amon” (Esquife de Hori 2020).

Considerando essas três peças que eram dispostas no Museu Nacional do Rio de Janeiro e os dados indiretos fornecidos sobre as esposas divinas, é possível pensar que pelo menos parte do público interessado no Egito Antigo que possuiu a oportunidade de visitar a coleção (presencial ou virtualmente) teve algum contato com elas. Dada a especificidade dessa hipótese e a ausência direta de fontes sobre essas sacerdotisas, podemos compreender a disseminação de sua existência e outras informações relacionadas a elas como muito baixa ou praticamente nula entre os brasileiros. Outro dado que corrobora isso é o fato de que na maior exposição recente sobre o Egito Antigo, apresentada pelo CCBB em parceria com o Museu Egípcio de Turim (que passou por três estados do Brasil ao todo, como citado anteriormente), não havia alguma peça que trouxesse dados diretos ou indiretos sobre as esposas divinas.<sup>17</sup>

Nesse sentido, as representações encontradas em “A Maldição dos Faraós” podem ser consideradas provavelmente como

16 As pesquisas recentes sobre gênero na Egiptologia (e.g. Graves-Brown 2010; Silva 2013, 2016; Sweeney 2011) vêm problematizando estereótipos e projeções modernas nos estudos sobre as mulheres egípcias e suas atuações. Do mesmo modo, ao tratar o gênero como um marcador de diferenças sociais, é possível se atentar para como os egípcios elaboraram o gênero a partir de referências próprias, as quais a Egiptologia precisa estar atenta a fim de evitar a projeção de um modelo ocidental para a antiga sociedade egípcia. A historiografia sobre o tema tem demonstrado como a compreensão sobre as mulheres egípcias precisa operar em uma perspectiva interseccional, levando em conta sobretudo os diferentes suportes e contextos em que é possível estudar o gênero. A discussão sobre a construção de estereótipos femininos no jogo, tais como as personagens Isidora e Cleópatra, encontra-se além do escopo deste artigo.

17 A ausência de objetos relacionados ao ofício de esposa divina de Amon pode ser conferida no catálogo da exposição (Marini & Tjabbes 2020).

a primeira fonte de acesso às consortes de Amon por parte dos jogadores brasileiros – sendo necessário, portanto, um estudo sobre a construção e ressignificados que o *game* traz para a população sobre esse ofício e suas sacerdotisas e suas implicações.

### Considerações finais

Mais do que se ater a comparações entre a produção egiptológica sobre as esposas divinas de Amon e os seus elementos reinterpretados em *Assassin's creed: origins* – “A Maldição dos Faraós” (procurando anacronismos e imprecisões históricas), este artigo buscou demonstrar que o estudo das implicações dos ressignificados do ofício presentes no jogo para o público em geral (principalmente o de jogadores brasileiros) é importante para que possamos compreender: (1) como se deu o processo de adaptação de informações históricas na elaboração do *game*; (2) como isso é passado aos consumidores; (3) e os impactos trazidos por esse processo. Conservando as características do alto status dessas sacerdotisas na intermediação da relação entre os homens e os deuses e de uma atuação social e política considerável na região de Tebas, a DLC mantém aspectos significativos

das esposas divinas de Amon defendidos pela Egiptologia – apresentando-os ao público que, pelo menos no caso brasileiro, em que há um grande interesse pela sociedade egípcia e poucas informações relativas a essas consortes nas coleções museológicas nacionais acessíveis, provavelmente não conhece o ofício (sendo as representações do *game*, portanto, possivelmente o primeiro contato de muitas pessoas com esse cargo).

A DLC e seu jogo base podem ser considerados uns dos mais populares e lucrativos da franquia de *Assassin's creed* e que fizeram bastante sucesso no Brasil. Apesar de manter a figura faraônica em destaque – algo comum nas representações do Egito Antigo e que mostra uma preocupação dos produtores em apresentar elementos e ideias já conhecidos e estabelecidos no repertório do público –, “A Maldição dos Faraós” concede um espaço privilegiado de foco na trama a sacerdotisas que foram importantes na história egípcia antiga. Com Nitokris e Isidora em um local central de destaque e enfoque ocupado na cultura popular majoritariamente por “grandes personagens”, apresenta-se ao público de jogadores um grupo social de mulheres significativo e pouco conhecido do Egito Antigo, com algumas de suas características históricas essenciais.

KAWAMINAMI, A. The god's wife of Amun in *Assassin's Creed Origins* – The Curse of the Pharaohs: reinterpretations and implications. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 241-258, 2022.

**Abstract:** *Assassin's Creed: Origins* may be considered one of Ubisoft's greatest hits. The release of its expansion pack in 2018, intitled “The Curse of the Pharaohs,” contributed even more to its popularization, bringing more information, reconstituted landscapes and historical characters from Ancient Egypt. Considering the game as a historical source and not sticking only to outlining anachronisms and imprecisions, this paper analyzes the god's wives of Amun in “The Curse of the Pharaohs” seeking to understand how these priestesses' office is reinterpreted and its implications to the general public (particularly gamers).

**Keywords:** *Assassin's Creed Origins*; The Curse of the pharaohs; Ancient Egypt; God's Wife of Amun; Resignification.

### Referências bibliográficas

- Adams, N. 2017. Why Cleopatra's Egypt is the historical setting of Assassin's creed origins. *critical hit*. Disponível em: <<https://bit.ly/3L3PoKR>>. Acesso em: 05/04/2022.
- Andrews, C. 2001. Amulets. In: Redford, D.B. (Ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford University Press, New York, volume 1, 75-82.
- Assassin's creed origins – a maldição dos faraós (Expansão/DLC). 2018. Direção: Ismail, Ashraf; Guesdon, Jean. Produção: Schelling, Martin. Roteiro: Mercieca, Alain. Plataformas: Playstation 4, Xbox One, Computadores. Ubisoft, Montreal.
- Assassin's creed origins. 2017. Direção: Ismail, Ashraf; Guesdon, Jean. Produção: Schelling, Martin. Roteiro: Mercieca, Alain. Plataformas: Playstation 4, Xbox One, Computadores. Ubisoft, Montreal.
- Ayad, M.F. 2009. *God's wife, god's servant: the god's wife of Amun (c. 740-525 BC)*. Routledge, New York.
- Ayad, M.F. 2021. The god's wife of Amun: origins and rise to power. In: Carney, E.D.; Müller, S. (Eds.). *The Routledge companion to women and monarchy in the Ancient Mediterranean World*. Routledge, Nova York, 47-60.
- Bakos, M. (Org.). 2004. *Egiptomania: o Egito no Brasil*. Paris Editorial, São Paulo.
- Balbi, C. 2020. Mostra sobre antigo Egito chega a São Paulo após bater recorde de público no Rio. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<https://bit.ly/3yGthIf>>. Acesso em: 24/03/2020.
- Bello, R.S. 2016. *O videogame como representação histórica: narrativa, espaço e jogabilidade, em Assassin's creed (2007-2015)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo. DOI: 10.11606/D.8.2016.tde-19122016-103439.
- Bello, R.S. 2019. História e memória em Assassin's creed (2007-2015). *Tempo & Argumento* 11: 304-339.
- Bianchi, R.S. 2001. Scarabs. In: Redford, D.B. (Ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford University Press, New York, volume 3, 179-181.
- Bondioli, N.P.; Lima, R.A. 2019. Descobrimos e recobrimos o passado nas salas de aula com Assassin's creed origins discovery tour. *Revista de Arqueologia Pública* 13: 300-320. DOI:10.20396/rap.v13i1.8654795.
- Bonnet, C. 2019. *The black kingdom of the Nile*. Harvard University Press, London.
- Bunson, M.R. 2012. *Encyclopedia of Ancient Egypt*. 3. ed. Facts On File, New York.
- Casey, C. 2018. *Assassin's creed origins as a digital and pedagogical tool*. Disponível em: <<https://bit.ly/3N5wkh4>>. Acesso em: 29/03/2020.
- Coulon, L. 2018a. Autour de l'adoratrice du dieu: l'administration de son domaine et le harem d'Amon. In: Gombert-Meurice, F.; Payraudeau, F. (Eds.). *Servir les dieux d'Égypte: divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*. Somogy Éditions D'Art, Paris, 320-327.
- Coulon, L. 2018b. Les divines adoratrices à Thèbes: la construction d'une dynastie. In: Gombert-Meurice, F.; Payraudeau, F. (Eds.). *Servir les dieux d'Égypte: divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*. Somogy Éditions D'Art, Paris, 270-281.
- Esquife da Dama Sha-Amun-em-su*. 2020. Seshat/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://bit.ly/39RMuw7>>. Acesso em: 28/03/2020.
- Esquife de Hori*. 2020. Seshat/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://bit.ly/3yoDhW7>>. Acesso em: 28/03/2020.
- Estatueta da Dama "Takushit"*. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3L10INv>>. Acesso em: 28/03/2020.

- Funari, R.S. 2004a. O Egito na sala de aula. In: Bakos, M. (Org.). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. Paris Editorial, São Paulo, 147-157.
- Funari, R.S. 2004b. *Imagens do Egito Antigo: um estudo de representações históricas*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Gosselin, L. 2007. *Les divines épouses d'Amon dans l'Égypte de la XIX<sup>e</sup> à la XXI<sup>e</sup> dynastie*. Cybele, Paris.
- Graham, G. 2001. Insignias. In: Redford, D.B. (Org.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford University Press, New York, volume 2, 163-167.
- Graves-Brown, C. 2010. *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*. Continuum, Londres.
- Houlihan, P.F. 2001. Felines. In: Redford, D.B. (Org.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford University Press, New York, volume 1, 513-516.
- João, M.T.D. 2015. *Estado e elites locais no Egito do final do III<sup>o</sup> milênio a.C.* Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo. DOI: 10.11606/T.8.2015.tde-10122015-155852.
- Jones, A. 2019. Assassin's creed all-time sales top 140 million. *PCGamesN*. Disponível em: <<https://bit.ly/3snxyMm>>. Acesso em: 05/04/2020.
- Khachab, W.E. 2017. The cinema of the pharaohs: film, archeology, and sub-imperialism. In: Volait, M.; Perrin, E. *Dialogues artistiques avec les passés de l'Égypte: une perspective transnationale et transmédiat*. Publications de l'Institut national d'histoire de l'art, Paris, 1-12.
- Larghi, N. 2019. Brasil é o 13<sup>o</sup> maior mercado de games do mundo e o maior da América Latina. *Valor Investe*. Disponível em: <<http://globo/3yILQBB>>. Acesso em: 24/03/2020.
- Lima, F.A.F.M. 2016. *Estado, império e exploração econômica no Egito do Reino Novo*. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Lloyd, A.B. 2000. The Ptolemaic Period (332-30 BC). In: Shaw, I. (Ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford University Press, New York, 388-413.
- MacDonald, S. 2003. Lost in time and space: Ancient Egypt in museums. In: MacDonald, S.; Rice, M. (Eds.). *Consuming ancient Egypt: encounters with Ancient Egypt*. UCL Press, London, 87-99.
- Manniche, L. 2001. Sistrum. In: Redford, D.B. (Org.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford University Press, New York, volume 3, 292-293.
- Marini, P.; Tjabbes, P. (Orgs.). 2020. *Egito Antigo: do cotidiano à eternidade*. Centro Cultural Banco do Brasil, São Paulo. Catálogo de exposição. Disponível em: <<https://bit.ly/3Fx01Vr>>. Acesso em: 10/05/2022.
- Markowitz, Y.J.; Lacovara, P. 2001. Gold. In: Redford, D.B. (Org.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford University Press, New York, volume 2, 34-38.
- Olette-Pelletier, J.-G. 2018. Multimedia – Assassin's creed: origins. *Egypte, Afrique & Orient* 88: 59-61. Disponível em: <<https://bit.ly/3P7AfLY>>. Acesso em: 10/05/2022.
- Pereira, R.G.G. 2019. *Texto, imagem e retórica visual na arte funerária egípcia*. Autografia, Rio de Janeiro.
- Pinch, G. 2002. *Egyptian mythology: a guide to the gods, goddesses, and traditions of Ancient Egypt*. Oxford University Press, New York.
- Pires, R.S. 2019. O mito do Egito Eterno: desenvolvimento acadêmico, impactos políticos. *Faces da História* 6: 290-311.
- Pires, R.S. 2021. *Unificar para conquistar ou conquistar para unificar? Reorganização do poder faraônico e elites militares (1550-1425 a.C.)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.8.2021.tde-19052021-171336>.

- Rossi, A.L.D.O.C.; Bondioli, N.P. 2021. História Antiga para quê? Possibilidades entre ensino e entretenimento por meio de jogos digitais. *Acta Scientiarum Education* 43: 1-10. DOI: 10.4025/actascieduc.v43i0.53951.
- Sagredo, R. 2017. *Raça e etnicidade: questões e debates em torno da (des)aficanização do Egito Antigo*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Serafy, S. 2003. Egypt in Hollywood: pharaohs of the fifties. In: MacDonald, S.; Rice, M. (Eds.). *Consuming ancient Egypt*. UCL Press, London, 77-86.
- Silva, T.R. 2012. A disputa de Thoth e Clio na sala de aula: problemas e possibilidades do ensino do Egito Antigo no currículo escolar. In: *1º Simpósio Internacional de História Pública: A história e seus públicos*. São Paulo, 18-29. Disponível em: <<https://bit.ly/3Fx8pEs>>. Acesso em: 10/05/2022.
- Silva, T.R. 2013. *Construtos de gênero no Egito Ptolomaico: uma proposta de leitura das cartas gregas e demóticas*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo. DOI: 10.11606/D.8.2013.tde-14012014-125935.
- Silva, T.R. 2016. Fronteiras da egiptologia: orientalismo, helenização e estudos de gênero. *Tiraz: Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio* 8: 42-57.
- Smith, S.T. 2014. Nubian and Egyptian ethnicity. In: McInerney, J. (Ed.). *A companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*. Wiley Blackwell, Hoboken, 194-212.
- Sweeney, D. 2011. Sex and gender. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*: 1-14. Disponível em: <<https://bit.ly/3M1RNY5>>. Acesso em: 10/05/2022.
- Teeter, E. 1997. *The presentation of Maat: ritual and legitimacy in Ancient Egypt*. The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago.
- Ubisoft Brasil. 2017a. *Assassin's creed origins (playlist)*. Disponível em: <<https://bit.ly/3L2NKZY>>. Acesso em: 24/03/2020.
- Ubisoft Brasil. 2017b. *Parece que às vezes faltava uma skill essencial no Egito Antigo: comunicação!* Disponível em: <<https://bit.ly/392BPY9>>. Acesso em: 24/03/2020.
- Ubisoft. 2019. *Assassin's Creed Origins*. Disponível em: <<https://bit.ly/3FAQVr2>>. Acesso em: 24/03/2020.
- Van Dijk, J. 2000. The Amarna Period and the Later New Kingdom (c. 1352-1069 BC). In: Shaw, I. (Ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford University Press, New York, 265-307.

## As estradas pré-colombianas dos sítios do tipo geoglifo no estado do Acre: o complexo viário do sítio Tequinho

Rubens Barros de Souza\*

SOUZA, R.B. As estradas pré-colombianas dos sítios do tipo geoglifo no estado do Acre: o complexo viário do sítio Tequinho. R. Museu Arq. Etn. 38: 259-284, 2022.

**Resumo:** Este artigo priorizou estudar as estradas e caminhos que estão interligados aos sítios do tipo geoglifo na Amazônia Ocidental brasileira, não só pelo fato de seu ineditismo, mas também na tentativa de entender algumas questões que permeiam o universo dos geoglifos, como, por exemplo, como se dava a distribuição espacial dessas vias na região e que significado tinham dentro do contexto sociocultural dessa sociedade. Para uma análise mais detalhada, foi utilizado o sítio Tequinho como objeto principal para a pesquisa, sendo suas características e localização o que mais contribuiu para a sua escolha, haja vista que o sítio se localiza no centro da região de ocorrência dos geoglifos, e várias estradas e caminhos estão ligadas ao sítio, e são perceptíveis na paisagem. O sítio Tequinho é entendido como um centro público de eventos culturais e religiosos, e suas estradas e caminhos são vistas como adereços centrais em cerimônias ritualísticas, bem como marcadoras e delimitadoras na paisagem. Neste artigo, também é abordada a importância do rio Iquiri, que, decerto, fez parte do contexto de uma malha terrestre-fluvial na região dos geoglifos, no leste do estado do Acre, Brasil. No decorrer deste trabalho, foram utilizadas fontes etno-históricas como referencial teórico, bem como a perspectiva da arqueologia da paisagem.

**Palavras-chave:** Arqueologia amazônica; Estradas; Caminhos; Geoglifos.

### Introdução

Nas últimas décadas, estudos arqueológicos realizados na Amazônia Ocidental, notadamente no estado do Acre, mostram que são consideráveis as evidências antropogênicas que comprovam que as antigas sociedades amazônicas de terra firme eram mais complexas do que o modelo vigente

indica (Pärssinen *et al.*, 2003; Pärssinen, Schaan & Ranzi 2009; Schaan *et al.*, 2007). Desde a implantação do Pronapaba (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na Bacia Amazônica), que teve início em meados dos anos 1970, tem-se pesquisado amplamente um tipo específico de sítio arqueológico, onde há as estruturas geométricas de terra, chamadas de geoglifos. Os geoglifos do Acre são compostos de valetas e leiras em formas geométricas. Com frequência, antigas estradas lineares interconectam distintos geoglifos e os ligam aos igarapés próximos. Cerca de 400 sítios geoglíficos foram

\* Servidor público do Município de Rio Branco (Acre). Pós-graduado em Estudo do Patrimônio Arqueológico pela Universidade Federal do Pará e graduado em História pela Universidade Federal do Acre. <rubens.barrosdesouza@gmail.com>

identificados em áreas recentemente desmatadas no leste do estado do Acre, no sul do Amazonas, no oeste de Rondônia e nas terras baixas do nordeste da Bolívia (Erickson, Álvarez & Calla 2008; Pärssinen, Schaan & Ranzi 2009; Saunaluoma & Schaan 2012; Schaan *et al.*, 2010) (Fig. 1). Entretanto, pouca atenção tem-se dado às estradas e caminhos, e as outras rotas de comunicação utilizadas pelos construtores e usuários dessas obras monumentais pré-colombianas.

A grande maioria dos sítios do tipo geoglifo apresenta caminhos que interligam uma estrutura de terra a outra, e aos igarapés da região, formando assim, uma possível malha terrestre-fluvial. Algumas das estruturas que estão localizadas acima das cabeceiras

dos rios geralmente contam com vertentes de água potável em sua proximidade e estão dispersas nos interflúvios dos principais rios da região. Isso demonstra a importância que essa sociedade dava às estradas e caminhos como facilitadores da movimentação e comunicação na região. Nas terras baixas tropicais da Bolívia, onde sítios arqueológicos comparáveis foram documentados (Denevan 1996; Erickson, Álvarez & Calla 2008; Saunaluoma 2010), a utilização de caminhos para pedestres e canais para tráfego de canoas estabeleceu um eficiente e sofisticado meio de se locomover na região, possivelmente, servindo até como marcadores artificiais dentro de comunidades e entre elas, exercendo também, importantes funções políticas e rituais (Erickson 2001).

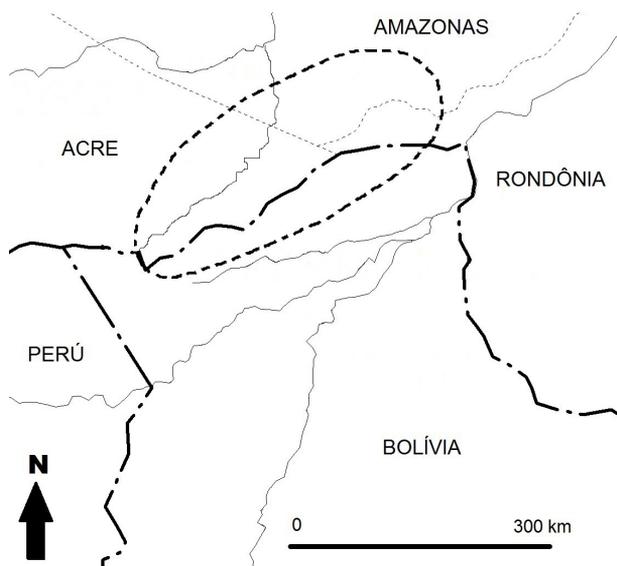


Fig. 1. Mapa da região de ocorrência dos geoglifos.  
Fonte: Rubens Barros.

O estudo dessas antigas vias de comunicação é fundamental não somente para compreender o desenvolvimento social, mas, por se tratar de evidências, para reconstruir múltiplos aspectos relacionados com a interação cultural, política e econômica. As estradas e caminhos são uma expressão da forma com que os grupos humanos organizam o espaço social

a partir da geografia do terreno, constituindo-se em autênticos veículos para o intercâmbio (Snead, Erickson & Darling 2009). Por essas estradas e caminhos transitavam pessoas, que por sua vez eram portadoras de objetos e tradições, de bens e ideias. Sem dúvida, essas estradas e caminhos tiveram papel ativo na vida cotidiana da sociedade construtora

dos geoglifos ao conectar distintos lugares, cuja relevância estava determinada pelo nível de desenvolvimento social.

Com base nessas afirmativas, este artigo pretende abordar o tema e contribuir para as futuras pesquisas na região e, fundamentalmente, chamar a atenção sobre a importância dessa rede de vias pré-colombianas, sintetizando uma gama de informações relacionadas com as estradas e caminhos. A partir desse objeto de estudo, pode-se chegar a um entendimento de múltiplos aspectos da vida de seus construtores e do entorno geográfico por onde circulavam.

Este artigo tem como objetivos:

- (1) a realização de um levantamento espacial das estradas e caminhos que tenham alguma relação com o sítio arqueológico do tipo geoglifo Tequinho, determinando sua localização e seu direcionamento;
- (2) investigar possíveis relações que o sítio Tequinho mantinha com outros sítios arqueológicos encontrados na região da análise;
- (3) definir as características das estradas que interligam as estruturas do sítio Tequinho;
- (4) identificar se existe algum padrão de construção das estradas e caminhos e da sua relação com a paisagem.

Para efeito de se obter um conhecimento quantitativo, foram analisados 289 geoglifos a partir de imagens de satélite, para saber o índice de ocorrência de estradas e caminhos na região. E, como objeto de análise principal, apenas o sítio do tipo geoglifo Tequinho, que apresenta uma boa variabilidade de estradas, que ajudarão na compreensão e formulação de conceitos, a partir dos quais será possível fazer uma reflexão e discussão acerca do tema proposto por esse artigo. Aliado a isso, foi utilizada uma abordagem da arqueologia da paisagem e as fontes etno-históricas, que foram fundamentais para a construção de um conhecimento mais amplo do objeto deste artigo.

A metodologia utilizada para a concretização deste artigo foi dividida em quatro etapas, com a finalidade de uma melhor compreensão sobre

o objeto deste estudo. Na primeira etapa, foram realizados um levantamento bibliográfico sobre estudos arqueológicos relativos às pesquisas já realizadas sobre as estradas na Amazônia e uma revisão das fontes etno-históricas, contendo informações de estradas ou rotas de comunicação e movimentação entre as sociedades indígenas.

Na segunda etapa, foram feitas análises dos mapas topográficos da região, imagens de satélite e fotos aéreas, no intuito de identificar e localizar as estradas associadas aos sítios arqueológicos do tipo geoglifo. Uma ferramenta muito útil, que foi utilizada, foi o sistema de sensoriamento remoto Google Earth, que possibilitou visualizar um número considerável de estruturas na região; ao todo, foram 289 estruturas visualizadas.

Na terceira etapa, foi realizada uma prospecção terrestre nas estradas que estão dispostas no sítio Tequinho e no seu entorno. As estruturas foram registradas, e, na ocasião, foram registradas as coordenadas geográficas, as medidas e as fotografias.

Na quarta e última etapa, foi documentada a área pesquisada, organizando seus dados geográficos, ordenando os resultados de campo em forma de planilhas e mapas, criando assim, um registro sistemático das estradas e seu respectivo sítio. Baseada nas informações adquiridas, foi construída uma tabela tipológica das estradas e caminhos relacionados com o sítio Tequinho.

Quanto à organização textual, o artigo está dividido em quatro tópicos. No primeiro tópico, serão abordadas as fontes teóricas que serviram de base para este artigo, a saber, as fontes arqueológicas e etnográficas. No segundo tópico serão descritas as características dos sítios do tipo geoglifo, o sítio Tequinho, suas estradas e caminhos. No terceiro tópico será feita uma discussão acerca das estradas e caminhos do sítio Tequinho. E, por fim, no último tópico, serão feitas as considerações finais.

## Referencial teórico

### Arqueologia da paisagem

Imprescindível à pesquisa arqueológica é a compreensão do entorno dos sítios, ou seja, a paisagem onde estão inseridos os sítios pré-históricos. Nessa perspectiva, se pode considerar a paisagem como uma construção humana, relacionando questões do ambiente natural e do ambiente social (Sousa 2005). A abordagem da arqueologia da paisagem é utilizada neste trabalho como referencial teórico e metodológico.

A arqueologia da paisagem é um conceito contemporâneo para o estudo da paisagem, modificada e influenciada pela ação humana. E tem como objetivo principal estudar um tipo específico de produto humano, a paisagem, que utiliza uma dada realidade, o espaço físico natural, para criar uma nova realidade, o espaço social, a saber: humanizado, econômico, agrário, habitacional, político, territorial e religioso, por meio da aplicação de uma ordenação imaginada, o espaço simbólico no qual é sentido, percebido e pensado (Criado Boado 1999). Segundo Schaan & Silva a arqueologia da paisagem:

*É especialmente adequada para o estudo de sociedades regionais como cacicados, que são sociedades que se definem por sua estrutura sociopolítica como sendo um conjunto de vilas ou comunidades subordinadas a um poder central* (Schaan & Silva 2004: 15).

A paisagem se torna importante à medida que é por meio dela que podemos estudar o passado. Alguns pesquisadores acreditam que a região de ocorrência dos geoglifos foi no passado um imenso pomar, cultivado e mantido por um longo período, e que eles foram construídos dentro dessa floresta antrópica. Interessante notar que esses pesquisadores inferem que houve uma diminuição de algumas espécies, relacionando esse fato com o abandono dos geoglifos (Watling *et al.*, 2017).

### As estradas e caminhos no contexto arqueológico

A arqueologia nos mostra que certos grupos pré-colombianos sabiam manejar o meio ambiente, desenvolvendo sofisticadas transformações na paisagem, a exemplo dos tesos, campos elevados, calçadas e estradas. E que esses grupos não estavam restritos apenas às margens dos grandes rios, mas também ocupavam a terra firme (Erickson, Álvarez & Calla 2008; Heckenberger *et al.*, 2008; Fausto 2010; Neves 2000, 2006, 2007; Roosevelt 1999; Spencer & Redmond 1998). O manejo de terra, como no caso das estradas, é um forte indicador, dentro da arqueologia amazônica, de complexidade sociocultural (Erickson 2001; Neves 2006; Heckenberger *et al.*, 2003). No Brasil, já no final do século XIX, o pesquisador Joseph Steere dava notícias da presença de aterros na Ilha de Marajó (Costa 1980). Outro exemplo de movimentação de terra é trazido por José Vieira Couto de Magalhães, que dá notícia de uma antiga construção, que consistia em uma espécie de “forte” circular de terra, que segundo ele existia na Ilha do Marajó, na Fazenda Cajueiros, na propriedade de Joaquim José de Assis. Esse monumento, afirma ele, é contemporâneo ou posterior aos aterros da mesma ilha (Magalhães 1873, 1876).

Segundo Schaan & Silva (2004: 15), “as transformações antropogênicas da paisagem são características recorrentes em sociedades complexas”. Como resultado dessa complexidade, esses grupos hierarquicamente constituídos, edificaram verdadeiras “cidades”. Essas grandes aldeias, se integravam em vastas áreas da Amazônia, por meio de redes de intercâmbio cultural e econômico (Carneiro 2007; Heckenberger *et al.*, 2008; Lathrap 1975; Schaan 2009).

Como prova dessa interação sociocultural, Antonio Porro (1996) afirma que, ao contrário do litoral, a Amazônia tinha um comércio intertribal rico e diversificado, antes da chegada do europeu à região. Esse comércio se dava, principalmente, por meio de uma rede de intercâmbio que utilizava tanto as vias aquáticas, quanto as vias terrestres, e essas vias terrestres,

quanto mais afastadas das margens dos rios, melhores ficavam. A existência de um comércio intertribal que utilizava uma malha terrestre-fluvial é, incontestavelmente, uma prova da importância que as sociedades pré-coloniais davam às estradas, fundamentais dentro do contexto de integração e do sistema de trocas a longas distâncias.

Dentro desse contexto, as estradas e caminhos associados aos geoglifos se assemelham a uma rede de caminhos dos índios Apurinã afastada das margens do rio Purus no município de Boca do Acre/AM, utilizado para a comunicação e intercâmbio (Virtanen 2014), bem como, as largas e longas estradas bem definidas na paisagem no alto Xingu, que interligavam as antigas aldeias xinguanas, criando, assim, uma rede padrão de estradas, que ligava centros habitacionais maiores a pequenos povoados, em uma escala

regional (Heckenberger *et al.*, 2003, 2008).

Da mesma forma, as redes complexas de estradas e canais dedicadas à comunicação e ao transporte de bens de consumo, nas regiões de Baures e Llanos de Mojos, Amazônia boliviana, transformaram totalmente a paisagem pré-colombiana, demonstrando assim, uma sociedade que investia em trabalhos coletivos, movimentando grandes quantidades de terra (Calandra & Salceda 2004; Erickson 2000a, 2000b, 2001; Erickson, Álvarez & Calla 2008). As estradas Apurinã, assim como as estradas que cobrem o vasto território no Alto Xingu, e as estradas ligadas às ilhas de habitação na Amazônia boliviana, possivelmente, têm algo em comum com as estradas dos geoglifos no Acre (Fig. 2). Enfim, esses espaços consistiam em lugares públicos de interação social, onde as pessoas que viviam dispersas ao largo dessas regiões se integravam e interagiam.

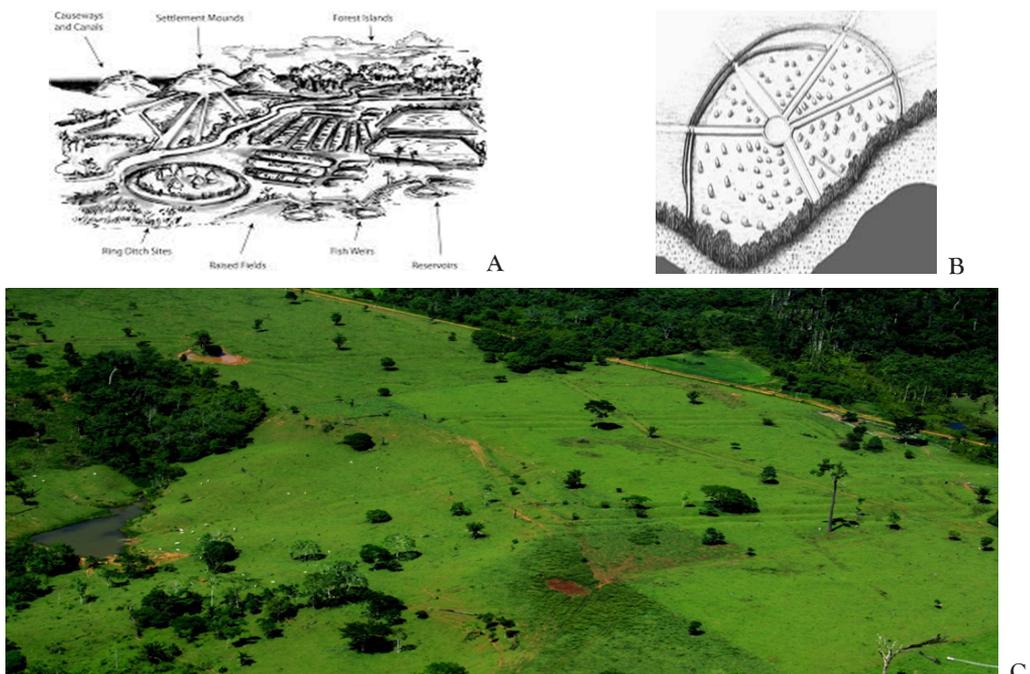


Fig. 2A. Llanos de Mojos (Bolívia).

Fonte: Erickson (2006, p. 234-278).

Fig. 2B. Aldeia Xinguana (Xingu).

Fonte: Heckenberger (2005 p. 1404).

Fig. 2C. Sítio Tequinho (Acre).

Fonte: Acervo particular.

Spencer e Redmond (1998) analisaram uma rede de caminhos elevados na região de Llanos (área alagada), em Barinas, Venezuela. Os pesquisadores chegaram à conclusão de que esses caminhos elevados ou calçadas elevadas eram muito mais que apenas uma adaptação ao alagamento sazonal, essas estruturas de terra eram uma parte fundamental da infraestrutura regional que apoiou as instituições políticas, militares e religiosas da sociedade Gaván tardio (550-1000 A.D). Informações como essa, reforçam a ideia de que estradas e caminhos representam muito mais do que apenas adaptações ao meio natural, haja vista que as sociedades que utilizaram desse mecanismo empreenderam muita energia na construção de seus complexos viários.

Um bom exemplo disso provém de Schaan & Silva (2004). Os autores identificaram lagos artificiais na Ilha de Marajó que funcionavam como reservatórios de peixes e reservatórios de água no período das secas. Segundo os pesquisadores, os sedimentos escavados desses lagos eram utilizados na construção de barragens, montes e caminhos que uniam estruturas distintas.

Outro bom exemplo é o do etnólogo alemão Curt Nimuendajú (1949) que encontrou evidências de caminhos de ligação entre aldeias dos antigos Tapajós. Esses caminhos eram quase em linha reta e de aproximadamente um metro e meio de largura e trinta centímetros de profundidade, denotando o grande esforço empregado por seus construtores.

Estradas e caminhos também serviam como elos de ligação, como atesta William Denevan (1996), entre a várzea e a terra firme, sendo, portanto, o meio pelo qual as comunidades pré-colombianas se beneficiavam tanto dos recursos das várzeas, quanto da terra firme, explorando de forma estratégica os dois ambientes. Pärssinen e colegas (2003) inferem que a várzea da região entre os rios Juruá e Purus estava conectada às nações da terra firme, através de boas estradas, pelas quais essas nações mantinham um comércio. Já em relação aos geoglifos, eles acrescentam ainda que a:

*Óbvio variabilidade das formas de assentamentos parece refletir padrões culturais compartilhados e uma cosmovisão comum, assim como uma peculiar organização social onde o modelo de planejamento [...] revelaria alguns padrões sociais (Pärssinen et al., 2003: 86).*

Pesquisas recentes no Acre atestam a existência de aldeias circulares pré-colombianas compostas de pequenos montículos, evidenciando ocupações permanentes (Saunaluoma 2013). Esses sítios também apresentam estradas, posicionadas em uma entrada principal do círculo de montículos, e, em alguns casos, vão em direção à malha fluvial da região.

#### Estradas, caminhos e vias aquáticas no contexto etno-histórico

Os textos etno-históricos também nos dão informações sobre grupos que praticavam a movimentação de terra na Amazônia, evidenciando que os povos amazônicos desde muito tempo transformavam a paisagem a seu favor. O presidente da província do Mato Grosso José da Silva Guimarães, no ano de 1815, em viagem à terra do grupo indígena Apicás, narra que estes iam a um rio chamado de “Peixe” ou Itamiamy para buscar pedras para a confecção de seus machados, e também para combater três diferentes nações inimigas: Tapanhóna, Tapanhóanaulhum e Timaóana. O que mais chama a atenção em suas narrativas é a descrição de uma populosa aldeia da nação Tapanhóna: “estes índios costumam a pôr estepes, e fazer foços em roda de seus alojamentos” (Guimarães 1844: 309).

José Manoel Pando descreve um local em que acampou juntamente com sua equipe como sendo naturalmente defendido, formando uma espécie de jardim, rodeado de ficus e cana brava, e isolado por um terreno baixo nas proximidades do rio Inambari, na fronteira do Acre com a Bolívia. Na ocasião, Pando não soube especificar quem havia construído tal estrutura (Pando 1895).

Karl Von den Steinen descreve o grupo Parecis como sendo exímios contrutores de muitos fossos, em que caçavam muitas espécies nativas da floresta, como veados, emas e outras tantas.

*Usam estes índios de ídolos: estes tais têm uma casa separada com muitas figuras de vários feitios, em que só é permitido entrarem os homens; as tais figuras são muito medonhas, e cada uma têm sua buzina de cabaça que dizem os ditos gentios, serem das figuras* (Steinen 1918: 310).

Von den Steinen (1918) acrescenta que os Parecis eram tão asseados e perfeitos em tudo que até suas estradas faziam muito direitas e largas, e as conservavam tão limpas que se lhe não achavam nem uma folha.

O Padre Samuel Fritz narra uma surpreendente história que teria presenciado em terras indígenas Jurimaguas, entre os anos de 1689 e 1691. Fritz (1917) descreve um ritual que os índios faziam ao tocar uma flauta, e quando indagou o que era aquilo, lhe falaram que daquela maneira chamavam à “Guaricana”, que, segundo eles era o diabo, o qual desde o tempo de seus antepassados, visivelmente vinha e assistia em suas aldeias, e lhe faziam sempre uma casa apartada da aldeia, dentro do bosque, e ali lhe levavam bebidas e os enfermos para que fossem curados. Esse exemplo ilustra um dos possíveis meios de utilização das estruturas de terra geométricas encontradas no Acre, haja vista que Saunaluoma & Schaan (2012) sugerem um caráter cerimonial para tais estruturas.

Dos inúmeros relatos de viajantes e exploradores que, desde o início da ocupação colonial, afirmavam a importância de estradas, caminhos, varadouros e outros tantos sinônimos que as vias terrestres têm na bibliografia amazônica, o mais antigo de que temos notícia provém do Frei Gaspar de Carvajal. Em sua crônica sobre a descoberta do rio Amazonas, Carvajal (1894) relata a existência de vários grupos indígenas que habitavam as margens do grande rio, e que dali partiam muitos caminhos perfeitos e limpos terra adentro, e à medida que os exploradores adentravam a floresta,

esses caminhos se alargavam e se multiplicavam, deixando os espanhóis muito assustados com tão grandiosa obra de engenharia. Crônicas como essa atestam que na Amazônia, mesmo antes do contato, existia uma rede de caminhos, tão importante quanto às vias aquáticas: eram “mas do que simples trilhas, que saíam das aldeias ribeirinhas para o interior e serviam ao comércio intertribal” (Porro 1996).

O príncipe Adalberto da Prússia (2002) em suas viagens pelo interior do Brasil descreve com frequência a existência do que ele chama de “veredas” usadas pelos índios como única via terrestre de comunicação com o alto Xingu, interligando dois rios e mesmo aldeias. Os Cayapós, segundo Machado de Oliveira (1861), nunca foram um grupo errante e sempre estiveram ligados ao território de seus ancestrais, e por isso construíam largas avenidas que partiam de suas aldeias em direção a outras aldeias, bem como em direção aos rios da região.

O pesquisador e naturalista britânico Alfred Russel Wallace (2004), em suas viagens pelos rios Amazonas e Negro em 1851, descreve várias trilhas e estradas indígenas, assim como grupos indígenas construtores de estradas. Ele relata com exatidão suas medidas e características, que variam entre 20 e 30 pés de largura, estendendo-se, em alguns casos, até 50 milhas em linha reta floresta adentro, interligando comunidades supostamente distantes. Wallace chega a comparar com “ruas” de tão limpas, bem cuidadas e traçadas. O explorador descreve que ao lado desses caminhos existiam numerosas espécies de palmeiras de Irajá, Buriti e Piaçava, essa última utilizada na confecção de vassouras para a limpeza das estradas. Isso se dava de forma harmoniosa e comunal, em que todos estavam envolvidos nos reparos e limpeza: “tudo isso se faz de boa vontade com maior alegria e bom humor” (Wallace 2004: 324). Wallace chama atenção aos “furos” que ligam rios e lagos. Esses caminhos, segundo Wallace, estendiam-se entre lagos, por entre estreitos canais interiores através de muitas milhas de densa floresta inundada, cruzando os rios Madeira, Purus e outros rios menores.

O Ten. Cel. Engenheiro Ricardo Franco de Almeida Serra, no ano de 1800, esteve na região de Moxos e narra a facilidade com que os grupos indígenas locomoviam-se entre rios e a longa distância, inclusive por terra, na busca de cacau para fazer chocolate às margens do rio Madeira (Serra 1845).

O Cel. Candido Rondon realizou uma expedição pela região, para promover a construção da linha de comunicação entre o Mato Grosso e a região conhecida atualmente como o estado de Rondônia, no ano de 1907, na época uma região inóspita e habitada por indígenas de várias nações. Rondon identificou e utilizou várias estradas dos índios Parecís que facilitaram muito o avanço dos expedicionários, e posteriormente, a construção das linhas de comunicação (Rondon 1915). Os mesmos trilhos foram utilizados por Edgar Roquette-Pinto, quando esteve estudando os nativos da região (Roquette-Pinto 1919).

Já em relação à locomoção fluvial, as vias aquáticas sempre foram vistas como facilitadoras nos deslocamentos dos nativos na Amazônia, sendo as vias terrestres um complemento dentro desse contexto. Os rios principais eram considerados importantes, mas os igarapés também poderiam ter a mesma função de servir como corredores de movimentação. O igarapé, que significa “caminhos das canoas” na língua geral amazônica (Costa 1980; Wallace 2004), teve papel fundamental no processo de ocupação e intercâmbio na Amazônia. A região acreana, como descrita por Castello Branco (1961), é regada por diversos cursos d’água, “verdadeiros caminhos andantes” de vez em quando cruzados por trilhos indígenas que ligavam uma bacia a outra.

O Cel. Ernesto La Combe (La Combe, Von Hassel & Pesce 1904) comenta que os nativos do Alto Amazonas preferiam fazer seus deslocamentos pelos rios e seus afluentes, e só utilizavam os caminhos terrestres quando as vias aquáticas ofereciam dificuldades e perigos, e complementa que a rede fluvial que cruza a vasta planície amazônica é tão ampla, que em muitos locais se fecham os rios, afluentes ou subafluentes, um ao outro, de tal maneira, que só uma faixa de terra

estreita os separa. Essas faixas quando separam rios pertencentes a bacias distintas são chamados de istmos.

Em 1880, Liberato Barrozo explorou o rio Paraná-Pixuna em toda sua extensão, partindo da Vila de Humaitá, no rio Madeira, em canoas tripuladas por índios bolivianos e chegou ao Purus, comprovando assim que o dito canal, ou Paraná, como o chamavam, unia o Madeira ao Purus (Castello Branco 1947).

#### As estradas e caminhos na região acreana: informações etno-históricas

Em se tratando da região que compreende o atual estado do Acre, o que chama a atenção são as narrativas dos desbravadores. Um dos primeiros, Manoel Urbano, relata que os índios muras, que viviam na foz do Paraná-Pixuna, passavam do rio Madeira para o rio Purus por um caminho, e desse, atravessando para o rio Tarauacá, caminhavam um dia por terra, chegando à margem direita do rio Juruá (Mesquita Junior 2009). Manuel Urbano, em 1864, entrou no rio Mucuíim subindo-o até encontrar o rio Madeira, de onde retornou pela mesma via trinta dias depois. Ele navegou o rio Mucuíim durante 15 dias, passando daí por terra em dois dias ao rio Madeira nas proximidades do salto do Teotônio. Os Conibos do Juruá e Maneteneris do Purus usavam dois caminhos para ir de um vale ao outro. Em tempos passados, costumavam fazer essas viagens via rio Tarauacá e rio Envira, mas devido aos ataques dos índios Nauás, na foz do Tarauacá, eles passaram a subir o rio Juruá somente até a boca do lago Ira-açu (Castello Branco 1947, 1950, 1954, 1958a, 1958b, 1959). Da mesma forma, Euclides da Cunha (2000, 2006) também narra experiências parecidas e os mesmos caminhos/varadouros que interligavam o rio Juruá ao rio Purus.

João da Cunha Corrêa, em 1857, também atestou essas mesmas rotas de ligação entre os vales do Purus e Juruá, e relata duas trilhas indígenas que partem do rio Juruá

para o Purus: o primeiro partindo da sua seção inferior e que sairia muito abaixo da foz do rio Chandless, e o segundo começando próximo às nascentes do rio Jurupari, alcançando as do rio Pequeno Tarauacá, cujo desaguadouro incidia na margem esquerda do rio Purus (Castello Branco 1958a).

O geógrafo inglês William Chandless (2009) narra um encontro que teve com índios que tinham vindo da vizinhança do Purus. A rota que esses tinham usado consistia em descer o rio Cuniná até o rio Tapuá; depois de subirem o Tapuá, passavam por terra arrastando suas canoas por um varadouro até o rio Chiruá, saindo assim no rio Juruá.

Outro relato é o do Engenheiro João Martins da Silva Coutinho, encarregado de explorar o rio Purus em 1862. Ele descreve em seu relatório que os índios Maneteneris do Purus viajavam até as cabeceiras dos afluentes do rio Beni para comprar miçangas das tribos que ali habitavam (Coutinho 2009). Relatos como esse atestam que essa região era mais integrada do que se pensava.

Em 1904 o oficial da marinha peruana Germano Stiglich (Castello Branco 1947, 1958a), encontrou no rio Javari vários brasileiros, que lhe contaram sobre uma travessia que estavam acostumados a fazer. Registrou-a em um de seus relatórios:

*Os sertanistas entram pelo Javari, subindo o Itacoai até as cabeceiras; varam dali, por terra, a buscarem as vertentes do Ipixuna; alcançam-nas; transmontam-na; descem o pequeno tributário; chegam ao Juruá; navegam até São Felipe, onde infletem, penetrando o Tarauacá, o Envira e o Jurupari até aonde subam as suas canoas ligeiras; deixam-nas; rompem outra vez por terra a encontrarem o Purús nas cercanias de Sobral; descem, embarcados 760 Km do grande rio até à foz do Ituxi; e, enveredando por este ultimo vão, depois de uma outra varação por terra, atingir o Abunã, que baixam, a bordando, afinal, a margem esquerda do Madeira (Cunha 2000: 198).*

Segundo o Padre Nicolas Armentia, há comunicação por terra entre o rio Orton, que deságua no rio Beni, a 42 milhas abaixo

da foz do rio Madre de Dios, com a bacia acreana, por meio de varadouros, partindo uns de suas margens e outros o cortando naquela direção que fica mais ao sul (Castello Branco 1947). Caminhos e estradas como esses, descritos também por José Manoel Pando, em sua exploração pela região acreana, atestam a significância de tais elos entre rios e comunidades indígenas espalhados por toda a região da Amazônia Ocidental (Pando 1893, 1895, 1898).

Peter Gow (2005) relata os feitos de Carlos Fermin, que “descobriu” o ponto de passagem entre os rios Mishahua e Manú, e a “descoberta” de Delfin Fitzcarrald, entre os rios Sepahua e o Cujar. Na verdade, esses dois apenas utilizaram rotas padrão usadas pelos índios Piros na comunicação entre os vales do Ucayali – Urubamba, Manú, Piedras, Juruá e Purus, que estavam envolvidos em um sistema complexo de troca de longa distância desde tempos imemoriais.

Essas informações etno-históricas confirmam a importância de rotas terrestres associadas às vias fluviais, corroborando a existência de uma vasta malha viária de deslocamento e comunicação, que incluía não só caminhos na terra firme, mas também os principais rios e seus afluentes por toda a região amazônica.

## Os geoglifos do Acre

As investigações arqueológicas no Acre, só tiveram início no ano de 1977, com os pesquisadores Ondemar Dias e Franklin Levy, ambos do IAB (Instituto de Arqueologia Brasileira), que à época eram integrantes do Pronapaba, coordenados por Betty Meggers e Clifford Evans da Smithsonian Institution (Meggers, 1977). Essas investigações ocorreram entre os anos 1977-1980. O projeto tinha como objetivos estabelecer os padrões de povoamento, as rotas de difusão de sociedades pretéritas, bem como descrever as características culturais na região amazônica (Dias 2006; Dias & Carvalho 1988; Schaan 2007, 2008a, 2008b; Schaan et al., 2007).

Em geral, a metodologia utilizada pelos pesquisadores em seu trabalho de campo, consistiu em coletar artefatos em superfície, realizar mapeamento topográfico preliminar e, por fim, documentar por meio de fotografias os sítios encontrados. Em alguns casos, foi realizada a sondagem estratigráfica, a fim de coletar maior quantidade de evidências arqueológicas.

Desde os anos setenta do século passado até o início deste século, pouca coisa foi produzida em se tratando de Arqueologia na região acreana, salvo os casos das estruturas geométricas de terra e os sítios de montículos circulares. Desconhecidas do grande público até meados dos anos oitenta do século passado, as estruturas geométricas de terra com valetas só foram descobertas durante as primeiras investigações arqueológicas no Acre, graças ao esforço do paleontólogo Alceu Ranzi,

que no ano de 1986 entendeu estar diante de algo monumental. Somente a partir daí, a comunidade científica teve interesse pelos sítios arqueológicos acreanos. Naquela ocasião, Ranzi batizou as estruturas de terra do Acre de geoglifos (Schaan 2007). Já em relação aos sítios de montículos circulares, apesar de terem sido descobertos na mesma época que os geoglifos, só agora estão recebendo uma maior atenção. Esses sítios são compostos de alguns montículos de terra em forma circular ou oval, variando entre 10 m e 25 m de circunferência, e 0,5 m e 1,5 m de altura, e juntos formam, em alguns casos, um círculo de aproximadamente 100 m (Saunaluoma 2012). Esses sítios também apresentam uma estrada principal, que em alguns casos vai em direção aos igarapés da região (Fig. 3).



Fig. 3. Sítio de montículos circular Campo Esperança.  
Fonte: acervo particular.

Só nos últimos anos é que as pesquisas arqueológicas e antropológicas na região acreana se intensificaram, graças à parceria de pesquisadores brasileiros e estrangeiros, com destaque aos relevantes trabalhos feitos pelos pesquisadores Denise Schaan, Martti Pärssinen, Sanna Saunaluoma e Pirjo Virtanen, que têm contribuído com suas pesquisas referentes aos sítios do tipo geoglifos.

Os geoglifos do Acre são recintos cercados por valetas, principalmente circulares e/ou quadrados, cujo tamanho varia, na maioria dos casos, entre 100 e 300 metros de diâmetro ou largura. Esses sítios localizam-se sobre platôs interfluviais dos rios Acre, Iquiri e Abunã, preferencialmente em altitude de 180-280 m (Schaan *et al.*, 2010). Em sua grande maioria, localizam-se próximos aos igarapés da região,

e a estes estão ligados por meio de estradas, que em geral são retas e margeadas por muretas, quase imperceptíveis na paisagem.

### O sítio Tequinho

O sítio arqueológico Tequinho foi descoberto em sobrevoo realizado em agosto de 2007, pelos pesquisadores do projeto “Geoglifos do Acre” (Schaan & Bueno 2008). O sítio arqueológico está a 55 km de distância da capital do Acre, Rio Branco. O acesso se dá pela BR-364 (por 22,5 km) em direção à Porto Velho/RO, até chegar ao local denominado de 4 bocas; dali entra-se à esquerda na BR-317 (onde se segue por 30,5 km) em direção a Boca do Acre – AM,

até chegar a Vila Pia; entra-se à direita no ramal do Pelé (2,0 km) até o entroncamento com o ramal 49, onde fica a residência dos proprietários da Colônia Santo Antônio, o Sr. Raimundo (Tequinho) e a Sr.<sup>a</sup> Fátima da Silva, residentes no local há cerca de 20 anos.

O sítio situa-se à beira de uma depressão geológica relativa, causada pela erosão do solo, que se dá pela lavagem feita pelo lençol de escoamento superficial. Segundo Guerra (2008), isso acontece quando ocorre a partida ou desabamento da argila no solo, em virtude do desflorestamento. A vegetação que circunda o sítio é basicamente composta por uma floresta secundária, decorrente de várias sessões de desmatamento para pastoreio de gado. (Fig. 4)

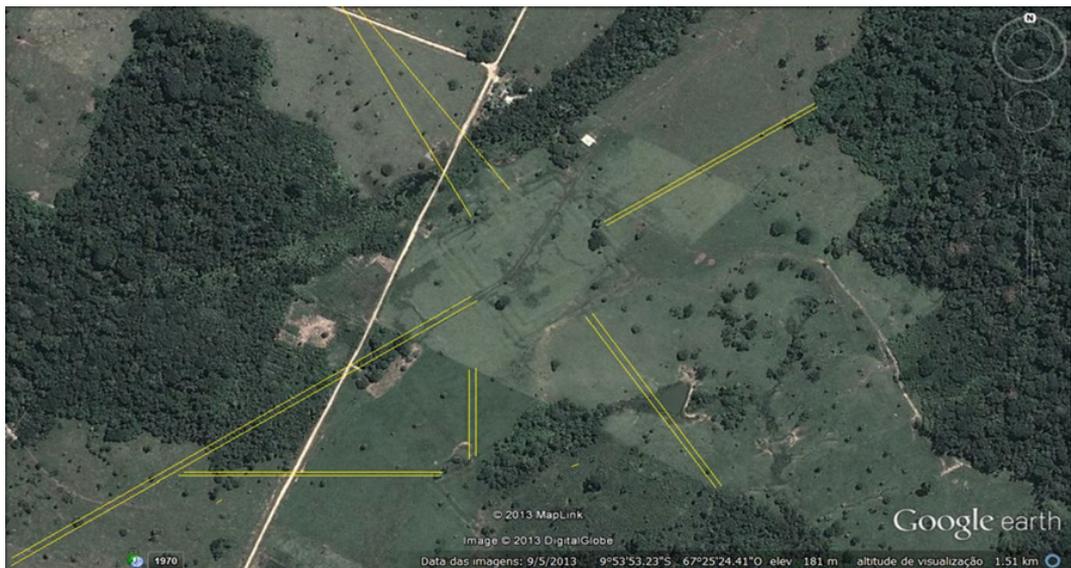


Fig. 4. O sítio Tequinho com destaque para suas estradas e caminhos.

Fonte: Google Earth em 9/5/2013.

O sítio foi construído sobre uma área elevada, a 180 m acima do nível do mar, ficando em uma posição privilegiada em relação ao vale do rio Iquiri. O sítio Tequinho localiza-se em uma região central em relação à área de ocorrência das estruturas geoglíficas até o momento identificadas.

O sítio é composto por duas estruturas de terras de forma geométrica quadrada, tendo a principal estrutura (A) as dimensões de 206 m x 206 m, sendo composta por três valetas, dispostas paralelamente (Fig. 5). Em seu interior, existe uma estrutura retangular formada apenas por muretas. É interessante observar que essa estrutura (A),

apresenta quatro estradas (Entrada/Saída), que partem inicialmente de suas muretas externas até se perderem no horizonte.

Estão localizadas, respectivamente, em seus setores NO (E1) (a principal), SE (E2), NE (E3) e SO (E4).

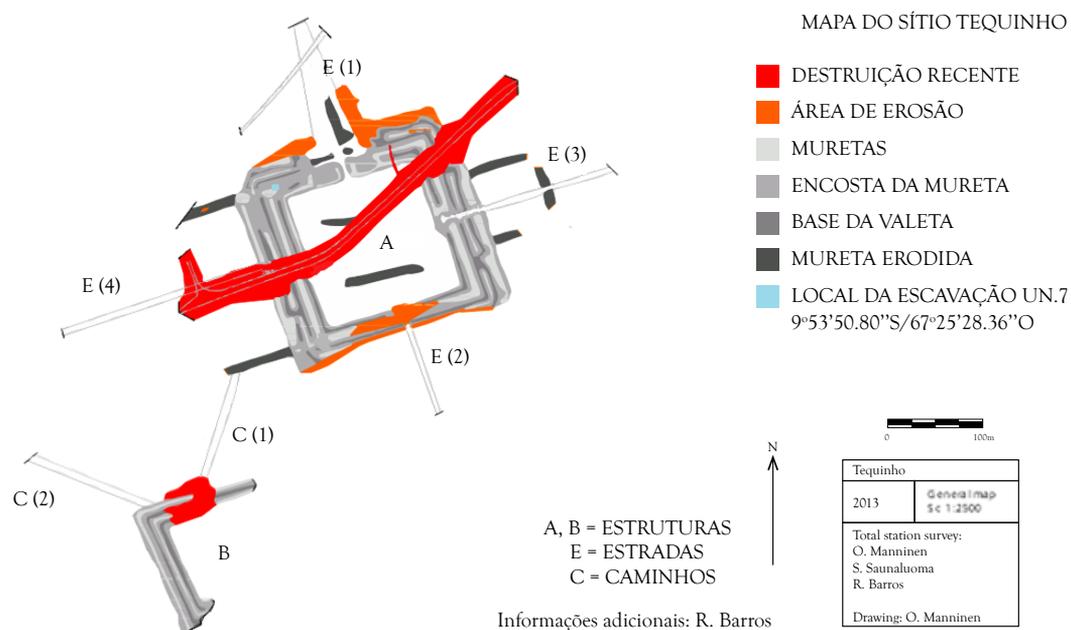


Fig. 5. Planta baixa do sítio Tequinho.  
Fonte: Rubens Barros.

A estrutura secundária (B), localizada a sudoeste da estrutura principal, com dimensões de 120 m x 120 m, tem basicamente as mesmas características da primeira estrutura, exceto pelo fato desta apresentar apenas duas valetas paralelas. As estruturas estão ligadas por meio de um caminho (C1), de sentido NE/SO, quase imperceptível *in loco*, medindo 146 m. A estrutura (B) também apresenta traços de outro caminho (C2), com 332 m de comprimento, disposto em sentido SE/NO, e vai em direção à estrada (E4). Ambas as estruturas (A e B) estão impactadas, devido, principalmente, a uma depressão natural, ou rebaixamento do solo, ocorrida no setor sul do sítio após sua construção, e pela construção de um ramal recente, que corta o sítio

de leste/oeste, e uma pastagem de gado leiteiro, principal atividade econômica da colônia.

As pesquisas arqueológicas mais recentes, que foram realizadas pelos projetos “Musealização do sítio Tequinho” pela UFPA, coordenado pela Doutora Denise Schaan, e “Unidos na Diversidade: Paisagens Monumentais, Regionalidade, e Dinamismo Cultural na Amazônia Ocidental Pré-Colombiana”, financiado pela Academia da Finlândia e coordenado pelo Doutor Martti Pärssinen da Universidade de Helsinque. Mapeamento e escavações foram realizados no sítio em 2012 e 2013. Os resultados preliminares indicam que o material arqueológico está concentrado principalmente nas elevações, especialmente nos montículos perto da entrada principal no lado noroeste do sítio. A parte plana

central e as estradas não apresentam depósitos arqueológicos marcantes.

#### As estradas e caminhos do sítio Tequinho

Para uma melhor compreensão do sítio e seu entorno, fez-se necessária a construção de uma tabela descritiva das estradas e caminhos, possibilitando um registro sistemático de tais estruturas, para tentar

entender o significado que estas têm dentro do contexto de estudo dos geoglifos, afinal, essas estruturas também fazem parte do sítio arqueológico (TABELA 1). Uma análise estrutural sobre a organização formal das estradas e caminhos que estão dispostos na região dos geoglifos possibilitará um melhor entendimento da interação social pretérita, da ocupação espacial da região e, quem sabe, da prática da vida cotidiana dos povos construtores e usuários das estradas.

Estrutura	Localização no sítio	Tipologia	Extensão	Largura inicial	Coordenadas geográficas
A	Setor Norte	Estrada (E1)	1,15 km	63 m	9°53'49.28"S 67°25'26.03"O
A	Setor Sul	Estrada (E2)	167 m	7.5 m	9°53'53.87"S 67°25'22.57"O
A	Setor Leste	Estrada (E3)	1,46 km	5 m	9°53'49.83"S 67°25'21.58"O
A	Setor Oeste	Estrada (E4)	2,21 km	5 m	9°53'53.45"S 67°25'27.04"O
B	Setor Norte	Caminho (C1)	196 m	8 m	9°54'02.02"S 67°25'27.71"O
B	Setor Noroeste	Caminho (C2)	332 m	8 m	9°54'02.85"S 67°25'28.93"O

**Tabela 1.** As estradas e caminhos do sítio Tequinho.

**Fonte:** Elaborada pelo autor.

Estradas e caminhos encerram em si poderosas funções culturais, sociais, simbólicas e cosmológicas, e estas são provas de transformações físicas no ambiente de grande importância, por representarem na paisagem uma marca registrada de determinada cultura que já não existe, mas que ao mesmo tempo, assumem a capacidade de se reinventar, absorver novos significados sucessivamente ao longo do tempo (Erickson 2000a, 2000b, 2001). Earle (2009) elaborou conceitos e classificações tipológicas para investigar e classificar esse tipo de achado arqueológico.

Este artigo propõe uma padronização das estradas e caminhos, com base

nas observações feitas pelo pesquisador Timothy Earle, dentro do universo dos sítios pesquisados. Assim, uma estrutura é identificada como “estrada” quando sua extensão é utilizada localmente, regionalmente e a longa distância, por sua utilização diária, sazonal e periódica, seu volume de trânsito alto, seu padrão físico e estrutural alto e sua função cerimonial e/ou militar. Os caminhos têm uma extensão local, são de utilização somente diária, seu volume de trânsito é baixo, seu padrão de construção é moderado e sua função é principalmente logística. Existem ainda as trilhas, classificadas

como um nível intermediário entre as outras duas citadas.

Dentro dessa perspectiva, foram estabelecidos os parâmetros de diferenciação entre as estradas e caminhos para os geoglifos do Acre. Para um melhor entendimento dessa proposta, usaremos o sítio Tequinho como exemplo. As estradas da estrutura principal (A), a saber: estradas (E) 1, 2, 3 e 4,

foram assim denominadas principalmente por sua extensão, durabilidade e sentido de origem/direção, ou seja, de onde saem e para onde partem.

Os caminhos, ao contrário das estradas, foram classificados como os elos entre duas ou mais estruturas de terra em um curto espaço, ou seja, todo trecho que liga duas ou mais estruturas do tipo geoglifo em pequenas distâncias é caminho (TABELA 2).

Rotas	Extensão espacial	Utilização	Volume	Construção	Funções primárias
Caminhos	Local	Diário	Baixo	Baixo	Logística
Estradas	Local, regional, longa distância	Diário, sazonal e periódico	Alto	Alto	Cerimonial e Militar

**Tabela 2.** Características simbólicas (com base no esquema de Earle, 2009).

**Fonte:** Elaborada pelo autor.

Até o presente momento sabemos que as estradas partem das valetas geométricas e se perdem na paisagem. As prospecções feitas no sentido de saber efetivamente onde vão chegar não mostraram resultados satisfatórios, pois, devido à fragilidade dessas estruturas, muitas já se perderam ao longo do tempo, principalmente por causa da ação humana na região. Muitas das informações se devem às imagens

de satélite, mostrando que muitas dessas estradas seguem em direção aos pequenos rios e seus afluentes, espalhados por toda a região, e algumas dessas, inclusive, atravessam pequenos córregos, a exemplo da estrada (E) 1 do sítio Tequinho (**Fig. 6**). Ela parte da mureta do setor norte e atravessa o igarapé “Rio de Janeiro”, e depois de seguir por 1,15 km na direção S - N, atravessando pastos de fazendas, desaparece no terreno.



**Fig. 6.** Vista parcial da estrada principal do sítio Tequinho (E1).

**Fonte:** Rubens Barros.

As estradas e caminhos do geoglifo Tequinho têm em sua gênese físico-estrutural as mesmas características, ou seja, formas ondulares, variando apenas em altura e largura (Fig. 7). Outro fator físico observado é que a estrada principal do sítio (E1) tem a forma de um funil, desenho (A), enquanto as outras seguem um padrão normal de linhas paralelas, desenho (B); vale ressaltar que esses dois tipos físicos valem para todas as estruturas do tipo geoglifo pesquisadas até o presente momento na região (Fig. 8).

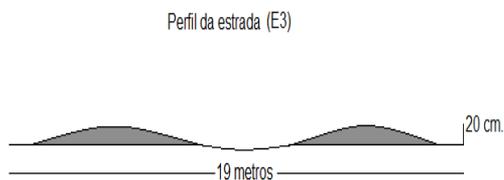


Fig. 7. Perfil da estrada do sítio Tequinho (E3).  
Fonte: Elaborada pelo autor.



Fig. 8. Padrão físico apresentado nas estradas do sítio Tequinho.

Fonte: Elaborada pelo autor.

## Discussão

Hoje para a Arqueologia Amazônica, não há mais dúvidas de que às margens dos grandes rios e seus inúmeros afluentes, bem como na terra firme, desde muito antes da chegada dos primeiros exploradores, naturalistas e pesquisadores, existiram e mantiveram-se sociedades indígenas muito diferentes dos pequenos grupos

horticultores e caçadores que se conhecem hoje na Amazônia. Tanto as informações arqueológicas quanto as fontes etno-históricas atestam a existência de sociedades complexas, ao menos do ponto de vista econômico e demográfico, distribuídas ao longo de diferentes lugares na Amazônia (Denevan 1966; Erickson 2000a, 2000b, 2001, 2007; Fausto 2010; Heckenberger *et al.*, 2003, 2008; Heckenberger, Neves & Petersen 1998; Lathrap 1975; Neves 2000, 2006, 2007; Neves & Petersen 2006; Pärssinen *et al.*, 2003; Pärssinen, Schaan & Ranzi 2009; Roosevelt 1999, 2009; Schaan & Silva 2004; Schaan 2007, 2008a; Spencer & Redmond 1998). Os mesmos dados apresentam indicações bastante sugestivas quanto à hierarquização social, formas de governo, religiosidade e as relações interétnicas e regionais.

É absurdo pensar a Amazônia como um universo dividido em apenas duas grandes áreas homogêneas e distintas: várzea e terra firme. O universo indígena pré-colonial sempre foi múltiplo e extremamente diversificado (Lathrap 1975). Desde há muito tempo eles formaram sociedades complexas, hierarquizadas, com formas de poder e organizações extremamente sofisticadas em todos os ambientes da Amazônia, com profundas intervenções na paisagem, com isso revertendo supostas limitações ambientais para o estabelecimento e permanência de longa duração de grandes populações na região, bem como para estabelecer uma integração regional e a exploração de recursos em várias áreas (Carneiro 2007; Denevan 1966; Lathrap 1975).

Vários são os exemplos na literatura arqueológica da Amazônia que poderíamos elencar: a formação de Terra Preta Arqueológica (TPA), uma indicação de sedentarismo e de aumento da densidade demográfica (Neves & Petersen 2006); as grandes aldeias circulares e a construção de fossos defensivos e estradas no Alto Xingu (Heckenberger *et al.*, 2003, 2008); tesos ou montes artificiais na Ilha de Marajó (Roosevelt 1991; Schaan & Silva 2004); estradas, canais e campos elevados para plantio em Llanos de Mojos (Erickson 2000a, 2000b,

2001, 2007); caminhos elevados nos Llanos venezuelanos (Spencer & Redmond 1998); e centros monumentais de formas geométricas com estradas e caminhos na Amazônia Ocidental (Saunaluoma & Schaan 2012). Todos esses exemplos sugerem uma organização social com um alto grau de mobilização e organização de mão-de-obra e uma política para efetivar tais empreendimentos de artificialização do ambiente natural.

Os geoglifos são as provas materiais dessa multiplicidade e diversificação, quando falamos de suas variadas formas e medidas. Curiosamente, apesar da área de abrangência dos geoglifos ser muito extensa, cerca de 113.900 km<sup>2</sup>,

estes se apresentam de forma mais complexa (o termo “complexa” se aplica aqui, devido à existência de sítios compostos por mais de uma estrutura, a exemplo do Tequinho, ao passo que maioria dos sítios é composta de apenas uma estrutura isolada) e com medidas mais precisas, apenas no leste do estado do Acre. Olhando mais de perto o mapa da disposição dos geoglifos, percebe-se nitidamente que há uma divisão em relação às formas. Partindo do centro para a região norte dos geoglifos, há uma predominância de formas quadradas; antagonicamente, quando nos voltamos para o sul, ocorre uma incidência predominantemente de círculos. (Fig. 9)

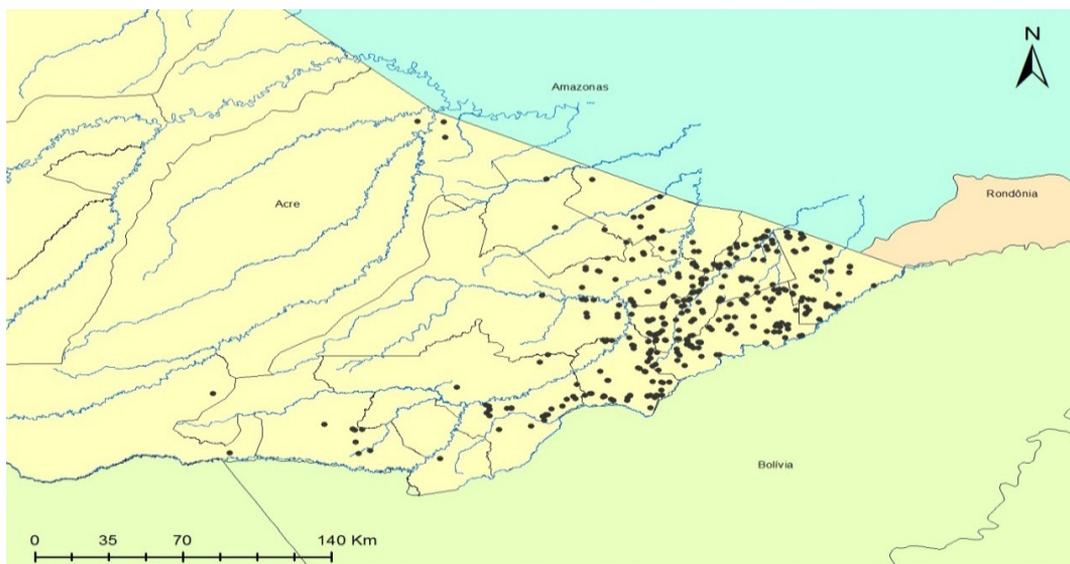


Fig. 9. Mapa da disposição dos geoglifos no leste do estado do Acre.

Fonte: Elaborada por Denise Schaan (2007).

Embora as estradas e caminhos sejam encontrados em toda a região de ocorrência dos geoglifos, são mais comuns no norte do que no sul da região. Deve-se salientar que tanto as estruturas circulares quanto as quadrangulares apresentam vestígios de estradas e caminhos, porém, dentro do

universo pesquisado, ou seja, das 289 estruturas analisadas, fica claro que esse fenômeno está mais relacionado às formas quadradas, concentrando-se mais ao centro e norte da região dos geoglifos.

Das 289 estruturas que foram analisadas, foi possível observar que 206 estruturas

apresentam estradas e caminhos, que partem de suas muretas em direção à outra estrutura, ou em direção às nascentes e igarapés da região, um número bem significativo. Do total observado, apenas 57 estruturas não apresentaram nenhum vestígio de estradas e caminhos, e 26 estruturas não possibilitaram uma observação mais detalhada (Fig. 10).

Das 206 estruturas pesquisadas que apresentam estradas e caminhos, 125 são

estruturas em forma de quadrado, compostas por uma ou mais valetas e com medidas variadas; 74 têm formas circulares, também variando em seus diâmetros, e 7 estruturas são em forma de montículos, dispostas em círculos ou oval (Fig. 11).

Já em relação às estruturas que não apresentaram estradas e caminhos, de um total de 57 estruturas, 44 são círculos e apenas 13 estruturas têm a forma quadrangular (Fig. 12).

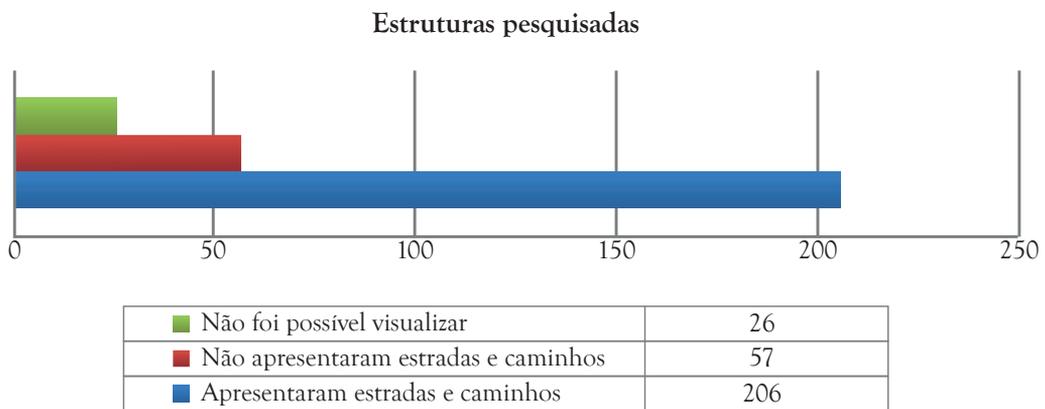


Fig. 10. Gráfico das estruturas pesquisadas quanto à ocorrência de estradas e caminhos.

Fonte: Elaborada pelo autor.

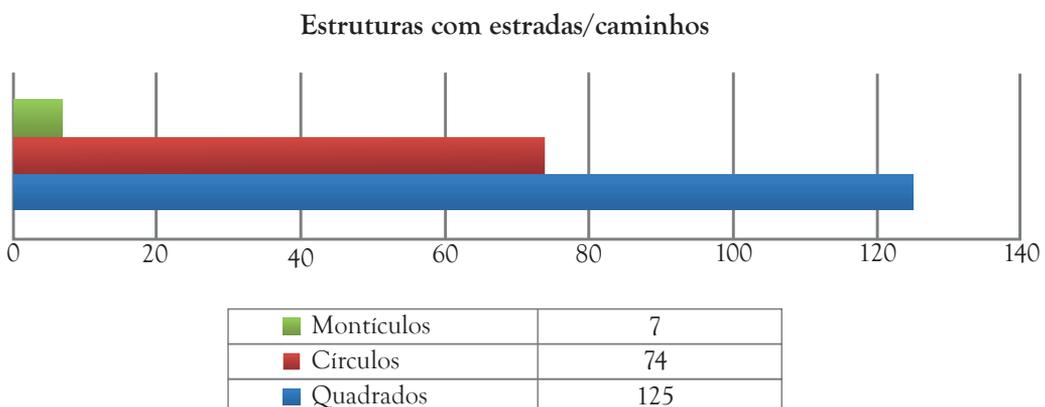


Fig. 11. Quantificação de estradas e caminhos em relação à forma do geoglifo/sítio de montículos.

Fonte: Elaborada pelo autor.

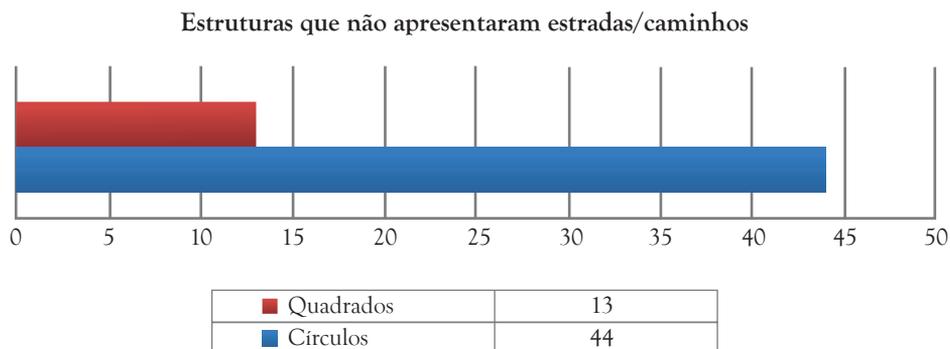


Fig. 12. Relação entre forma do geoglifo e a inexistência de estradas e caminhos.

Fonte: Elaborada pelo autor.

Com base nessa informação, seria razoável pensar que o fenômeno estrada tenha se dado primeiramente no centro da região de ocorrência dos geoglifos e de lá tenha se espalhado por toda a região, mais para o norte, é verdade. Dentro desse contexto, o sítio Tequinho, por sua posição geográfica, teria sido um de vários centros públicos de eventos culturais e religiosos, sendo suas estradas e caminhos adereços centrais em cerimônias de grande escala (Earle 1991), que legitimavam a ordem social dessa sociedade construtora de geoglifos, assim como ocorre no ritual Yaokwa do povo Enawenê Nawê, grupo de língua aruak que habita o noroeste do Mato Grosso. Os Enawenê Nawê se dividem para esse ritual entre os Harikare e os Yaokwa. Os Harikare são os anfitriões responsáveis pela organização do ritual, cabendo a eles a tarefa de preparar os alimentos para a festa, limpar o pátio da aldeia e, principalmente preparar os caminhos por onde entraram os Yaokwas<sup>1</sup>.

Para poder entender as dinâmicas das formações sociais na Amazônia pré-colombiana, é imprescindível ter evidências materiais dessas sociedades, embora saibamos que isso se torna mais difícil em se tratando de Amazônia, onde o clima dificulta a preservação da cultura

material. A arqueologia deve basear-se em análises de vestígios específicos, neste caso, físico, a exemplo das estradas e caminhos.

Embora tenhamos um objeto de pesquisa bem definido, a falta de conceitos permanentes, e mais objetivos, referentes às estradas e caminhos, dificulta a tarefa dos pesquisadores que pretendem entender as dinâmicas e significados dessas estruturas pré-colombianas na Amazônia. Estradas e caminhos são mencionados de várias maneiras na bibliografia etno-histórica e arqueológica, ou seja, estrada, caminho, rota, varadouro, vereda ou trilha. Além disso, cada um dos autores especializados no tema usa conotações diferentes, em certos casos dentro do mesmo texto, e, em geral, essas palavras são utilizadas como sinônimos, cuja utilização é meramente valorativa e não descritiva, pecando por uma definição mais explícita sobre essas vias pré-colombianas.

Ao tratar das estradas e caminhos, me refiro, na maioria dos casos, apenas a rastros na paisagem (Fig. 13), perceptíveis apenas aos observadores mais atentos e aqueles especialistas conhecedores do assunto, ficando no imaginário a ideia de estruturas sólidas e pavimentadas, a exemplo das vias que ficaram conhecidas no mundo todo e que até hoje despertam curiosidade e fascínio: as vias romanas e incas. De certo as estradas e caminhos do Acre, por terem suas estruturas compostas apenas por terra escavada do solo,

1 Fonte: Ritual Yaokwa do Povo indígena Enawenê Nawê. Disponível em: <<https://bit.ly/3syTF2N>>. Acesso: em 18/01/2021.

sendo este solo retirado e usado para fazer as muretas laterais, variando em alguns casos entre 20 e 50 cm de altura, que no passado delimitavam e marcavam a paisagem, não são menos importantes do que as estradas

acima citadas. A presença das estradas e caminhos na região dos geoglifos do Acre deixa claro que havia uma ordenação pré-estabelecida fundamental e importante no contexto social desses construtores.



**Fig. 13.** Vista parcial da estrada noroeste do sítio Tequinho (E3).

**Fonte:** Rubens Barros.

Um exemplo da problemática de se trabalhar com estradas e caminhos na Amazônia é a dificuldade de estabelecer cronologias precisas e absolutas associadas a elas. Até o presente momento, não sabemos com exatidão se as estradas e caminhos ligados aos geoglifos foram construídas durante ou após a construção das estruturas de terra, haja vista as poucas datações que existem, referentes exclusivamente aos geoglifos, como no caso em tela, o sítio Tequinho, datado entre 46 a.C. e 204 d.C. (Saunaluoma, Pärssinen & Schaan 2018).

No entanto, as evidências nos levam a crer que os caminhos tenham sido edificadas posteriormente às estruturas geométricas, pois nem todos os geoglifos apresentam tais feições, como atestam os dados anteriormente analisados. Outro fator importante a ser observado que corrobora tais inferências é o simples fato de que essas estruturas deram tanto trabalho de serem construídas quanto os geoglifos. Mas isso simplesmente não explica por que alguns geoglifos apresentam traços de estradas e outros não. Pode-se inferir que as estruturas

que não contém estradas e caminhos são as mais recentes, estruturas construídas no período de decadência dessa cultura, e por isso a ausência de tais vestígios.

Já em relação à inclusão da malha hidráulica da região, nesse contexto das estradas e caminhos dos sítios do tipo geoglifo, não me surpreende, pois, como observado por todos os exploradores e viajantes na Amazônia, subindo ou descendo rios, as comunidades pré-colombianas se deslocavam passando de uma bacia hidrográfica a outra, e do interior da floresta para as margens dos rios. Prova disso é que existem estradas localizadas na região dos geoglifos desde tempos imemoriais, como atestam as fontes etno-históricas e arqueológicas. Dentro desse contexto, podemos afirmar que o rio Iquiri se apresentou como peça indiscutivelmente importante para aquela sociedade, pois muitas das estradas encontradas na região convergem para aquele rio. O Iquiri percorre em sua parte acreana o centro da região onde está disposta a maior parte dos geoglifos. Esse rio também é conhecido por “Ituxi” em alguns trechos. Desde as primeiras incursões de exploradores,

esse rio já se mostrava promissor, tendo sido por ele que Manuel Urbano, seu primeiro explorador, chegou às margens do Madeira em 1864 (Castello Branco 1950). Nos dias atuais, o Iquiri continua a ser uma importante via de acesso e fonte de alimentação das comunidades

ribeirinhas, e mesmo da capital do Acre, Rio Branco. Evidências arqueológicas, como as estradas pré-colombianas, que chegam ou que partem das margens do Iquiri, atestam que no passado esse rio também tinha sua importância e significado socioeconômico (Fig. 14).

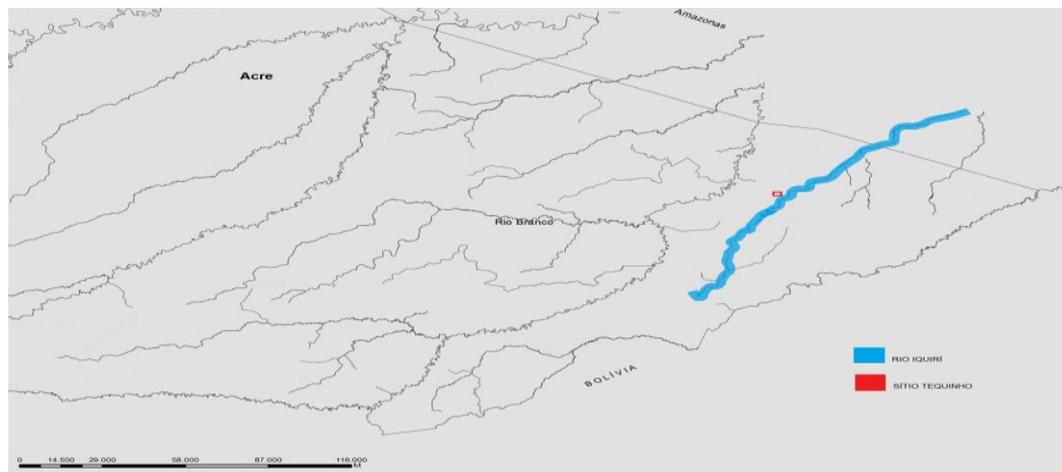


Fig. 14. Mapa do leste do estado do Acre, com destaque para o rio Iquiri e o sítio Tequinho.  
Fonte: Rubens Barros.

As estradas dos geoglifos apresentam-se dispostas sempre em linhas retas. É curioso, pois tanto os textos etno-históricos quanto às fontes arqueológicas na Amazônia descrevem sempre caminhos retos, podendo apenas variar em seus sentidos de direção em relação aos pontos cardeais. No caso das estradas do geoglifo Tequinho, essas se apresentam perfeitamente alinhadas em sentido Noroeste (E1) – Sudeste (E2) e Nordeste (E3) – Sudoeste (E4). Outro detalhe que chama atenção deve-se ao fato de que, em determinada época do ano, durante o Solstício do mês de junho, por volta do dia 21, o sol nasce no centro da estrada Nordeste (E3) e se põe no centro da estrada Sudoeste (E4), perfeitamente alinhado. Isso foi observado por diversas vezes *in loco* nos últimos dias do mês de junho do ano de 2012.

Com relação ao tamanho e comprimento dessas estruturas, é muito relativo, pois não sabemos com certeza o quanto foi destruído

das estradas, quando de sua vida útil. Podemos apenas vislumbrar o que poderia ter sido; qual a sua importância no contexto diário das pessoas que a utilizavam, sem nos esquecer de suas funções práticas. Obviamente que por essas estradas transitavam muito mais do que indivíduos com objetivos práticos, mas também simbólicos.

Apesar das pesquisas arqueológicas na região terem avançado bastante nos últimos anos, ainda persiste a pergunta: onde moravam esses construtores? Decerto, podemos inferir que a interação local e regional poderia ter sido organizada mediante mecanismos, tais como as redes de estradas e caminhos, e as vias fluviais naturais, a exemplo da região de Llanos de Mojos (Erickson 2000a; 2000b). E que o sítio Tequinho servia de centro de convergência, onde grupos interagiam em cerimônias rituais, troca de objetos e festas sazonais (Saunaluoma & Schaan 2012).

Pode-se ainda inferir que, apesar de existirem atividades cerimoniais em outros sítios secundários, ou de menores proporções, Tequinho, por sua localização, tamanho e complexidade servia como um centro onde ocorriam cerimônias de caráter mais especial, para onde as comunidades em determinada época do ano deslocavam-se para suas atividades ritualísticas. Também serviu de ponto de cruzamento, lugar onde estradas se cruzam, indicando sua importância cosmológica e/ou ritual e, por que não, política e econômica.

Essa visão com relação a Tequinho sugere um tipo de hierarquia de sítios, onde os mais complexos, a exemplo de Tequinho, estariam no topo, no nível mais alto dessa cadeia hierárquica de espaços públicos e foco de uma rede regional de estradas, haja vista que, assim como Tequinho, existem outros sítios do tipo geoglifo tão complexos quanto esse; um bom exemplo disso é o sítio Chico Barroso, que conta com várias estruturas geométricas e estradas.

### Considerações finais

Em virtude do vertiginoso crescimento urbano e agrícola que observamos em todo o estado do Acre atualmente, com empreendimentos que necessitam de áreas cada vez maiores, se coloca na ordem do dia a necessidade de preservação do patrimônio histórico e cultural, como os geoglifos e suas estradas e caminhos, sob pena de perdermos importantes registros de sociedades que fizeram parte do passado dessa região.

Este artigo tem por finalidade contribuir com a divulgação do patrimônio arqueológico pesquisado, fornecendo subsídios e conhecimentos para a sociedade acadêmica e a comunidade local, contribuindo assim com a sua importância no desvendar da história pré-colombiana da Amazônia Ocidental.

A falta de uma cronologia para as estradas e caminhos que se ligam aos geoglifos pode ser no futuro uma prioridade a ser estudada, já que nenhuma estrada até o momento foi devidamente datada, e podendo fazer parte de um projeto mais amplo.

Os pesquisadores Pärssinen e Ranzi (2020) inferem que a entrada principal do sítio Tequinho tenha entre 63 cal. a.C. -175 cal. A.D., entretanto essa amostra foi coletada em um montículo nas proximidades da estrada (este articulista foi testemunha ocular do feito). Quanto à porcentagem de 25 % que os autores afirmam ser a taxa de estradas e caminhos em uma amostra de (+) de 500 sítios prospectados pelos autores, considero temerária essa afirmação, dado que só neste artigo foram prospectados 289 sítios, dos quais 206 apresentam traços de estradas e caminhos, correspondendo a 71,28 % de sítios com essas características. Para este autor, que já listou (+) de 500 sítios do tipo geoglifos, fica claro que a porcentagem de sítios com traços de estradas e caminhos é muito maior que 25%. O certo é que o número exato de geoglifos não é exato, pois a todo momento é encontrado um novo sítio, bastando-se desmatar para que eles apareçam.

Este artigo priorizou as estradas e caminhos do sítio Tequinho, onde foi feito um levantamento espacial, e, posteriormente, o registro de tais estruturas. Neste levantamento, constatou-se a importância que esse sítio tinha na região, como um centro de convergência pública que integrava vários outros sítios próximos.

Observou-se também sua localização e direcionamento de suas estradas e caminhos, bem como suas características físicas e conceituais, construindo-se assim uma tipologia concreta que possibilitará um melhor entendimento desse tipo específico de vestígio arqueológico.

SOUZA, R. B. Pre-colombian roads of geoglyphs sites in the state of Acre: the Tequinho site road complex. R. *Museu Arq. Etn.* 38: 259-284, 2022.

**Abstract:** This article investigates the roads and paths interconnected to geoglyph-type sites in the Western Brazilian Amazon, not only due to their originality, but also to understand some issues that permeate the universe of geoglyphs, such as these roads were distributed in the region and their meaning within the sociocultural context of that society. For a more in-depth analysis, the researched focused on the Tequinho site, a choice mainly based on its characteristics and location in the center of where the geoglyphs occur, with several roads and paths are linked to it and noticeable in the landscape. The site is understood as a public center for cultural and religious events, and its roads and paths are seen as central props in ritualistic ceremonies, as well as landscape markers and boundaries. This paper also addresses the importance of the Iquiri River, which was certainly part of the land-fluvial network in the geoglyphs region in eastern Acre, Brazil. Its theoretical framework uses ethno-historical sources and landscape archeology.

**Keywords:** Amazonian archeology; Roads; Paths; Geoglyphs.

### Referências bibliográficas

- Adalberto da Prússia, P. 2002. *Brasil: Amazonas: Xingu*. Senado Federal, Brasília.
- Calandra, H.; Salceda, S. 2004. Amazônia Boliviana: arqueologia de los llanos de mojos. *ACTA Amazonica* 34: 155-163.
- Carneiro, R. 2007. A base ecológica dos cacicados. *Revista de Arqueologia* 20: 117-154.
- Carvajal, G. 1894. *Descubrimiento del río de las Amazonas según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal, con otros documentos referentes á Francisco de Orellana y sus compañeros: publicados á expensas del Excmo. Sr. duque de T'Serclaes de Tilly*. Imprenta de E. Rasco, Sevilla.
- Castello Branco, J.M.B. 1947. Caminhos do Acre. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 196: 74-225.
- Castello Branco, J.M.B. 1950. O gentio acreano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 215: 3-78.
- Castello Branco, J.M.B. 1954. Cartografia acreana. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 224: 16-81.
- Castello Branco, J.M.B. 1958a. Descobrimiento das terras da região acreana. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 239: 278-291.
- Castello Branco, J.M.B. 1958b. Acreânia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 240: 3-83.
- Castello Branco, J.M.B. 1959. Peruanos na região acreana. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 244: 135-216.
- Castello Branco, J.M.B. 1961. Povoamento da Acriânia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 250: 118-256.
- Chandless, W. 2009. Exploração dos rios Juruá, Mauéçu e Abacaxis. In: *O tratado de limites Brasil-Peru*. Senado Federal, Brasília, v. 127, 329-346.

- Costa, A. 1980. *Introdução à arqueologia brasileira*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- Coutinho, J.M.S. 2009. Relatório da exploração do rio Purus. In: *O tratado de limites Brasil-Peru*. Senado Federal, Brasília, v. 127, 269-271.
- Criado Boado, F. 1999. Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje. *CAPA: Criterius y Convenciones en Arqueología del Paisaje* 6: 1-82.
- Cunha, E. 2000. *Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos*. Senado Federal, Brasília.
- Cunha, E. 2006. *Comissão mista brasileiro-peruana: extrato do relatório da comissão mista brasileiro-peruana de reconhecimento do Alto Purus*. Printac, Rio Branco.
- Denevan, W. 1966. *The Aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkely: University of California Press.
- Denevan, W. 1996. A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia. *Annals of the Association of American Geographers* 86: 654-681.
- Dias, O. 2006. As estruturas arqueológicas de terra no estado do Acre – Amazônia Ocidental, Brasil. Um caso de resiliência? In: Dias, O.; Carvalho, E.; Zimmermann, M. (Org.). *Estudos Contemporâneos de Arqueologia*. Universidade do Tocantins, Palmas, 59-168.
- Dias, O.; Carvalho, E. 1988. As estruturas de terra na arqueologia do Acre. *Arqueo-IAB* 1: 14-28.
- Earle, T. 1991. Paths and roads in evolutionary perspective. In: Trombold, C. (Ed.). *Ancient Road Networks and settlement Hierarchies in the New World*. Cambridge University Press, Cambridge, 10-16.
- Earle, T. 2009. Routes through the landscape: a comparative approach. In: Snead, J.; Erickson, C.; Darling, J. (Orgs.). *Landscapes of movement: trails, paths, and roads in anthropological perspective*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, 253-269.
- Erickson, C. 2000a. Lomas de ocupación en los Llanos de Moxos. In: Coirolo, A.D.; Boksar, R.B. (Eds.). *Arqueología de las Tierras Bajas*. Comisión Nacional de Arqueología, Montevideo, 207-226.
- Erickson, C. 2000b. Los caminos prehispánicos de la Amazonia boliviano. In: Herrera, L.; Cardal de Schrimppff, M. (Eds.). *Caminos precolombinos: las vías, los ingenieros y los viajeros*, Instituto Colombino de Antropología e Historia, Bogotá, 15-42.
- Erickson, C. 2001. Pre-Columbian roads of the Amazon. *Expedition* 43: 21-30.
- Erickson, C.; Álvarez, P.; Calla, C. 2008. *Zanjas circundantes: obras de tierra monumentales de Baures en la Amazonia Boliviana*. Unidad Nacional de Arqueología, La Paz.
- Fausto, C. 2010. *Os índios antes do Brasil*. Zahar, Rio de Janeiro.
- Fritz, S. 1917. O diário do Padre Samuel Fritz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 81: 353-397.
- Gow, P. 2005. “Canção Purus” Nacionalização e Tribalização no Sudoeste da Amazônia. *Revista de Antropologia* 49: 431-464.
- Guerra, A. 2008. *Estudo geográfico do território do Acre*. Senado Federal, Brasília.
- Guimarães, J. 1844. Memória sobre os usos, costumes e linguagem dos Appiacás, e descobrimento de novas minas na província de Mato Grosso. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 6: 297-317.
- Heckenberger, M.; Neves, E.; Petersen, J. 1998. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. *Revista de Antropologia* 41: 69-96.

As estradas pré-colombianas dos sítios do tipo geoglifo no estado do Acre: o complexo viário do sítio Tequinho  
*R. Museu Arq. Etn.*, 38: 259-284, 2022.

- Heckenberger, M. *et al.* 2003. Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? *Science* 301: 1710-1714.
- Heckenberger, M. *et al.* 2008. Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon. *Science* 321: 1214-1217.
- La Combe, E.; Von Hassel, J.; Pesce, L. 1904. *El istmo de Fiscarrald*. Imprenta La Industria, Lima.
- Lathrap, D. 1975. *O alto Amazonas*. Verbo, Lisboa.
- Machado de Oliveira, J.J. 1861. Os Cayapós. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 24: 491-524.
- Magalhães, J. 1873. Ensaio de Antropologia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 36: 359-516.
- Magalhães, J. 1876. *O selvagem*. Tipografia da Reforma, Rio de Janeiro.
- Meggers, B. 1977. *Amazônia: a ilusão de um Paraíso*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Mesquita Junior, G. 2009. Apresentação. In: *O tratado de limites Brasil-Perú*. Senado Federal, Brasília, v. 127, 13-18.
- Neves, E. 2000. O velho e o novo na Arqueologia amazônica. *Revista USP* 44: 86-111.
- Neves, E. 2006. *Arqueologia da Amazônia*. Zahar, Rio de Janeiro.
- Neves, E. 2007. El formativo que nunca terminó: la larga historia de estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía central. *Boletín de Arqueología PUCP*. Núm. 11: Procesos y expresiones de poder, identidad y orden tempranos en Sudamérica.
- Neves, E.; Petersen, J. 2006. Political economy and Pre-Columbian landscape transformations in Central Amazonia. In: Balée, W.; Erickson, C. (Eds.). *Time and complexity in historical ecology. studies in neotropical lowlands*, Columbia University Press, New York, 279-309.
- Nimuendajú, C. 1949. Os Tapajós. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi* 10: 93-106.
- Pando, J. 1893. *Fragmento del diario de la expedicion "Pando"*. Rurenabaque, Bolivia.
- Pando, J. 1895. Viaje á la región de la goma elastica. *Revista del Museo de La Plata* 6: 141-219.
- Pando, J. 1898. *Expedición del coronel don José Manuel Pando al Inambari: circular e informe de la comisión*. Imprensa de El Telegrafo, La Paz.
- Pärssinen, M. *et al.* 2003. Geometrically patterned ancient earthworks in the Rio Branco region of Acre, Brazil: new evidence of ancient chiefdom formations in Amazonian interfluvial terra firme environment. In: Pärssinen M.; Korpisaari, A. (Org.). *Western Amazonia: Amazônia Ocidental: Multidisciplinary studies on ancient expansionistic movements, fortifications and sedentary life*. Renvall Institute Publications, Helsinki, 97-133.
- Pärssinen, M.; Schaan, D.; Ranzi, A. 2009. Pre-Columbian geometric earthworks in the upper Purus: a complex society in Western Amazonia. *Antiquity* 83: 1084-1095.
- Pärssinen, M.; Ranzi, A. 2020. Mobilidade cerimonial e a emergência do poder político com as primeiras estradas conhecidas do oeste amazônico (2000 A.P.). In: Vilaça, R.; Aguiar, R.S. (Coords.). *(I)mobilidades na pré-história: pessoas, recursos, objetos, sítios e territórios*. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 307-349.
- Porro, A. 1996. O antigo comércio indígena. In: Porro, A. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Vozes, Petrópolis, 125-131.
- Rondon, C. 1915. Missão Rondon. In: *Artigos do Jornal do Comércio*. Typ. do Jornal do Commercio, Rio de Janeiro.

- Roosevelt, A. 1991. Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil. San Diego: Academic Press.
- Roosevelt, A. 1999. The development of prehistoric complex societies: Amazonia, a tropical forest. In: Bacus, E.; Lucero, L. (Orgs.). *Complex polities in the ancient tropical world*. Archaeological Papers of the American Anthropological Association 9, Washington, 13-33.
- Roosevelt, A. 2009. A historical memoir of archaeological research in Brazil (1981-2007). *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi* 4: 155-170.
- Roquette-Pinto, E. 1919. *Rondonia*. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.
- Saunaluoma, S. 2010. Pre-Columbian Earthworks in the Riberalta region of the Bolivian Amazon. *Amazônica* 2: 86-113.
- Saunaluoma, S. 2012. *Unidos na Diversidade: Paisagens Monumentais, Regionalidade, e Dinamismo Cultural na Amazônia Ocidental Pré-Colombiana*. (Relatório parcial da primeira temporada de campo). Não publicado.
- Saunaluoma, S. 2013. Arqueologia dos sítios de montículos no estado do Acre – Brasil. In: *Anais do 3º Encontro Internacional de Arqueologia Amazônica*, 2013, Quito.
- Saunaluoma, S.; Schaan, D. 2012. Monumentality in Western Amazonian formative societies: geometric ditched enclosures in the Brazilian state of Acre. *Antiqua* 2: 8-18.
- Saunaluoma, S.; Pärssinen, M.; Schaan, D. 2018. Diversity of Pre-colonial Earthworks in the Brazilian State of Acre, Southwestern Amazonia. *Journal of Field Archaeology* 43: 1-18.
- Schaan, D. 1996. *A linguagem iconográfica da cerâmica Marajoara: um estudo da arte pré-histórica da Ilha de Marajó (400-1300 A.D.)*. EdUPUCRS, Porto Alegre.
- Schaan, D. 2007. Os filhos da serpente: rito, mito e subsistência nos cacicados da ilha de Marajó. *International Journal of South American Archaeology* 1: 50-56.
- Schaan, D. 2008a. Arqueologia do Acre: do Pronapaba às Pesquisas sobre os Geoglifos. In: Schaan, D.; Ranzi, A.; Pärssinen, M. (Orgs.). *Arqueologia da Amazônia Ocidental: os geoglifos do Acre*. EDUFPA, Belém, 15-44.
- Schaan, D. 2008b. Os geoglifos e a atuação da Eletronorte no Acre. In: Schaan, D.; Ranzi, A.; Pärssinen, M. (Eds.). *Arqueologia da Amazônia ocidental: os geoglifos do Acre*. EDUFPA, Belém, 97-119.
- Schaan, D. 2009. A Amazônia em 1491. *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas* 11: 55-82.
- Schaan, D.; Silva, W. 2004. O povo das águas e sua expansão territorial: uma abordagem regional de sociedades pré-coloniais na Ilha de Marajó. *Revista de Arqueologia* 17: 13-32.
- Schaan, D., & Bueno, M. 2008. Geoglifos do Acre. Primeiro relatório Parcial, Jan-Jul. Rio Branco, UFAC-UFPA.
- Schaan, D. et al. 2007. Geoglifos da Amazônia Ocidental: evidência de complexidade social entre povos da terra firme. *Revista de Arqueologia* 20: 67-82.
- Schaan D. et al. 2010. Construindo paisagens como espaços sociais: o caso dos geoglifos do Acre. *Revista de Arqueologia* 23: 30-41.
- Serra, R. 1840. Memória ou informação dada ao governo sobre a capitania de Mato-Grosso. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 2: 19-49.
- Serra, R. 1845. Parecer sobre o aldeamento dos índios Guaicurús e guanás, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 7: 204- 218.

As estradas pré-colombianas dos sítios do tipo geoglifo no estado do Acre: o complexo viário do sítio Tequinho  
*R. Museu Arq. Etn.*, 38: 259-284, 2022.

Snead, J.; Erickson, C.; Darling, J. (Orgs.).  
2009. *Landscapes of movement: trails, paths, and roads in anthropological perspective*. University of Pennsylvania, Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.

Sousa, A. 2005. Arqueologia da paisagem e a potencialidade interpretativa dos espaços sociais. *Goiânia* 3: 291-300.

Spencer, C.; Redmond, E. 1998. Prehispanic causeways and regional politics in the Llanos of Barinas, Venezuela. *Latin American Antiquity* 9: 95-110.

Steinen, C. 1918. Os parecis. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 84: 307-335.

Virtanen, P. 2014. Redes terrestres na região do rio Purus que conectam e desconectam povos. In: Santos, G.M.; Aparicio, M. (Eds.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. EDUA, Manaus, 41-61.

Wallace, A. 2004. *Viagens pelo Amazonas e rio Negro*. Senado Federal, Brasília.

Watling, J. et al. 2017. *Impact of pre-Columbian "geoglyph" builders on Amazonian forests*. Museum of Archaeology and Ethnography, São Paulo.

## Estudos isotópicos para definir os períodos de ocupação do sítio Arapuan: a datação e a paleodieta

Luiz Octávio de C. Cunha \*

Adilson Dias Salles \*\*

Murilo Q. R. Bastos \*\*\*

Claudia Rodrigues-Carvalho \*\*\*\*

CUNHA, L.O.C. *et al.* Estudos isotópicos para definir os períodos de ocupação do sítio Arapuan: a datação e a paleodieta. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 285-297, 2022.

**Resumo:** O objetivo deste estudo é ampliar as discussões sobre a ocupação do Sambaqui Arapuan, localizado no litoral do estado do Rio de Janeiro, a partir de dados pontuais obtidos pela análise de isótopos estáveis e radiocarbono de dois indivíduos recuperados no sítio. Existem poucos dados a respeito da estratigrafia dos remanescentes humanos recuperados neste sítio e poucas datações, limitando o entendimento do processo de utilização do espaço sincrônica e diacronicamente. Uma revisitação dos elementos e dados coletados possibilitou a identificação de dois indivíduos, localizados no topo e na base do sítio, os quais foram submetidos à datação e análise isotópica (carbono e nitrogênio). Os resultados sugerem que o local teria sido usado como espaço funerário durante a ocupação dos construtores de sambaqui e no início do período colonial. Os dados isotópicos do indivíduo pré-colonial são compatíveis com uma subsistência marinha. Já o indivíduo atribuído ao período colonial apresenta um perfil sugestivo de que a caça de animais e o consumo de vegetais teriam sido mais relevantes para ele. Tais dados, ainda que pontuais, levantam questionamentos e demandam novas investigações, quer sobre a temporalidade de uso dos espaços funerários, quer sobre as discussões relativas ao colapso das sociedades construtoras de sambaquis e suas relações com seus sucessores.

**Palavras-chave:** Sambaquis; Sambaqui Arapuan; Arqueologia; Ocupação do Rio de Janeiro; Pré-história no Rio de Janeiro.

### Introdução

O objetivo deste estudo é ampliar a discussão sobre a ocupação

do Sambaqui Arapuan, estado do Rio de Janeiro. Uma série de intercorrências foi referida durante as primeiras intervenções nesse espaço, inicialmente pensado para ser um sítio-escola (Cunha 2018), de modo

\* Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro Brasileiro de Arqueologia. <caastrocunha8@uol.com.br>

\*\* Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Biomédicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro. <adsalles@anato.ufrj.br>

\*\*\* Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. <mbastos@mn.ufrj.br>

\*\*\*\* Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. <claudia@mn.ufrj.br>

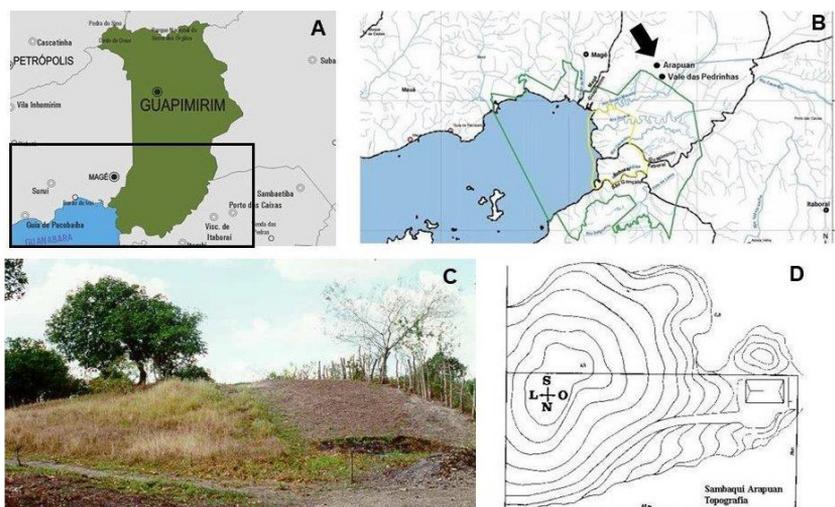
que existem poucos dados a respeito da estratigrafia. Além disso, os relatórios de campo mostram claramente as dificuldades com o registro do material coletado no sítio<sup>1</sup>. Estudos prévios de datação foram realizados a partir de amostras de conchas, porém sem informação a respeito das camadas onde foram coletadas (Mendonça & Godoy 2004). Informações sobre possíveis mudanças nos padrões alimentares foram baseadas nos achados de restos de fauna terrestre e marinha.

A retomada e ampliação de estudos arqueológicos na região onde se localiza o Sambaqui Arapuan incentivou uma revisitação dos dados de campo e da cultura material recuperada nesse sítio (Cunha 2018), a qual permitiu proceder à seleção de indivíduos recuperados em diferentes profundidades do local, assim como a realização de testes para discussão preliminar da ocupação e da dieta dos ocupantes deste sambaqui.

## Sobre o Sítio Arapuan

O Sambaqui Arapuan faz parte de um conjunto de sítios arqueológicos situado na região do entorno da Baía da Guanabara, estado do Rio de Janeiro. Gaspar e colaboradores (2019) indicam pelo menos 49 sítios na região. Dentre estes, “[...], seis sítios – *Amourins, Sernambetiba, Rio das Pedrinhas, Arapuan, Imenezes e Saracuruna* – foram objetos de estudo entre as décadas de 1970 e 1990” (Gaspar *et al.*, 2013: 10) por pesquisadores como Maria da Conceição Beltrão, Osvaldo Heredia, Alfredo & Sheila Mendonça de Souza e Rhonedes Paz<sup>2</sup>. A retomada das pesquisas com novo fôlego e intensidade se dá no início do século XXI, capitaneadas, em sua maioria, por Madu Gaspar e colaboradores. Dessa forma, novas pesquisas são desenvolvidas na região, como nos sambaquis Sampaio I, Amourins, Guapi, Rio das Pedrinhas, Sernambetiba e Seu Jorge (Gaspar *et al.*, 2013; Travassos *et al.*, 2011).

A Figura 1 mostra o sítio Arapuan, e sua localização, no entorno da Baía de Guanabara.



**Fig. 1.** A: Mapa com a localização do município de Guapimirim/RJ; B: Localização do sítio Arapuan (seta), em Guapimirim; C: Foto do sítio Arapuan; D: Mapa topográfico do sítio Arapuan.

**Fontes:** A: Centro Brasileiro de Arqueologia; B: Plano de Manejo da Estação Ecológica da Guanabara (2016); C: fotografia produzida pelos autores; D: Paz (1999).

<sup>1</sup> Para um detalhamento das questões referentes ao sítio veja Dias Salles, Cunha e Rodrigues-Carvalho (2021).

<sup>2</sup> Para um panorama das pesquisas da época confira as publicações de Beltrão, Heredia e Neme (1978); Beltrão *et al.* (1982); Heredia & Beltrão (1980); Heredia *et al.* (1981-1982); Paz (1999).

De acordo com os dados obtidos até o momento, a área ao redor da Baía da Guanabara começa a ser ocupada antes dos 5000 anos AP, com o Sambaqui de Guapi, em Guapimirim, com datação de 5604-5335 anos cal AP (Gaspar *et al.*, 2019). Com a presença de sítios ativos por volta de 1800 anos AP (Gaspar *et al.*, 2013; Gaspar *et al.*, 2019), estima-se que o modo de vida dos construtores de sambaquis perdurou por cerca de 4 mil anos na região.

Segundo Escórcio (2008), com base no modelo proposto por Guimarães (2007) para Saquarema, as datações dos sítios do litoral do estado do Rio de Janeiro podem ser agrupadas em três faixas temporais: (1) período inicial correspondendo entre 7800 anos AP e 5000 anos AP, aproximadamente, sem registros de ocupação na Baía da Guanabara; (2) o período central entre 4600 anos AP e 2600 anos AP, no qual estariam inseridos os sítios Amourins e o próprio Arapuan; e (3) o período final corresponde à faixa entre 2500 anos AP e 1000 anos AP, no qual os Sambaquis de Guaíba e Sernambetiba representam a região da Baía de Guanabara. Após esse período, o litoral passaria a ser ocupado por grupos ceramistas. A forma como se deu a transição entre construtores de sambaquis e ceramistas ainda é objeto de discussões e foge ao escopo do presente trabalho.

Dados prévios sugerem que o Sambaqui Arapuan foi ocupado durante pelo menos 2000 anos, de forma contínua, no auge do período de ocupação dos construtores de sambaqui no litoral fluminense.

As primeiras intervenções arqueológicas sistemáticas no sítio Arapuan ocorreram a partir de uma associação entre o Centro Brasileiro de Arqueologia (CBA) e a Sociedade Universitária Augusto Motta (Suam). O CBA mantinha convênio com a Suam, passando a oferecer seu curso básico de Arqueologia em dois anos, quase um curso livre de graduação, naquela instituição. Em 1974, o CBA adquiriu um lote de terreno com 3.600 m<sup>2</sup>, em Magé (hoje Guapimirim), apresentando em 2/3 de sua extensão uma área de sambaqui. Ao sítio foi dado o nome Arapuan, em homenagem ao Diretor da Suam, Professor Arapuan Medeiros

da Motta, grande incentivador do CBA (Chaudon 1999).

O sítio começou a ser escavado em 1975, sob a coordenação de Francisco de Assis Mauro Ribeiro, da Suam, e de Francisco Octavio da Silva Bezerra, Presidente do CBA (Okumura 2007). Até 1981, fora o “campus avançado” dos “vários cursos de arqueologia, ministrados por professores do CBA e da Suam” (Bezerra 1995:120).

Em um primeiro momento, o sítio Arapuan funcionou como um sítio-escola. Os relatórios de campo, arquivados no CBA, registram que, no período de 1975 a 1986, equipes de alunos de Arqueologia, com os devidos responsáveis (chefes de equipe), realizaram intervenções arqueológicas no local (Bezerra 1987, 1995).

Segundo Bezerra (1974-1979), o Sambaqui Arapuan deveria ter, no mínimo, cerca de 60 m de largura por 110 m de comprimento, mas a altura original é de difícil avaliação, face ao fato de que, em determinadas áreas, ocorreram desmoronamentos da parte leste, em função da ação de tratores.

As intervenções arqueológicas foram feitas a partir do quadrículamento da área numa malha de 2x2 m, na qual “poços” foram abertos em localizações variadas. Um total de 17 indivíduos foi recuperado, além de outros elementos da cultura material, associados aos construtores de sambaquis, como fragmentos cerâmicos em estratos superiores do sítio e louças, cravos e dormentes (Bezerra 1995), indicando diferentes ocupações ao longo do tempo.

Mendonça & Godoy (2004) realizaram datações de três amostras de conchas do sítio Arapuan, empregando a técnica da absorção de CO<sub>2</sub>, e compararam esses dados com datações realizadas por meio da síntese benzênica. Os resultados das três amostras de conchas revelaram que o sítio foi ocupado em três períodos: 2800 ± 60 AP, 3340 ± 70 AP e 3460 ± 70 AP. Contudo, as autoras não forneceram informações a respeito das camadas onde as conchas foram encontradas e nem realizaram as correções do efeito reservatório.

Entendemos que estas datações permitem discutir apenas o período de ocupação dos construtores de sambaquis. As ocupações

posteriores e as dinâmicas de utilização ou reutilização desse sítio carecem de maiores estudos.

As datações e a cultura material recuperada no sítio permitem sugerir pelo menos três momentos ocupacionais: uma ocupação por construtores de sambaquis (durante o auge de expansão desses pelo litoral fluminense), uma por grupo ceramista (representada pelos fragmentos cerâmicos) e a ocupação do período colonial (representada pelas louças, cravos e dormentes, coletados nas camadas superficiais). Não há dados suficientes para discutir os intervalos entre essas ocupações, nem a possibilidade de continuidade entre os dois momentos mais tardios – uma vez que a cerâmica encontrada foi classificada como “neobrasileira”, cerâmica característica do período de contato entre indígenas e europeus (Bezerra 1995).

A partir desse cenário, foi realizada uma revisão do material coletado e dos dados existentes e foram efetuadas visitas ao sítio, com a finalidade de ampliar as investigações. A revisão permitiu a seleção de amostras para datação e análises isotópicas que marcariam o início de novas datações para este sítio. Infelizmente, com o incêndio do Museu Nacional, em 02 de setembro de 2018, local onde o acervo recuperado no sítio estava depositado, apenas as duas amostras inicialmente selecionadas puderam ser estudadas.

Inicialmente, o sítio teve sua cronologia estabelecida relativamente, em comparação com os trabalhos de Osvaldo Heredia (Heredia *et al.*, 1981-1982), em relação ao Sambaqui de Amourins, datado de  $3530 \pm 30$  AP (datação realizada a partir de fragmentos de carvão).

De acordo com Bezerra (1995), os esqueletos recuperados no Sambaqui Arapuan não foram considerados apropriados para datação, em função de processos tafonômicos. Todavia, o nível de preservação do colágeno do osso deve ser confirmado a partir do exame no laboratório, uma vez que inspeções visuais não são capazes de avaliar todos os parâmetros tafonômicos relacionados.

As primeiras datações a partir de elementos recuperados no sítio foram publicadas uma década após as intervenções iniciais

no Sambaqui Arapuan, por Mendonça & Godoy (2004), como já citado. É importante frisar que o objetivo do trabalho foi testar uma nova metodologia, motivo pelo qual não há referências ao nível estratigráfico no qual o material foi coletado, nem maiores detalhes de cada amostra.

Segundo Scheel-Ybert (1999), as datações das conchas devem sempre considerar a possibilidade do *efeito reservatório* na região em estudo, de forma que se realizem as correções necessárias. De acordo com a autora, o efeito reservatório resulta no envelhecimento aparente das datas, em consequência da maior lentidão da taxa de renovação das águas oceânicas em relação à atmosfera. Esse efeito altera a quantidade de  $^{14}\text{C}$  nesses espaços, fazendo com que a superfície apresente um estado intermediário entre as concentrações atmosféricas e do oceano profundo. O baixo teor de  $^{14}\text{C}$  poderia indicar, de forma equivocada, um decaimento mais acentuado nas águas profundas (sugerindo maior tempo decorrido) e, por conseguinte, maior envelhecimento (Broecker 1991; Gaudinski *et al.*, 2000; Gordon & Harkness 1992). Dessa forma, a comparação entre materiais de proveniência marinha e terrestre necessita da utilização de fatores de correção para validação de seus resultados.

Com base nessas discussões, entendemos a necessidade da retomada das datações no sítio a partir de remanescentes esqueléticos humanos. Tal perspectiva buscava não apenas evitar as dificuldades intrínsecas à metodologia citada, mas também trabalhar com dados específicos associados aos sepultamentos.

### Isótopos estáveis de carbono e nitrogênio e dieta

Antes do desenvolvimento dos estudos isotópicos, as dietas das populações antigas do litoral (particularmente os grupos sambaquieiros) eram fundamentadas nos achados de restos de fauna terrestre e marinha, associados aos artefatos comumente empregados na caça e na pesca. Os achados faunísticos

sugeriam que a dieta desses grupos litorâneos envolveu uma exploração intensa dos frutos do mar, principalmente peixes, enquanto a fauna terrestre era pouco representada (Bandeira 1992; Figuti 1993; Figuti & Klökler 1996; Lima 1991). Com a chegada dos grupos ceramistas, teria ocorrido uma mudança na dieta, com a inclusão de recursos terrestres, hipótese baseada no incremento dos achados de restos da fauna terrestre e na proliferação das pontas ósseas, sinalizando em direção à caça (Bandeira 1992; Beck 1972; Schmitz 1996; Schmitz *et al.*, 1993; Silva *et al.*, 1990).

Contudo, no caso dos povos sambaquieiros, os dados atuais conduzem a um entendimento de que os sambaquis corresponderiam a espaços funerários (Gaspar *et al.*, 2008; Gaspar, Klökler & DeBlasis 2014) e, assim, a presença de remanescentes faunísticos pode estar associada aos rituais fúnebres, representando elementos de oferendas ou festins funerários e não diretamente ligada à dieta cotidiana desses grupos.

A partir do final da década de 1970, um melhor entendimento dos hábitos alimentares – e de suas mudanças – foi possível pela inclusão da análise dos isótopos estáveis de carbono ( $\delta^{13}\text{C}$ ) e de nitrogênio ( $\delta^{15}\text{N}$ ), realizada com remanescentes esqueléticos humanos (Allègre 2008; Ambrose 1993; Bastos *et al.*, 2014; Criss 1999; DeNiro & Epstein 1978; Katzenberg & Harrison 1997; Schoeninger, DeNiro & Tauber 1983; Sealy 2001; Taylor 1992; Vogel & van der Merwe 1977; Walker & DeNiro 1986).

Os valores encontrados nos isótopos de carbono e nitrogênio em ossos e dentes estão diretamente relacionados com os alimentos ingeridos pelo indivíduo. Isótopos estáveis de carbono são sensíveis às diferentes formas de incorporação de  $\text{CO}_2$  atmosférico por plantas a partir da fotossíntese. Neste contexto, plantas conhecidas como C3 (ex: tubérculos, arroz, trigo, entre outros) apresentam valores de  $\delta^{13}\text{C}$  mais negativos que plantas conhecidas como C4 (ex: milho, milho, cana de açúcar) (Ambrose 1993). De modo geral, valores de carbono dos organismos marinhos se sobrepõem aos valores de plantas C4, como observado em diversos estudos arqueológicos do litoral Brasileiro (Bastos *et al.*, 2015; Colonese *et al.*, 2014; De Masi 2001).

Diferente do carbono, isótopos estáveis de nitrogênio não variam de acordo com os processos fotossintéticos, mas sim por conta do nível trófico em que um dado espécime obtém seu alimento. Enquanto plantas geralmente apresentam  $\delta^{15}\text{N}$  baixo, próximo do zero, animais herbívoros apresentam valores de 2 a 6‰ mais altos que as plantas; animais carnívoros, por sua vez, apresentam valores 2 a 6‰ maiores que herbívoros (Hedges & Reynard 2007; O'Connell *et al.*, 2012). Em ambientes marinhos, em que o valor de  $\delta^{15}\text{N}$  das plantas é ao menos 4‰ maior que os das plantas terrestres, e existe um maior número de níveis tróficos possíveis, os valores de peixes, mamíferos e aves marinhas podem chegar a números bastante elevados, às vezes até acima de 20‰ (Schoeninger & DeNiro 1984).

Ao juntar dados de  $\delta^{13}\text{C}$  e  $\delta^{15}\text{N}$ , é possível diferenciar dietas estritamente marinhas, com valores pouco negativos de carbono e altos valores de nitrogênio, de dietas terrestres (baseadas em recursos C3), em que o carbono é bastante negativo e o nitrogênio relativamente baixo. Em populações litorâneas, como o caso dos indivíduos sepultados no sítio Arapuan, isótopos de carbono e nitrogênio podem identificar qual seria a importância de recursos marinhos na dieta, assim como a parcela alimentar de proveniência terrestre.

## Material e métodos

Os remanescentes humanos recuperados do Sambaqui Arapuan passaram por diferentes locais de guarda, e apenas parte desse conjunto chegou à sua última alocação, no setor de Antropologia Biológica, do Departamento de Antropologia do Museu Nacional. A documentação encontrava-se incompleta e os registros marcados nos ossos ou mesmo depositados nos sacos que os envolviam nem sempre permitiam uma identificação precisa. Porém, a revisão e comparação com relatórios e informações de campo permitiram a identificação de alguns exemplares. Assim, para as análises iniciais, selecionamos fragmentos de costela de dois indivíduos cujos registros

existentes permitiam um controle estratigráfico. Os dados, extraídos de Paz (1999), indicam que um dos indivíduos (sepultamento 17, caixa 02) estava sepultado na base do sítio a uma profundidade de 1,30 m, enquanto o outro (sepultamento 18, caixa 13) estava sepultado nos níveis iniciais, a 0,20-0,30 m.

Os fragmentos ósseos selecionados (costelas), pesando em torno de 1 grama cada, foram enviados ao Laboratório Beta Analytic, Miami, EUA. Segundo informações fornecidas pelo Laboratório, os fragmentos de costela foram submetidos a um pré-tratamento, que consistiu na avaliação da quantidade de colágeno preservado, realizando um processo de desmineralização da amostra com HCl frio/diluído, eliminando toda apatita e carbonato. Em seguida, os fragmentos ósseos foram lavados com HCl aquecido, seguido por um banho com hidróxido de sódio (NaOH) para remover ácidos húmicos e contaminantes orgânicos exógenos. As amostras de colágeno extraído foram analisadas em um Espectrômetro de Massa com Aceleradores (AMS). Dados de  $\delta^{13}\text{C}$  e  $\delta^{15}\text{N}$  de ambas amostras foram obtidos também a partir do colágeno, assim como as porcentagens de carbono, nitrogênio e razão carbono/nitrogênio (C:N).

O tratamento dos dados de  $\delta^{13}\text{C}$  e  $\delta^{15}\text{N}$  para interpretação da dieta proteica dos indivíduos foi feita a partir da Análise Bayesiana de modelos de mistura, usando o software FRUITS (Food Reconstruction Using Isotopic Transferred Signals), segundo Fernandes *et al.* (2014). Esta análise permite que seja feita uma estimativa do perfil de alimentação dos indivíduos a partir de diferentes fontes alimentares de interesse, como animais e plantas do local ou região.

Por conta da ausência de informações isotópicas de fauna e flora associada à região do entorno do sítio Arapuan, utilizou-se para as análises Bayesianas dados de fauna previamente obtidos de sítios arqueológicos do litoral de Santa Catarina e São Paulo, relacionados ao holoceno tardio, e espécies de plantas C3 atuais coletadas da Mata Atlântica da região sudeste do país. Para o estudo, foram então estabelecidos

como fontes alimentares os grupos: fauna terrestre, fauna marinha e plantas C3.

Em relação à fauna terrestre, foi utilizada a média dos valores de 17 amostras de sítios litorâneos de herbívoros e omnívoros, publicadas em Colonese *et al.* (2014) e Bastos *et al.* (2015). Os valores da fauna terrestre utilizados foram de  $-22,0\text{‰} \pm 1,2$  e  $8,0\text{‰} \pm 1,7$ , para  $\delta^{13}\text{C}$  e  $\delta^{15}\text{N}$ , respectivamente. Para fauna marinha, foram utilizadas também 17 amostras de sítios litorâneos de peixes marinhos de proveniência arqueológica e atual, publicadas em Colonese *et al.* (2014), e o valor médio de  $\delta^{13}\text{C}$  foi de  $-11,4\text{‰} \pm 1,4$  e  $\delta^{15}\text{N}$   $13,5\text{‰} \pm 2$ . Por fim, para amostras de plantas, foi utilizada a média de 48 espécies comestíveis e não comestíveis coletados em Parques Nacionais de Mata Atlântica do sudeste do país, publicados em Galetti *et al.* (2016), seguindo o mesmo critério trabalhado em Pezo-Lanfranco *et al.* (2018), em estudo de dieta de povos litorâneos do sul do Brasil. Para estas plantas, o valor médio ficou em  $-29,2\text{‰} \pm 3$  para o carbono e  $1,1\text{‰} \pm 2$  para o nitrogênio. Os valores de  $\delta^{13}\text{C}$  de plantas e fauna recentes foram corrigidos pelo Efeito Suess (+2‰), usando o valor de  $\delta^{13}\text{C}$  atmosférico de 2010 (-8,4‰) (Hellevang & Aagaard 2015). O deslocamento (offset) dos valores de  $\delta^{13}\text{C}$  e  $\delta^{15}\text{N}$  entre o alimento e o colágeno foi estabelecido em  $5,0\text{‰} \pm 2,3$  e  $5.5\text{‰} \pm 0.5$ , respectivamente, segundo Fernandes, Nadeau e Grootes (2012) e Pezo-Lanfranco *et al.* (2018).

Para as datações de carbono-14, as calibrações foram feitas com o programa CALIB Radiocarbon Calibration Rev 7.0.4 (Stuiver & Reimer 1993), usando curvas para Hemisfério Sul (Hogg *et al.*, 2013) com a marinha (Reimer *et al.*, 2004). A porcentagem de dieta marinha foi calculada a partir da Análise Bayesiana de modelos de mistura. A correção de efeito reservatório local (Delta R) usada foi de -59 com erro de 42 (obtida a partir do site [www.calib.org/marine](http://www.calib.org/marine)), na qual foi usado um ponto distante, em torno de 35 km do sítio Arapuan, na região oceânica do estado do Rio de Janeiro – estudo publicado em Eastoe *et al.* (2002).

## Resultados

A datação convencional do indivíduo sepultamento 17 foi de  $3.300 \pm 30$  AP, com

dados de  $\delta^{13}\text{C}$  de  $-10,8\text{‰}$  e  $\delta^{15}\text{N}$  de  $15,6\text{‰}$ . Para o sepultamento 18, a datação convencional foi de  $490 \pm 30$  AP. Os valores de  $\delta^{13}\text{C}$  e  $\delta^{15}\text{N}$  foram de  $-14,7\text{‰}$  e  $12,8\text{‰}$ , respectivamente (Tabela 1).

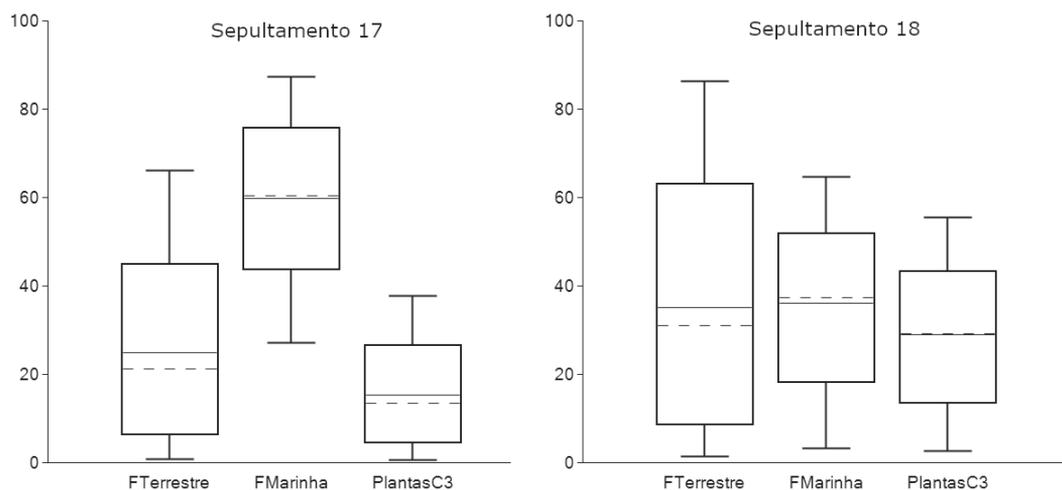
Sepultamento	$\delta^{13}\text{C}$ (‰)	$\delta^{15}\text{N}$ (‰)	C:N	%C	%N	Datação convencional	Datação calibrada 2 $\sigma$ (BP)
17	-10,8	15,6	3,3	37,37	13,07	$3.300 \pm 30$	3.437 - 3.219
18	-14,7	12,8	3,3	35,59	12,51	$490 \pm 30$	477 - 312

**Tabela 1.** Valores isotópicos de carbono e nitrogênio ( $\delta^{15}\text{N}$ ), razão carbono/nitrogênio, porcentagem de carbono e nitrogênio do colágeno, datação convencional e datação calibrada com 2-sigma em antes do presente dos indivíduos dos sepultamentos 17 e 18 do sítio Arapuan.

Fonte: Autores, 2022.

Os dois indivíduos apresentaram razão C:N de 3,3, dentro do intervalo que atende aos critérios de boa preservação do colágeno para análises isotópicas (DeNiro 1985). A partir dos dados isotópicos e dos resultados da análise Bayesiana de modelos de mistura, observa-se

que os dois indivíduos teriam dieta proteica distinta (Figura 2). Enquanto o indivíduo sepultamento 17 apresentou valores compatíveis com um alto consumo de recursos marinhos, o sepultamento 18 teria um componente terrestre comparativamente mais presente na dieta.



**Fig. 2:** Boxplot indicando as estimativas de média e desvio padrão da proporção de dieta de animais terrestres (FTerrestre), animais marinhos (FMarinha) e plantas C3 pelos indivíduos sepultamento 17 e sepultamento 18 do sítio Arapuan, a partir dos dados de  $\delta^{13}\text{C}$  e  $\delta^{15}\text{N}$ .

Fonte: Autores, 2022.

Comparando o indivíduo sepultamento 17 do sítio Arapuan com análises feitas no Sambaqui do Forte Marechal Luz (Bastos *et al.*, 2014) e sítio raso Praia da Tapera (Bastos *et al.*, 2015), ambos sítios localizados no litoral de Santa Catarina e associados a grupos que

teriam dieta baseada em recursos marinhos, observamos uma dieta isotopicamente similar. O sepultamento 18 apresentou valores isotópicos distintos daqueles encontrados nos sítios litorâneos. No entanto, também não foi similar aos obtidos em sítios do interior, como

o sambaqui fluvial Moraes, localizado no Vale do Ribeira – SP (Plens 2007) e de sítios da região de Lagoa Santa – MG (Hermenegildo 2009; Strauss *et al.*, 2015).

A Figura 3 apresenta a distribuição dos valores isotópicos de carbono e nitrogênio dos indivíduos do Arapuan e dos demais sítios litorâneos e do interior citados acima.

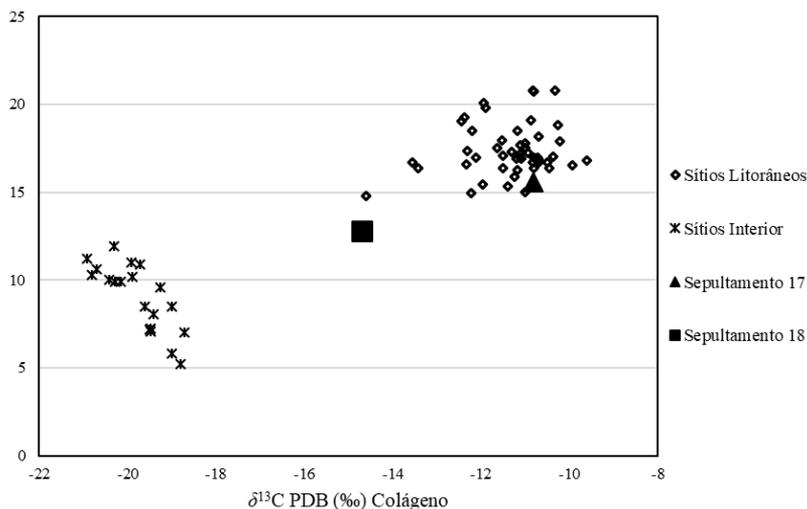


Fig. 3: Comparação dos dados de  $\delta^{13}\text{C}$  e  $\delta^{15}\text{N}$  dos sítios litorâneos de Santa Catarina (Bastos *et al.*, 2014; Bastos *et al.*, 2015) e do interior de São Paulo e Minas Gerais (Hermenegildo 2009; Plens 2007; Strauss *et al.*, 2015) com os valores obtidos para os indivíduos sepultamento 17 e sepultamento 18, do sítio Arapuan.

Fonte: Autores, 2022.

A estimativa feita pelo software FRUITS da porcentagem média da contribuição marinha na dieta do sepultamento 17 foi de 60% e na do sepultamento 18, de 36%. A partir dessas medidas e da correção da variação do efeito reservatório local (Delta R), foi realizada a calibração das datações de carbono-14. Com isso, o sepultamento 17 apresentou datação calibrada em 3.437 a 3.219 anos antes do presente, e o sepultamento 18, em 477 e 312 anos antes do presente. A diferença de tempo entre os dois indivíduos seria de praticamente 3.000 anos. Juntando a informação dos dados de isótopos de carbono e nitrogênio, além da datação por carbono-14, observa-se que os dois indivíduos foram sepultados no local em períodos bem distintos, e teriam uma dieta proteica também diferente.

## Discussão e Conclusões

As datações dos dois indivíduos analisados, escavados do topo e da base do sítio Arapuan,

sugerem que o local teria sido usado como espaço funerário em períodos bastante distintos. Não há dados, todavia, que permitam discutir continuidades ou descontinuidades. O indivíduo pertencente ao sepultamento 17, datado em mais de 3.000 anos antes do presente, teria vivido durante um período marcado na arqueologia do estado do Rio de Janeiro como um período de construção de outros sambaquis, na mesma região (Pinto 2009). Segundo dados de Gaspar *et al.* (2019): “Com a progressiva regressão ou diminuição do nível do mar e a retomada da sedimentação fluvial em áreas até então afogadas, foram erigidos os sambaquis Amourins, Seu Jorge, Sampaio II, Imenezes, Arapuan e Rio das Pedrinhas, no intervalo de aparente estabilidade do nível do mar entre 4000 e 3000 anos AP” (Gaspar *et al.*, 2019: 50).

Os dados de isótopos de carbono e nitrogênio deste indivíduo são bastante sugestivos de uma subsistência marinha, na qual outras fontes alimentares teriam um papel menos importante na dieta. Tais valores

também foram encontrados em estudos da mesma natureza em sambaquis do sul do Brasil (Bastos *et al.*, 2014; Colonese *et al.*, 2014; Oppitz *et al.*, 2018).

No caso do indivíduo sepultamento 18, este teria habitado o local em um período após a chegada dos europeus na região – sua datação calibrada ficou entre os séculos XVI e XVII. Seus dados isotópicos também indicam uma menor influência marinha na dieta, sugerindo que a caça de animais e plantas seria importante fonte de proteína para ele. Somando a datação com os dados isotópicos, pode-se pensar que este indivíduo faria parte de um grupo agricultor, uma vez que, durante este período, a região já era ocupada por povos falantes de línguas do Tronco Tupi (provavelmente os Tupinambá), na qual plantas domesticadas, como mandioca, carás e o milho, este último uma planta C4, faziam parte da dieta.

Diante deste cenário, os remanescentes estudados apontam para a utilização do sítio Arapuan como espaço funerário que permanece ao longo do tempo, sendo possivelmente utilizado por sociedades distintas. Dessa forma, torna-se de grande relevância o entendimento arqueológico dos processos de ocupação do sítio, de modo a esclarecer se nos deparamos com um evento de reutilização de espaço funerário ou com um testemunho dos processos de transição entre as sociedades construtoras de sambaquis e os grupos ceramistas que os sucederam naquela região.

Temos hoje datas calibradas que recuam a 3000-2150 anos AP para a presença de ceramistas no litoral fluminense (Scheel-Ybert, Beauclair & Buarque 2014), e, embora muito

ainda tenha que ser discutido, é possível sugerir que a dinâmica de substituição das populações construtoras de sambaquis por grupos ceramistas seja mais complexa do que fora imaginado.

Todavia, é importante salientar que a datação do indivíduo tardio também aponta para um período de interações com os colonizadores europeus. Nesse sentido, é interessante ressaltar que o indivíduo estudado por Mendonça de Souza (1995), com sinais infecciosos crônicos, é posicionado por Bezerra (1995) nas camadas superficiais do sambaqui. Com os dados disponíveis, não é possível afirmar que esta posição seja um indicativo inquestionável de contemporaneidade com o sepultamento aqui datado. Entretanto, é uma possibilidade que não pode ser descartada, e que poderia incrementar as discussões sobre a presença de treponematoses no território brasileiro em períodos pré e pós-coloniais.

Todos os dados e questionamentos levantados apontam para a necessidade de novas intervenções no sítio Arapuan, permitindo um maior entendimento sobre as ocupações humanas desse espaço. Essa reintervenção já foi proposta por Gaspar *et al.* (2013) e Cunha (2018). Para além do sambaqui em questão, reforçamos a necessidade de um olhar minucioso aos sítios litorâneos que apresentam ocupações ceramistas e coloniais em seu topo, se possível com investimentos em datações, na busca de novos elementos que permitam uma melhor compreensão da dinâmica populacional na região, especialmente nos últimos mil anos.

CUNHA, L.O.C. *et al.* Isotopic studies to define the occupation periods of the Arapuan site: dating and paleodiet. *R. Museu Arq. Etn.* 38: 285-297, 2022.

**Abstract:** Seeking to further the discussions about the Sambaqui Arapuan occupation, located in the coast of Rio de Janeiro, this paper analyzes stable isotopic and radiocarbon data from two individuals found in two different archaeological layers of the site. Stratigraphic and radiocarbon information on the human remains recovered is scarce, limiting our synchronous and diachronic understanding of the space utilization process. Results suggest that the site was used as a burial ground both in pre-colonial and colonial periods. Isotopic data

from the pre-colonial individual point to a strong marine diet, while the colonial period individual presents a diet more geared towards hunting terrestrial fauna and plant intake. Although specific, these data raise questions and require new investigations related to the temporality of the funerary space use, and on the discussions concerning the collapse of the Shell mound builders 'societies as well as their relations with their successors.

**Keywords:** Shell Mounds; Sambaqui Arapuan; Archaeology; Occupation of Rio de Janeiro; Prehistory.

### Referências bibliográficas

- Allègre, C.J. 2008. *Isotope geology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ambrose, S.H. 1993. Isotopic analysis of paleodiets: methodological and interpretive considerations. In: Sandford, M.K. (Ed.). *Investigations of ancient human tissue: chemical analysis in anthropology*. Gordon and Breach, Philadelphia, 10, 59-130.
- Bandeira, D.R. 1992. *Mudança na estratégia de subsistência: o sítio arqueológico Enseada I. um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Bastos, M.Q.R. *et al.* 2014. Análise de isótopos de carbono e nitrogênio: a dieta antes e após a presença de cerâmica no sítio Forte Marechal Luz. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 24: 137-151.
- Bastos, M.Q.R. *et al.* 2015. Isotopic evidences regarding migration at the archaeological site of Praia da Tapera: new data to an old matter. *Journal of Archaeological Science: Reports* 4: 588-595.
- Beck, A. 1972. *A variação do conteúdo cultural dos sambaquis do litoral de Santa Catarina*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Beltrão, M.C.M.C. *et al.* 1982. Pesquisas Arqueológicas no sambaqui de Sernambetiba. *Arquivos do Museu de História Natural* 7: 145-156.
- Beltrão, M.C.M.C.; Heredia, O.R.; Neme, S.M.N. 1978. Coletores de moluscos litorâneos e sua adaptação ambiental: o sambaqui de Sernambetiba. *Arquivos do Museu de História Natural* 3: 97-116.
- Bezerra, F.O.S. 1974-1979. Relatório no 1 – Atividades em Magé. Centro Brasileiro de Arqueologia.
- Bezerra, F.O.S. 1987. *Microfilmagem e documentação: preservar ou destruir?* Centro Brasileiro de Arqueologia, Rio de Janeiro.
- Bezerra, F.O.S. 1995. Sambaqui Arapuan, Guapimirim, RJ: Histórico das Pesquisas. In: Beltrão, M.C.M.C. (Org.). *Arqueologia do estado do Rio de Janeiro*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 119-128.
- Broecker, W.S. 1991. The Great Ocean conveyor. *Oceanography* 4: 79-89.
- Chaudon, G.E. 1999. *Memórias (de 1961 a 1983)*. Centro Brasileiro de Arqueologia, Rio de Janeiro.
- Colonese, A.C. *et al.* 2014. Long-term resilience of late Holocene coastal subsistence system in southeastern South America. *PLoS ONE* 9: e93854.
- Criss, R.E. 1999. *Principles of stable isotope distribution*. Oxford University Press, New York.
- Cunha, L.O.C. 2018. *Sambaqui Arapuan de Guapimirim: novas perspectivas por meio de reanálise do material coletado pelas equipes de campo*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- De Masi, M.A.N. 2001. Pescadores coletores da costa sul do Brasil. *Pesquisas, Antropologia* 57.
- DeNiro M.J. 1985. *Post-mortem preservation and alteration of in vivo bone collagen isotope ratios in relation to paleodietary reconstruction*. *Nature* 317: 806-809.
- DeNiro, M.J.; Epstein, S. 1978. *Influence of diet on the distribution of carbon isotopes in animals*. *Geochimica et Cosmochimica Acta* 42: 495-506.
- Eastoe, C.J. *et al.* 2002. Reservoir corrections for marine samples from the South Atlantic coast, Santa Catarina State, Brazil. *Radiocarbon* 44: 145-148.
- Escórcio, E.M. 2008. *Pescadores-coletores do litoral do estado do Rio de Janeiro: um olhar sobre idade e gênero*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Fernandes, R. *et al.* 2014. Food reconstruction using isotopic transferred signals (Fruits): a Bayesian model for diet reconstruction. *PLoS ONE* 9, e87436.
- Fernandes, R.; Nadeau, M.J.; Grootes, P.M. 2012. Macronutrient-based model for dietary carbon routing in bone collagen and bioapatite. *Archaeological and Anthropological Sciences* 4: 291-301. DOI: 10.1007/s12520-012-0102-7.
- Figuti, L. 1993. O homem pré-histórico, o molusco e o sambaqui: considerações sobre a subsistência dos povos sambaquieiros. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 3: 67-80.
- Figuti, L.; Klökler, D.M. 1996. Resultados preliminares dos vestígios zooarqueológicos do sambaqui Espinheiros II (Joinville, SC). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 6: 169-187.
- Galetti, M. *et al.* 2016. Trophic niche differentiation in rodents and marsupials revealed by stable isotopes. *PLoS ONE* 11: e0152494.
- Gaspar, M.D. *et al.* 2008. Sambaqui (shell mound) societies of coastal Brazil. In: Silverman, H.; Isbell, W.H. (Eds.). *The handbook of South American archaeology*. Springer, New York, 319-335.
- Gaspar, M.D. *et al.* 2013. Sambaqui de Amourins: mesmo sítio, perspectivas diferentes. *Arqueologia de um sambaqui 30 anos depois*. *Revista del Museo de Antropología* 6: 7-20.
- Gaspar, M.D.; Klökler, D.M.; DeBlasis, P. 2014. Were sambaqui people buried in the trash? Archaeology, physical anthropology, and the evolution of the interpretation of brazilian shell mounds. In: Roksandic, M. *et al.* (Eds.). *The cultural dynamics of shell-matrix sites*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 91-100.
- Gaspar, M.D. *et al.* 2019. A ocupação sambaqueira no entorno da Baía de Guanabara. *Revista de Arqueologia* 32: 36-60.
- Gaudinski, J.B. *et al.* 2000. Soil carbon cycling in a temperate forest: radiocarbon-based estimates of residence times, sequestration rates and partitioning of fluxes. *Biogeochemistry* 51: 33-69.
- Gordon, J.E.; Harkness, D.D. 1992. Magnitude and geographic variation of the radiocarbon content in Antarctic marine life: implications for reservoir corrections in radiocarbon dating. *Quaternary Science Reviews* 11: 697-708.
- Guimarães, M.B.C. 2007. *A ocupação pré-colonial da Região dos Lagos, RJ: sistema de assentamento e relações intersociais entre grupos sambaquianos e grupos ceramistas Tupinambá e da tradição Una*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Hedges, R.E.M.; Reynard, L.M. 2007. Nitrogen isotopes and the trophic level of humans in archaeology. *Journal of Archaeological Science* 34: 1240-1251.
- Hellevang, H.; Aagaard, P. 2015. Constraints on natural global atmospheric CO<sub>2</sub> fluxes from 1860 to 2010 using a simplified explicit forward model. *Scientific Reports* 5: 17352.
- Heredia, O.R. *et al.* 1981-1982. Pesquisas arqueológicas no sambaqui de Amourins –

- Magé – RJ. *Arquivos do Museu de História Natural* 6/7: 175-188.
- Heredia, O.R.; Beltrão, M.C.M.C. 1980. Mariscadores e pescadores pré-históricos do litoral centro-sul brasileiro. *Pesquisas, Antropologia* 31: 101-119.
- Hermenegildo, T. 2009. *Reconstituição da dieta e dos padrões de subsistência das populações pré-históricas de caçadores-coletores do Brasil Central através da ecologia isotópica*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, Piracicaba.
- Hogg, A.G. *et al.* 2013. SHCal13 southern hemisphere calibration, 0-50,000 years cal BP. *Radiocarbon* 55: 1889-1903.
- Katzenberg, M.A.; Harrison, R.G. 1997. What's in a bone? Recent advances in archaeological bone chemistry. *Journal of Archaeological Research* 5: 265-293.
- Lima, T.A. 1991. *Dos mariscos aos peixes: um estudo zooarqueológico de mudança de subsistência na pré-história do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Mendonça, M.L.T.G.; Godoy, J.M. 2004. Datação radiocarbônica de sítios arqueológicos do tipo sambaqui pela técnica de absorção de CO<sub>2</sub>: uma alternativa à síntese benzênica. *Química Nova* 27: 323-325.
- O'Connell, T.C. *et al.* 2012. The diet-body offset in human nitrogen isotopic values: a controlled dietary study. *American Journal of Physical Anthropology* 149: 426-434.
- Okumura, M.M.M. 2007. *Diversidade morfológica craniana, micro-evolução e ocupação Pré-Histórica da costa brasileira*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Oppitz, G. *et al.* 2018. Pensando sobre mobilidade, dieta e mudança cultural: análises isotópicas no sítio Armação do Sul, Florianópolis/SC. *Cadernos do Lepaarq (UFPEL)* 15: 237-266.
- Paz, R.A.R.P. 1999. *Arqueologia da Baía de Guanabara: estudo dos sambaquis do município de Guapimirim*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Pezo-Lanfranco, L. *et al.* 2018. Middle Holocene plant cultivation on the Atlantic Forest coast of Brazil? *Royal Society Open Science* 5: 180432. DOI: <http://dx.doi.org/10.1098/rsos.180432>.
- Pinto, D.C. 2009. *Concha sobre concha: construindo sambaquis e a paisagem no Recôncavo da Baía de Guanabara*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Plens C.R. 2007. *Sítio Moraes, uma bibliografia não autorizada: análise do processo de formação de um sambaqui fluvial*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Reimer, P.J. *et al.* 2004. IntCal04 terrestrial radiocarbon age calibration, 0-26 cal kyr BP. *Radiocarbon* 46: 1029-1058.
- Salles, A.D.; Cunha, L.O.C.; Rodrigues-Carvalho, C. 2021. Sambaqui Arapuan: novas intervenções para reacender esse espaço. *Revista de Arqueologia* 34: 136-156.
- Scheel-Ybert, R. 1999. Considerações sobre o método de datação pelo Carbono-14 e alguns comentários sobre a datação de sambaquis. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 9: 297-301.
- Scheel-Ybert, R.; Beauclair, M.; Buarque, A. 2014. The forest people: landscape and firewood use in the Araruama region, southeastern Brazil, during the late Holocene. *Vegetation history and Archaeobotany* 23: 97-111.
- Schmitz, P.I. 1996. Visão de conjunto dos sítios da Tapera, Armação do Sul, Laranjeiras I e II, Pântano do Sul e Cabeçadas. *Pesquisas, Antropologia* 53:183-190.
- Schmitz, P.I. *et al.* 1993. Escavações arqueológicas do Pe. João Alfredo Rohr, S.J.: o sítio arqueológico

- Praia das Laranjeiras II, uma aldeia de tradição ceramista Itararé. *Pesquisas, Antropologia* 49.
- Schoeninger, M.J.; DeNiro, M.J. 1984. Nitrogen and carbon isotopic composition of bone collagen from marine and terrestrial animals. *Geochimica et Cosmochimica Acta* 48: 625-639.
- Schoeninger, M.J.; DeNiro, M.J.; Tauber, H. 1983. Stable nitrogen isotope ratios of bone collagen reflect marine and terrestrial components of prehistoric human diet. *Science* 220: 1381-1383.
- Sealy, J.C. 2001. Body tissue chemistry and palaeodiet. In: Brothwell, D.R.; Pollard, A.M. *Handbook of Archaeological Sciences*. Wiley, New York, 269-279.
- Silva, S.B. *et al.* 1990. Escavações arqueológicas do Pe. João Rohr, S.J.: o sítio arqueológico da praia da Tapera: um assentamento Itararé e Tupi-guarani. *Pesquisas, Antropologia* 45.
- Souza, S.M.F.M. 1995. Um caso Pré-Histórico de osteomielite generalizada: treponematose ou infecção Píogênica? In: Beltrão, M.C.M.C. (Org.). *Arqueologia do estado do Rio de Janeiro*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 79-94.
- Strauss, A. *et al.* 2015. *The oldest case of decapitation in the New World (Lapa do Santo, East-Central Brazil)*. PLoS ONE 10(9): e0137456.
- Stuiver, M.; Reimer, P.J. 1993. Extended  $^{14}\text{C}$  data base and revised CALIB 3.0  $^{14}\text{C}$  age calibration program. *Radiocarbon* 35: 215-230.
- Taylor, R.E. 1992. Radiocarbon dating of bone: to collagen and beyond. In: Taylor, R.E.; Long, A.; Kra, R.S. (Eds.). *Radiocarbon after four decades: an interdisciplinary perspective*. Springer, New York, 375-402.
- Travassos, R.E.C. *et al.* 2011. Base de dados especialista em sambaquis do estado do Rio De Janeiro, Brasil. In: *Anais do XIII Congresso da Associação Brasileira de Estudos do Quaternário ABEQUA, III Encontro do Quaternário Sulamericano, XIII ABEQUA Congress – The South American Quaternary: Challenges and Perspectives*. Disponível em: <<https://bit.ly/3w75mP6>>. Acesso em: 09/05/2022.
- Vogel, J.C.; van der Merwe, N.J. 1977. Isotopic evidence for early maize cultivation in New York state. *American Antiquity* 42: 238-242.
- Walker, P.L.; DeNiro, M.J. 1986. Stable nitrogen and carbon isotope ratios in bone collagen as indices of prehistoric dietary dependence on marine and terrestrial resources in southern California. *American Journal of Physical Anthropology* 71: 51-61.