

O ESPAÇO URBANO NO EGIPTO GRECO-ROMANO

TRANSFORMAÇÃO E RECRIAÇÃO DE UMA PAISAGEM CULTURAL MILENAR

ROGÉRIO SOUSA*

Resumo: Ao longo da Época Greco-Romana o Egito tornou-se um território multicultural onde a tradição egípcia e a cultura helenística se fundiram, tanto no domínio das práticas funerárias, como do ponto de vista religioso. A introdução do elemento helenístico transformou decisivamente a paisagem cultural egípcia e o próprio território onde esta se implantava, criando novos padrões urbanísticos tanto nas novas cidades helenísticas, como nas milenares cidades autóctones. Esta mudança detecta-se nos programas desenvolvidos em larga escala de reconstrução e renovação dos templos, como no próprio urbanismo das necrópoles.

Palavras-chave: Egito Greco-Romano; Necrópoles; Espaço sagrado; Práticas funerárias.

Abstract: During the Greco-Roman Period, Egypt became a multicultural territory where Egyptian tradition and Hellenistic culture mingled both in funerary practices and religious beliefs. The Hellenistic element transformed radically the cultural landscape of Egypt and the territory where it was implanted, creating new urban patterns not only in the new Hellenistic settlements, but also in the old autochthonous cities. This change is detected in the renovation of Egyptian temples as well as in the necropolises.

Keywords: Greco-Roman Egypt; Necropolises; Sacred Space; Funerary practices.

Ao longo de cerca de três mil anos, a paisagem urbana egípcia desdobrou-se sempre numa dupla dimensão: a cidade dos vivos, cujo centro nevrálgico era o templo da divindade local, e a necrópole, a cidade dos mortos, normalmente situada na margem oposta do Nilo. Num caso como no outro, o território urbano era organizado de modo mais ou menos formal, de acordo com o contexto e o espaço disponível. A cidade dos vivos gravitava em torno do templo do deus local, que constituía o seu centro nevrálgico. Irradiando em torno do recinto templário muralhado, o espaço urbano era estruturado por vias processionais – alamedas de esfinges ou canais para a circulação das barcas sagradas – que se prolongavam para o espaço da necrópole.

O Egito Greco-Romano assistiu a uma ruptura profunda com este esquema urbano faraónico. Novas comunidades foram erigidas seguindo os princípios urbanos do mundo helenístico ao longo do vale do Nilo. Alexandria e as cidades de Arsínoe, Caranis ou Antinoópolis constituíam autênticos enclaves do mundo greco-romano num território milenar profundamente moldado pela civilização faraónica. *Alexandria ad Aegyptum*, literalmente, «Alexandria junto do Egito», reflecte a justaposição, sem aparente solução de continuidade, entre estes centros do mundo helenístico e a envolvente civilização do antigo país do Nilo. Alexandria, perfeitamente ortogonal, foi gizada por Dinócrato de Rodes e corporizava, na sua máxima expressão, a concretização da *cosmópolis*, a capital de um império helenístico que formulava a cidadania grega clássica num plano universal¹.

* Investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e do Centro de História da FLUL. Colaborador do CITCEM.

¹ LEÃO, 2012: 111-128.

Com os seus quarteirões palatinos, o Museu, a Biblioteca, o Soma e o ginásio, Alexandria constituía a suprema realização do urbanismo helenístico. Tal como era habitual nas cidades do mundo greco-romano, as necrópoles de Alexandria estendiam-se em torno da periferia da cidade, sobretudo para oriente (Chatbi e Mustafa Kamel) e para ocidente (Kom el-Chugafa, Gabbari e Ras el-Tin).

Neste contexto urbano, a presença egípcia parece ter permanecido residual. Era aparentemente em Racotis, o núcleo urbano primitivo, que se concentrava a população autóctone e foi justamente nesta área, onde se elevava uma colina, que foi implantado o principal templo da cidade, o grande *Serapeum* alexandrino, onde se cultuava Serápis, o deus helenístico que realizava a ponte com os antigos cultos faraónicos. Se actualmente é difícil ter uma ideia clara de até que ponto o multiculturalismo cunhava o carácter da antiga Alexandria, as suas necrópoles proporcionam um vislumbre vívido do seu bilinguismo cultural. Isto apesar de, no âmbito funerário, a síntese entre as tradições grega e egípcia ser quase impossível de realizar, dadas as profundas diferenças que separavam as concepções do Além entre as duas culturas². Os colonizadores helenísticos traziam consigo as suas próprias tradições funerárias, usualmente envolvendo cremação e depósito em urnas. Este tipo de enterramento pode ser encontrado em Alexandria em galerias subterrâneas dotadas de *loculi*, nichos escavados na rocha para a deposição de urnas³, mas também de cadáveres, alguns deles mumificados⁴. Numa terra onde a incineração do cadáver era considerada a suprema punição, as velhas práticas funerárias autóctones foram rapidamente adoptadas pelos colonizadores, iniciando-se, desde então, a aproximação das tradições helenística e egípcia⁵.

As catacumbas romanas de Kom el-Chugafa, em Alexandria, são justamente célebres pelo seu carácter híbrido, exibindo elementos inspirados na iconografia egípcia numa estrutura subterrânea dotada de uma funcionalidade tipicamente romana, como é o caso do *triclinium* e dos *loculi* para a deposição dos cadáveres⁶. Neste contexto, destaca-se um grupo secundário de túmulos, dispostos em torno do chamado «Salão de Caracala», que apresentam uma decoração híbrida, com cada uma das paredes divididas em dois registos: as cenas do registo superior – alusivas ao ciclo mitológico de Osíris – são representadas ao estilo egípcio, ao passo que as cenas do registo inferior – reportando-se ao mito de Perséfone – são representadas ao estilo grego⁷. Um tal programa documenta exemplarmente que o estilo greco-egípcio exibido na maior parte dos túmulos de Alexandria não era o resultado apenas de uma moda e mostra que o mito de Osíris e o de Perséfone eram encarados como ciclos mitológicos paralelos, ambos expressando a ideia de ressurreição. Ao nível iconográfico, estes túmulos veiculavam a mesma cultura bilingue que havia criado a Pedra de Roseta. Uma distinção importante deve ser estabelecida: enquanto os documen-

² RODRIGUES, 2006: 247-258.

³ DODSON, IKRAM, 2008: XXVIII.

⁴ Túmulo BI em Gabbari. DODSON, IKRAM, 2008: XXVIII.

⁵ DODSON, IKRAM, 2008: 292-293.

⁶ VENIT, 2002: 124-145.

⁷ GUIMIER-SORBETS, 1998: 34-37.

tos oficiais ptolemaicos almejavam garantir uma paridade de estatuto, os túmulos bilíngues de Kom el-Chugafa documentam uma busca de significado mais profunda, talvez movida por uma interpretação universal dos ciclos mitológicos helénicos e egípcios.

AS NECRÓPOLES NO EGÍPTO GRECO-ROMANO

O sincretismo cultural não permaneceu um fenómeno circunscrito aos núcleos urbanos helenísticos. Também nas milenares cidades autóctones se verificou um processo de «contaminação» da cultura grega, gerando-se uma cultura híbrida resultante da articulação entre a tradição egípcia e cultura helenística.

Este processo é visível desde cedo no contexto das necrópoles egípcias, onde a decoração tumular, extremamente rara no Egipto ptolemaico, exhibe uma combinação erudita de aspectos egípcios e helenísticos, como no caso do túmulo escavado na rocha de Siamon (Oásis de Siuá) datado do início do período ptolemaico, em que o defunto, representado à maneira grega, participa nos rituais funerários egípcios, como o da abertura da boca, ou nas cenas tradicionais da vida do Além, como na pesagem do coração.

De facto, o interesse nas abordagens sincréticas pode ser detectado nas fontes egípcias desde o início da ocupação macedónica. O exemplo mais notável a este respeito é o túmulo de Petosíris, sumo sacerdote de Tot no reinado de Ptolemeu I situado na necrópole hermopolitana de Tuna el-Guebel. O túmulo retoma o esquema da arquitectura tumular do Império Novo – que entretanto havia caído em desuso durante a Época Baixa – configurando a superestrutura do túmulo à imagem e semelhança de um templo. Apesar desta inspiração na tradição, o túmulo de Petosíris não seguia o modelo de um túmulo tebano do Império Novo, mas sim o novo modelo templário emergente, dotado de um *pronaos* porticado, o mesmo modelo que havia sido adoptado na recente remodelação do templo de Tot, em Hermópolis. Além disso, o túmulo de Petosíris apresentava dois estilos de decoração distintos. O *pronaos* do túmulo foi decorado com temas relacionados com a vida quotidiana, como o trabalho nos campos, ao passo que, no interior do santuário, a decoração era exclusivamente dedicada a cenas e motivos religiosos⁸. Em ambos os casos, a decoração baseava-se no repertório tradicional da iconografia egípcia, mas uma diferença profunda distinguia-as: no *pronaos* as figuras humanas são representadas com vestes e atitudes gregas, enquanto no santuário as divindades e o defunto são representados de acordo com o estilo tradicional egípcio.

O contraste criado entre os dois espaços parece assim traçar uma fronteira entre o sagrado (santuário) e o profano (*pronaos*), fronteira essa que insinua um certo desconforto pela presença grega: mais do que almejar uma harmonização dos estilos grego e egípcio, o túmulo de Petosíris acentuava uma tensão entre as duas tradições. Enquanto a tradição egípcia – associada ao sumo sacerdote e aos deuses – está protegida por uma forte carga sagrada, a presença grega é remetida para o estatuto mundano e profano, conotando-a com as camadas inferiores da população egípcia, os agricultores e pastores.

⁸ BAGNALL, RATHBONE, 2004: 167.

Este tipo de «sincretismo» não teve continuidade nos tempos que se seguiram: no período ptolemaico, os túmulos monumentais decorados ao estilo egípcio tornaram-se obsoletos, devido a uma profunda mudança nos padrões de utilização das necrópoles egípcias. A reutilização de túmulos anteriores convertidos em sepulcros colectivos tornou-se a regra, muitas vezes ampliados através da escavação de novas câmaras, por vezes dotadas de *loculi* individuais, característicos dos enterramentos greco-romanos.

Em algumas regiões, como no Faium, as múmias eram conservadas durante um período considerável entre os vivos, sem serem submetidas a qualquer enterramento. Nesses casos, eram arrumadas em casa num móvel com a forma de relicário ou colocadas em depósitos públicos durante um período indeterminado. Periodicamente estas múmias eram removidas para a necrópole, sendo empilhadas em massa em câmaras colectivas⁹.

Também as práticas funerárias sofreram uma profunda alteração no Egipto Greco-Romano, registando-se uma crescente importância dos enterramentos colectivos e a utilização massificada da mumificação, normalmente aplicada de modo sumário, aspectos que, conjugados entre si, originaram pela primeira vez na história da civilização egípcia, uma verdadeira democratização das necrópoles, fenómeno no qual o elemento helenístico desempenhou um papel crucial. Efectivamente, contrariando as suas próprias raízes, gregos e romanos adoptaram no Egipto as práticas de mumificação conduzindo a uma decisiva mudança de padrão desta prática¹⁰: antes dotada de uma conotação fortemente elitista, a mumificação foi adaptada de modo a ser acessível a uma camada populacional mais vasta com recursos económicos muito distintos. Numa palavra, a mumificação «democratizara-se».

A inesperada adopção da mumificação pela elite grega e romana é um dos fenómenos mais desconcertantes da «contaminação» da população helenística pelas práticas funerárias egípcias. Contudo, ao adoptar essas práticas, os novos habitantes do Egipto transformaram-nas irremediavelmente: a atenção dos embalsamadores virava-se agora para a aparência exterior da múmia, descurando os aspectos relacionados com a preservação do cadáver propriamente dito. Não é invulgar que uma múmia cuidadosamente envolvida em faixas de linho revele uma preservação rudimentar do cadáver¹¹.

Alinhado com esta tendência está o desenvolvimento sem precedentes do uso de adornos de cartonagem para a múmia. Adereços vários como peitorais pintados, colares e máscaras, eram colocadas sobre a múmia, exibindo motivos egípcios tradicionais como os Filhos de Hórus, Anúbis, deusas e escarvelhos alados, produziam um belo efeito decorativo, adequado à exibição pública dessas múmias.

O estilo idealizado, tipicamente egípcio, predomina na decoração das máscaras, mas progressivamente a representação das feições do defunto torna-se mais naturalista, sugerindo um maior apego à existência terrena do que até aí se observava. Muitas destas más-

⁹ DODSON, IKRAM, 2008: 297.

¹⁰ TAYLOR, 2001: 87.

¹¹ TAYLOR, 2001: 91.

caras representam o defunto com roupagens gregas, relegando os motivos egípcios para segundo plano¹². O rosto, em particular, adoptou rapidamente o cânone clássico grego. Nas máscaras funerárias, é digna de nota a introdução de uma faixa de cabelo encaracolado junto à testa do defunto, um atributo tipicamente helenístico introduzido primeiro na estatuária real ptolemaica¹³. A introdução de elementos helenísticos como o penteado, a barba encaracolada ou as vestes, parece ser motivada pelo desejo de evidenciar o alto estatuto do defunto, e não têm seguramente qualquer valor para aferir a identidade étnica do seu proprietário. Por outras palavras, raramente tais representações nos podem esclarecer sobre a origem grega ou egípcia dos seus proprietários, a menos que os seus nomes e famílias sejam explicitamente referidos.

O elemento grego tornou-se, portanto, omnipresente nas necrópoles autóctones. O processo inverso também ocorreu, com motivos egípcios integrados em artefactos funerários tipicamente gregos. Em Terenoutis (Kom Abu Bilo), um grande número de estelas funerárias foi encontrado, datando do século I ao século II. Representando o defunto com vestes gregas, em atitude de oração ou reclinado num banquete, estas estelas incluem elementos iconográficos secundários de inspiração egípcia, como elementos arquitectónicos e divindades (sobretudo com configuração animal)¹⁴.

Exemplos como estes atestam que, tanto em artefactos egípcios como em artefactos gregos, se verificou uma integração progressiva de elementos iconográficos oriundos das novas culturas. No entanto, independentemente do grau e extensão daquela inclusão, o carácter original do objecto permanece bem delimitado, sem que o seu carácter essencial – egípcio ou grego – seja posto em causa.

Já no período romano, este fenómeno evolui para uma integração completa das duas culturas, de tal modo que se torna impossível classificar um artefacto como egípcio ou helenístico. Havia-se evoluído verdadeiramente para uma identidade multicultural. Tal fenómeno é visível nos «retratos do Faium» e, sobretudo, nos sudários pintados. Enraizando-se claramente nas tradições funerárias e pictóricas romanas, os «retratos do Faium» constituem igualmente o culminar da tendência naturalista que foi transformando a idealizada máscara funerária egípcia numa representação cada vez mais próxima do retrato. Os sudários pintados, por seu turno, constituindo literalmente uma extensão do próprio retrato do defunto, incluíam um vasto repertório de representações – helenísticas e egípcias – que eram articuladas entre si de tal modo que espelhavam um autêntico paradigma multicultural vigente no Egipto Greco-Romano: recuperando uma velha tradição egípcia, o defunto é representado como um homem vivo, envergando uma veste helenística, mas também como um deus osirificado – figurando como uma múmia egípcia (dotada dos habituais atributos do deus, como o toucado *nemes*, a coroa *atefe* e os ceptros reais) representada frontalmente, à maneira romana. Em pano de fundo são dispostas representações secundárias que incluem cenas da mumificação de Osiris e a pesa-

¹² TAYLOR, 2001: 243.

¹³ WILDUNG, REITER, ZORN, 2010: 179. IKRAM, DODSON: 1998: 187-188.

¹⁴ BAGNALL, RATHBONE: 2008: 81.

gem do coração, típicas da tradição funerária egípcia. O defunto, por seu turno, apresenta um rolo de papiro ou um ramo de flores, sugerindo a sua identificação com um filósofo grego (através do papiro) ou com um defunto egípcio justificado (ramo de flores). Sudários deste tipo atestam que uma identidade multicultural havia sido plenamente alcançada, pelo menos no plano das crenças funerárias¹⁵.

As tradições funerárias locais documentam a magnitude e a extensão que o multiculturalismo atingiu no Egito tardio, mesmo em locais muito afastados de Alexandria, mas onde o elemento helenístico era preponderante – como na área do Faium onde numerosas novas comunidades foram implantadas, destacando-se Caranis, Filadélfia, Arsínoe, Tebtunis, Dionísias e Narmutis, entre outras¹⁶.

Deve ser sublinhado que a alteração dos padrões detectados ao nível da cultura material funerária ocorreu de modo natural e, por vezes, não requereu sequer a adopção de características formais gregas ou romanas. A influência do elemento helenístico fazia-se sentir simplesmente no modo como a tradição faraónica era adoptada ou adaptada para uso da comunidade local. Os ataúdes antropomórficos, por exemplo, caíram progressivamente em desuso e tornaram-se obsoletos: as múmias adornadas com complexos padrões formados pelas faixas de linho e pelos adereços de cartonagem deixaram de ser ocultas nos ataúdes, certamente com o propósito de exibir os seus elaborados enfeites¹⁷. Os sarcófagos, por outro lado, continuaram em voga, embora raramente usados em enterros individuais: eram agora utilizados como relicários para a exibição pública de múmias, enquanto estas não eram levadas para a necrópole¹⁸. Até mesmo as crenças religiosas estavam em revisão: pela primeira vez, ataúdes antropomórficos descreviam a defunta na qualidade de «Hathor», e não com o título genérico de «Osíris», tradicionalmente usado indistintamente tanto por homens como por mulheres¹⁹.

Os próprios padrões de uso das necrópoles estavam em mudança profunda: a necrópole já não estava confinada a um uso estritamente funerário e tornava-se cada vez mais num espaço público – poderíamos mesmo usar os termos *forum* ou *ágora* funerários – onde cultos importantes tinham lugar. Os chamados «cultos de animais», em particular, desempenharam um papel muito importante nas necrópoles do Egito Greco-Romano. Um grande número de peregrinos afluía do Egito e de todo o Mediterrâneo para visitar os oráculos dos grandes santuários erguidos nas necrópoles, como acontecia com Sakara, com o *Serapeum*²⁰, ou em Tuna el-Guebel, a necrópole greco-romana de Hermópolis. A deposição de múmias de animais nestes santuários não traduz, em princípio, uma veneração pelo animal em si. Tal prática, deve antes ser vista como uma egipcianização da prática greco-romana de sacrifício de vítimas animais nos templos, prática essa que assumia a forma do sacrifício – e subsequente embalsamamento – da vítima. Evi-

¹⁵ MÁLEK, 2003: 356.

¹⁶ Ver BAGNALL, RATHBONE, 2004: 125-154.

¹⁷ IKRAM, DODSON: 1998: 241.

¹⁸ IKRAM, DODSON: 1998: 273.

¹⁹ WALKER, HIGGS, 2001: 109.

²⁰ TAYLOR, 2001: 255.

dentemente esta prática não deve ser confundida com o sepultamento cerimonial de animais sagrados – como o touro Ápis.

Neste contexto heterogéneo, outros cultos conheceram uma difusão importante, como o dos sábios deificados como Imhotep que, também em Sakara, recebia um culto importante. Em Tebas, tanto Imhotep como Amen-hotep filho de Hapu recebiam culto como divindades curadoras no antigo templo funerário de Hatchepsut.

Neste enquadramento, não é de todo surpreendente que «profetas» gregos tivessem vivido e trabalhado nas necrópoles egípcias. Ainda no século II a.C. sabemos que Ptolemeu, filho de um general macedónico, viveu em Sakara, na vizinhança do templo dedicado à deusa Astarte, dedicando-se à interpretação de sonhos no *sanatorium* do *Asclépeion*, o templo do deificado Imhotep²¹. Também proveniente de Sakara é uma estela de calcário usada para anunciar o «gabinete» de um intérprete de sonhos. A estela, actualmente conservada no Museu Egípcio do Cairo (27567) apresenta a imagem do touro Ápis e uma inscrição grega: «Interpreto sonhos por ordenação divina. Boa sorte. O intérprete é cretense»²².

Aparentemente, os intérpretes gregos eram valorizados nos oráculos egípcios, talvez porque os clientes de origem grega tivessem aí um peso importante, não só pela sua expressão numérica, como também pela sua riqueza.

As necrópoles egípcias revelam que o multiculturalismo não se manifestou exclusivamente nas mudanças detectadas na produção de artefactos funerários ou na decoração de túmulos. Esta aculturação afectou profundamente as tradições locais que revelaram abertura e interesse em absorver e integrar selectivamente as novas influências. Na sequência dos novos e amplos influxos demográficos, o padrão de uso das necrópoles egípcias estava profundamente contaminado pela presença helenística, que introduziu alguns dos seus elementos culturais, mas sobretudo moldou-a em função dos seus padrões de interacção social, formatando a necrópole egípcia numa autêntica *polis* funerária.

OS TEMPLOS EGÍPCIOS DA ÉPOCA GRECO-ROMANA

A organização das cidades egípcias autóctones na Época Greco-Romana é muito mal conhecida. Em geral estes núcleos urbanos desapareceram quase por completo. As evidências arqueológicas sugerem que importantes operações de renovação urbana foram implementadas nas milenares cidades egípcias. Hermópolis, em particular, uma das mais antigas cidades autóctones (Khemunu) de onde irradiou a mais antiga tradição cosmológica, conheceu uma helenização profunda. O seu traçado urbano foi atravessado por duas vias que se cruzavam no centro da cidade formando o *Tetrastilon*, uma praça delimitada por quatro colunas. Ao mesmo tempo que a cidade se renova adoptando um traçado urbano helenístico, o seu principal templo, dedicado a Tot, também recentemente renovado sob a supervisão de Petosíris, mantinha o traçado egípcio.

²¹ CHAVEAU: 2000: 130-140.

²² BAGNALL, RATHBONE, 2004: 91.

Em Tebas, a principal área residencial nos tempos greco-romanos mantinha-se em redor do grande Templo de Ámon-Ré, em Karnak e era agora designada Dióspolis Magna, «A grande cidade de Zeus». Dispositivos tipicamente helenísticos, como banhos públicos, foram construídos junto do recinto sagrado de Ámon-Ré. Já durante a ocupação romana, o recinto do templo de Luxor foi transformado numa fortaleza e albergava uma importante guarnição militar. Um templo helenístico de Serápis foi erguido nas suas imediações.

Curiosamente, a helenização dos núcleos urbanos autóctones – que apenas podemos entrever – foi acompanhada por uma renovação profunda dos recintos templários que lhes estavam associados. Grande parte dos templos que hoje conhecemos são o resultado de um amplo programa de construção em larga escala iniciado pelos soberanos ptolemaicos, muito provavelmente encorajado pelos próprios sacerdotes²³. Por todo o Egipto os templos milenares foram expandidos ou mesmo totalmente reconstruídos, como o templo de Hathor em Dendera, o templo de Khnum em Esna, o de Hórus em Edfu, o de Sobek e Hórus em Kom Ombo e o de Ísis em Filae.

Contrastando com a helenização das cidades que as rodeavam, a renovação dos templos manteve a continuidade com a tradição faraónica. No entanto, embora se baseassem no seu legado, os templos egípcios do Egipto Greco-Romano apresentam um conjunto de inovações importantes até aí inexistentes na arquitectura sagrada. Tais inovações fazem parte de um novo léxico arquitectónico que conferia a estes espaços uma marca distintiva. Entre outras características singulares patentes nos recintos sagrados tardios, distingue-se a típica fachada do *pronaos* (decorada com muros intercolunares erguidos a meia altura), o santuário interior (concebido como um edifício independente erguido no centro da câmara central) e as chamadas «casas do nascimento», santuários dedicados ao nascimento do deus criança associado à divindade cultuada no templo principal²⁴.

Uma das características mais distintivas destes templos é o seu estilo de decoração. As paredes templárias foram decoradas maciçamente com textos e iconografia e de forma tão compacta que podem ser vistos justamente como um imenso repositório do conhecimento sagrado egípcio. Os textos talhados nas paredes são aparentemente extractos dos livros sagrados conservados nos arquivos dos templos e representam um espectro transversal do conhecimento egípcio autóctone: as inscrições monumentais referem-se a rituais, mitos, calendários, astronomia e instrumentos médicos. Os templos tardios constituem, de modo bem literal, uma transposição do conhecimento templário para a arquitectura²⁵, como se através dessa monumentalização do conhecimento, se procurasse garantir a sua preservação.

O grande tema dos templos do Egipto Greco-Romano é, portanto, a monumentalização do conhecimento sagrado. Seria difícil ver nesta renovação dos templos egípcios algum tipo de influência helenística. E no entanto, apesar do patrocínio real²⁶, estes templos constituem uma reacção à cultura grega.

²³ FINNESTAD, 2005: 185.

²⁴ FINNESTAD, 2005: 185.

²⁵ ASSMANN, 2002: 419.

²⁶ FINNESTAD, 2005: 233.

Como repositório local do conhecimento faraónico, cada templo «petrificava» a tradição local num vasto complexo de edifícios. Esta nova visão do espaço templário estava também relacionada com a importância dos livros sagrados. Em cada templo, uma selecção local de livros era encerrada numa biblioteca sagrada que, de algum modo, constituía o «cânone» da tradição local e era visto como uma espécie de tesouro de conhecimento²⁷, provavelmente em virtude da sua extraordinária antiguidade.

As bibliotecas sagradas de Edfu e de El-Tod preservam nas suas paredes o catálogo de livros que guardavam. Estes catálogos enumeram 42 livros em cada templo e correspondem a um cânone local que de modo simbólico encerrava em si o universo²⁸.

Os templos egípcios tardios não eram evidentemente estruturas isoladas da restante sociedade. No entanto, enquanto na maior parte dos sectores da sociedade egípcia, se verificava uma abertura visível ao elemento helenístico, no contexto dos templos autóctones, a resposta à ocupação estrangeira configurou-se como uma tendência para a auto-segregação. O desenvolvimento da criptografia constituiu precisamente um traço distintivo da cultura intelectual dos templos egípcios tardios. O resultado foi o crescimento exponencial do repertório de signos hieroglíficos e o desenvolvimento de um sistema criptográfico em cada centro local²⁹.

Apesar do desejo de auto-segregação, os templos do Egipto tardio eram, como as necrópoles, importantes *fora* religiosos onde se verificava uma troca activa entre comunidades extremamente numerosas. Basta evocar os frequentes festivais templários e o vastíssimo número de pessoas que envolviam, bem como a importância socioeconómica do próprio templo para as comunidades locais onde o elemento helenístico tinha um peso decisivo. Além de uma grande variedade de manifestações devocionais populares, os templos tardios revelavam uma maior abertura à comunidade envolvente, possuindo estruturas especialmente concebidas para a acolher, como oráculos para a interpretação de sonhos, ou espaços dedicados à incubação e à ajuda terapêutica. No recinto do templo de Hathor em Dendera foi instalado um *sanatorium* dotado de banhos e de instalações para a incubação. Tais instalações são típicas dos *sanatoria* oriundos do mundo helenístico, como o de Epidauro, o que de algum modo trai, de forma bastante inesperada, uma contaminação grega do espaço sagrado dos templos egípcios³⁰.

Esta contaminação revela que mesmo no interior do espaço altamente sacralizado dos templos, outras tendências intelectuais abertas ao elemento helenístico estavam também em acção. No nosso entender, a origem desta tendência não pode situar-se a não ser na «Casa da Vida», a biblioteca-academia do templo³¹.

²⁷ ASSMANN, 2002: 412.

²⁸ Obviamente que esta selecção de algum modo reflectia o vastíssimo *corpus* bibliográfico disponível na «Casa da Vida», as bibliotecas-academias associadas aos templos egípcios.

²⁹ ASSMANN, 2002: 418.

³⁰ FINNESTAD, 2005: 236.

³¹ Sobretudo no Egipto tardio, os templos albergavam uma comunidade sacerdotal caracterizada pelo ascetismo e pela contemplação, formando aquilo a que se poderia designar de uma «comunidade textual». ASSMANN, 2002: 418.

CONCLUSÃO

Os templos egípcios da Época Greco-Romana albergavam uma comunidade sacerdotal que desenvolvia uma busca retrógrada pelo conhecimento «puro» e ao mesmo tempo assegurava uma transformação e recreação, de carácter prospectivo, do templo que, à boa maneira egípcia, continuava a ser visto como uma réplica do «mundo». Estas duas tendências reflectiam-se em duas tendências culturais. Uma fechada em si mesma, mantida em segredo e gravitando em torno das práticas culturais, envolvia um fenómeno centrípeto de auto-segregação e manifestava-se na criação de um cânone de textos mantido secreto na biblioteca sagrada do templo. O outro, de carácter centrífugo, crescia no contexto aberto e amplo da «Casa da Vida».

Estas duas tendências traduziram-se na criação de dois movimentos complementares: um, de carácter conservador, centrava-se nas actividades de culto do templo, ao passo que o outro, de carácter aberto, girava em torno da «Casa da Vida» e dirigia-se à comunidade multicultural que contextualizava a actividade do templo³². É seguramente esta dupla valência da cultura templária egípcia que está na base para o êxito do sincretismo que se estabeleceu entre a tradição egípcia e a cultura grega e que transformaram o Helenismo que floresceu no Egipto num caso tão singular e tão bem sucedido de sincretismo cultural. Preservando as raízes do seu passado milenar, depurado e preservado, a tradição egípcia abria-se num diálogo interactivo com a comunidade multicultural envolvente, integrando selectivamente influências e veiculando soluções inovadoras adoptadas quer por Egípcios, quer por Gregos, diluindo pouco a pouco, as fronteiras delimitadoras da identidade de uns e de outros.

Se na cidade dos vivos este processo era continuamente comprometido pelas profundas tensões sociais, políticas e económicas que separava a elite grega da população autóctone, nas necrópoles este processo pôde atingir um grau mais completo de desenvolvimento. No reino de Osíris, os Egípcios aparentemente levavam a melhor em relação aos Gregos que apenas podiam aspirar a um Hades desprovido de glória e de uma verdadeira imortalidade. Mais do que afirmarem-se como Gregos ou Egípcios, os novos habitantes das necrópoles egípcias transformavam o reino de Osíris numa comunidade multicultural e em que o ideal salvífico de justiça e de verdade alcançava uma formulação verdadeiramente universal.

BIBLIOGRAFIA

- ASSMANN, J. (2002) – *The Mind of Egypt: History and meaning in the time of the Pharaohs*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- BAGNALL, R.; RATHBONE, D. (2008) – *Egypt: From Alexander to the Copts – An Archaeological and Historical Guide*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- CHAUVEAU, M. (2000) – *A vida quotidiana no tempo de Cleópatra (180-30 a.C.)*. Lisboa: Livros do Brasil.
- DODSON, A.; IKRAM, S. (2008) – *The Tomb in Ancient Egypt*. Cairo: Thames & Hudson.

³² ASSMANN, 201: 3-7.

- FINNESTAD, R. (2005) – *Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient traditions in new contexts*. In SHAFER, B., ed. – *Temples of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- GUIMIER-SORBETS, A.-M. (1998) – *Les peintures de la nécropole de Kôm el-Chougafa: Une forme originale de syncrétisme religieux*. «Le Monde de la Bible». Paris: Bayard, vol. 111, p. 34-37.
- IKRAM S.; DODSON, A. (1998) – *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- LEÃO, D. F. (2012) – *A Globalização no Mundo Antigo: Do polites ao kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MÁLEK, J. (2003) – *Egypt, 4000 Years of Art*. London: Phaidon Press.
- RODRIGUES, S. (2006) – *Um tema egípcio na Ilíada: a Kerostasia*. In *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 247-258.
- SOUSA, R.; FIALHO, M.; HAGGAG, M.; RODRIGUES N., eds. (2013) – *Alexandria ad Aegyptum: The legacy of multiculturalism in Antiquity*. Porto, Coimbra, Alexandria: CITCEM, CECH, University of Alexandria.
- TAYLOR, J. (2001) – *Death and the afterlife in ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- VENIT, M. S. (2002) – *Monumental tombs of Ancient Alexandria: The Theater of the Dead*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALKER, S.; HIGGS, P., eds. (2001) – *Cleopatra of Egypt: From History to Myth*. London: British Museum Press.
- WILDUNG, D.; REITER, F.; ZORN, O. (2010) – *Egyptian Museum and Papyrus Collection, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung Staatliche Museen zu Berlin*. Berlin: Ägyptisches Museum und Papyrussammlung Staatliche Museen zu Berlin.



Figura 1 – Máscara funerária, período romano. Brooklyn Museum. Copyright: Brooklyn Museum.



Figura 2 – Túmulo de Petosiris, Tuna el-Guebé, período ptolemaico. Fotografia do autor.



Figura 3 – Estela de calcário do período ptolomaico. Museu Egípcio do Cairo. Copyright: Museu Egípcio do Cairo.