

A RELIGIÃO E O TODO: ESBOÇOS PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL DA RELIGIÃO EGÍPCIA

FÁBIO FRIZZO¹

Resumo: A despeito da afirmação institucionalizada de que é impossível analisar separadamente as distintas áreas da vida social – economia, política, cultura – no estudo da Antiguidade, consideramos que alguns egiptólogos têm estudado o pensamento religioso somente a partir de sua dinâmica interna ou apenas determinando diretamente suas implicações políticas. Contrário a este movimento, buscarei fazer um arrazoado da bibliografia recente – principalmente a disponível em português –, tratando de demonstrar as implicações políticas, econômicas e ideológicas da religião egípcia no Reino Novo.

Palavras-chave: Antigo Egito, Religião, Política, Economia, Sociedade.

1. INTRODUÇÃO

O vínculo orgânico das esferas da vida social no Mundo Antigo não é novidade para nenhum historiador da Antiguidade. Muito já se falou e se

fala – com óbvia razão – da impossibilidade de se estudar fenômenos econômicos, por exemplo, sem se referir a aspectos que hoje estariam circunscritos na cultura, como a religião. No caso de um Estado teocrático, torna-se ainda mais difícil conseguir dissociar implicação religiosa de decisão política. Todavia, algumas análises egiptológicas tendem – por orientação de um conservadorismo descritivo ou de uma especulação religiosa – a considerar o pensamento religioso em sua dinâmica interna, preocupando-se apenas em conectar as decisões políticas na forma de ações determinadas por ímpetus teológicos. Penso aqui, por exemplo, nos estudos recentes de Jan Assman (ASSMAN, 2001) que serão descritos no final deste artigo.

Seguindo a tradição seja do materialismo histórico, seja da chamada Escola dos *Annales*, meu objetivo aqui será fazer um arrazoado bibliográfico da religião egípcia – especialmente do Reino Novo – tratando de estabelecer claramente implicações políticas, econômicas, sociais e mesmo teológicas. Para isto, basear-me-ei principalmente nas obras publicadas em português nos últimos 20 anos, mas também em outras de grande impacto internacional.

¹ Professor da Universidade Estácio de Sá, Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF) e membro da Seção sobre Pré-Capitalismo do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Marx e Marxismo (NIEP-Marx-Prék).

Os fenômenos religiosos são fruto da mente humana e, como tal, pertencem a uma cultura social. Segundo a egiptóloga Hagnhild Finnestad, a religião deve ser vista como um fenômeno pertencente a um todo cultural, para que não se caia em simplificações ou deformações resultantes de uma visão parcial (FINNESTAD, 1987: 73-75). A partir disto, buscaremos orientar este pequeno texto em uma direção que supera dialeticamente a simples discussão interna à religião, procurando notar as influências dos aspectos templário e funerário da religião egípcia nos diversos campos do social: no pensamento, na política, na organização social e na economia.

2. RELIGIÃO E PENSAMENTO

Gertie Englund afirma que o pensamento egípcio era marcado por uma unidade radical, denominada por ela como “monismo” (ENGLUND, 1987). Ciro Cardoso apóia esta idéia e cita a obra da escandinava ao dizer que não havia qualquer especialização entre ciência, religião, cosmologia, psicologia, sociologia e teoria política – se quisermos dar rótulos modernos (CARDOSO, 1999: 24). Englund diz que o pensamento que emergia dos templos era “normativo” e tinha um propósito prático, servindo para orientar a vida diária religiosa ou não.

Apesar da multiplicidade de mitos, devido às diferenças regionais que são comuns a todas as religiões não reveladas, as várias descrições da origem do mundo são baseadas em uma “dualidade” potencial, que também é uma das principais características do pensamento egípcio. Assim, a partir de uma unidade inicial – as águas primordiais ou *Num* – cheia de energia criativa latente, iniciou-se o processo de “dualização”, baseado no par masculino/feminino, levando à polarização entre o passivo/estático (*djet*) e o ativo/dinâmico (*neheh*). Bruce Trigger lembra que estes termos estavam ligados também a concepções de tempo/eternidade baseadas em dois eixos: o eixo leste-oeste, do nascer pôr do sol, representava a eternidade cíclica *neheh* ligada à Rá; e o eixo sul-norte, do curso do rio Nilo, representava a eternidade linear *djet* ligada a Osíris (TRIGGER, 1993, p. 94-95).

A versão heliopolitana do mito de criação mostra o demiurgo andrógeno Atum emergindo de *Num* em uma colina primordial – que segundo Quirke e Spencer seria uma representação da baixa anual das águas do Nilo após a estação da cheia – e criando seus primeiros filhos: Shu, incorporando *djet* e o aspecto masculino; e Tefnut, representando *neheh* e o feminino. Este primeiro par, por sua vez, deu origem a outros pares que reforçam a idéia do dualismo (QUIRKE & SPENCER, 1992, p. 60).

Seguindo o raciocínio de que tudo surgiu de uma energia potencial diferenciada, cada parte distinta dela obteve seu próprio caráter particular e teve um campo de atividade e um nome atribuído a ela. Desta maneira, fenômenos naturais e sociais observados pelos homens foram sendo nomeados e personificados, o que, segundo Silverman, faria parte de um processo de humanização do mundo (SILVERMAN, 2002: 37-38). Portanto, segundo Englund, os deuses tornaram-se um “quadro de referência geral” ao qual estavam ligadas as qualidades, atividades e posições sociais dos indivíduos. Tal “quadro geral” estaria imerso no inconsciente dos indivíduos e serviria de base para suas interpretações do mundo e ações (ENGLUND, 1987, p. 21).

O “monismo” característico do pensamento egípcio leva ao fato de que diversas afirmações diferentes sobre uma única coisa não sejam contraditórias, mas válidas simultaneamente. A partir de tal pensamento, não é possível também dividir taxativamente os aspectos templário e funerário da religião, como parece fazer Vercoutter, ao afirmar que a religião funerária se distinguiria da religião propriamente dita (VERCOUTTER, 1987, p. 136). Neste sentido, aproximamo-nos de Ciro Cardoso, quando este afirma que há uma “unidade básica das representações sociais relativas ao culto templário e funerário” no Antigo Egito (CARDOSO, 2003).

A tese da “unidade das representações sociais” é baseada no fato de que, no Egito antigo, todos os seres vivos – animais, deuses, homens vivos e animais ou homens mortos enterrados segundo os ritos funerários – teriam em comum a necessidade de se alimentarem, seja materialmente ou por

oferendas, para manterem suas existências. A alimentação estava ligada a um dos aspectos da personalidade humana e divina, o *ka* (comumente traduzido como princípio de sustento). Traunecker divide os aspectos da personalidade entre reais e imaginários (TRAUNECKER, 1995, p. 33-45). Estes incluindo o *ka*, o *ba* (princípio de mobilidade) e o *akh* (visto por alguns como a união dos aspectos no outro mundo, após os ritos funerários); e aqueles sendo compostos pelo corpo, a sombra ou *shu(y)t*, o coração ou *ib* (sede do intelecto e da memória) e pelo nome ou *ren*, que tinha importância fundamental no pensamento egípcio já que, a partir da característica “performática” da palavra (*Idem*, 1995: 25), pronunciar alguma coisa era dar existência a ela e, igualmente, segundo Emanuel Araújo, conhecer o nome era ter poder sobre a criatura (ARAÚJO, 2000, p. 407).

Voltando a Cardoso, sua “unidade das representações” templárias e funerárias está ancorada metodologicamente na teoria das representações sociais, desenvolvida pela psicologia social francesa de nomes como Denise Jodelet e Serge Moscovici. A partir daí, o autor montou dois diagramas das representações sociais, um ligado às representações templárias e outro às funerárias, que teriam em comum um mesmo feixe composto pelos elementos *ka*/oferendas regulares de alimentos/renovação cíclica da continuidade do ser. Assim, enquanto os homens mantinham-se com a comida, mortos e deuses eram mantidos a partir das oferendas feitas em templos e tumbas, seja pela família dos defuntos ou pelo rei. A semelhança também poderia ser vista nos ritos, já que tanto a estátua do deus quanto a múmia ou a estátua do morto eram animadas pelo “ritual de abertura da boca”. John Baines concorda com Ciro Cardoso, ao afirmar que as esferas templária e funerária demonstravam preocupações básicas, que incluíam conservar, justamente através da alimentação de mortos e deuses, a frágil ordem da criação (BAINES, 2002, p. 184).

3. RELIGIÃO, POLÍTICA E PODER

O rei era uma figura central no Egito Antigo. A monarquia faraônica e o dogma de sua divindade

contribuíram para moldar a estrutura da civilização egípcia (ELIADE, 1981, p. 85). O rei herdeiro e representante do demiurgo e, portanto, dono de todo o universo, discurso que, segundo Barry Kemp, foi importante para impulsionar o expansionismo imperialista do Reino Novo (KEMP, 1978). Todavia, como herdeiro legítimo, o faraó deveria também manter a ordem da criação, encarnada por outra filha do primeiro deus: *Maat*, que representava a ordem, a justiça, a verdade, a harmonia e o equilíbrio.

A tarefa de sustentar *Maat* era, entretanto, dividida com todos os súditos, para os quais o rei deveria servir de exemplo. Todos seriam responsáveis pela manutenção da ordem através de seus atos diários, que confirmariam e dariam continuidade à existência do mundo como conhecido. A existência era frágil e isto derivava da concepção de que o mundo havia saído de uma unidade dual entre forças construtivas/destrutivas e que o equilíbrio entre elas custoso de se manter. Portanto, concordamos com Traunecker quando este afirma que *Maat* era uma forma de assegurar uma coesão social através de um consenso ideológico (TRAUNECKER, 1995, p. 120). Tal consenso era reforçado por um sistema moral que justificava a desigualdade com uma suposta partilha de preocupações básicas (BAINES, 2002, p. 17).

Como herdeiro do demiurgo e também um deus, o faraó era o único intermediário por direito entre o mundo humano e o mundo divino. Neste sentido, era verdadeiro responsável por todos os cultos da religião egípcia, apenas delegando responsabilidades aos sacerdotes (PERNIGOTTI, 1994, p. 118). Até o Reino Novo, o rei era o único representado fazendo oferendas aos deuses, seja de alimentos, adornos ou da imagem da deusa *Maat*, já que se deveria oferecer a ordem aos deuses para que estes retribuíssem aos homens com a mesma. Além disto, o rei era também, teoricamente, o responsável por todas as oferendas feitas aos mortos, conhecidas pela fórmula *hetep di nesu* (“oferenda que o rei dá”), como afirma Ciro Cardoso (CARDOSO, 1998, p. 157) e demonstra este trecho de uma estela funerária do Reino Novo:

O filho do harém [i.e., alguém que foi criado no palácio] Hat. Sua esposa, a dona de casa Hemet.

Foi feita uma oferenda que o rei dá, reunindo todas as coisas boas e puras, para o *ka* do filho do harém Hat. [...] **Uma oferenda que o rei faz a Osíris**, senhor da eternidade *neheh* e governante da eternidade *djet*, para que ele dê invocações de oferendas (consistindo em) gado, aves [...]. (Estela de Hat – Grifo meu)

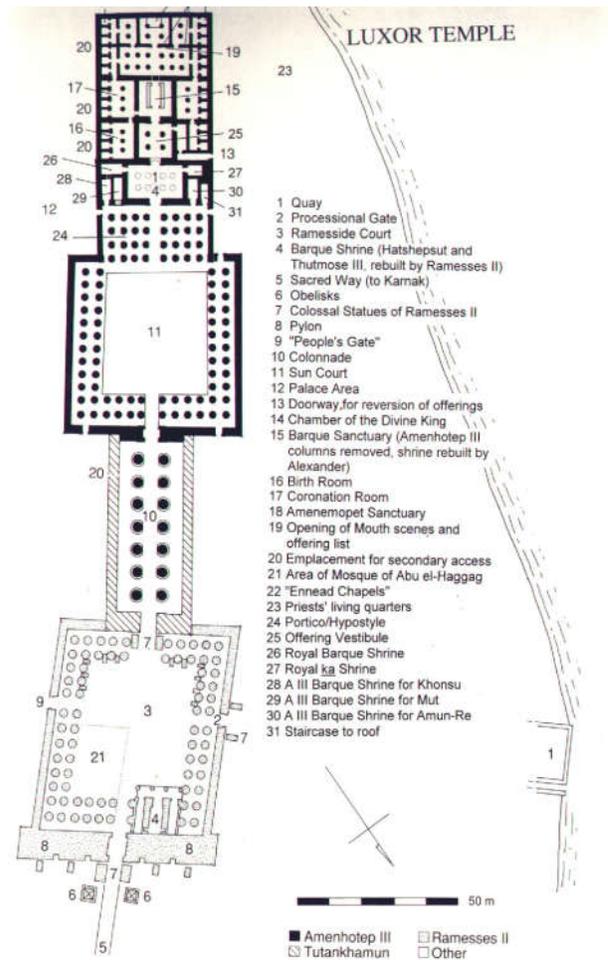
Eric Hornung argumenta que dentro da ideologia real, o faraó não trava guerras de conquista, mas é obrigado a reagir às provocações e às rebeliões dos seus inimigos, que são vistas como atentados contra a ordem do mundo (HORNUNG, 1994, p. 257). Neste sentido, as imagens, dos templos, dos reis massacrando os inimigos estrangeiros têm papel mágico de ação contra os inimigos e manutenção de *Maat*. Tal caráter mágico é reafirmado pelo fato de as imagens serem animadas pelo “ritual de abertura da boca” e se encontrarem justamente nos pilonos externos, que simbolizavam a fronteira da ordem – templo – com o caos – a região fora deste. A decoração dos pilonos e paredes externas tinha fins apotropaicos para afastar o mal e afugentar as forças inimigas ou caóticas. Nesse sentido, o muro era a primeira proteção do templo contra o caos, o que simboliza a visão egípcia do mundo: uma ilha de ordem em um mar de caos.

As cenas mais comumente retratadas no exterior do templo eram representações da caça e do massacre de inimigos pelo faraó. Tanto os animais caçados – crocodilos, hipopótamos – como os inimigos – hititas, líbios – eram personificações do caos. Imagens divinas, como animais sagrados e reis, também apareciam gravadas nas partes exteriores dos templos para serem adoradas pelo povo.



Thotmés III massacrando inimigos asiáticos. Cena presente no sétimo pilono do Templo de Karnak. (Gravura e Tradução em GALÁN, 2002, p. 101-103)

O templo axial do Reino Novo continha os seguintes elementos básicos: pilono ou grande pórtico, pátio aberto, sala hipóstila, sala de oferendas, santuário da barca divina e santo dos santos, onde residia o deus. O terreno era demarcado por um muro alto e tinha seus limites instituídos cerimonialmente pelo faraó. Em épocas tardias, o muro tinha linhas onduladas que sugerem as águas primordiais da criação – *Num* –, símbolo do caos. Dentro do domínio divino havia residências sacerdotais, um lago sagrado para abluções, oficinas, salas de depósito e o “centro da vida”, um centro de cópias de textos.



Planta Descritiva do Templo de Luxor (BELL, 1997, p. 56)

Na maioria das vezes, o eixo do templo era orientado pelo percurso solar. Esses templos eram, portanto, perpendiculares ao Nilo. Alguns templos poderiam ser paralelos e orientados por outros fatores, como certas estrelas, por exemplo.

Além do pilono, a fachada do templo era composta por obeliscos, estátuas reais, mastros

com bandeiras e, a partir de Hatshepsut em Deir el-Bahri, avenidas de esfinges que poderiam se estender até o cais para a recepção da barca divina em festivais.

Conforme se avançava para dentro do templo, este se tornava mais escuro, pois o teto se abaixava e o chão se elevava, prenunciando a colina primordial da criação. Após o primeiro pylon, havia um grande pátio aberto, que era reservado aos festivais que incluíam o público em geral. Em seguida, adentrava-se na sala hipóstila, que era o local de passeio da barca do deus quando dos festivais internos.

A sala hipóstila era uma representação do pântano primordial. O chão era recoberto de prata oxidada, da cor do barro negro, ou feito de granito da mesma cor. As colunas tinham motivos vegetais, representando lírios ou papiros. Relevos e pinturas, como a deus *Hapy* da inundação, ajudam na representação. O teto era decorado com estrelas de ouro sobre um fundo azul com outros motivos astronômicos. Ali se podia observar esquemas míticos dos ciclos solar e lunar, as principais constelações e os planetas. As paredes da sala tinham cenas que representam acontecimentos que se davam nos limites entre a terra e o céu, como os ritos de formação do templo e a introdução do rei aos deuses.

O santo dos santos, local do deus principal, era completamente escuro e mais alto, representando a colina primordial. Outros deuses eram abrigados em capelas secundárias.

É possível observar, portanto, que a arquitetura do templo representa o percurso solar de duas formas distintas. Primeiro, em seu eixo Leste-Oeste, perpendicular ao Nilo. Segundo na disposição das etapas entre a entrada e o santo dos santos. Nesse sentido, o pylon representava o amanhecer, com o sol aparecendo no horizonte; o pátio aberto representava o meio dia, com o sol em sua plenitude; a sala hipóstila representava o anoitecer, com sua luz filtrada; e o santo dos santos, em sua escuridão total, representava a noite – passagem do sol pelo submundo. Ao representar a noite, o santo dos santos era a ligação principal com o mundo dos mortos. Ali residia a múmia do deus, representada por sua estátua, revivificada ritualmente dia após dia.

Apesar de ser considerado um deus, o faraó só adquiria seu status divino após a coroação. Ele não podia alegar o nascimento divino antes de assumir o trono, ainda que a partir daí toda fosse visto como deus em toda sua vida pregressa. A teoria da herança divina é reafirmada por Lanny Bell com sua teoria sobre o *ka* do deus criador (BELL, 1997). O egiptólogo acredita que o *ka* não era individual, mas sim relativo a uma família e reproduzido infinitamente nela. Era uma força de vida pessoal herdada. A partir da linhagem de seu *ka*, todo egípcio poderia clamar-se descendente de um antepassado mítico divino, que permaneceria na cabeça da linhagem e garantiria que cada descendente iria ter a marca do *ka* de seu pai. Esta linhagem, no fim, sempre mostraria a ligação do indivíduo com o demiurgo.

O *ka* carregaria a força miraculosa do momento da criação através das gerações, evidenciando a necessidade de repetir o ato na passagem de cada uma delas. Portanto, cada nascimento carregaria uma parcela da criação do mundo.

A raiz da palavra “*ka*” a liga a outras palavras como “touro” (*ka*), “vulva” (*kat*) e “comida” (*kaw*). Bell faz uma ligação deste conceito com a fertilidade e a vitalidade coletiva de uma família extensa ou clã pelo tempo.

Dentro desta teoria, o *ka* era um componente da personalidade que assumia múltiplos papéis culturais: genético – estrutura social de governo e organização de família, obrigações e herança; legal e político – determinando legitimidade (incluindo a do rei); psicológico – moldando a identidade pessoal e a individualidade; e, é claro, religioso e funerário.

Cada nascimento – e cada coroação – seria um renascimento do *ka* e, portanto, uma renovação da vida dentro das concepções egípcias. A constante substituição de cada humano, deus e geração cósmica por outros idênticos assegurava *Maat*, ou seja, a ordem e a estabilização do mundo.

A desigualdade na estrutura da hierarquia social do Egito estaria enraizada e seria perpetuada por classes hereditárias que denotavam diferença social e política. A descendência de um *ka* de família

legitimava as distinções de classe. Assim, Bell parece querer formular uma espécie de aristocracia.

O próprio *ka* real estaria acima de todos por uma associação com o deus criador, que validaria a superioridade do rei. Segundo Bell, os festivais de renovação da personalidade divina, como o Festival de *Opet*, a Bela Festa do Vale e a Festa *Sed*, este último realizado desde a época tinita, seriam ocasiões de revitalização do *ka* real e divino, onde o deus passaria seu *ka* a seu filho, o rei.

O caráter divino no faraó levou, no Reino Novo claramente, a sua adoração em vida, através dos “templos de milhões de anos”, nos quais o monarca era também identificado com o deus dinástico (CARDOSO, 2003, p. 3). Esta divinização e culto em vida foram acentuadas ao máximo na XVIIIª dinastia, seja com Amenhotep III ou com seu sucessor Amenhotep IV/Akhenaton, que reformou a religião egípcia tornando-a dualista (só havendo o culto ao deus Aton no céu e ao faraó na terra). David O'Connor vai mais longe e acredita que há uma continuação entre Amenhotep III e Akhenaton, sendo o primeiro identificado ainda em vida com Aton. Assim, a co-regência entre Amenhotep III e seu filho teria acabado, ficando o segundo como rei e o primeiro como deus (O'CONNOR, 1998).

O faraó procurava distinguir-se do resto da humanidade de várias formas para atestar seu caráter divino (HORNUNG, 1994, p. 261). Isto fica claro na evolução dos textos funerários, que será vista em outro capítulo.

4. RELIGIÃO, ECONOMIA E SOCIEDADE

Conforme visto anteriormente, como participante de um todo social único fortalecido pelo pensamento egípcio “monista”, a religião, seja em seu aspecto templário ou funerário, tinha influência fundamental na economia também. O templo egípcio era ponto de referência de importantes atividades econômicas (PERNIGOTTI, 1994, p. 126). Isto foi notado pelos marxistas desde as primeiras discussões sobre a “forma asiática”, iniciadas por Marx a partir de seus escritos sobre a China publicados no *New York Daily Tribune* e continuada em toda sua

obra de forma esparsa. Em seu início, tal discussão girou em torno do Despotismo Oriental, no qual as comunidades aldeãs destinavam parte de sua produção a uma unidade superior encarnada na figura do rei, dono de todas as terras.

A discussão sobre a “forma asiática” evoluiu com os estudos de Mario Liverani e Carlo Zaccagnini, na década de 1970, período no qual o modo de produção foi desdobrado em dois: o palatino e o aldeão, ambos discutidos com mais fôlego por Ciro Cardoso (CARDOSO, 1987). O “modo de produção doméstico ou aldeão” remontava à “revolução neolítica” e teria como característica a economia de subsistência, a ausência de classes sociais, a propriedade comunitária do solo e a, já apontada por Marx em seus rascunhos para o *Capital*, ausência de especialização do trabalho ou a união entre agricultura e artesanato. Já o “modo de produção palatino” seria resultado da “revolução urbana”, que desembocara no aparecimento de complexos palaciais e templários como centros de organização social. Tais complexos concentravam e redistribuíam os excedentes extraídos dos produtores diretos – em grande parte membros das comunidades aldeãs. Para Baines, a redistribuição era fundamental em uma região onde as condições de vida eram severas (BAINES, 2002, p. 168). Já Traunecker demonstra que esta redistribuição era parte função mítica do faraó na manutenção do equilíbrio de *Maat* (TRAUNECKER, 1995, p. 30-31).

O templo tinha também suas próprias terras, destinadas pelo rei para a sustentação do culto aos deuses e para pagamento dos sacerdotes e outros funcionários. Além disto, o templo também era consumidor de outros produtos necessários ao culto, como tecidos, jóias, incenso e outros.

Nem só aspectos materiais, contudo, influenciam a economia. Há também meios ideais de produção que, segundo Godelier, constituem uma forma de ação sobre os “poderes invisíveis” responsabilizados pelo controle da natureza. Estes meios, que apesar de ideais são reais e muitas vezes visto como mais importantes que a ação material, seriam uma tentativa do homem de exercer controle sobre a natureza (GODELIER, 1981). O antropólogo

afirma também que com freqüência a hierarquia social favorece um grupo que evoca o controle sobre estes meios ideais, tal acontece no Egito, onde o faraó é miticamente responsável pela continuidade da abundância do mundo através do culto e da manutenção da ordem no cosmo. Assim, o rei fazia oferendas aos deuses para que estes devolvessem à humanidade, por intermédio do faraó, em quantidade maior. Como no exemplo da necessidade de oferendas para assegurar a cheia do rio Nilo que fertilizava o solo, conforme apontado tanto por Ciro Cardoso quanto por Quirke e Spencer (QUIRKE & SPENCER, 1992, p. 64).

Tal como na economia, a religião tinha papel fundamental na organização social. O aparecimento de diferenciação social nas aldeias deveu-se a fatores internos e externos, como trocas com outras comunidades e o tamanho e prestígio das famílias. As posições privilegiadas conseguidas por algumas famílias eram passadas hereditariamente e levaram ao estabelecimento de uma especialização do trabalho com uma imensa maioria que trabalhava nas atividades agrícolas e uma minoria que era sustentada a partir do excedente do primeiro grupo. Ciro Cardoso afirma que o hiato entre estes dois níveis da sociedade era ocultado pela ideologia oficial, na qual todos eram súditos do monarca divino, senhor de todas as terras e dispensador da abundância através da posse de boa parte dos meios ideais de produção (CARDOSO, 2005, p. 27-28). Baines concorda com Cardoso, afirmando que moralidade e ética eram formas de racionalizar a desigualdade social, o que se manifestava, como visto, também a partir do consenso representado por *Maat* (BAINES, 2002, p. 160).

Se a religião servia para integrar a sociedade, o maior exemplo disto eram os festivais religiosos, nos quais todos os egípcios poderiam ter acesso aos deuses e aos templos, além de participarem de banquetes. Nos festivais qualquer indivíduo poderia ter acesso direto aos deuses através de oráculos manifestados em movimentos da barca divina que carregava a imagem da divindade.

5. RELIGIÃO E RELIGIÃO – A TEOLOGIA

Após notar as influências da religião – em seus aspectos templário e funerário – nas diversas áreas do todo social, cabe ainda tecer algumas considerações de cunho estritamente teológico especulativo, já que vários autores se dedicam a entender o funcionamento da antiga religião egípcia.

A maioria dos egiptólogos que tratam da teologia egípcia divide a religião em duas concepções principais. Segundo Cardoso, haveria uma religião *lato sensu*, ligada à manutenção de *Maat*, e outra *stricto sensu*, ligada ao culto diretamente e ao faraó como intermediário entre humanos e deuses (CARDOSO, 2003, p. 20). Da mesma maneira, Assman trata destas duas concepções com os conceitos de religião invisível – manutenção de *Maat* – e religião visível – com os cultos – (ASSMAN, 2006, p. 33-35) ou religião em um nível abrangente e em um nível restrito (ASSMAN, 2001, p. 3-6).

Após diferenciar estas duas concepções de religião, Assman parte para o conceito de “presença divina”, que seria uma experiência na qual se atribuiria esferas (como a de culto, os mitos e outras formas sobrenaturais) e papéis (como os de sacerdote, profeta e mágicos) aos deuses e aos homens para que eles pudessem se encontrar e se comunicar (ASSMAN, 2001, p. 6-7). Outros autores, como Ciro Cardoso afirmam ainda que o templo, visto como horizonte e ponto de encontro entre mundo natural e o sobrenatural, era o local privilegiado para o contato entre deuses e homens (CARDOSO, 1999, p. 64). Tal contato, envolveria uma troca de presentes, onde, como visto, os homens faziam oferendas em troca da continuação do mundo como conhecido (ENGLUND, 1987, p. 24). Assman divide seu conceito de “presença divina” em três “dimensões”: 1) a “cultural”, também chamada de “local” ou “política”, na qual os deuses residem em seus templos e que tem ligação com identidades políticas locais; 2) a “cósmica”, já que para os egípcios o cosmo era uma esfera de ação divina e experiência religiosa; 3) a “mítica”, ligada aos mitos e à memória cultural (ASSMAN, 2001, p. 7-10).

Na mesma obra acima citada, Assman parte então para a discussão os conceitos de “deus” único e criador e o de “deuses” múltiplos na religião politeísta. Tais conceitos estão ligados a sua diferenciação entre uma “teologia explícita”, que trata do “deus”, e uma “teologia implícita”, que trata dos “deuses” (ASSMAN, 2001, p. 10-13); ou, nos termos citados por Traunecker, uma religião “transcendente” e uma “imaneente” (TRAUNECKER, 1995, p. 120). Haveria uma complementaridade entre “deus” e “deuses”, o “deus” único estaria ligado ao ato da criação, que seria a esfera da “teologia explícita”. A “teologia implícita”, portanto, nada teria a ver com a criação, tratando apenas com atividades sagradas como as feitas nos diversos cultos. Assman aponta a preeminência do demiurgo dinástico Amon como um exemplo desta “teologia explícita”, que nos parece uma forma de henoteísmo.

CONCLUSÃO

A língua egípcia não contém nenhum vocábulo que designe o conceito de religião. Isto já é uma demonstração clara de que o pensamento mágico-religioso estava diluído por todos os níveis da vida social. Ademais, considerando que somente cerca de cinco séculos após o período do Reino Novo, considerado como auge da civilização egípcia, apareceu, na Grécia, a primeira forma de elaboração de compreensão racional do mundo, a única forma de explicar a realidade vivida pelos habitantes das margens do Nilo passava pelo pensamento religioso.

Conforme visto, autores como Jan Assman têm dedicado suas pesquisas recentes à decifração da lógica da teologia egípcia, na melhor tradição da História das Religiões, sem, contudo, apresentar as, mais do que presentes, implicações da religião nas outras esferas da vida social. Um caso em que tais implicações são demonstradas claramente – descrito de muito de passagem neste artigo – é o do artigo de Kemp sobre o imperialismo egípcio, no qual o autor define a expansão imperial como gerada por um pensamento religioso burocrático derivado da idéia do rei-deus (KEMP, 1978, p. 33). Todavia, a demonstração deste egiptólogo não me parece a mais indicada a servir de exemplo para uma análise do

todo social, uma vez que sofre de um unilateralismo determinista ao colocar somente no plano da ideologia o motivo do imperialismo do Reino Novo.

O trabalho de Kemp encaixa-se numa corrente anteriormente denominada por mim como “idealista”, em oposição a uma “materialista”, que percebe as mudanças na ideologia religiosa do Reino Novo como frutos da expansão (FRIZZO, 2008). Tanto uma perspectiva de história total, como a de Marc Bloch, Lucien Febvre e Fernand Braudel, quanto uma visão materialista da história tendem a apontar os defeitos de análises unilaterais, como as das feitas pelas correntes idealista e materialista. Neste sentido, acreditamos na importância de uma visão dialética do todo social, que aponte as decorrências e determinações múltiplas de fatos sociais e instituições como a religião.

Religion and Entirety. An outline to an social history of ancient egyptian religion

Abstract: It is frequently stated that, concerning ancient Egypt, it would be unprofitable to study economics, politics, culture, religion and so on as separate subsectors of society. Even so, very often conservative egyptologists do write on ancient Egyptian religion as if it were a subject in and by itself, without even looking for its interactions with the remainder of society, save in what pertains to politics. The subject of this paper is to analyze the recent egyptological bibliography published in Portuguese, trying to perceive political, economical and ideological implications of the ancient Egyptian religion in the New Kingdom.

Keywords: Ancient Egypt, Religion, Politics, Economy, Society.

BIBLIOGRAFIA

Estela de Hat, acervo do Museu Nacional do Rio de Janeiro, tradução original de Ciro Cardoso.

GODELIER, Maurice. A parte ideal do real. In: CARVALHO, Edgar Assis de. (org.). *Godelier: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1981, pp. 185-204.

ARAÚJO, Emanuel. **Escritos para a Eternidade: A literatura no Egito faraônico**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília & São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ASSMANN, Jan. **The Search for God in Ancient Egypt**. Trad. de David Lorton. Ithaca & London: Cornell University Press, 2001.

_____. **Death and Salvation in Ancient Egypt**. Ithaca & London: Cornell University Press, 2005.

_____. **Religions and Cultural Memory**. Stanford: Stanford University Press, 2006.

BAINES, John. Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas. In: SHAFER, Byron E. (org.). **As Religiões do Egito Antigo. Deuses, Mitos e Rituais Domésticos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2002. pp. 150-244.

BELL, Lanny. The New Kingdom "Divine" Temple. In: SHAFER, Byron. **Temples of Ancient Egypt**. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1997. pp. 86-184.

CARDOSO, Ciro. **Uma Interpretação das Estruturas Econômicas do Egito Faraônico**. Tese apresentada no concurso de professor titular da UFRJ. Rio de Janeiro, 1987.

_____. **Sete Olhares sobre a Antiguidade**. Brasília: Editora UnB, 1998.

_____. **Deuses, Múmias e Ziggurats: Uma Comparação das Religiões Antigas do Egito e da Mesopotâmia**. Porto Alegre: EDPUCRS, 1999.

_____. **A unidade básica das representações sociais relativas ao culto divino e ao culto funerário no Antigo Egito (Período Raméssida: 1307-1070 a.C. segundo a cronologia convencional, 1295-1069 a.C. segundo a cronologia curta)**. Relatório de Pesquisa para o CNPq, 2003. Texto inédito cedido pelo autor.

_____. **Sociedades do Antigo Oriente Próximo**. São Paulo: Ática, 2005.

ELIADE, Mircea. Religious Ideas and Political Crises in Ancient Egypt. In: _____. **A History of Religious Ideas**. Vol I. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

ENGLUND, Gertie (org.). **The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions**. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.

FINNESTAD, Hagnhild. Religions as a Cultural Phenomenon" In: ENGLUND, Gertie (Edit.). **The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions**. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1987.

FORMAN, Werner e QUIRKE, Stephen. **Hieroglyphs and the afterlife in ancient Egypt**. Norman: University of Oklahoma Press, 1996.

FRIZZO, Fábio. Na Aurora do Imperialismo: O Império Egípcio do XVI Século Antes de Cristo. **História e Luta de Classes**, n. 6, 2008, p. 7-12.

HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio (org.). **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994. pp. 238-262.

KEMP, Barry. Imperialism and Empire in New Kingdom Egypt (c. 1575-1087 B.C.). In: GARNISAY, P. D. A. & WHITTAKER, C. R. (orgs.). **Imperialism in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 7-57.

O'CONNOR, David. The City and The World: World-view and Built Forms in the Reign of Amenhotep III. In: _____. & CLINE, Eric H. **Amenhotep II: Perspectives on His Reign**. Michigan: The University of Michigan Press, 1998. pp. 125- 172.

PERNIGOTTI, Sergio. O Sacerdote. In: DONADONI, Sergio (Org.). **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 107-132.

QUIRKE, Setephen & SPENCER, Jeffrey. **The British Museum Book of Ancient Egypt**. London: The British Museum Press, 1992.

SILVERMAN, David P. O Divino e as Divindades no Antigo Egito. In: SHAFER, Byron E. (org.). **As Religiões do Egito Antigo. Deuses, Mitos e Rituais Domésticos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2002. pp. 21-107.

TRAUNECKER, Claude. **Os Deuses do Egito**. Brasília: Editora UnB, 1995.

TRIGGER, Bruce G. **Early Civilizations: Ancient Egypt in Context**. Cairo: American University in Cairo Press, 1993.

VERCOUTTER, Jean. O Egito até o fim do Império Novo. In: LÉVÊQUE, Pierre. **As Primeiras Civilizações. Volume I: os Impérios do Bronze**. Lisboa: Edições 70, 1998. p. 192. (A edição original em francês é de 1987).