

# «ÁREA DE ACESSO RESERVADO»:

## TRADIÇÃO E MUDANÇA NA ORGANIZAÇÃO DA NECRÓPOLE TEBANA

ROGÉRIO SOUSA\*

**Resumo:** No antigo Egípto, o sagrado está estreitamente associado à noção de interdito. O território da necrópole era um espaço sagrado por excelência e, como tal, estava demarcado por um conjunto de interdições que codificavam a sua utilização. A XXI dinastia registou importantes modificações no padrão de utilização do espaço da necrópole. O saque da necrópole real, o Vale dos Reis, é habitualmente tomado como o exemplo flagrante da grande instabilidade social e política do tempo. Com este artigo pretendemos demonstrar que a espoliação dos túmulos que se verificou em toda a necrópole tebana correspondeu a uma reorganização do espaço da necrópole e ao levantamento dos interditos subjacentes a uma concepção do território sagrado que se afigurava obsoleta. Esta obra de reorganização, empreendida pelos sacerdotes de Amon, ilustra a emergência de uma nova noção do espaço sagrado onde se insinua uma inusitada «liberdade» de circulação de bens funerários e, pela primeira vez, se assiste a uma participação muito expressiva das mulheres na economia da necrópole. Queremos ainda demonstrar que esta aparente «libertação» do território sagrado estava condicionada por uma nova concepção do poder religioso que presidia à organização da necrópole.

**Palavras-chave:** Egípto; Necrópole tebana; XXI dinastia; Sacerdotes de Amon.

**Abstract:** In ancient Egypt, the sacred is delimited by means of taboo. The necropolis was a sacred space and, as such, was delimited by a set of prohibitions that encoded its use. The 21st Dynasty has undergone important changes in the pattern of use of the necropolis. The looting of the royal necropolis, the Valley of the Kings, is usually taken as the glaring example of the great social and political instability of the time. With this article we intend to demonstrate that the theft and re-use of the tombs detected throughout the Theban necropolis in this period corresponded to a deep reorganization of the necropolis and not just to a critical and anomic moment of disorder. On the contrary, it represents the lifting of prohibitions that underlie a conception of the sacred territory which seemed obsolete. This work of reorganization, undertaken by the priests of Amun, illustrates the emergence of a new notion of sacred space where it implies an unusual «freedom» of movement of funerary goods and, for the first time, we witness a more significant participation of women in the economy of the necropolis. We also want to point out that this apparent «liberation» of the sacred territory was constrained by a new conception of religious power that presided over the organization of the necropolis at that particular time.

**Keywords:** Egypt; Theban necropolis; 21st Dynasty; Priests of Amun.

No antigo Egípto, o território da necrópole era um espaço sagrado por excelência e, como tal, estava demarcado por um conjunto de interdições que codificava a sua utilização e garantia a manutenção de uma identidade e uma tradição local autóctone. Ao longo de mais de mil anos de história, a necrópole tebana registou importantes modificações no padrão de utilização do seu espaço. De cemitério provincial, o seu estatuto foi guindado a necrópole real no Império Novo, seguindo-se a sua completa desintegração na XXI dinastia. Com este artigo pretendemos sugerir uma nova explicação para esta viragem sugerindo que a espoliação dos túmulos que se verificou em toda a necrópole tebana correspondeu a uma reorganização do espaço e ao levantamento dos interditos subjacentes

---

\* Instituto Superior de Ciências da Saúde-Norte. Investigador do CITCEM.

tes a uma concepção do território sagrado que se afigurava obsoleta. Esta obra de reorganização, empreendida pelos sacerdotes de Ámon, ilustra a emergência de uma nova noção do espaço sagrado onde se insinua uma inusitada «liberdade» de circulação de bens funerários e, pela primeira vez, se assiste a uma organização da necrópole ditada por uma noção corporativa, portanto «igualitária», do espaço sagrado.

## 1. A NECRÓPOLE COMO ESPAÇO SAGRADO

É notório, na religião egípcia, o contraste flagrante entre a valorização da liberdade, por um lado, e a feroz demarcação dos territórios do sagrado, povoados por interditos, segredos e obrigações rituais. Tanto uma tendência como a outra eram centrais do pensamento religioso do antigo Egipto mas possuíam um enquadramento distinto. O livre-arbítrio era entendido essencialmente como um atributo da sabedoria, não no sentido livresco e erudito, mas no sentido interior, de capacidade para compreender a ordem cósmica e buscar a integração perfeita<sup>1</sup>. Este sentido de compreensão da *maet* (a ordem cósmica) era, nos textos sapienciais, descrita como um dom do coração, situando-se portanto num plano puramente interior. No sentido amplo, a principal preocupação da religião egípcia consistia em problematizar a *maet*, em identificar os factores que asseguravam a sua permanência no mundo e em assegurar o domínio dos agentes caóticos que ameaçavam continuamente o frágil equilíbrio da criação. Esta busca de ordem e de harmonia era transversal a todas as manifestações da cultura egípcia e assentava, podemos dizê-lo de modo bastante literal, na capacidade para cada um «ver» a verdade, a *maet*, com o seu próprio coração. Estamos, neste domínio, num horizonte pleno de liberdade: mais do que um quadro dogmático a religião egípcia assentava numa visão aberta e inacabada da verdade, o que admitia a incessante busca de renovação e actualização. A verdade, a *maet*, era, num sentido muito contemporâneo, uma realidade aberta e em construção que se desejava em permanente renovação.

No sentido estrito, a religião egípcia alicerçava-se no culto realizado nos templos. Este culto exigia uma demarcação muito cuidadosa do território sagrado, por um lado, e do território profano, devido à presença, no interior do espaço sagrado, de uma força cósmica qualitativamente distinta daquelas que povoavam o mundo ordinário em que os vivos se moviam. Esta força cósmica, um *netjer*, «deus», pertencia, por natureza, ao território da Duat, ou seja, ao mundo que se estendia para lá das fronteiras da criação, mundo esse que, por ser primordial, podia ser potencialmente perigoso e letal<sup>2</sup>. Essas forças, *netjeru*, podiam trazer a regeneração e o equilíbrio cósmico, mas porque eram oriundas do mundo caótico, podiam ser também letais para a criação, devido à diferença qualitativa que separava os humanos e os deuses. De certa forma, os templos egípcios funcionavam como as centrais nucleares dos nossos dias, manipulando forças cósmicas

---

<sup>1</sup> Ver SOUSA, 2008: 347-356.

<sup>2</sup> A Duat era situada nas fronteiras da criação. Situava-se para além do céu nocturno, mas também estava conotada com o interior da terra, o mundo inferior.


qualitativamente distintas e potencialmente perigosas mas que, se fossem manipuladas na obediência estrita de um código «de segurança» se afiguravam benéficas e úteis para a humanidade<sup>3</sup>. É neste contexto particular do contacto com o sagrado que encontramos uma apertada delimitação do território, conseguida não só graças à delimitação física do espaço, através da elevação de muralhas e bastiões, mas também graças à manutenção de um véu de mistério que ocultava o território sagrado e de um conjunto de prescrições rituais capazes de garantirem um contacto «seguro» entre deuses e humanos.

Ao olhar dos egípcios, o território sagrado emergia portanto como uma fronteira entre mundos, ou melhor, um enclave, onde se fazia sentir a presença de uma força «extraordinária»: uma qualidade cósmica qualitativamente diferente daquelas que habitavam a criação<sup>4</sup>. Necessariamente, este território era protegido e o seu acesso cuidadosamente codificado. Neste domínio estamos portanto longe do horizonte de «liberdade», enquanto revelação pessoal da natureza da *maet*, que a sabedoria egípcia proclamava. Aqui imperava a estrita observância das prescrições rituais, o respeito pelas interdições territoriais e a veneração do mistério que oculta (e preserva) a divindade. São estes, portanto, os vectores de protecção do sagrado: codificação ritual (culto), delimitação espacial (templo) e preservação do mistério (conhecimento). Os templos egípcios, sobretudo a partir do Império Novo, são nitidamente instalações para assegurar o contacto seguro com o *netjer* que nele se manifesta: a imagem do deus está oculta no santuário mais recôndito do templo e protegida por uma série de barreiras arquitectónicas. Para flanquear cada uma destas barreiras de forma a garantir o culto, o oficiante devia assegurar o cumprimento de um conjunto de procedimentos rituais. Neste âmbito, os interditos e as regras deviam assegurar a pureza do oficiante do culto. Além das imposições relacionadas estritamente com o culto, como o banho regular e periódico, ou o uso de certas vestes rituais, outras imposições mais abrangentes, também elas visando garantir a pureza do oficiante, codificavam toda a sua vida, como a depilação total, a abstinência de alimentos impuros, ou de relações sexuais durante os períodos do culto. A famosa «Declaração de inocência» ou «Confissão negativa» do capítulo 125 do «Livro dos Mortos», que o defunto recitava no tribunal dos mortos, é provavelmente originária do código de conduta imposto aos sacerdotes aquando da sua investidura de certas responsabilidades cultuais e é indicadora da subordinação do indivíduo ao «código» de pureza a que era sujeito para poder estabelecer o contacto com o *netjer*.

Além dos templos, também as necrópoles se afiguravam como um território sagrado e, por definição, afiguravam-se como espaços de fronteira. Ro-Setau, por exemplo, era o nome da necrópole menfita e significava «A entrada para as terras (do mundo inferior)». Também a mítica necrópole de Abido, Ta-Djeser, havia sido construída à entrada de um *uadi* sagrado, portanto, também ela pensada como uma passagem para o mundo inferior. A importância desta necrópole no imaginário funerário do Egipto que esta designação passou a designar indiferenciadamente qualquer cemitério uma vez que, na verdade,

<sup>3</sup> Em ASSMANN, 2001: 32.

<sup>4</sup> LOPRIENO, 2001: 14.

encerra o conceito-chave que define a noção egípcia de território funerário. A expressão é escrita com o recurso ao hieróglifo  (D45) que representa um braço empunhando um bastão. Trata-se de um gesto evocativo de uma barreira que separa o sagrado do profano e demarca o território dos mortos com o estatuto do domínio das divindades. Assim, tal como os templos, as necrópoles eram, por muitas razões, um território que mergulhava na Duat. Em primeiro lugar esta relação era literal: os túmulos escavados na rocha estavam em contacto directo com o mundo inferior e portanto, com as forças regeneradoras da Duat. Em segundo lugar esta relação era reforçada pela presença, no seio da necrópole, de lugares santos onde certas divindades locais particularmente associadas a este território, eram cultuadas. Foi a partir de Abido, por exemplo, que irradiou o culto de Osíris que se estenderia a todo o Egipto. Na necrópole menfita, Sakara, o deus Sokar, divindade também associada ao mundo inferior, era alvo de um culto especial.

A sacralização do lugar e, portanto, a sua interdição era ainda assegurada pela presença de barreiras físicas que dificultavam o acesso ao lugar. Normalmente, sobretudo no Alto Egipto, a necrópole era construída na margem ocidental do Nilo, opondo-se assim geograficamente à cidade dos vivos que se erguia na margem oriental. Tal é o caso das mais importantes necrópoles do Alto Egipto como a de Tebas, Abido ou Siena (Assuão). Esta regra, no entanto, não era fixa e algumas tradições locais, certamente por constrangimentos de ordem geológica, parecem ter optado pela inversão deste esquema. Esta é, com efeito, a tradição dominante no Médio Egipto: a cidade dos vivos erguia-se na margem ocidental, normalmente plana e fértil, enquanto a necrópole se erguia na margem oriental, montanhosa e desértica. Tal é o caso de Hermópolis, construída na planície fértil da margem esquerda do Nilo, e das necrópoles erguidas nas montanhas rochosas da margem direita desde Beni Hassan até Tel el-Amarna<sup>5</sup>. Noutros casos, a barreira podia ser constituída por uma elevação rochosa (como acontece em Mênfis com Sakara, ambas situadas na margem esquerda) ou pela combinação de ambas. O Nilo, a montanha e o percurso do deus Sol no seu caminho de e para a Duat conferiam assim os referenciais cosmológicos que asseguravam a demarcação da necrópole como um território da Duat e que, por essa razão, requeria isolamento.

Foi esta aura de sacralidade que, desde cedo, conferiu às necrópoles egípcias uma desconcertante autonomia em relação ao poder central. Evidentemente, nestes enclaves sagrados fervilhavam as ideias que, em cada momento, renovavam a visão egípcia da imortalidade e o seu carácter fechado favorecia, sobretudo nas necrópoles regionais, a manutenção de uma tradição local forte. Este estatuto tornava a necrópole num palco obrigatório quer para a exibição do poder central, faraónico, ou para a demonstração da vitalidade e autonomia do poder local.

---

<sup>5</sup> Note-se que a necrópole hermopolitana de Tuna el-Guebel, situada a ocidente do Bahr Yusef, é tardia e portanto, não pode ser tida como exemplificativa do esquema clássico da organização do espaço funerário. A referência a Amarna é, pelo contrário, muito importante neste contexto, já que a sua necrópole é habitualmente vista como uma excepção à regra por se erguer na margem direita. Na verdade, no contexto geográfico em que se erguia, não é a localização geográfica da sua necrópole que era excepcional, mas sim a localização da cidade dos vivos. Também a vizinha cidade de Antinoópolis foi construída excepcionalmente na margem direita, já durante a ocupação romana, mas neste caso as conotações funerárias da cidade (a cidade albergava o túmulo de Antínoo) parecem explicar esta «anomalia». Ver plano em PORTER & MOSS, 1934: IV-V.

## 2. AMENTI UER UASET («O GRANDE OCIDENTE DE TEBAS»): OS EIXOS SIMBÓLICOS ESSENCIAIS DE UMA NECRÓPOLE PROVINCIAL

É verdade que as conotações de sacralidade que rodeavam as necrópoles, lhes auferiam um estatuto «fechado» e «defendido». No entanto, este espaço «fechado», que aparentemente poderia ser pouco propício à inovação, cedo se constituiu como o território privilegiado de circulação de novas ideias, uma vez que era tradicionalmente neste domínio funerário que todos os saberes se cruzavam: técnicas de construção, recursos literários e iconográficos, saberes mágicos e litúrgicos. Este «isolamento» selectivo em relação ao exterior predispunha, portanto, a uma forte autonomia interna que favorecia a constituição de «subculturas» regionais, fortemente enraizadas nas tradições locais e com um grau de autonomia, por vezes notável em relação à cultura funerária «clássica» ou se preferirmos «oficial», oriunda de Mênfis e de Heliópolis.

A necrópole de Tebas é, a este respeito, uma das mais notáveis do Egipto. A própria terminologia que hoje utilizamos reflecte a magnitude e a importância da necrópole no contexto da própria cidade dos vivos que, na Antiguidade, era designada Uaset, «A Poderosa», ao passo que, apropriadamente, a sua necrópole, era designada Amenti Uer Uaset, «O Grande Ocidente de Uaset», reportando-se à sua localização na margem esquerda do Nilo. O termo que hoje usamos, Tebas, é uma deturpação grega da designação egípcia de Tjambu (Medinet Habu), um dos locais mais sagrados da necrópole tebana na Época Greco-Romana<sup>7</sup>. Por ironia, é actualmente este termo, oriundo da necrópole, que usamos (incorrectamente) para designar a cidade dos vivos, a antiga Uaset e a actual Luxor.

Até aos finais do Império Antigo (2543-2120 a. C.), Tebas não passava de uma capital provincial e a sua necrópole apresentava os habituais monumentos funerários erguidos para os governadores locais. Os poucos vestígios desta época concentravam-se em torno de El-Tarif, a área situada directamente oposta a Karnak, e Khokha, a mais setentrional das colinas rochosas que antecedem a cadeia montanhosa do deserto. Para além das tradicionais mastabas em voga no Império Antigo<sup>8</sup>, alguns governadores parecem ter desde logo valorizado túmulos escavados na rocha<sup>9</sup>, os quais teriam uma longa tradição na necrópole tebana. Com efeito, as mais significativas realizações funerárias da necrópole tebana têm como matriz a relação com a montanha sagrada. No Primeiro Período Intermediário (2118-1980 a. C.), os soberanos do reino tebano afirmavam a sua ligação às tradições locais criando um túmulo monumental inteiramente baseado nesta relação dinâmica com a montanha: eram os túmulos *saff*, imponentes hipogeus escavados na montanha antecidos por um pórtico de colunas, também elas escavadas na rocha.

Além de se adaptar melhor à estrutura geológica do local, este tipo de túmulo parece

---

<sup>6</sup> Em GAUTHIER, 1925: 76.

<sup>7</sup> WEEKS, 2001: 381.

<sup>8</sup> Os túmulos de El-Tarif consistem em duas mastabas de adobe datadas da IV e da V dinastia construídas provavelmente para governadores locais.

<sup>9</sup> Em Khokha impôs-se desde cedo, o túmulo escavado na rocha também eles escavados para os governadores de Tebas (TT 186, TT 405, TT 413) (POLZ, 2001: 386).

também reflectir, desde muito cedo, a importância que a montanha tebana, tida como uma manifestação funerária de Hathor, «a Senhora de Dendera». Vestígios deste culto remontam ao reinado de Mentuhotep II (XI dinastia), que fez erguer um santuário hathórico nas proximidades do seu próprio complexo funerário<sup>10</sup>. Ainda hoje a designação do pico tebano, El-Gurn, «O Pico» ou «O Corno», é indiciadora da importância deste culto, já que Hathor era aí venerada na sua manifestação de vaca sagrada. O carácter materno da montanha iria sempre prevalecer no imaginário do Além oriundo da necrópole tebana dominado pelo vulto da deusa, também adorada na qualidade de Meretseguer, «A (deusa) que ama o silêncio».

Foi literalmente à sombra da protecção desta deusa que o grande complexo funerário de Mentuhotep II, o fundador do Império Médio (1980-1760 a. C.), se ergueu, permanecendo até ao Império Novo, como o único grande monumento real da necrópole. Inaugurando uma época que iria continuar a ser marcada pela construção das pirâmides, Mentuhotep II concebeu um edifício arrojado e inovador que, à imagem dos seus antecessores, se enraizava profundamente na arquitectura funerária local. Os túmulos *safferam* obviamente a inspiração para o edifício porticado de Mentuhotep e tal, como aqueles, o novo edifício apresentava uma evidente articulação simbólica com a montanha, mergulhando as suas galerias no interior da rocha. Esta articulação era acentuada, como referimos, pela proximidade com o culto hathórico dedicado a Hathor que instalou na própria falésia.

Até ao Segundo Período Intermediário (1759-1539 a. C.), as áreas privilegiadas para construção de túmulos na necrópole tebana parecem ter-se concentrado nas encostas da montanha dispostas directamente diante de Karnak, com especial prevalência de Dra Abu el-Naga, a região mais setentrional da necrópole, onde aparentemente se concentraram os túmulos da elite, reis e funcionários, ao passo que enterramentos colectivos foram encontrados em Assassif e os indícios das primeiras ocupações, também por túmulos da elite (altos funcionários e membros da família real), são registados no Vale das Rainhas. Pouco podemos saber acerca dos critérios que regiam a organização da necrópole neste período, mas é notória a proximidade inusitada entre os túmulos dos altos funcionários e os túmulos dos dinastas locais. Uma tal proximidade no horizonte funerário reflectia afinal a organização do poder político local que assentava tradicionalmente numa visão de responsabilidade partilhada pela manutenção da ordem cósmica. As práticas funerárias espelhavam necessariamente esta visão política mostrando que o território da necrópole e o poder local se reforçavam mutuamente.

### 3. A TRANSFORMAÇÃO DO GRANDE OCIDENTE DE TEBAS NUMA NECRÓPOLÉ REAL

Com o Império Novo (1539-1077 a. C.) verifica-se uma reviravolta decisiva na organização na necrópole tebana. Tebas, que até aí tinha apenas o estatuto de uma capital provincial,

---

<sup>10</sup> PINCH, 1993: 4.



guindou-se à capital dinástica do Egipto reunificado, com sede no grande templo de Ámon-Ré de Apet Sut (Karnak). Em linha com esta mudança de estatuto, a necrópole tebana transformou-se numa necrópole real o que levou a uma reorganização total do seu território.

Esta reorganização da necrópole é particularmente notória a partir do reinado de Hatchepsut (1479-1458 a. C). A criação do Vale dos Reis como um local exclusivamente reservado aos enterramentos reais é naturalmente o dado mais saliente da nova ocupação do espaço, mas a transformação da necrópole teve um carácter muito mais amplo. A deusa da necrópole continuava a ser Hathor mas o seu culto foi integrado e articulado com o culto imperial de Ámon-Ré. Esta articulação esteve na base de um gigantesco projecto de ordenação – podemos usar com toda a propriedade o termo «urbanístico» pois é da organização de uma cidade dos mortos que enfim se tratava – cuja dimensão não tinha precedentes e que se estendia à própria cidade dos vivos.

O plano desta grandiosa capital sagrada foi traçado de acordo com um quadrilátero gigantesco que unia as duas margens do Nilo. Na margem direita o templo de Apet Sut (Karnak) fora ligado ao recentemente criado templo de Apet Resit (Luxor), através de uma alameda de esfinges com três quilómetros de extensão. Esta via monumental não se destinava propriamente à circulação de viaturas, mas sim à circulação das imagens divinas de Amon, Mut e Khonsu que se dirigiam em procissão ao templo de Luxor para a celebração do Festival de Opet. Na margem esquerda do Nilo, um percurso simétrico unia o templo funerário de Hatchepsut (erguido diante de Karnak na falésia de Deir el-Bahari) ao templo de Amon de Tjammu (erguido diante do templo de Luxor)<sup>11</sup>. Ao invés de uma alameda de esfinges, estes templos estavam unidos através de um canal aquático por onde circulavam as barcas sagradas de Amon, Mut e Khonsu, por ocasião do grande festival da necrópole: a Bela Festa do Vale.

A necrópole e a própria cidade dos vivos eram totalmente reorganizadas, podemos dizer, urbanizadas, em torno de eixos processionais de espantosa monumentalidade através dos quais a presença divina de Amon-Ré irradiava para a cidade<sup>12</sup>. As vias sagradas que funcionavam como eixos organizadores da cidade dos vivos e dos mortos criavam portanto canais de circulação da presença divina e difundiam-na no plano da cidade, algo que se afigurava profundamente inovador e transmitia uma concepção «revolucionária» acerca do envolvimento de deus na história.

Nesta nova cidade sagrada, o faraó exercia o seu poder na cidade dos vivos como filho do deus supremo, Amon-Ré e, uma vez morto, o seu cadáver era oculto no ventre da montanha, no túmulo escavado no Vale dos Reis, como uma emanção de Osíris. O *ka* real (o poder de vida que herdara de Amon, o seu pai divino) era cultuado no templo funerário real que cada faraó fazia erguer diante da planície inundada pela cheia. Os «templos de milhões de anos», assim eram chamados os templos que garantiam o culto

<sup>11</sup> O templo de Tjammu albergava o Festival do Início da Década, uma procissão que marcava o início de cada «semana» egípcia constituída por dez dias e ao longo da qual a estátua divina de Ámon percorria os templos das duas margens do Nilo (ELIAS, 1993: 61).

<sup>12</sup> Ver ASSMANN, 2001: 33.

funerário real, eram erguidos no alinhamento do canal que ligava Deir el-Bahari a Tjama com o intuito de constituir santuários repositórios da barca divina de Amon no seu percurso ritual ao longo da Bela Festa do Vale. As novas ideias de imortalidade real fundiam-se, portanto, num desejo de união íntima com o deus supremo<sup>13</sup>.

A maior parte do território da necrópole estava, portanto, consagrado e subordinado à expressão teológica do poder universal de Amon-Ré, bem como à manifestação cósmica do faraó defunto que se identificava nas criptas do Vale dos Reis ao deus Osíris, ao mesmo tempo que o seu *ka*, era cultuado nos «templos de milhões de anos» como uma essência primordial de Amon-Ré.

Com a elevação do estatuto de Tebas a capital imperial, a necrópole tebana tornou-se, portanto, no palco para a expressão de um ambicioso plano político que expressava a sua vocação hegemónica e, portanto, «universal», através de uma formulação teológica que, se integrara o essencial do carácter local da tradição local – o protagonismo da montanha como manifestação da deusa cósmica que garantia a regeneração – impunha uma nova organização política. A convivência entre túmulos reais e túmulos da elite no mesmo espaço era agora obsoleta. Além do Vale dos Reis, o Vale das Rainhas, também conotado com o culto hathórico, foi reservado ao uso de rainhas e príncipes reais. Quando comparado com a dimensão dos locais reservados à realeza, a extensão das necrópoles da elite é muito mais reduzida, pelo que aí a concentração de túmulos é muito maior. As pequenas colinas de Cheikh Abd el-Gurna, Khokha e Gurnet Murai, flanqueando o canal sagrado usado nas procissões divinas, foram privilegiadas pela elite. Também a planície de Assassif, que estava em ligação simbólica com Deir el-Bahari, foi abundantemente ocupada. Um último, mas decisivo elemento desta paisagem sagrada era constituído pela aldeia dos construtores dos túmulos reais, Set-Maet, «O Lugar da Verdade» (Deir el-Medina). Esta aldeia ilustra na perfeição a necrópole tebana como uma «área de acesso reservado». Nela habitavam os detentores dos segredos das construções reais que, em virtude desse saber, viviam numa comunidade «à parte». E exactamente em virtude desse «isolamento» floresceu nesta comunidade uma cultura invulgar que criava e subvertia os cânones usados na necrópole, assumindo-se claramente como um «núcleo de inovação». Pelas suas condições excepcionais muitas das transacções comerciais estão bem documentadas e atestam o dinamismo que a cultura material funerária atingiu neste contexto<sup>14</sup>.

Enquanto materialização de um plano teológico e político, ao longo do Império Novo a necrópole tebana permaneceu como um território proibido, sobretudo o Vale dos Reis, vigiado permanentemente por guarnições acasteladas na montanha. E esta vigilância era bem necessária porque, apesar de ser um território para os mortos, a verdade é que muitos aí viviam e retiravam da morte o seu sustento. Camponeses, artesãos, sacerdotes do *ka*, teriam necessariamente de viver no território dos mortos, mas também os mumificadores, olhados normalmente com desconfiança pelos habitantes da cidade dos vivos.

---

<sup>13</sup> ELIAS, 1993: 61.

<sup>14</sup> COONEY, 2007: 44-69.



Um dos aspectos mais significativos da vida da necrópole era constituído pelas visitas dos vivos. Apesar da magnitude dos templos reais, o principal ponto de atracção da necrópole para o cidadão comum de Tebas era o santuário de Hathor de Deir el-Bahari. Era este o centro de todas as devoções. Do ponto de vista político, o santuário tinha uma conotação importante com o nascimento divino do faraó, mas era igualmente alvo de um culto popular muito significativo relacionado com a fertilidade e a cura. *Graffiti* e *ex voto* foram encontrados em grande número no santuário rupestre hathórico de Tutmés III e no santuário vizinho de Mentuhotep II<sup>15</sup>.

Além das visitas a este santuário, em certas alturas do ano a necrópole animava-se com a presença em peso da comunidade de ambos os lados do rio. Por ocasião da Bela Festa do Vale, a necrópole recebia a visita, já aqui mencionada, da tríade divina de Karnak que era sem dúvida acompanhada pelo faraó reinante e por todo o seu séquito. Era o momento alto da vida da necrópole. Era o momento das famílias visitarem os túmulos dos seus antepassados e de aí celebrarem ruidosas festas em sua honra.

Além destes momentos importantes, a necrópole estava sempre no horizonte como último destino. Por isso, é preciso não esquecer que, para quem dispunha desses meios, a construção de um túmulo era a obra de uma vida que envolvia muitos recursos materiais e um forte envolvimento pessoal na escolha do local, na concepção do plano e na escolha do programa decorativo do túmulo. Tudo isto requeria visitas regulares e empenhadas ao local, o que fazia de cada túmulo em preparação não só um estaleiro mas também um tubo de ensaio onde se testavam continuamente novas soluções. Inspirados pelos portentosos modelos reais, e estimulados pelo dinamismo da iniciativa «privada» que através da construção do túmulo exibia o seu estatuto social e intelectual, os profissionais envolvidos nesta empresa tornaram a necrópole tebana um espaço de circulação de ideias, muitas delas subversivas, e o seu carácter «fechado» permitiu a sua proliferação, mesmo quando a reforma atoniana tentou a sua erradicação.

A partir do Império Novo a necrópole tebana era portanto uma comunidade extensa, florescente e muito activa que reunia actividades muito heterogéneas onde a participação privada tinha um papel importante, decisivo até. Tal não significa que não existisse uma organização territorial e administrativa superior. Todo este vasto território precisava de ser defendido, vigiado e sobretudo, organizado, devido à ocupação crescente das suas encostas. O aparelho responsável pela organização deste espaço pertencia necessariamente à administração real. Tanto a ocupação do Vale dos Reis, como a das necrópoles dos altos funcionários tinha de ser cuidadosamente gerida. Ainda assim, devido à concentração dos túmulos não é incomum a construção de um túmulo colidir com outro pré-existente.

Decisivo neste controlo era o policiamento e a investigação de práticas criminosas infligidas nos túmulos. Embora esta problemática estivesse sempre latente, a segurança só parece ter começado a ficar seriamente em risco em finais da XX dinastia, altura em que nem o Vale dos Reis escapou ao saque. Sabemos, através de relatos circunstanciados, de actuação de grupos organizados de saqueadores que conseguiram causar estragos muito

<sup>15</sup> LIPINSKA, 1967: 29-30. Também em PINCH, 1993: 4.

significativos tanto em túmulos reais como nos «templos de milhões de anos». Relatos das investigações realizadas para identificar e punir os culpados chegaram aos nossos dias. Estes inquéritos, dirigidos pelos mais altos funcionários do reino, como o sumo sacerdote de Amon e o vizir, incluíram tortura descrita como «torcer mãos e pés», traduziram-se na acusação e execução de saqueadores, muito embora transpareça também a colaboração, nestes crimes, de altos funcionários que aparentemente escaparam ilesos a esta operação<sup>16</sup>. À medida que o poder real enfraquecia, as bases para a manutenção da ordem na necrópole tebana sucumbiam e com elas se esvaíam todos os pressupostos que haviam presidido à sua organização. A situação atingiu um limiar crítico no reinado de Ramsés XI (1106-1077 a. C.), quando, a par da incapacidade do faraó de controlar a administração real, Tebas enfrentava uma situação de crise económica e social crescente. O aparelho da administração, fortemente corrompido, pôde então, com aparente à vontade, espoliar a necrópole tebana, e até o próprio templo de Amon-Ré em Karnak<sup>17</sup>. A situação só foi controlada com a nomeação de Herihor, o chefe do exército, como sumo sacerdote de Amon. Começava então a chamada Era do Renascimento, *Uhem-mesut* (lit. «repetição dos nascimentos») que iria ser responsável por reorganizar a necrópole tebana em função de uma nova realidade política do Egípto.

#### 4. O GRANDE OCIDENTE DE TEBAS E O CLERO AMONIANO DA XXI DINASTIA (1076-944 A. C.): A EMERGÊNCIA DE UMA UTILIZAÇÃO CORPORATIVA DA NECRÓPOLE TEBANA

A Era do Renascimento afigura-se como um momento de viragem do Egípto cujos detalhes políticos, embora determinantes, não podemos aqui abordar. Tebas era agora a capital do Alto Egípto, cujo poder era exercido pelo sumo sacerdote de Ámon, ao passo que o poder real se circunscrevia a Tânis, no Delta. Autonomizado do poder real, o clero de Ámon traduziu em modelo político o tradicional paradigma religioso de Ámon, o rei dos deuses, criando, pela primeira vez na história egípcia, uma verdadeira teocracia. A definição da necrópole tebana como necrópole real era agora obsoleta.

Aparentemente, nem os faraós de Tânis estavam desejosos de implantar uma necrópole real, no modelo «clássico». Faziam-se agora sepultar, em túmulos colectivos e no próprio recinto do templo de Ámon de Tânis, protegidos portanto pelo recinto templário. É interessante verificar que, em Tebas, o templo de Ámon-Ré de Karnak não teve uma reconversão idêntica: nenhuma estrutura funerária foi aí encontrada. Os túmulos datados da XXI dinastia continuaram, portanto, a ser construídos, como tradicionalmente, na margem esquerda do Nilo. O estatuto funerário do Grande Ocidente de Tebas continuava inquestionado. No entanto, tal não significa que a visão da necrópole fosse a mesma. O mais provável é que, de forma inversa ao que terá acontecido em Tânis – onde o espaço templário foi adaptado a um uso funerário – na necrópole

---

<sup>16</sup> MACDOWEL, 2001: 319.

<sup>17</sup> GOELET, 1996: 107-127.

tebana o território funerário tenha sido adaptado a um uso templário. Num e noutro caso, porém, a visão subjacente ao território funerário é idêntica: em ambos os casos a função funerária é vista como um atributo, entre muitos, de um espaço que é templário em primeiro lugar, ou seja, a sua principal função consiste em ser o palco para garantir um culto divino.

A margem esquerda de Tebas tornou-se portanto um território gerido, já não pela administração real, como acontecera ao longo do Império Novo, mas pelo clero de Ámon-Ré, facto que está na base para as grandes alterações que aí se fizeram sentir a partir da XXI dinastia e ao longo de todo o Terceiro Período Intermediário (1076-723 a. C.). Estas alterações traduzem-se sobretudo numa visão «corporativa» da necrópole.

Os vestígios arqueológicos não permitem ter uma ideia clara acerca do estado da necrópole na XXI dinastia. A situação é pouco clara no que diz respeito à maior parte dos grandes «templos de milhões de anos». Sabe-se que o templo funerário de Amen-hotep III (1390-1353 a. C.) era já utilizado como fonte de matéria-prima desde o reinado de Merenptah (1213-1203 a. C.). O Ramesseum, por seu lado, foi transformado num cemitério logo no início da XXII dinastia (943-c.746 a. C.), pelo que o mais provável é que na XXI dinastia, a função cultural do templo já não existisse<sup>18</sup>. O abandono do Vale dos Reis é, porém, o indicador mais seguro de que todos os «templos de milhões de anos» haviam já cessado a sua actividade cultural funerária.

Sabe-se que em Deir el-Bahari, o templo de Hatchepsut (Djeser Djeseru) era o único ainda em funcionamento, já que os templos vizinhos de Tutmés III (1479-1425 a. C.) e de Mentuhotep II haviam sucumbido a um desmoronamento da falésia que ocorrera em finais da XX dinastia. O único recinto disponível para a celebração da Bela Festa do Vale, no caso de ainda ser celebrada, era portanto o Djeser Djeseru. Nesta etapa, porém a sua função como memorial real de Hatchepsut afigurava-se totalmente desactualizada e o templo era utilizado no contexto mais genérico da «necropolização» de Deir el-Bahari, isto é, na transformação do recinto templário envolvente em cemitério. Com efeito, é nas imediações do recinto templário de Djeser Djeseru que o clero de Ámon se fez sepultar, seguindo, portanto, o mesmo padrão observado pelos faraós de Tânis, ou seja, criando túmulos colectivos associados a um espaço templário que, de algum modo, funcionaria também como uma superestrutura onde o culto funerário tinha lugar. Embora o túmulo dos sumos sacerdotes de Ámon (TT 320) se encontre um pouco mais afastado do templo, todos os restantes túmulos de sacerdotes de Ámon foram encontrados na vizinhança directa de Djeser Djeseru<sup>19</sup> ou mesmo no seu recinto<sup>20</sup>.

Também os templos de Medinet Habu continuaram a ser usados na XXI dinastia,

<sup>18</sup> ELIAS, 1993: 95.

<sup>19</sup> Todos eles se localizam num recinto triangular formado pelos muros que delimitavam os recintos de Hatchepsut e de Mentuhotep II. (WINLOCK, 1924: 10, fig. 7). Para além de Bab el-Gassus, foram também encontradas duas pequenas câmaras funerárias, uma delas contendo os despojos de Henut-taui e a outra contendo os enterramentos de três princesas da XXI dinastia e outros enterramentos intrusivos mais tardios (ELIAS, 1993: 230).

<sup>20</sup> Tal é o caso do enterramento de Nani, filha do sumo sacerdote Pinedjem I, instalado num túmulo do início da XVIII dinastia, escavado para albergar o enterramento de Meritamon, esposa e irmã de Amen-hotep I (TT 358), portanto muito antes da construção do próprio templo (ELIAS, 1993: Nota 14).

sobretudo como espaços cultuais que celebravam os poderes cosmogónicos de Ámon através da sua manifestação na «colina de Tjamu». O grande complexo de Ramsés III era agora o principal centro urbano da margem esquerda do Nilo, muito embora o seu uso como templo funerário real fosse também obsoleto<sup>21</sup>.

Aparentemente foi para aí que os habitantes de Deir el-Medina, que entretanto foi encerrada, se mudaram, ocasionando assim a disponibilização maciça de mão-de-obra qualificada. Medinet Habu parece nesta época constituir o epicentro administrativo responsável pela gestão dos recursos da necrópole e pela sua reciclagem, mas era do grande templo de Ámon-Ré de Karnak que emanavam as grandes decisões orientadoras. Por exemplo, a instalação das múmias reais (Ramsés I, Seti I e Ramsés II) para o túmulo de Nesikhonsu/Pinedjem II foi validado através de um oráculo da deusa Mut<sup>22</sup>. Era possivelmente em torno de Medinet Habu que se situariam também as principais oficinas de produção de ataúdes e papiros, beneficiando simultaneamente dos recursos intelectuais e literários do templo e dos recursos técnicos dos descendentes dos artesãos de Deir el-Medina.

Teria sido também Medinet Habu o local onde se teria sediado a grande operação de inventariação do estado da necrópole empreendida a partir do enérgico pontificado de Herihor, desde logo com a investigação ao saque do Vale dos Reis. Com os seus enterramentos seriamente profanados ao longo dos finais da XX dinastia, o local foi metodicamente inspeccionado: os estragos foram avaliados e os saqueadores punidos<sup>23</sup>. Ao mesmo tempo iniciava-se uma operação profunda de reciclagem que traduz o espírito dominante do período. Perante o esforço necessário para manter um controlo eficaz dos sepultamentos reais, esforço esse que se revelava provavelmente anacrónico e desnecessário aos olhos do novo paradigma, o clero de Ámon optou por recuperar as múmias reais, garantir um enfaixamento condigno, ao mesmo tempo que extraía das galerias tumulares reais tudo o que restava com o intuito claro de possibilitar a sua reutilização.

O mais espantoso é que esta reciclagem dos bens funerários se estendeu a toda a necrópole e, aparentemente sem um intuito depredatório, como acontecera com os saques dos finais da XX dinastia. Todos os túmulos da necrópole foram espoliados: os bens voltaram a circular no «mercado» e os túmulos propriamente ditos deixaram de funcionar como uma fundação privada mas sim como propriedade do templo. Reflexos desta operação podem ser detectados nos túmulos reais de Tânis: o túmulo de Psusennes I (c. 1051-1006 a. C.) apresenta um sarcófago de Merenptah, notoriamente originário do Vale dos Reis, e um sarcófago talhado no estilo dos finais da XVIII dinastia, provavelmente oriundo de Tebas (?)<sup>24</sup>. O túmulo de Chechank II (c. 873 a. C.) apresenta um peitoral de inspiração claramente ramsésida, certamente espoliado dos túmulos reais<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> É essa claramente a situação na XXII e XXIII dinastias e assim continuará ao longo do período Kuchita. Esta tendência parece ter-se iniciado na XXI dinastia (ELIAS, 1993: 52). No entanto, é improvável que na XXI dinastia o templo funerário de Ramsés III fosse usado como território de inumação, como acontecerá a partir da XXII dinastia (MURNANE, 1980: 2).

<sup>22</sup> Um dos palcos privilegiados para a manifestação pública da vontade de Ámon através do oráculo tinha lugar em Karnak no chamado «Piso de Prata», por ocasião da Bela Festividade da Divina Audiência (pátio do X pilone). Em KRUCHTEN, 1986: 333.

<sup>23</sup> GOELET, 1996: 107-127.

<sup>24</sup> Ver MONTET, 1951: Pl. XCVI-XCVIII.

<sup>25</sup> Ver MONTET, 1951: Pl. XXVI.

Para além de evidenciar testemunhos desta vasta e metódica operação de reciclagem da necrópole tebana, estes indícios mostram também como é que os bens espoliados à necrópole eram utilizados pelo clero de Ámon, já que o seu uso em Tânis traduz uma utilização não tanto para uso próprio dos sumos sacerdotes de Ámon, mas sim como instrumento de afirmação política, usando-os para fomentar o relacionamento «diplomático» com o poder real sediado em Tânis.

Também entre os enterramentos dos sacerdotes de Ámon se identificam vestígios de uma reutilização de bens funerários confeccionados na XIX ou na XX dinastia<sup>26</sup>. O chamado «esconderijo real» (TT 320) revelou um conjunto de ataúdes antropomórficos claramente obtidos a partir de enterramentos da XVIII dinastia. Os ataúdes em questão foram seguramente subtraídos nos túmulos disponíveis na necrópole e posteriormente utilizados<sup>27</sup>.

O tempo era portanto marcado por uma visão corporativa do Além que se traduzia naquela que é característica mais saliente dos enterramentos da XXI dinastia: a de constituírem enterramentos colectivos organizados, de algum modo, pela relação de pertença a uma corporação profissional, neste caso a dos sacerdotes de Ámon (ao passo que em Tânis se impõe ainda a noção de família real). Não era a primeira vez que túmulos colectivos surgiam na necrópole tebana. No reinado de Ramsés II (1279-1213 a. C.), no próprio Vale dos Reis, um vasto túmulo colectivo foi escavado com o intuito de albergar a sua numerosa prole (KV 5)<sup>28</sup>. O plano deste túmulo apresenta uma afinidade desconcertante com o do Serapeum, construído na mesma época em Sakara para albergar as múmias dos touros sagrados de Ptah. A inspiração para estes túmulos colectivos parece portanto, desde a sua origem, enraizar-se no âmbito de um contexto templário que se explica, no caso dos touros Ápis, não só pela natureza dos seus divinos ocupantes, mas também pela gestão do espaço que está subjacente a uma ocupação sequencial e faseada<sup>29</sup>.

Seja como for, o clero amoniano da XXI dinastia estava ao corrente da existência destes túmulos colectivos e, tanto um como outro, podem ter tido um contributo decisivo na adopção deste tipo de túmulo. Em primeiro lugar estas estruturas possibilitavam uma efectiva gestão por parte do templo de Ámon-Ré do espaço funerário disponível, seleccionando, através de relações familiares ou profissionais, aqueles que podiam aceder a estas estruturas. Em segundo lugar, a criação deste tipo de sepultura parece ser o resultado natural do tipo de ocupação corporativa a que a necrópole tebana foi sujeita. Os túmulos da necrópole foram desinvestidos de um estatuto «privado» e a sua utilização mediada

<sup>26</sup> É o caso, por exemplo, do ataúde antropomórfico A.19 encontrado em Bab el-Gassus pertencente à cantora de Ámon Taiheri e actualmente conservado no Museu Nacional de Copenhaga.

<sup>27</sup> Na maior parte dos casos esta reutilização verificou-se sem qualquer modificação formal mas, noutros casos, observa-se que o ataúde foi «recauchutado», ou seja, foi provavelmente «cedido», para não dizer «vendido» à falta de indícios seguros, a uma oficina onde uma nova roupagem, mais adaptada ao gosto e às convenções do tempo, era atribuída ao objecto com o intuito de o valorizar comercialmente antes de o colocar novamente em circulação. Este tipo de «recuperação» é um indicador da utilização dos recursos da necrópole como um meio de financiamento do próprio clero de Ámon.

<sup>28</sup> WEEKS, 2000: 6.

<sup>29</sup> No caso dos príncipes ramsésidas o contexto templário não está evidentemente presente mas é provável que o Serapeum de Sakara constituísse a sua inspiração.

pelo clero de Ámon que os cedia à utilização por este ou aquele indivíduo em função da sua relação profissional com o templo. Os antigos túmulos privados passaram portanto a ser geridos centralmente pelo clero de Ámon como um recurso, codificando centralmente o seu acesso. É dessa forma que se explica o aparecimento de um grande número de enterramentos invasivos da XXI dinastia em túmulos de períodos anteriores, sobretudo em túmulos de rainhas da XVIII dinastia localizados em Deir el-Bahari. Neste tipo de enterramento, designado «enterramento por associação», era atribuído de forma a exaltar o estatuto social do novo locatário do túmulo, através da sua associação ao prestígio do antigo proprietário do túmulo.

Após um período inicial marcado por ocupações invasivas deste teor, é possível que o clero de Ámon tenha tido a necessidade de empreender a construção de novos espaços tumulares, mais adaptados ao novo padrão de ocupação da necrópole. Os túmulos colectivos terão então surgido como a solução mais eficaz para albergar os enterramentos dos sumos sacerdotes de Ámon e sua família directa, ao invés dos túmulos individuais. Actualmente conhecem-se na necrópole tebana duas grandes sepulturas colectivas da XXI dinastia<sup>30</sup>. A primeira destas estruturas parece ter sido o túmulo originalmente criado para Nesikhonsu aproveitando um túmulo mais antigo de Inhapi, uma rainha do início da XVIII dinastia. Integrando-se, portanto, na habitual estratégia de reciclagem, a utilização deste túmulo acabou por se tornar inovadora a partir do momento em que foi alargado com o intuito de o transformar no túmulo de Nesikhonsu, no ano 5 do reinado de Siamun. Mais tarde, já no ano 10, a múmia de Pinedjem II foi também aí colocada, juntamente com as múmias de Ramsés I, Seti I e Ramsés II, entre outras<sup>31</sup>. Para além de alguns dos faraós do Império Novo, o túmulo albergava também os enterramentos de outros sumos sacerdotes de Ámon da XXI dinastia, como Pinedjem I, Masaharta, das suas esposas, como Nodjemet, e filhas, como Maatkaré. Trata-se, portanto de um túmulo «pontifício», apresentando a linhagem dos sumos sacerdotes e sua família directa. Incorrectamente conhecido como «Esconderijo Real», a função primordial deste túmulo não era a de providenciar um re-sepultamento seguro das múmias reais, como é vulgarmente afixado, mas sim o de albergar a linhagem dos sumos pontífices de Ámon. A prova disso é que os ataúdes antropomórficos utilizados para guardar as múmias reais são surpreendentemente pobres, sobretudo quando comparados com os soberbos ataúdes usados pelo sumo sacerdote de Ámon e sua família que figuram entre os mais sumptuosos do período<sup>32</sup>. Este claro desnível de investimento é indicativo de que as múmias reais foram integradas no túmulo TT 320, certamente com o propósito de lhe proporcionar um refúgio seguro, mas certamente muito mais significativo terá sido a função que terão desempenhado no

<sup>30</sup> Estes túmulos diferem do KV 5 pelo facto de não possuírem câmaras individualizadas, o que acentua ainda mais o seu carácter corporativo.

<sup>31</sup> Ver CERNY, 1946: 24-30. Também em WINLOCK, 1931: 107-110.

<sup>32</sup> Veja-se, a título de exemplo o desajeitado ataúde de Amen-hotep III em DARESSY, 1909: Pl. LXI. Para além do mais, todos os faraós do Império Novo aí encontrados foram sepultados com material «reciclado» da necrópole, com parca ou nenhuma adaptação.



sentido de proporcionar uma *entourage* capaz de dar valor acrescido à dignidade e a estatuto ao sumo sacerdote de Ámon e à sua família directa, reflectindo assim a nova visão corporativa do túmulo onde o grupo em si mesmo parece constituir o principal «tesouro» guardado pelo túmulo<sup>33</sup>.

É, no entanto, o túmulo dos sacerdotes de Ámon, Bab el-Gassus («O portal dos sacerdotes») que melhor reflecte as práticas funerárias da XXI dinastia. Encontrado inviolado, este achado encontra-se ainda largamente por estudar, constituindo um recurso único para conhecer em pormenor este período. Encontraram-se aí 153 enterramentos de sacerdotes e sacerdotisas de Ámon. Entre eles contavam-se indivíduos com o título de pai divino, sacerdotes da «entrada», sacerdotes puros, sacerdotes «ritualistas», funcionários administrativos do templo e cantoras de Ámon<sup>34</sup>. Ao contrário do que acontecia até aí, o clero tebano da XXI dinastia não valorizou a acumulação de enxoval funerário no Além. O equipamento funerário reflecte, melhor do que qualquer outro documento, o carácter sacerdotal destes enterramentos: para além dos ataúdes, as múmias são acompanhadas por estatuetas funerárias e divinas, algumas estelas e amuletos, mas sobretudo por uma inigualável biblioteca redigida quer na preciosa (e extensa) colecção de papiros que levaram consigo para o Além, quer nas paredes dos ataúdes, abundantemente decorados com representações mitológicas. Não é exagerado dizer-se que tanto Bab el-Gassus como o túmulo TT 320 apresentam enterramentos supostamente de uma elite «intelectual» que ia para o Além munida de representações, textos e imagens, acerca desse mundo novo que se preparava para enfrentar.

Com um estudo sistemático dos ataúdes de Bab el-Gassus ainda largamente por empreender, é pouco claro o modo como os ocupantes do túmulo foram seleccionados. O carácter corporativo do túmulo perpassa através de uma certa «igualdade» entre os seus ocupantes. É certo que se detectam assimetrias na decoração dos ataúdes e na ocupação privilegiada de certos espaços «nobres» no seio do túmulo, mas no essencial este túmulo revela-nos uma «irmandade» ou uma «confraria» unida através das suas ligações profissionais e familiares ao templo de Ámon-Ré. Supõe-se que a câmara central do túmulo albergava os sepultamentos mais importantes, de familiares do sumo sacerdote. Um grande número dos ataúdes antropomórficos encontrados na necrópole pertenceu a mulheres, normalmente sacerdotisas de Ámon, o que configura um padrão distinto daquele que se vislumbra no Império Novo. É muito provável que muitos destes enterramentos tenham sido inicialmente sepultados noutros túmulos e, num momento ainda indeterminado, tenham sido recolhidos e colocados em Bab el-Gassus. O mais provável é que ambos os túmulos colectivos (TT 320 e Bab el-Gassus) tenham sido progressivamente equipados com novos enterramentos, sendo abertos periodicamente para proceder à instalação de novos ataúdes, uma prática que se pode ter prolongado até

<sup>33</sup> A partir das inscrições redigidas nas faixas das múmias reais, restauradas sob o comando dos sumos sacerdotes de Ámon, torna-se claro que estes viam nestas acções de restauro um acto de piedade. Ver DODSON & JANSSEN, 1989: 125-138. No entanto, é igualmente óbvia a capitalização simbólica e política deste restauro no seu enterramento no túmulo de Pinedjem II e de Nesikhonsu.

<sup>34</sup> ELIAS, 1993: nota 166.

à XXII dinastia<sup>35</sup>. Duas observações são dignas de nota. Em primeiro lugar, é óbvio que o clero amoniano não controlava a segurança do espólio depositado em Bab el-Gassus. A prova disso é a forma como as aplicações de ouro colocadas sobre o rosto e as mãos dos ataúdes mais luxuosos foram arrancadas impiedosamente, muito provavelmente nos próprios corredores do túmulo aquando da sua deposição. Outro indício perturbador é a falta de uma utilização «racional» do espaço disponível nas galerias do túmulo: as zonas mais interiores do túmulo apresentam um índice de ocupação muito inferior às zonas mais exteriores, conduzindo a uma sobrelocação do túmulo mais aparente do que real<sup>36</sup>.

Em todas as suas facetas, a utilização da necrópole tebana ao longo da XXI dinastia revela uma organização corporativa do território da necrópole. De certo modo, sobretudo Bab el-Gassus parece enraizar-se no modelo do túmulo colectivo dos filhos de Ramsés II. Fundamentando o seu poder numa teocracia, o faraó em título era agora Ámon-Ré, e os seus sacerdotes e sacerdotisas seriam provavelmente vistos como a irmandade dos «seus filhos». Esta visão estava também em linha com o exercício do poder na teocracia tebana. Embora Ámon-Ré exprimisse a sua vontade através do oráculo, o sumo sacerdote de Ámon concentrava todos os poderes: chefe do exército, sumo sacerdote e chefe da administração. A hierarquia social, típica da administração faraónica estava, por consequência, «amalgamada».

Seja como for, e estas são por enquanto hipóteses em aberto que só o estudo sistemático dos recursos de Bab el-Gassus e do túmulo TT 320, entre outros, poderão fornecer conclusões seguras. O que é seguro desde já admitir é que as transformações que afectam profundamente a necrópole tebana na XXI dinastia não decorrem simplesmente de uma pilhagem generalizada, mas sim de uma organização sistemática dos recursos da necrópole. Esta transformação não se revelará episódica. Pelo contrário, a noção da necrópole como um território corporativo implantar-se-á solidamente daí em diante até aos finais da civilização egípcia.

## 5. CONCLUSÕES

A organização da necrópole tebana no Império Novo reflecte plenamente a estrutura tradicional de poder faraónico. Todo o território se afigura unificado pela noção de uma teocracia representativa que assenta na visão do faraó, como filho de Ámon-Ré. As necrópoles da elite são constituídas largamente pelos membros da administração real e

<sup>35</sup> A datação dos enterramentos é ainda uma questão em aberto. É possível uma utilização entre os pontificados de Menkheperé, Smendes Pinudjem II, and Psusennes III (ELIAS, 1993: 166). Niwinski é da opinião que o túmulo foi escavado no pontificado de Pinedjem II e os ataúdes aí colocados tenham sido recuperados de túmulos onde haviam sido depositados previamente (NIWINSKI, 1988: 26).

<sup>36</sup> Para a distribuição espacial dos ataúdes no interior do túmulo ver DARESSY, 1900: 141-148. De salientar que um dos ataúdes do chamado «Lote Português» (n.º 8) de Bab el-Gassus foi encontrado à entrada do túmulo possuindo características que atestam uma falta de controlo formal do templo na criação de objectos funerários. Ver SOUSA, 2010: 185-200.

<sup>37</sup> Ocasionalmente, em resultado de uma excepcional proximidade com o faraó, alguns membros da sua confiança acedem ao privilégio de uma sepultura no Vale dos Reis (como foi o caso de Uia e Tuia, os pais da rainha Tié, ou o caso de Masaharta, amigo favorito de Tutmés IV).

são organizadas de acordo com uma ética distintiva baseada no mérito: a posse de um túmulo, por natureza individual ou, quando muito, familiar, traduz a sua posição na hierarquia da administração real conquistada, pelo menos retoricamente, graças ao seu valor pessoal. Entre os espaços «privados» e os espaços reais existe uma clara demarcação<sup>37</sup>. O Vale dos Reis e o Vale das Rainhas apresentam um estatuto claramente diferenciado, proporcionando um território mítico, onde a identidade individual dos seus ocupantes se funde na sua responsabilidade cósmica, inteiramente definido em função de um quadro teológico. Também os «templos de milhões de anos» que dominam o urbanismo da necrópole se afiguram neste território como baluartes do estatuto cósmico do faraó como representante de Ámon sobre a terra.

A XXI dinastia apresenta a necrópole tebana totalmente desapossada dos seus referenciais reais. A necrópole é gerida como um imenso reservatório de recursos, cuja riqueza era fonte de instabilidade. Importava pois espoliar a necrópole dos seus tesouros, com o intuito certamente de os reciclar, mas também de «apaziguar» a área, tornando-a menos atractiva para actividades ilícitas. Os novos túmulos colectivos traduzem a nova estrutura de poder «igualitária», não no sentido social que o termo possui actualmente, mas reflectindo a abolição de escalões diferenciadores na hierarquia social. Também o topo da hierarquia, o sumo sacerdote de Ámon, não se perspectiva isoladamente, mas sim como um elo numa linhagem genealógica que, essa sim, parece possuir toda a importância. Bab el-Gassus assume-se assim como um túmulo destinados à «confraria» dos sacerdotes de Ámon, onde impera uma ética corporativa: aí são admitidos os indivíduos que, independentemente da importância efectiva que tiveram em vida, estiveram ligados profissionalmente ao templo de Ámon. Reflexos desta lógica «corporativa» detectam-se no próprio templo de Karnak, já que, entre o VII e o VIII pilone, o sumo sacerdote Masaharta, filho de Pinedjem I, fez construir uma morada para os sacerdotes de Ámon<sup>38</sup>, mostrando que a adopção dos túmulos colectivos não se prende apenas com uma questão de «economia» funerária, mas sim com uma nova forma social e política. Nesta organização social destaca-se o sumo sacerdote de Ámon que centraliza em si os altos cargos militares, administrativos e religiosos, que a partir daí passam a ser hereditários. Esta concepção reflecte-se no túmulo TT 320 que se afigura como o túmulo de elite, de natureza familiar, destinado a albergar a linhagem dos sumos sacerdotes de Ámon que inclui, certamente reduzidos ao estatuto de «antepassados», as múmias reais.

Um contraste tão marcado na organização da necrópole, um território sagrado por excelência, coloca em questão a suposta «imutabilidade» ou carácter «monolítico» tantas vezes erroneamente atribuídas à cultura e civilização egípcias. Dimensões tão estruturais como as relacionadas com a demarcação do espaço sagrado afiguravam-se afinal permutáveis e abertas como muitos outros domínios do pensamento egípcio. É certo que, no seio de um determinado modelo de organização do espaço sagrado encontramos um núcleo duro de pressupostos, de imposições e interditos que regulam e limitam a iniciativa individual no contexto de um «urbanismo» funerário onde cada um vê o seu

38 BARGUET, 1962: 18

acesso codificado. No entanto, este núcleo duro de pressupostos, o paradigma que regia a visão da necrópole como território sagrado, não era estático e de certa forma alinhava-se com a noção mais abrangente da verdade, a *maet*, uma realidade aberta e em construção que se desejava em permanente renovação. Ainda que a diferença de horizontes seja de tal magnitude que assuma, aos nossos olhos, o contorno de uma autêntica «profanação», a mudança de paradigma, suportada necessariamente num novo modelo político, assume o contorno de uma «recriação» integral do espaço funerário, abolindo e reorganizando os antigos códigos e estruturas do novo «real» emergente em construção.

## BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, Luís Manuel de (1999) – *O clero do deus Ámon no Antigo Egipto: O clero amoniano no Império Novo e no pontificado tebano da XXI dinastia*. Lisboa: Edições Cosmos.
- (2003) – *Estatuetas Funerárias Egípcias da XXI dinastia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ASSMANN, Jan (2001) – *The Search for God in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press.
- BARGUET, Paul (1962) – *Le Temple d'Amon-Rê à Karnak: Essai d'Exégèse*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- BICKERSTAFFE, Dylan (2009) – *Refugees for Eternity: The Royal Mummies of Thebes*. Londres: Canopus Press, vol. 4.
- CERNY, Jaroslav (1946) – *Studies in the chronology of the twenty-first dynasty*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 32. Londres: Egypt Exploration Society, p. 24-30.
- (1962) – *Egyptian Oracles*. In PARKER, ed. – *A Saite Oracle Papyrus from Thebes*. Providence: Brown University Press.
- COONEY, Kara (2007) – *The Cost of Death: The social and economic value of ancient Egyptian funerary art in the Ramesside Period*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- DODSON, Aidan & JANSSEN, Jac. (1989) – *A Theban tomb and its tenants*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 75. Londres: Egypt Exploration Society, p. 125-138.
- DARESSY, Georges (1900) – *La sépulture des prêtres d'Ammon à Deir el-Bahari*. «Annales du Service des Antiquités d'Égypte», vol. 1. Cairo: Service des Antiquités d'Égypte, p. 141-148.
- (1909) – *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire*, n.º 61001-61044: *Cercueils des cachettes royales*. Cairo.
- ELIAS, Jonathan (1993) – *Coffin inscription in Egypt after the New Kingdom: A Study of Text Production and Use in Elite Mortuary Preparation*. Chicago: University of Chicago. Dissertation presented at the Department of Anthropology.
- GAUTHIER, Henri (1925) – *Dictionnaire des Noms Géographiques Contenus dans les Textes Hiéroglyphiques*. Cairo: Société Royale de Géographie d'Égypte.
- GOELET, Ogden (1996) – *A new 'robbery' papyrus: Rochester Mag 51.346.1*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 82. Londres: Egypt Exploration Society, p. 107-127.
- HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David (2006) – *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, Boston: Brill.
- KRUCHTEN, Jean-Marie (1986) – *Le Grand Text Oraculaire de Djéhoutymose: Intendant du Domaine d'Amon sous le Pontificat de Pinedjem II*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- LEBLANC, Christian (1989) – *Ta Set Neferu: Une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire*. Cairo.
- ANDREU, Guillemette (2002) – *Les artistes de Pharaon: Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.
- LIPINSKA, Jadwiga (1967) – *Names and history of the sanctuaries built by Tuthmosis III at Deir el-Bahri*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 53. Londres: Egypt Exploration Society, p. 25-33.

- LOPRIENO, Antonio (2001) – *La Pensée et l'Écriture: Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*. Paris: Cybèle.
- MACDOWEL, A. (2001) – *Crime and Punishment*. In REDFORD, Donald, ed. – *Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, vol. I, p. 319.
- MURNANE, William (1980) – *United with eternity: A concise Guide to the monuments of Medinet Habu*. Chicago & Cairo: The Oriental Institute of the University of Chicago & The American University in Cairo Press.
- NIWINSKI, Andrzej (1988) – *XXI dynasty Coffins from Thebes: Chronological and Typological Studies*. Mainz am Reihn: Verlag Philipp von Zabern.
- PEET, Eric (1930) – *The Great Tomb Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty: being a critical study, with translations and commentaries, of the papyri in which these are recorded*. Oxford: Clarendon Press.
- POLZ, Daniel (2001) – *Thebes*. In REDFORD, Donald, ed. – *Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, vol. III, p. 384-387.
- PINCH, Geraldine (1993) – *Votive offerings to Hathor*. Oxford: Griffith Institute.
- PORTER, Bertha; MOSS, Rosalind (1964) – *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings: The Theban necropolis*. Oxford: Griffiths Institute, vol. I.
- PORTER, Bertha; MOSS, Rosalind (1934) – *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings: Lower and Middle Egypt*. Oxford: Griffiths Institute, vol. IV.
- SOUSA, Rogério (2008) – *O controlo da consciência e o poder: política e religião na afirmação do poder faraónico*. In JORGE, Vítor Oliveira, ed. – *Crenças e Poderes*. Porto: Edições Afrontamento, p. 347-356.
- (2010) – *The coffin of an anonymous woman from Bab el-Gasus (A.4) in Sociedade de Geografia de Lisboa*. «Journal of the American Research Center in Egypt», vol. 46. San Antonio, Cairo: American Research Center in Egypt, p. 185-200.
- (2010) – *O Regresso à Origem: O tema da viagem na iconografia funerária egípcia da XXI dinastia*. «CEM / Cultura, Espaço e Memória», vol. 1. Porto: CITCEM, p. 162-164.
- STRUDWICK, Nigel, TAYLOR, John, ed. (2003) – *The Theban Necropolis: Past, Present and Future*. Londres: The British Museum Press.
- TAYLOR, John (2010) – *Ancient Egyptian Book of the Dead*. Londres: The British Museum Press.
- WEEKS, Kent (2001) – *Theban Necropolis*. In REDFORD, Donald, ed. – *Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, vol. III, p. 381-384.
- WINLOCK, Herbert (1924) – *The Egyptian expedition 1923-24*. «Metropolitan Museum of Art Bulletin», vol. 19. Nova Iorque: Metropolitan Museum of Art.
- (1931) – *The tomb of Queen Inhapi*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 17. Londres: Egypt Exploration Society, p. 107-110.
- MONTET, Pierre (1951) – *Les Constructions et le Tombeau de Psousennès à Tanis*, Paris.
- WEEKS, Kent (1998) – *The Lost Tomb: The greatest discovery at the Valley of the Kings since Tutankhamun*. London: Weinfeld & Nicholson.
- (ed.) (2000) – *KV 5: Preliminary report on the excavation of the tomb of the sons of Ramesses II in the Valley of the Kings*. Cairo: American University in Cairo Press.



Tebas e a necrópole tebana.

Legenda da figura:

1. Templo de Karnak
2. Templo de Luxor
3. Deir el-Bahari: Templos funerários de Hatchepsut e de Montuhotep. Santuário da barca de Ámon de Tutmés III.
4. Colina de Cheik Abd el-Gurnah
5. Colina de Khokha
6. Assassif

7. Templo funerário de Tutmés III
8. Ramesseum (templo funerário de Ramsés II)
9. Colina de Gurnet Murai
10. Deir el-Medina
11. Templo de Hathor
12. Templo funerário de Amen-hotep III (Colossos de Memnon)
13. Medinet Habu: templo funerário de Ramsés III, templo de Tjamu

14. Malkata: cidade palatina de Amen-hotep III
15. Birket Habu (antigo lago do palácio de Amen-hotep III)
16. El-Gurn (Pico tebano)
17. Vale das Rainhas
18. Vale dos Reis
19. Templo funerário de Seti I