UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE ARQUEOLOGIA

CRENÇAS
FUNERÁRIAS E
IDENTIDADE
CULTURAL NO
EGITO ROMANO:
MÁSCARAS DE
MÚMIA

Marcia Severina Vasques

Volume I – Texto

São Paulo
2005

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

CRENÇAS FUNERÁRIAS E IDENTIDADE CULTURAL NO EGITO ROMANO: MÁSCARAS DE MÚMIA

Marcia Severina Vasques

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Arqueologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Isabel D'Agostino Fleming

São Paulo
2005

RESUMO

Por meio da análise das máscaras funerárias do Egito Romano procuramos discutir algumas questões relevantes sobre a sociedade egípcia de então. A principal delas é a criação de uma elite local de origem “grega” pelo governo romano e seu papel na propagação de elementos de origem grega e romana no meio cultural egípcio, os quais podem ser observados nas características faciais e no tipo de vestimenta retratados nas máscaras funerárias. Estas formas artísticas variavam cronológica e geograficamente, conforme as particularidades regionais e o interesse da elite dominante aliada ao Império Romano. Nesta complexa rede de relações sociais, as crenças funerárias do Egito Romano mantêm a tradição que remonta ao período faraônico. A máscara pode ser considerada tanto como uma salvaguarda da memória social do morto, o qual preserva assim seu *status* social, como seu duplo e substituto mágico no Além.

ABSTRACT

Through the analysis of burial masks of Roman Egypt we discuss some relevant issues bearing on the Egyptian society of those times. Prominent among them is the creation of a local elite of “Greek” origin by the Roman government, and its role in the propagation of elements of Greek and Roman origin in the Egyptian cultural milieu, which can be observed in the facial characteristics and in the garments portrayed in the burial masks. These artistic forms varied chronologically and geographically, according to the regional particularities and the interest of the dominant elite, allied to the Roman Empire. In this complex network of social relationships the funerary beliefs of the Roman Egypt maintain the tradition which reaches back to the pharaonic period. The mask may be considered as much as a safeguard of the social memory of the dead, which, in this way, preserves his social status, as well as his double one and magic substitute in the Beyond.

Agradecimentos

Agradeço a todos aqueles que, no decorrer destes anos, me apoiaram, estimularam e auxiliaram na confecção deste trabalho.

Em primeiro lugar, à minha orientadora, Profa. Dra. Maria Isabel D'Agostino Fleming, pela paciência e dedicação em todos estes anos de minha formação no MAE.

Aos professores doutores Antonio Brancaglione Jr. e Pedro Paulo de Abreu Funari pelas importantes sugestões no meu Exame de Qualificação.

Ainda ao Prof. Dr. Antonio Brancaglione pelos constantes auxílios, sugestões e acompanhamento de minha trajetória de estudo do Egito Romano.

À biblioteca do MAE pelos serviços prestados, pela constante disposição em ajudar e pelo carinho com que recebe seus estudantes.

Ao Cnpq pela bolsa de pesquisa, sem a qual este trabalho não poderia ser realizado.

A José Luiz de Magalhães Castro pelo auxílio prestado na diagramação desta tese.

Aos meus colegas do grupo de estudo sobre “Roma e suas províncias”: Irmina, Silvana, Tatiana e Vagner - pelas idéias discutidas e pelos debates estimulantes de nossas reuniões.

E a todos os outros colegas do MAE.

Acrescento ainda meus agradecimentos àqueles que, de alguma forma, me auxiliaram e compartilharam de minha trajetória neste doutorado:

Marly Shibata

O grupo seletivo das “Divinas Adoradoras de Âmon”

E a fada de plantão, sempre presente, Luciana Witovisky

Para encerrar, agradeço à minha família, sem a qual este sonho de estudar o Egito não teria sido realizado.

Por acreditar em meus sonhos agradeço:

à minha mãe

ao meu pai

à minha irmã e à minha sobrinha

*Aos meus ancestrais e
a todos aqueles que foram se juntar ao seu k̥a:*

*Que teu corpo esteja na terra e teu ba no céu
Que sejas um justo de voz junto a Osíris
e viagens na barca de Rê
como um espírito glorificado...*

MAPA: Egito Romano. Fonte: adaptado de Bowman (1990)

CRONOLOGIA*

	a.C.
Período Pré-dinástico	3000
Período Dinástico Inicial	c. 3000-2686
Antigo Império	c. 2686-2181
Primeiro Período Intermediário	c. 2180-2040
Médio Império	c. 2040-1730
Segundo Período Intermediário	c. 1730-1550
Novo Império	c. 1550-1080
Terceiro Período Intermediário	c. 1080-664
 Período Tardio/Baixa Época	 664-332
XXVI Dinastia (“Saíta”)	
Psamético I	664-610
Fundação de Náucratis	c. 630/570
Necau II	610-595
Psamético II	595-589
Apries	589-570
Amasis	570-526
Psamético III	526-525
 XXVII Dinastia (Primeira ocupação persa)	
Cambises	525-522
Dario I	522-486
Xerxes	486-465
 XXVIII Dinastia	
Amyrtaios	404-399
 XXIX Dinastia	
Hakorís	393-380
 XXX Dinastia	
Nectanebo I	380-362
Nectanebo II	360-343
 Segunda ocupação persa	
Artaxerxes III	343-338
Dario III	336-332
 Dinastia macedônica	
Alexandre, o Grande	332-323
Fundação de Alexandria	331
Filipe III Arrhidaeus	323-317
Alexandre IV (desde 310)	323-306/5
Ptolomeu, filho de Lagos, sátrapa do Egito	323-306

* A cronologia egípcia baseia-se em datas aproximadas, que variam conforme os autores. Outro motivo de controvérsia são os nomes dos faraós, que podem aparecer na forma grega ou egípcia. Esta cronologia está baseada naquela estabelecida por Bagnall e Rathbone (2004: 292-293). Outros dados acrescentados provêm das seguintes obras: Baines e Malek (1996) e Cornell e Matthews (1996).

Dinastia ptolomaica	306/5 - 30 a.C.
Ptolomeu I Sóter (com Berenice I)	306-282
Batalha de Ipsos	301
Ptolomeu II Filadelfo (com Arsínoe II, desde 270/268)	282-246
Ptolomeu III Evergeta I (com Berenice II)	246-221
Decreto de Canopo	238
Ptolomeu IV Filopátor (com Arsínoe III)	221-204
Batalha de Raphia	217
Revolta na Tebaida, faraós locais - Haronnophris e Chaonnophris	206-186
Ptolomeu V Epifânio (com Cleópatra I)	204-180
Batalha de Panion	200
Decreto de Mênfis (Pedra de Roseta)	196
Ptolomeu VI Filométor e Cleópatra I	180-177
Ptolomeu VI e Cleópatra II	177-170
Ptolomeu VI, Ptolomeu VIII e Cleópatra II	170-164
Antíoco IV invade o Egito	170-168
Ptolomeu VIII Evergeta I	164-163
Ptolomeu VI e Cleópatra II	163-145
Ptolomeu VIII	145-116
Cleópatra III e Ptolomeu IX Sóter II (“Lathyros”)	116-107
Cleópatra III e Ptolomeu X Alexandre I	107-101
Ptolomeu X e Cleópatra Berenice III	101-88
Ptolomeu IX Sóter II	88-80
Ptolomeu XII Neo Dioniso (“Auletes”)	80-58
Berenice IV	58-55
Ptolomeu XII	55-51
Cleópatra VII Filopátor e Ptolomeu XIII	51-47
Júlio César no Egito	48/47
Cleópatra VII e Ptolomeu XIV	47-44
Cleópatra VII e Ptolomeu XV (“Cesário”)	44-30
Marco Antônio no Egito	41-30
Batalha de Ácio	31
Egito: província romana	30 a.C.-395 d.C.
Otávio	30-27
Revolta na Tebaida	29
Imperadores romanos	
Dinastia Júlio-Cláudia	27 a.C.-68 d.C.
Augusto (antes Otávio)	27a.C.-14 d.C.
	d.C.
Tibério	14-37
Caio (Calígula)	37-41
Revolta em Alexandria: gregos atacam judeus	38
Cláudio	41-54
Nero	54-68
Galba, Otho e Vitélio	68-69
Dinastia Flávia	69-96
Vespasiano	69-79
Tito	79-81
Domiciano	81-96
Dinastia Antonina	96-192
Nerva	96-98
Trajano	98-117

Revolta judaica no Egito	115-117
Adriano	117-138
Adriano visita o Egito	130
Antonino Pio	138-161
Marco Aurélio	161-180
Marco Aurélio e Lúcio Vero	161-161
Peste Antonina no Egito	167-c.179
Revolta dos <i>Boukoloi</i> no Delta	172-175
Cômodo	180-192
Dinastia Severa	193-235
Pertinax e Dídio Juliano	193
Septímio Severo	193-211
Septímio Severo visita o Egito	200-201
Clódio Albino e Pescênio Níger	193-194
Caracala e Geta	211-212
Caracala	211-217
Constitutio Antoniniana (concessão da cidadania romana)	212
Mácrino	217-218
Antonino (Heliogábalos)	218-222
Severo Alexandre	222-235
Maximino, o Trácio	235-238
Gordiano I e Gordiano II (África), Balbino e Pupieno (Itália)	238
Gordiano III	238-244
Filipe, o Árabe	244-249
Décio	249-251
Perseguição de Décio aos cristãos	250
Treboniano Galo	251-253
Emiliano	253
Valeriano e Galieno	253-260
Galieno	253-268
Póstumo	260-268
Cláudio II, o Gótico	268-270
Quintilo	270
Egito invadido por Palmira e controlado pela rainha Zenóbia	270-272
Aureliano	270-275
Tácito	275-276
Probo	276-272
Caro	282-283
Carino e Numeriano	283-284
Diocleciano e a Tetrarquia	284-305
Império do Ocidente	
Maximiano Augusto	287-305
Constâncio César	293-305
Constâncio Augusto	305-306
Severo César (306/307 Augusto)	305-306
Império do Oriente	
Diocleciano Augusto	284-305
Galério César	293-305
Galério Augusto	293-305
Maximino César (309/313 Augusto)	305-309
Diocleciano no Egito	298
Grande perseguição	303-313
Magêncio (Itália)	306-312

Constantino I Augusto	307-337
Licínio Augusto	308-324
Domício Alexandre (África)	308-311
Governo conjunto de Constantino I e Licínio	313-324
Constantino I (governante único)	324-337
Constantino II	337-361
Constâncio II	337-361
Constante	340-350
Magnêncio	350-353
Galo César	351-354
Juliano César	355-361
Juliano Augusto	360-363
Juliano (governante único)	361-363
Joviano (governante único)	363-364
Valentiano	364-375
Valente	364-378
Graciano	375-383
Teodósio I	379-395
Valentiano II	375-392
Máximo	383-388
Eugênio	392-394
Teodósio I (governante único)	394-395
Divisão do Império entre Oriente e Ocidente	395

SUMÁRIO

I. Introdução	1
II. Roma e suas províncias	
1. Considerações teóricas: etnicidade e Romanização	5
2. Egito: o olhar estrangeiro	8
III. Egito Romano	
1. Antecedentes: a monarquia ptolomaica	12
2. O domínio romano	
2.1 A elite urbana	14
2.2 População egípcia: censo e demografia	20
3. Etnicidade e identidade cultural	21
4. Religião e práticas mortuárias	
4.1 Religião	24
4.2 Costumes funerários	26
4.3 Arte funerária: significado e função	29
IV. As máscaras funerárias	
1. Histórico	32
2. <i>Corpus</i>	
2.1 Considerações teóricas	35
2.2 <i>Corpus</i>	38
3. Tipologia	
3.1 Material e técnica	40
3.2 Datação e procedência	44
3.3 Gênero	47
3.4 Características faciais	47
3.5 Penteados	49
3.6 Acessórios de cabeça	55
3.7 Vestimenta	57
3.8 Objetos e outros elementos levados nas mãos	58
3.9 Jóias	59
3.10 Motivos iconográficos	
a) Animais	61
b) Representações do morto	63
c) Divindades	64
d) Outros elementos e símbolos	67
V. Distribuição das máscaras	70
1. Fayum	71
2. Médio Egito	78
3. Alto Egito	84
4. Oásis: Kharga e Bahariya	91
VI. Conclusão	98
VII. Fontes primárias	
1. Fontes materiais	103
2. Fontes literárias	104

3. Inscrições	104
VIII. Bibliografia	105
Anexo I: Relação das máscaras	
1.1 Máscaras por bibliografia	120
1.2 Relação das máscaras por museus	121
1.3 Tabela: Relação das máscaras por matéria-prima:	
cartonagem e gesso	123
1.4 Gráfico: Frequência das matérias-primas para	
confeção das máscaras	124
1.5 Gráfico: Frequência das máscaras de cartonagem	
por localidade	124
1.6 Gráfico: Frequência das máscaras de gesso	
por localidade	124
1.7 Gráfico: Frequência das máscaras por localidade	125
1.8 Gráfico: Frequência das máscaras por séculos	125
1.9 Gráfico: Frequência das máscaras por séculos - Fayum	126
1.10 Gráfico: Frequência das máscaras por séculos - Médio Egito.	126
1.11 Gráfico: Frequência das máscaras por séculos - Alto Egito ..	126
1.12 Máscaras por datação	127
1.13 Máscaras por localidade	128
1.14 Máscaras por gênero e faixa etária	129
Anexo II: Características das máscaras	
1. Douramento	131
2. Face	131
3. Tipos de cabelo e penteados	132
4. Acessórios de cabeça	133
5. Vestimenta	133
6. Corpo	134
7. Jóias e demais ornamentos corporais	134
8. Motivos iconográficos	135
Anexo III	
3.1 Tabela: Penteados X Tipos de máscaras	139
3.2 Gráfico: Frequência dos tipos de penteados nas máscaras	141
3.3 Variação cronológica dos tipos de penteados	142
3.4 Tabela: Acessórios de cabeça X Tipos de máscaras	143
3.5 Tabela: Vestimenta X Tipos de máscaras	143
3.6 Tabela: Objetos levados na mão X Tipos de máscaras	144
3.7 Tabela: Colares X Tipos de máscaras	145
3.8 Tabela: Motivos iconográficos - Animais X Tipos de máscaras .	146
3.9 Tabela: Motivos iconográficos -	
Divindades X Tipos de máscaras	148
3.10 Tabela: Motivos iconográficos -	
Outros elementos X Tipos de máscaras	149

I. INTRODUÇÃO

O Egito Romano, tema comumente desprezado pela historiografia tradicional, ganhou, nos últimos tempos, maior destaque entre o meio acadêmico. Neste sentido, várias contribuições foram feitas por Bowman (1992, 2000), Alston (2002), Bagnall e Rathbone (2004). De mera continuação da dinastia ptolomaica, o período romano passou a ser considerado como possuidor de características próprias diferentes daquelas instituídas pelos Ptolomeus. Tal especificidade adveio do próprio caráter da dominação romana que, no Egito, não foi diferente daquela introduzida em outras províncias imperiais. No Egito também houve a cooptação e mesmo a “criação” de uma elite local, de origem grega, que colaborou com o governo romano em troca da concessão da cidadania romana e da obtenção de privilégios políticos e sociais. Esta “face” romana do Egito tem ultimamente ficado mais evidente pelas pesquisas arqueológicas desenvolvidas na região (Bailey, 1991).

Devido à grande quantidade de papiros produzidos nesta época, as fontes escritas sempre foram prioritárias nas pesquisas dos historiadores e papirólogos. E, apesar de estas revelarem características importantes da sociedade egípcia de então, o destaque sempre foi para o elemento “grego” da população. Sabemos que o Egito Romano era uma sociedade multiétnica e multicultural. Entre uma população nativa que formava a massa da população, as culturas grega e romana se mantiveram no meio da elite local por meio de instituições como o *gymnasium* e, mais tarde, pela atuação do conselho de cidadãos (*boule*).

A atuação romana no Egito não deve ser amenizada, pois apesar de os romanos constituírem uma pequena minoria da população, eles mantiveram de forma eficiente o controle do país e regeram a vida econômica, social e política. Os gregos de origem greco-macedônica, em maior quantidade que os romanos, formavam uma elite que remontava à época ptolomaica e foram privilegiados pelos romanos em detrimento dos nativos. De fato, os egípcios, grande maioria da população, tiveram seus hábitos e costumes mantidos como antes, mas o domínio romano preparou o terreno para as transformações que se desencadearam no século IV d.C., sendo a mais importante delas o cristianismo.

A nós interessava estudar a relação entre as culturas grega, romana e egípcia no âmbito das crenças funerárias por meio da cultura material. Escolhemos como fonte material de pesquisa as máscaras funerárias, representativas deste contato e que, mesmo com o crescente aumento dos estudos dos vestígios arqueológicos do Egito Romano, não têm sido alvo de um estudo sistemático desde o trabalho clássico de Grimm, que data de 1974.

A maior parte das máscaras funerárias de nosso *corpus* pertence à região de Tuna el-Gebel e Antinoópolis (Médio Egito) e ao Fayum (principalmente de Hawara, necrópole de Arsínoe). Também importantes, mas com menos representações, estão as máscaras de Tebas Ocidental, no Alto Egito e dos Oásis de Kharga e Bahariya. São áreas que comportam o que os especialistas denominam de *chora*¹ egípcia. Portanto, a cidade de Alexandria, assim como todo o Delta estão excluídos. Este corte se explica em decorrência de dois fatores básicos: a documentação disponível sobre o Delta egípcio é rara, dado que a região, devido à sua umidade, tornou precária a preservação dos vestígios arqueológicos. Por outro lado, nos interessava observar o contato dos

¹ Nem sempre há consenso entre os estudiosos acerca da definição dos limites da *chora* egípcia. Segundo Rowlandson (1998: xvii), todo o Egito, com exceção de Alexandria, constitui o território denominado *chora*.

estrangeiros com a população nativa na chamada *chora* egípcia, isto é, o Egito com exceção de Alexandria. A falta de dados sobre o Delta egípcio, área intensamente povoada no Egito Romano, constitui um problema que não é restrito ao período romano, pois atinge os estudos de egiptologia como um todo.

O material funerário selecionado encontra-se em publicações especializadas, catálogos de museus e exposições em sua maioria, que tratam dos achados arqueológicos de tumbas do período romano (séculos I-IV d.C.), da *chora* egípcia. A dimensão temporal proposta explica-se pela disponibilidade das fontes, mais abundantes no período romano, e pela intenção que tínhamos de averiguar os traços culturais que acompanham a trajetória destes objetos e de sua iconografia, em uma época em que os gregos já estavam incorporados à sociedade egípcia e o elemento romano vem se impor no quadro do domínio imperial romano sobre o Mediterrâneo.

Os catálogos de museus e de exposições publicados, sobretudo, a partir da década de 1990, têm destacado a documentação material proveniente do Egito ptolomaico e romano. No entanto, tais trabalhos, apesar de importantes para o desenvolvimento da pesquisa na área, não trazem discussões a respeito do papel e significado das máscaras para a sociedade egípcia de então. Insere-se neste contexto o importante catálogo do Louvre a respeito das máscaras de gesso pertencentes ao seu acervo, de autoria de Aubert e Cortopassi (2004). Em outras obras também relativamente recentes que tratam da documentação material do Egito Romano, como as de Walker (2000) e Doxiadis (1995), a prioridade têm sido os retratos funerários, os chamados “retratos do Fayum”, pintados com a técnica da encáustica ou da têmpera sobre madeira ou linho e comumente destacados como obras de natureza artística grega ou romana, em detrimento da contribuição egípcia à sua confecção.

A obra de Grimm (1974), essencial à nossa pesquisa, foi a primeira a tocar na questão da influência romana sobre as máscaras funerárias. Apesar de considerar que a diferença na confecção das máscaras era um resultado de características regionais do Egito Romano, Grimm não se preocupou em buscar mais detalhadamente as origens de tal diferenciação. Por meio de nosso trabalho tentamos demonstrar que além da variação regional, associada à presença de uma elite “grega” local, as máscaras tiveram um “desenvolvimento” cronológico, quando incentivos esporádicos do governo romano e das elites locais influenciaram ainda que indiretamente nos estilos de máscaras produzidos.

Desta forma, o objetivo inicial de nossa pesquisa que era relacionar as culturas grega, egípcia e romana no âmbito dos costumes funerários e procurar trazer à tona a contribuição de cada uma ao complexo sistema de crenças egípcias se ampliou para o domínio das relações sociais e políticas. Uma análise mais detalhada de contexto histórico revelou que as relações políticas e sociais entre romanos e nativos (egípcios ou “gregos”) estavam presentes em vários domínios, inclusive no meio funerário, onde as formas artísticas e o estilo representados denotavam a preocupação com o *status* social do indivíduo dentro de um determinado grupo ao qual ele pertencia. Neste sentido, foi imprescindível a abordagem do papel que as elites gregas do Egito, assim como o governo romano, tiveram na influência da escolha das formas utilizadas na confecção do material funerário, como é o caso, por exemplo, das máscaras funerárias. Uma rede social complexa permeava as relações sociais entre as elites locais e o governo romano. A análise das máscaras funerárias por tempo e região nos permitiu tanto situá-las cronologicamente segundo a transformação dos tipos a partir do final do século I a.C., quanto deduzir suas diferenças regionais a partir de características próprias de cada região.

A tese divide-se em dois volumes: texto e *corpus*. O volume II (*Corpus*) apresenta a tipologia das máscaras, quatrocentas e nove ao todo, divididas em vinte e oito tipos. Constitui a base documental da pesquisa. Salientamos que a documentação material foi o elemento essencial de análise da tese e que referências às outras fontes como inscrições de estelas funerárias e papiros, ainda que possam ter trazido importantes contribuições à pesquisa, não foram o objeto principal de estudo. Talvez em uma outra pesquisa futura tais fontes possam ser abordadas de forma mais sistemática.

O primeiro volume inicia-se com a abordagem teórica referente à etnicidade e à “Romanização” e com uma consideração a respeito dos olhares estrangeiros (sobretudo gregos e romanos) a respeito do Egito (capítulo II). Em seguida, discorremos acerca do contexto histórico do Egito Romano (capítulo III). Este capítulo divide-se em quatro partes: primeiramente é considerada a monarquia ptolomaica, época que antecede o período romano e que servirá de contraponto ao mesmo; em segundo, vem o domínio romano que, por sua vez, divide-se em duas partes: a elite urbana e população egípcia. A referência à elite urbana é essencial para a compreensão do novo contexto vivido pelo Egito no período romano. E como era a população egípcia da época em termos de demografia e população é uma questão atual, que vem sendo motivo de discussões importantes para a compreensão da sociedade egípcia da época. A terceira parte do capítulo III refere-se à questão da etnicidade no Egito ptolomaico e romano. Após ser considerada em termos teóricos no capítulo II, a etnicidade é abordada aqui enquanto estudo de caso, contextualizada historicamente. O quarto tópico, destinado à religião e às práticas mortuárias, divide-se em três partes: religião, costumes funerários e arte funerária. Nossa intenção foi partir do mais geral para o mais específico. Neste caso, a religião, tomada sobretudo a respeito do funcionamento dos templos no período romano cede lugar às práticas funerárias do Egito Romano englobando a mumificação, os enterramentos e os conceitos religiosos relativos à vida após a morte. Em seguida, na parte referente à arte funerária, são abordadas algumas questões sempre em debate a respeito dos retratos e da arte funerária em geral, que também engloba as máscaras funerárias.

As máscaras propriamente ditas são tratadas de maneira específica no capítulo IV. Suas origens e desenvolvimento na cultura egípcia são abordados na primeira parte. E o *corpus* propriamente dito, juntamente com a tipologia das máscaras, é abordado nos tópicos seguintes. No capítulo V as máscaras são tratadas e contextualizadas mais detalhadamente em relação às regiões de achado: Fayum, Médio Egito, Alto Egito e os Oásis de Kharga e Bahariya. Assim, partimos nos capítulos IV e V de uma contextualização geral das máscaras para a consideração daquelas que estão no *corpus* e sua inserção em um determinado meio sócio-cultural.

Os anexos, divididos em I, II e III, trazem informações adicionais sobre as máscaras, além dos gráficos e das tabelas. No Anexo I encontram-se: a relação de máscaras por fonte bibliográfica, por museus, por datação, por localidade e por gênero e faixa etária; a tabela de máscaras por matéria-prima (cartonagem e gesso); o gráfico sobre a frequência das matérias-primas (cartonagem e gesso), os gráficos sobre a frequência das máscaras de cartonagem e de gesso por localidade; os gráficos sobre a frequência das máscaras em geral por localidade e sua distribuição cronológica e o gráfico sobre a distribuição cronológica das máscaras para cada região (Alto Egito, Fayum e Médio Egito). No Anexo II apresentamos as características das máscaras (ex.: douramento, tipo de olhos, lábios, penteados, vestimenta, jóias etc.) relacionadas às máscaras que lhe são correspondentes. No Anexo III temos: a tabela de penteados por tipos de máscara, o gráfico sobre a frequência dos tipos de penteado nas máscaras como

um todo e uma figuração da variação cronológica dos tipos de penteado; por último, as tabelas que relacionam os demais atributos das máscaras com os seus tipos definidos no *corpus* – acessórios de cabeça, vestimenta, objetos levados na mão, colares, motivos iconográficos (animais), motivos iconográficos (divindades) e motivos iconográficos (outros elementos).

Esperamos que com este trabalho possamos dar alguma contribuição ao estudo do Egito Romano, um tema complexo, mas instigante, que vem sendo objeto de análise cada vez mais freqüente na literatura acadêmica atual.

II. ROMA E SUAS PROVÍNCIAS

1. Considerações teóricas: etnicidade e Romanização

Os estudos relativos ao Império Romano e suas províncias, principalmente os que se referem à relação entre romanos e nativos, têm sido ultimamente alvo de inúmeros debates concernentes aos conceitos amplamente utilizados de Romanização, etnicidade e, até pouco tempo atrás, de aculturação. A abordagem acadêmica deste assunto é variada. Discorreremos a respeito dos aspectos que achamos relevantes e que deram uma contribuição maior à nossa pesquisa.

O conceito de Romanização estava associado, nas suas origens, a uma historiografia de cunho colonial, que se desenvolveu no século XIX e início do XX, época na qual a política imperial britânica estava no auge (Mattingly, 1997: 17). Seguindo esta visão imperialista, os teóricos da Romanização defendiam o pressuposto de que os romanos levaram a “civilização” aos povos bárbaros, como faziam os europeus nas suas colônias africanas e asiáticas. Enquanto a Romanização era vista como uma influência direta da cultura romana sobre os povos conquistados, a aculturação era considerada como a aceitação dos povos dominados da cultura do agressor, superior e mais desenvolvida. Pelo menos, de 1920 a 1960, tanto os termos aculturação quanto Romanização foram utilizados neste sentido primeiro.

Mais tarde, tais conceitos foram relativizados. Passou-se a considerar a aculturação como uma via de mão dupla, na qual não apenas a cultura do conquistador influenciava, mas também recebia valores e traços culturais do meio indígena (Wachtel, 1995); e os estudiosos da Romanização começaram a debater cada vez mais a visão tradicional que tinha imperado até então. Romanização passou a ser considerada uma relação dialética, onde ambas as culturas (romana e nativa) são avaliadas. Atualmente, o conceito de etnicidade e de identidade tem sobrepujado estas discussões. Aculturação não é mais utilizada pela antropologia atual e Romanização tem sido considerada, muitas vezes, inapropriada para discutir a relação entre Roma e suas províncias (Jones, 1997: 33; Mattingly, 2004: 8-9). Como salienta Barret (1997: 59-60), o Império Romano nunca foi uma realidade e sim uma construção de historiadores que forjaram uma identidade. Quando categorias como “romanos” e “nativos” são abolidas, a questão da Romanização torna-se irrelevante.

Realmente, a questão da identidade cultural reduzida ao simples binômio romanos *versus* nativos é um dos problemas centrais do conceito de Romanização (Mattingly, 2004: 6). Por este ponto de vista, a cultura é vista como homogênea, como uma entidade única e invariável, na qual é possível distinguir perfeitamente quem é romano e quem não é. Este tipo de pensamento estava subjacente também na arqueologia desenvolvida pela escola histórico-cultural, a qual distinguia culturas a partir dos vestígios materiais. Esta prática foi amplamente criticada e hoje sabemos que a cultura material não oferece meios de determinar cultura. No entanto, isto não impede que possamos descobrir nela um importante veículo transmissor de etnicidade.

Cultura e identidade fazem parte do debate atual e muito deste interesse tem sido estimulado pelas mudanças que ocorreram nas estruturas de poder que tradicionalmente formavam as comunidades nas esferas locais e internacionais. Antes, cultura e identidade eram percebidas como relações dentro da classe social ou do império. A partir da segunda metade do século XX priorizaram-se discussões sobre questão de gênero e etnicidade para discutir identidade. Segundo Huskinson (2000: 1), no mundo

atual, globalizado, as pessoas têm mais consciência da diversidade cultural, que passou a ser vista como positiva.

Conceitos como identidade cultural e etnicidade tiveram uma grande renovação com as idéias propostas por Barth (1995). Descartando a hipótese tradicional de que os grupos étnicos se mantinham por causa do isolamento geográfico e social do grupo, Barth considerou que a fronteira étnica, isto é, o limite que separa um grupo étnico de outro, é mantida pelo processo social, o que significa que é a organização social do grupo que define os critérios de inclusão e exclusão dos indivíduos. Assim, as fronteiras étnicas não são imutáveis, já que como a forma de organização social pode mudar, o mesmo ocorre com os fatores que marcam a diferenciação étnica. Neste sentido, a mobilidade e o contato social entre grupos diferentes não impede a manutenção da diversidade dos grupos étnicos. O contato social por si só não leva à mudança, já que quando esta ocorre é porque houve uma “abertura” na fronteira étnica. Portanto, a partir deste critério, o termo aculturação não faz sentido. A linguagem, a religião e as formas culturais podem servir de reforço para a identidade étnica, mas a noção de etnicidade é social e é construída através do discurso. Por esta visão, a etnicidade é uma consciência da identidade de um grupo em relação a outros grupos e as categorias étnicas que os distinguem são atribuídas pelos próprios atores envolvidos. A consciência da etnicidade só emerge no contexto da interação social entre pessoas de diferentes tradições culturais (Jones, 1999: 226).

Portanto, na perspectiva atual, os grupos étnicos são um fenômeno dinâmico. Os limites ou as fronteiras entre os grupos étnicos e a identificação dos indivíduos que os compõem podem variar no tempo e no espaço e resultam, com frequência, de uma estratégia de manipulação da identidade conforme a relação política e econômica. A cultura material também foi considerada como dinâmica, sendo usada ativamente na justificação e manipulação das relações entre os grupos. Esta visão é defendida pela arqueologia pós-processual (Jones, 1997: 113; Hodder, 1990). O estilo da cultura material não é mais visto como apenas funcional e sim como uma forma de comunicação sobretudo de elementos simbólicos, que agem como mediadores de relações sociais (Wiessner, 1990). No entanto, para chegar às práticas e às relações sociais pela análise do estilo se faz necessária uma abordagem histórica e contextual.

Segundo Jones (1997: 119-120), os trabalhos da arqueologia pós-processual voltados para o estilo correm o risco de cair em uma abordagem reducionista e funcional. Isto porque a cultura acaba por ser vista como um conjunto de símbolos arbitrários e as mudanças estilísticas observadas na cultura material terminam por serem explicadas como se existissem para atingir certos fins, como a comunicação da identidade. Jones (1997: 120) retoma o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu para assinalar que a expressão da etnicidade por meio da cultura material está associada às disposições estruturais do *habitus*, que permeia todos os aspectos das práticas culturais e as relações sociais que caracterizam um modo particular de vida. Conforme o contexto, alguns estilos podem ser mantidos e outros podem cruzar as fronteiras étnicas. A configuração da etnicidade e, conseqüentemente, do estilo da cultura material pode variar segundo o contexto social. Assim, a compreensão do contexto é essencial, porque a etnicidade é o produto da interseção de similaridades e diferenças no *habitus* das pessoas e as condições sociais que caracterizam uma situação histórica dada (Jones, 1997: 125-126).

Na opinião de Jonathan Hall (1997: 142) a cultura material pode ser usada como emblema de uma determinada identidade étnica, podendo lhe servir como reforço, mas não chega a definir a etnicidade, pois esta foi construída através do discurso. Isto quer dizer que são as fontes escritas e literárias que fornecem os critérios de identificação da

etnicidade. Assim, a linguagem e a religião podem ser símbolos de uma identidade étnica, mas a construção da identidade mesma é dada pelo discurso escrito e oral (Hall, 1997: 2). É tarefa da arqueologia iluminar os modos pelos quais os grupos étnicos empregam ativamente a cultura material marcando as fronteiras étnicas que foram construídas pelo discurso. Esta idéia vai de acordo com os estudos atuais sobre etnicidade, que apontam a necessidade de acesso às reflexões das pessoas sobre elas mesmas, informações estas que são providenciadas pelas fontes escritas ou etnológicas.

Sian Jones (1999: 220) aponta problemas nesta interpretação da etnicidade por meio das fontes escritas, porque na arqueologia histórica os marcadores étnicos acabam por ser dados pelas fontes escritas e estas devem ser analisadas enquanto documento e não serem tomadas como fontes objetivas. Elas são pontos de vista de grupos particulares, dominantes na sociedade e possuem um papel ativo na construção da identidade. Papel este que envolve tanto a tradição escrita quanto a material. Podemos obter uma melhor compreensão do modo pelo qual a evidência histórica e arqueológica pode ser usada na análise das etnicidades passadas se levarmos em consideração o processo envolvido na construção da identidade étnica.

Nos estudos atuais de Romanização, a variação na cultura material passou a ser vista não mais em termos de etnicidade e cultura e sim em termos de relações sócio-econômicas e políticas. Contudo, achamos que a cultura material pode espelhar tanto os mecanismos de estruturação do poder de uma sociedade explorada e subjugada por outra quanto a identidade ou identidades que os indivíduos ou grupos envolvidos queriam demonstrar num dado momento histórico.

Vários autores têm focado o papel das elites locais na manutenção e perpetuação do poder romano em nível regional. A cultura romana era um foco de competição (Jones, 1997: 35) e era interessante à elite a adoção do modo de vida romano. A elite, por sua vez, influenciava os outros setores da sociedade. É claro que este modelo teórico deve ser nuançado, pois na prática os vários setores da sociedade reagiam de modo diverso ao domínio romano. Existiam diferentes respostas a Roma, que ia da integração à resistência e o próprio ser “romano” variava conforme os grupos.

O que deve ser enfatizado é o fato de que fazia parte da estratégia romana de dominação a cooptação das elites locais¹, que, ao colaborarem com o governo romano, obtinham vantagens sendo a principal delas a aquisição da cidadania romana. Esta colaboração das elites tem sido vista de maneira distinta pelos historiadores. Alguns consideram que a “Romanização” era uma interferência direta de Roma sobre as províncias, demonstrada pela ação do exército e pela urbanização do espaço dominado. Outros acreditam que a “Romanização” foi um movimento interno incentivado pelas elites locais, interessadas em se aliarem a Roma (Mattingly, 2004: 6). Ambas visões devem ser balanceadas, pois certamente houve uma intervenção direta do poder romano sobre as províncias e, por outro lado, sem o apoio das elites locais o Império não poderia ter se mantido por tanto tempo (Hanson, 1997: 78). A relação entre as elites nativas e os romanos era dialética e se mantinha num jogo de poder e de interesses mútuos. Havia um diálogo entre as elites locais e o poder central, essencial para a manutenção da estrutura imperial (Lomas, 1998: 74).

Estas duas questões discutidas acima, a da etnicidade e identidade cultural mais a estrutura de governo romano baseada na cooptação das elites locais, foram imprescindíveis para a realização deste trabalho. Em relação à etnicidade, sabemos que a identidade cultural e étnica poderia variar conforme o contexto e estava

¹ Procedimento adotado desde a conquista da Itália no período republicano (Cornell, 1995).

implicitamente associada aos interesses de indivíduos e grupos sociais. Neste sentido, a cultura material pode retratar várias identidades culturais, pois o seu significado depende do contexto e a leitura da imagem do ponto de vista do observador. Por exemplo, era interessante aos imperadores romanos serem retratados como faraós nos relevos dos templos egípcios. A sua representação iconográfica dependia do contexto e da situação histórica dada. O poder atua como um fator de criação de cultura e de identidade. Mesmo as construções romanas como os anfiteatros, teatros, banhos etc., consideradas como símbolos de “Romanização”, só são aparentemente derivadas de uma cultura homogênea, pois estavam sujeitas a interpretações variadas.

Os retratos e as máscaras de múmia deste período demonstram que os indivíduos poderiam transitar em várias esferas culturais e serem considerados egípcios, romanos ou gregos conforme o contexto. O mesmo indivíduo durante sua vida poderia ter várias identidades, que podem ser identificadas na cultura material por meio de certas características específicas como a vestimenta, o tipo de cabelo e símbolos religiosos. Outros dados provenientes do contexto arqueológico também colaboram para tal análise, como é o caso do tipo de sepultamento, da estrutura das tumbas, as oferendas funerárias depositadas etc., os quais revelam informações sobre as crenças funerárias envolvidas.

O Egito como mais uma província romana, não ficou isento da estratégia política romana de cooptação das elites locais. Houve a criação de uma elite de origem “grega”, cuja identidade foi valorizada em contraposição aos elementos egípcios autóctones. Apesar disto, esta elite transitava em várias esferas culturais e escolhia a identidade mais propícia a ela num determinado momento. Ambos os fatores, a etnicidade e a elite “grega” do Egito, serão retomados no capítulo seguinte, quando será abordado, mais sistematicamente, o contexto histórico em questão.

2. Egito: o olhar estrangeiro

O Egito tem sido, até hoje, considerado como uma terra de mistério e de magia, de crenças esotéricas que remontam a uma antiguidade remota. O Ocidente herdou este quadro dos gregos e romanos, cuja literatura permaneceu, durante muito tempo, a única fonte de referência sobre os povos do Oriente Próximo. Said (1996), ao abordar a visão ocidental do Oriente, tocou em pontos em comum com a descrição já estabelecida desde a antiguidade, embora trate especificamente da época moderna. O Oriente, tal como é visto pelo Ocidente, é uma representação, uma “miragem” do Ocidente, um lugar idealizado de terras exóticas onde acontecem coisas maravilhosas e bizarras (1996: 32):

“O orientalismo tem suas premissas na exterioridade, ou seja, no fato de que o orientalista, poeta ou erudito, faz com que o Oriente fale, descreve o Oriente, torna os seus mistérios simples por e para o Ocidente, tanto existencial como moralmente. O principal produto desta exterioridade é, claro, a representação (...)”.

Um exemplo de representação Said vai buscar entre os gregos antigos:

“A dramática imediatividade da representação em *Os Persas* obscurece o fato de que a audiência está assistindo a uma demonstração altamente artificial daquilo que um não-oriental transformou em um símbolo de todo o Oriente.”

Esta visão da cultura ocidental sobre Oriente é oriunda, em grande parte, dos antigos gregos, que consideravam os povos não falantes de sua língua e de costumes

diferentes como “bárbaros”. O Egito, neste contexto, era para a cultura grega e, posteriormente, romana, terra de considerações duplas e, mesmo, díspares. Era fonte de atração para o historiador grego Heródoto, acusado pelos seus comparsas de “filobárbaro” e que dedicou ao Egito todo o Livro II de sua *História* e uma parte do Livro III. Por outro lado, os egípcios eram vistos pelos romanos eruditos como uma terra de zoólatras fanáticos (por causa do culto aos animais) e de mistérios ameaçadores. Na Antiguidade, esta concepção dupla do Egito como país real e mítico aparece desde a Bíblia hebraica até aos autores gregos e romanos. Entretanto, os gregos foram os primeiros a se colocarem o problema do que foi o Egito (Donadoni *et alii*, 1990: 14).

Autores como Heródoto (II, 123, 6-16) e Diodoro Sículo buscavam no Egito a fonte para o orfismo e outros cultos de Mistérios então em voga na Grécia. A partir dos séculos VI e V a.C. houve uma mudança no pensamento grego no domínio das crenças religiosas. A influência órfico-pitagórica se revela na obra de Heródoto no seu interesse pela religião, pelos mistérios, oráculos e divindades proféticas. Como estas crenças não estavam nos autores gregos mais antigos, como Homero e Hesíodo, Heródoto as tomou como sendo um empréstimo grego da religião egípcia.

Heródoto faz uma interpretação grega dos cultos egípcios e considera Ísis como sendo Deméter (II, 65), uma deusa da maternidade, dos grãos, que levou as leis à humanidade e que também desempenhava uma função funerária. Já Osiris foi identificado a Dioniso (II, 26, 47). Outros autores, posteriores a Heródoto, seguiram a mesma conduta, como é o caso de Diodoro (I, 92, 1-6). Contudo, os cultos egípcios, ao contrário do que pensava Heródoto, não eram iguais aos gregos. Enquanto no culto de Mistério os laicos podiam ser iniciados, no Egito as cerimônias religiosas eram circunscritas aos sacerdotes, únicos que tinham acesso ao interior do templo. Por outro lado, as procissões e festas religiosas eram públicas e tinham uma grande participação popular.

O Egito nem sempre foi visto pelos gregos como uma terra de saberes antigos e sábios. A visão erudita que temos da Grécia e do mundo helênico, em geral, é advinda das obras clássicas. Foi a partir delas que a cultura ocidental herdou considerações xenófobas a respeito dos povos orientais. A noção de identidade grega pautava-se pela idéia da pureza de raça. Os atenienses deveriam ser sempre autóctones, considerados como tal pela sua ancestralidade local (Bernand, 1994: 52-53). A cidade grega não era aberta a todos. Para ser admitido na cidade era preciso provar ser cidadão; a pessoa deveria, então, declinar o seu nome, o nome de seu pai e o de seu demo ou de sua cidade. Para ser reconhecido cidadão ateniense era preciso ter nascido de pai e mãe atenienses.

Entretanto, no período helenístico, houve grandes mudanças históricas, a visão do mundo conhecido se ampliou com as conquistas de Alexandre, o Grande, e o pensamento tradicional sofreu alterações. A época helenística, desprezada pela historiografia tradicional como um período de decadência dos grandes valores do classicismo, ressurge, então, como uma época de ricas fontes de informação à disposição do estudioso moderno. Por isso, Bernand considera o grande século grego não o V e sim o IV a.C., quando os gregos começaram a rejeitar condutas de desprezo em relação ao outro (1994: 161).

Quando os gregos se abrem para as outras civilizações um novo poder está despontando no Mediterrâneo: Roma. Os romanos, diferentemente dos gregos, não baseavam sua identidade na idéia de raça. Ser romano estava, por princípio, associado à conduta. A virtude romana era expressa pela *pietas*, a vida era regulada pelas obrigações que o indivíduo tinha para com os outros, estes últimos baseados no costume ancestral – *mos maiorum*. É claro que o “ser” romano poderia variar de época e lugar, mas, quando

confrontados com outras culturas, os romanos se voltavam para o costume ancestral e buscavam os códigos da moralidade republicana. A nova política instituída por Augusto, no início de seu governo, resgatava os códigos ancestrais de comportamento e conduta, com o propósito de chamar os romanos a suas tradições, ameaçadas pelas influências culturais estrangeiras de um vasto Império.

As reformas de Augusto tinham como objetivo o fortalecimento de seu poder. As artes, tanto a literatura quanto as artes plásticas em geral, deveriam promover os novos valores do Império. Virgílio aborda o mito de fundação de Roma. Ascânio, filho de Enéias, também chamado Julus, é colocado como o ancestral da Dinastia Júlio-Cláudia. Nesta propaganda imperial, os aspectos negativos do Egito foram enfatizados. Augusto fez campanha contra Antônio e Cleópatra. O Egito foi considerado uma terra exótica e repleta de luxúria. Cleópatra era uma terrível mulher e Antônio, discípulo de Dioniso, vivia bêbado em meio aos prazeres mundanos de Alexandria. Após a Batalha de Ácio, foram cunhadas moedas com a inscrição *Aegypto capta*. Os obeliscos egípcios foram levados para Roma, para mostrar a subordinação egípcia (Versluys, 2002: 6).

No entanto, como dissemos anteriormente, nem sempre o Egito foi assim considerado pelos romanos. Versluys (2002: 388) cita três períodos históricos distintos com discursos romanos variáveis sobre o Egito: no século III a.C., na áurea época dos Ptolomeus, Alexandria e o Egito eram símbolos da cultura superior helênica, de uma civilização antiga e de prosperidade econômica. No século II a.C., o Egito tornou-se um protetorado romano, as disputas dinásticas entre os soberanos lágidas foram, muitas vezes, solucionadas pelos romanos. Em 30 a.C., o Egito tornou-se de fato romano. A partir de então, foi considerado um país subjugado com uma cultura colonizada. Os egípcios conhecidos em Roma eram, sobretudo, escravos e artistas, pertencentes a classes sociais desprezadas pela elite romana. Os egípcios tinham fama de insubordinados. Políbio, citado por Estrabão (XVII, I, 12-13), considerava os alexandrinos não propícios à vida cívica, por serem misturados com os egípcios. Mesmo assim, eram melhores que estes pois, apesar de tudo, ainda eram de origem grega.

No entanto, quando analisamos a questão do ponto de vista de gregos e romanos que habitaram o Egito, outras considerações devem ser apontadas. Augusto não poderia se mostrar muito favorável ao Egito frente aos romanos. Isto fazia parte de sua estratégia política de manutenção do poder. No próprio Egito, os imperadores romanos eram retratados como faraós nos relevos dos templos e as construções e reparos dos templos egípcios continuaram sob governo romano. Estrabão, por exemplo, grego de origem, que esteve no Egito no início do período imperial, por volta de 27 e 26 a.C. e era amigo pessoal do prefeito Aelius Gallus, afirma que o Egito era uma terra civilizada e culta (XVII, I, 3).

A inovação do domínio romano se deu com o impulso de Augusto para a criação de uma elite de origem helênica e o incentivo da cultura grega, sobretudo com a instituição do *gymnasium* e do culto imperial. Tal política visava conseguir o apoio de uma elite local, que não fosse totalmente “egípcia” e que também não estivesse atrelada à política anterior dos Ptolomeus, como era o caso dos alexandrinos. Por isso, o incentivo às elites da *chora*², em oposição à de Alexandria, que manteve vários privilégios durante o período romano, mas que ficou sob vigilância estreita dos oficiais romanos. Esta nova estrutura política alterou completamente a estrutura antiga de poder egípcia e, embora o país, no geral, tenha se mantido próspero durante o período romano, o enfraquecimento da economia dos templos e o rígido controle sobre a classe

² Mesmo o Egito possuindo quatro pólis no período romano, três já existentes anteriormente (Alexandria, Ptolemais e Náucratis) e uma criada por Adriano, em 130 d.C. (Antinoópolis), a pólis por excelência era a capital, Alexandria. O restante do país era seu território (*chora*).

sacerdotal, preparou o caminho para o colapso dos templos egípcios e abriu espaço, no século IV d.C., para uma nova religião que crescia rapidamente: o cristianismo.

III. EGITO ROMANO

1. Antecedentes: a monarquia ptolomaica

O Egito Romano foi, durante muito tempo, considerado pela historiografia como uma mera continuação da dinastia ptolomaica, com poucas modificações na estrutura do país, a não ser o fato de ser uma província romana vinculada diretamente ao imperador e governada por um prefeito da ordem eqüestre. Este conceito mudou nos últimos tempos. Atualmente, os estudos têm se voltado para as características específicas do domínio romano que trouxe amplas mudanças no cenário egípcio se distanciando, portanto, do modelo adotado pelos lágidas. Para podermos contrapor o governo romano ao greco-macedônico discorreremos brevemente sobre o período ptolomaico e suas principais características.

O período de dominação greco-macedônica se inicia com a conquista do país por Alexandre, o Grande, em 332 a.C. e se estende até a derrota de Cleópatra VII e Marco Antônio por Otávio, futuro imperador Augusto, na Batalha de Ácio em 30 a.C.. Com a morte de Alexandre e de seus sucessores – seu meio-irmão Filipe Arrhidaeus e seu filho Alexandre IV –, houve a partilha de seu império entre os seus generais. O Egito coube a Ptolomeu, filho de Lagos, que deu início à dinastia ptolomaica ou lágida sob o nome de Ptolomeu I Sóter (305 a.C.).

O Egito ptolomaico pode ser considerado como dividido em duas partes, Alexandria e o restante do Egito, também chamado de *chora*, termo que na Grécia designava a área rural de uma pólis. A divisão entre Alexandria e o Egito propriamente dito foi estabelecida desde a sua fundação. Alexandria não era considerada parte do país e sim *ad Aegyptum* ou seja, perto do Egito. Em Alexandria conviviam pessoas das mais diferentes etnias: gregos, judeus, persas etc., sendo que os egípcios nativos eram minoria. Os habitantes da cidade eram compostos por greco-macedônicos, aristocracia associada ao poder real, imigrantes de origem grega que participavam dos setores administrativos da cidade, gregos vindos de várias partes do mundo grego, judeus, egípcios nativos e escravos de todas as regiões do Mediterrâneo.

Antes da dinastia ptolomaica uma presença grega mais sistemática no Egito é atestada no século VII, época da fundação da colônia jônia de Náucratis, na região do Delta, e da chegada de mercenários gregos para atuar no exército do faraó Psamético I (XXVI Dinastia, 664-610 a.C.). Com o domínio greco-macedônico houve uma considerável imigração de gregos para o Egito. Estes vinham de várias regiões do mundo grego: Grécia continental, Macedônia, Trácia, ilhas do Egeu e cidades gregas da Ásia Menor. A maior parte deles eram soldados, que recebiam um lote de terra, a clerúquia, em troca de seus serviços militares. Estes se concentraram, sobretudo, na nova capital, Alexandria, nas outras duas pólis situadas em território egípcio, Náucratis e Ptolemais, e na região do Fayum, uma depressão formada pelo Lago Moéris (hoje Birket Qarun).

As terras egípcias pertenciam à Coroa, mas, com o tempo a propriedade privada acabou se estabelecendo, sobretudo, por causa das clerúquias e das *doreai*. As primeiras eram as terras doadas para os soldados que tinham terminado o serviço militar. A princípio, estas terras não eram hereditárias e deveriam voltar para as mãos do governo após a morte do cleruco. Contudo, na prática, esta lei não funcionou. As *doreai* eram terras cedidas aos favoritos do rei e altos funcionários da monarquia. Os camponeses egípcios continuaram a trabalhar a terra como antes, estatal ou de particulares.

As três póleis do Egito, Alexandria, Ptolemais e Náucratis tinham suas leis próprias, apesar de estarem sob controle real. Elas eram regidas pelo conselho de cidadãos (*boule*) ou por uma assembléia popular. E seus habitantes estavam divididos em tribos e demos. A divisão do território egípcio continuou sendo aquela do período faraônico – os nomos, que funcionavam como distritos administrativos. As capitais dos nomos eram as metrópoles, cidades maiores administradas por um funcionário real. Instituições gregas, como o *gymnasium*, eram próprias da vida urbana e se concentravam onde houvesse uma população de origem grega, seja nas póleis, metrópoles ou aldeias egípcias (Lewis, 1986: 27).

Nas póleis, o casamento com egípcios estava proibido. Provavelmente, o mesmo não se dava nas aldeias da *chora* e mesmo nas metrópoles, pois a maior parte dos imigrantes gregos vieram sozinhos e acabaram por se casar com mulheres egípcias. O casamento no período greco-romano era uma mistura, pois os colonos gregos acabaram por se conformar aos costumes locais. As formas gregas de casamento começaram a ser influenciadas pelas egípcias.

Um fenômeno particular do Egito nos períodos ptolomaico e romano era o casamento entre irmãos. Esta prática não era atestada no Egito faraônico nem entre os gregos na Grécia. Vários autores têm procurado explicar este comportamento pelos fatores econômicos, como a não divisão da propriedade e a vantagem de o dote da mulher ficar na própria família. No entanto, Montserrat (1996: 89) acredita que estas explicações não são suficientes. Segundo ele, o casamento entre irmãos deve ser visto como resultado de circunstâncias políticas e sociais. Seria uma forma de as pessoas se definirem étnica e socialmente em uma sociedade onde tais distinções eram importantes. Na nossa opinião, numa sociedade com escassez de mulheres gregas, o casamento entre irmãos possibilitaria manter a linhagem grega da família. Seria um exemplo tomado da própria realza ptolomaica.

Os gregos constituíam a elite do país, ocupando altos cargos administrativos no governo e adquirindo propriedades particulares como a clerúquia. No entanto, a divisão nítida entre gregos e egípcios se amenizou com o tempo. Os egípcios passaram a ser mais bem considerados pela administração lágida após a Batalha de Raphia, em 217 a.C., quando Ptolomeu IV necessitou dos indígenas em seu exército para vencer Antíoco III, que estava prestes a invadir o Egito. Assim, alguns egípcios puderam ter alguma ascensão social.

No final do período ptolomaico, nos séculos II e I a.C., não era mais possível discernir entre egípcios e gregos. Muitos possuíam nomes duplos, gregos e egípcios, o mesmo traduzido de uma língua para outra, que usavam conforme o contexto social. Os gregos usavam nomes egípcios para melhor se integrarem à cultura local, ao passo que os nomes gregos portados pelos egípcios significava que estes estavam de acordo com a nova administração do país ou buscavam uma ascensão social. Uma relação mais estreita entre gregos e egípcios se deu no meio rural, entre as classes menos favorecidas.

Cidades antigas egípcias, como Tebas e Mênfis, ficaram em segundo plano durante os períodos ptolomaico e romano. Ambas tinham sido capitais no período faraônico e eram temidas por serem foco do nacionalismo egípcio. Entretanto, os Ptolomeus não eram meramente reis de origem estrangeira. Para os egípcios, eles se portavam como faraós, eram assim retratados na estatuária e nos relevos dos templos. Eles construíram e restauraram templos e mantiveram a riqueza destes, assim como seus privilégios. O clero de Mênfis foi favorecido pela monarquia lágida, ficando responsável pelo culto dinástico e pelas cerimônias que envolviam a pessoa do faraó.

Durante o período ptolomaico houve dois faraós nativos estabelecidos em Tebas, quando o poder central foi abalado pelas disputas dinásticas que se seguiram à morte de

Ptolomeu IV. De 204 a 186 a.C., a Tebaida foi governada por faraós locais, primeiramente Haronnophris seguido por Chaonnophris. Outra revolta na Tebaida ocorreu em 88 a.C. sob Ptolomeu IX Sóter II. A última rebelião na região ocorreu no início do período romano, em 29 a.C., sob o prefeito Cornelius Gallus.

Outra forma de contestação ao poder central eram textos, oriundos do meio sacerdotal egípcio, que pregavam a volta de um faraó nativo. As “Crônicas Demóticas” eram provenientes do meio sacerdotal de Ehnas, então Heracleópolis Magna, cidade do deus-carneiro Herishof. Outro texto que circulava era o “Oráculo do oleiro”, escrito em grego e proveniente da região de Elefantina, sede do deus Khnum. Embora estes textos fossem comuns nos períodos ptolomaico e romano, provavelmente sua origem remonta ao período persa (Goudriaan, 1988: 108).

O enfraquecimento da dinastia lágida e o crescente aumento do poderio romano no Mediterrâneo tornaram o Egito um protetorado romano já no final do século II a.C.. O Egito foi invadido pela Síria, governada por Antíoco IV, em 170 a.C. A desocupação do país se dará em 168 a.C., após uma embaixada romana que, diplomaticamente, convenceu o rei selêucida a deixar o Egito. A partir de então, os reis lágidas passaram a depender da proteção romana para se manterem no poder. É em consequência da disputa pelo trono ptolomaico que Cleópatra VII se envolveu com Júlio César e, posteriormente, com Marco Antônio. A disputa com Otávio, futuro imperador Augusto, acabará por estabelecer totalmente o domínio romano sobre o Egito.

2. O domínio romano

2.1 A elite urbana

O período de dominação romana no Egito vai de 30 a.C. a 395 d.C., quando o Império Romano foi dividido em ocidental e oriental. Nesta partilha, o Egito coube à parte oriental, passando, então, à administração bizantina¹. Com a derrota de Marco Antônio e Cleópatra VII, o Egito foi transformado por Augusto em uma província imperial, governada por um prefeito da ordem eqüestre, designado diretamente pelo imperador. A intenção era manter os senadores distantes do país. Estes estavam proibidos de entrarem no Egito, salvo com autorização expressa do imperador. Buscava-se, desta forma, controlar e evitar manobras políticas nesta importante província imperial.

O prefeito era a autoridade máxima local: comandante do exército, chefe da administração civil e das finanças e magistrado. Era designado por um período de três anos. Uma vez por ano viajava pelo país para fiscalizar as contas e ouvir as queixas do povo. Nesta viagem, que durava de quatro a cinco meses, visitava duas cidades, uma no Delta e outra no Alto Egito.

O Egito foi dividido administrativamente em três partes: a Tebaida (Alto Egito), a Heptanômia, que incluía o nomo arsinoíta (Médio Egito) e o Delta (Baixo Egito). Cada uma das três partes era administrada por um epistratego. Alexandria tinha um corpo especial de magistrados, separado do restante do Egito. Durante o período ptolomaico o epistratego exercia função militar e civil. Na época romana seu cargo ficou apenas civil, pois as tarefas militares eram desempenhadas pelo exército, subordinado diretamente ao prefeito.

¹ Alguns historiadores consideram que o período bizantino se inicia em 284 d.C. com a ascensão de Diocleciano. Outros aceitam a data de 312 d.C., quando se encerrou a perseguição oficial aos cristãos pelo governo romano.

No início do período romano existiam três legiões do exército estabelecidas em território egípcio. Cada legião comportava cerca de 5.000 homens. Em 23 d.C., elas foram reduzidas para duas. Além destas, estavam estacionadas no Egito três alas de cavalaria (1.500 homens) e nove coortes auxiliares (4.500 a 5.000 homens), cujos comandantes da ordem eqüestre formavam o corpo de militares subordinados ao prefeito. Bowman (1990: 74) calcula em vinte mil o número de soldados no início do período imperial. Os militares, comandantes e centuriões, podiam também desempenhar funções administrativas. No início do período imperial os soldados não eram nativos das províncias e estavam proibidos de adquirir terras durante o tempo de serviço. Os egípcios serviam nas unidades auxiliares e normalmente eram designados para outras províncias. Este quadro mudará no final do Império, quando a maior parte do exército será formada por soldados provenientes das províncias orientais, da África e do próprio Egito².

O sistema de organização das finanças do Egito não justifica a idéia normalmente divulgada de que o país era propriedade pessoal do imperador. As rendas do Egito, como das outras províncias “imperiais”, inicialmente eram pagas no *aerarium Saturni*, o tesouro da *res publica*, mas na prática ia para as mãos dos agentes diretos do imperador, que eram os oficiais da ordem eqüestre e os libertos imperiais. Augusto confiscou estados patrimoniais, mas nenhum deles estava em seu nome e sim no de amigos e membros da família imperial. Ele também não exercia nenhum controle sobre a terra.

A maioria das terras particulares do Egito pertencia aos clerucos. Eram aquelas doadas pelos Ptolomeus aos militares. Com os romanos, elas se tornaram privadas, desvinculadas de obrigações militares e podiam ser vendidas. As terras reais ficavam sob a supervisão de um funcionário e eram arrendadas para os “fazendeiros públicos”. Estes poderiam cultivar a terra diretamente ou arrendá-las. No início do período imperial as propriedades eram, geralmente, pequenas, sendo cultivadas pelos próprios proprietários ou arrendatários. A partir do século III d.C. a grande propriedade de terra passou a ser predominante. Os templos egípcios ainda mantiveram alguma terra, mas não grandes extensões como outrora.

A *chora* egípcia estava dividida em distritos administrativos, que remontam ao período faraônico, denominados nomos. O número de nomos variava conforme a época. Diodoro (I,54,3) e Estrabão (XVII,1,3) afirmam serem trinta e seis. No decorrer do século II d.C. o número de nomos aumentou e ficou entre quarenta e cinquenta. O Delta, área mais desenvolvida no período romano, tinha cerca de vinte e oito nomos no século II d.C.. E o Alto Egito, no século IV d.C., tinha vinte e dois (Bagnall; Frier, 1995: 55).

Os nomos eram governados pelos estrategos a partir das capitais, denominadas metrópoles. Os estrategos eram oficiais da ordem eqüestre, indicados pelos epistrategos e nomeados pelo prefeito por um período de três anos. A equipe do estratego era formada por funcionários, escravos e libertos. Ele atuava como chefe de polícia local, podia fazer investigações (mas não julgar), era responsável pela coleta de impostos de seu distrito, impunha as liturgias menores, como a corvéia para a manutenção dos diques e canais e recebia cópia dos censos.

A inovação levada por Augusto ao Egito se baseava na política romana, também adotada em outras províncias, de governar com a ajuda das elites locais. Dois fatores são comumente apontados para a manutenção da dominação romana e a extensão do poder imperial: a presença de um exército forte, que os adversários não podiam

² Segundo os estudos de Alston (1995: 42), no início do século I d.C. a maior parte dos soldados que serviam no Egito eram provenientes da Ásia Menor. Já no final do século II d.C., a maioria dos soldados era de origem africana e egípcia.

enfrentar e a cooptação das elites locais, que colaboravam com a administração imperial em troca de manter seu *status quo* e adquirir uma ascensão social com a aquisição da cidadania romana.

No Egito, Augusto teve de “criar” uma elite favorável a Roma. Esta elite deveria ser de origem “grega” para se contrapor aos egípcios nativos, grande maioria da população. Contudo, a elite grega de Alexandria por ser aliada dos Ptolomeus não era confiável à nova administração. A primeira dicotomia estabelecida pelos romanos no Egito foi a divisão, em termos de elite, entre Alexandria e as cidades e vilas da *chora*. Augusto criou uma nova elite na *chora*, que foi alimentada pelos imperadores seguintes. Os “gregos” da *chora* viviam sobretudo nas metrópoles. Apesar de não ter todas as vantagens dos cidadãos de Alexandria, os metropolitanos gozavam de vários privilégios e seu poder só aumentou no decorrer do período romano.

Os romanos adotaram um jogo duplo em relação a Alexandria. Os gregos alexandrinos gozavam de vários privilégios durante o período romano: estavam isentos de impostos e de liturgias; além disso, a posse da cidadania alexandrina era essencial para se chegar à cidadania romana. Assim, todos os egípcios que quisessem alçar à cidadania romana deveriam, primeiramente, conseguir aquela de Alexandria³. Os cidadãos de Alexandria eram tratados como aliados e não como súditos conquistados (*dediticii*). Por outro lado, os romanos deram prioridade em muitos aspectos aos judeus alexandrinos (Milne, 1992: 3-4). Estes mantiveram seu Conselho de Anciãos, enquanto os gregos alexandrinos estavam proibidos de manter a *boule*, até a sua concessão por Septímio Severo em 200 d.C.⁴. Durante todo o período romano Alexandria foi palco de revoltas e distúrbios, sobretudo entre gregos e judeus. Mais do que propriamente étnica, era uma disputa entre elites, ansiosas pela posição social e política que mantinham na cidade. A maior parte das bases do exército romano situava-se em pontos estratégicos que visavam controlar a cidade. Duas legiões estavam estacionadas em Nicópolis, um distrito próximo à capital.

Os critérios estabelecidos por Augusto para dividir a sociedade egípcia fizeram revigorar o sentimento de etnicidade dos habitantes do Egito Romano. O pertencer à etnia grega passou a ser enormemente valorizado e almejado por muitos. Como vimos anteriormente, no final do período ptolomaico era difícil definir quem era grego ou egípcio. Os romanos dividiram a população egípcia a fim de separar egípcios e “gregos”. A etnicidade foi usada pelos romanos com finalidades políticas e funcionava como um meio de ascensão social. A sociedade egípcia ficou dividida em categorias jurídicas, da seguinte forma:

- 1) cidadãos romanos (*cives romani*) – romanos, elite grega (alexandrinos promovidos à condição de cidadão romano e também a elite que habitava as metrópoles da *chora*);
- 2) cidadãos peregrinos (*cives peregrini*) das três e, posteriormente, quatro póleis do Egito (Alexandria, Ptolemais, Náucratis e Antinoópolis);
- 3) peregrinos não cidadãos (*peregrini Aegyptii*).

Na escala social vinham, em primeiro lugar, os cidadãos romanos, classe esta formada pelos altos funcionários do Império, por notáveis alexandrinos e por legionários ou veteranos do exército. Em segundo lugar, vinham os gregos das quatro cidades gregas do Egito e os judeus e, por último, os egípcios nativos.

A cidadania era concedida por motivos políticos e não étnicos. No entanto, a etnicidade servia à prática política de privilegiar os gregos em detrimento dos nativos. O

³ Segundo Alston (2002: 187), a informação de que a cidadania alexandrina era necessária para a aquisição da cidadania romana provém de Plínio, o Jovem, e é incerta.

⁴ Para Bowman e Rathbone (1992: 119), a ausência de uma *boule* em Alexandria não significa que a cidade não tenha tido uma administração própria.

valor das taxas e impostos que deveriam ser pagos ao governo romano dependia do grau de “helenização” da população, definido pelos romanos. Assim, enquanto os cidadãos romanos estavam isentos de taxas, os gregos habitantes das capitais dos nomos pagavam o imposto (*laographia*) com preço reduzido⁵. Para estabelecer esta separação entre gregos e não-gregos, os romanos tiveram que adotar um critério de etnicidade baseado na descendência e na participação da instituição do *gymnasium*. O grau de “helenização” era medido por meio de três critérios: propriedade fundiária, habitação urbana e educação grega.

As elites funcionavam como um instrumento de poder do Império. As construções romanas promovidas regionalmente serviam para promover a imagem imperial. Todavia, sabemos que a interpretação simbólica e ideológica destes monumentos e desta cultura material variava conforme a cultura local. Assim, as tradições greco-romanas não foram simplesmente absorvidas ou adotadas pelos nativos das províncias e sim, muitas vezes, mudadas ou reinventadas durante o processo. A primeira fase de mudança cultural nas províncias veio com Augusto. A segunda fase de “Romanização” teria se dado no final do século II d.C., com Adriano (Whitaker, 1997: 157-158).

Augusto iniciou no Egito um processo de municipalização com a criação de comunidades urbanas com uma elite grega proprietária de terras colocada em situação privilegiada em relação aos egípcios. Estas comunidades, apesar da ausência da *boule*, instituída posteriormente por Septímio Severo, funcionavam como as cidades gregas de outras províncias. A maior parte das capitais dos nomos já agiam como um centro local, ligado a um templo. No período ptolomaico os residentes destas cidades não parecem ter tido algum *status* especial. A situação mudou com Augusto. Com a introdução do imposto que incidia sobre os homens, os metropolitanos passaram a ter um privilégio especial que os aldeões não tinham. A admissão ao *status* metropolitano requeria que os pais do candidato e o avô materno fossem metropolitanos. Os aldeões e seus descendentes estavam excluídos. Aqueles que pertenciam ao *gymnasium* tornaram-se poderosos politicamente e se tornaram uma elite hereditária nas metrópoles.

As “cidades” egípcias estavam divididas em: póleis (Alexandria, Ptolemais, Náucratis e Antinoópolis), as metrópoles (capitais dos nomos) e as aldeias (*komai*). A hierarquia social estabelecida pelos romanos com os indivíduos divididos em categorias (cidadãos romanos, cidadãos das póleis, metropolitanos etc.) se refletia também nas “cidades” egípcias. No topo da hierarquia estavam as cidades gregas como Alexandria. Depois, vinham as metrópoles da *chora* e, por último, as aldeias. A diferença se deu, sobretudo, entre as metrópoles e as aldeias ou vilas, pois as capitais dos nomos tiveram seu *status* erguido com a criação da elite que separou os egípcios entre “nativos” e “gregos”.

Esta “helenização” de cidades e aldeias foi mais marcada no Fayum do que no Alto Egito (Bowman, 2000: 175-176). Muitas cidades do Fayum tinham o plano ortogonal baseado nas cidades clássicas. No entanto, a partir do trabalho de Alston (2002) podemos concluir que cidades menores como Karanis poderiam ser mais “egípcias” do que propriamente “gregas”. Talvez o caráter “helênico” tenha se centralizado nas grandes cidades. Com as modificações implementadas por Adriano, por

⁵ *Laographia* significa registro no *laos* (termo técnico que designa a população que paga imposto). Este imposto, traduzido para o inglês como *poll-tax*, era uma taxa a ser paga por todo homem entre os 14 e os 62 anos de idade, incluindo os escravos. Estavam isentos deste tributo, além dos cidadãos romanos, os cidadãos de Alexandria e seus escravos, alguns indivíduos que detinham cargos oficiais e alguns sacerdotes egípcios. O valor do imposto variava de nomo para nomo e os metropolitanos pagavam uma taxa menor.

volta de 130 d.C., este incentivo ao modelo clássico continuou e é evidente em cidades como Antinoópolis e Hermópolis Magna, no Médio Egito. Por outro lado, cidades como Mênfis e Tebas permaneceram centros das tradições egípcias nativas.

Os cargos administrativos das metrópoles eram ocupados por quatro oficiais principais: os exegetas (*exegetes*), o ginasiarca, o *kosmetes* e o agorânomo (Alston, 2002: 188). Os exegetas exerciam várias atividades: apontavam os representantes legais para aqueles que precisavam de proteção, como mulheres e crianças, atuavam junto ao registro de transações de propriedade ou eram notificados destas transações, além de exercer também algum papel judicial. Os exegetas eram os oficiais mais poderosos da cidade até 200 d.C., quando o *status* mais alto passou a ser o do *prytanis*, chefe do conselho de cidadãos (*boule*).

Os *kosmetai* eram oficiais do *gymnasium* e estavam encarregados da supervisão e da organização dos eventos desta instituição. Também aparecem como supervisores de transações de propriedades em associação com o exegeta. Depois de 200 d.C., os *kosmetai* passaram a desempenhar funções associadas à taxaço e organizaço das áreas rurais e tinham ligaço com o sistema de irrigaço e com outras formas de taxaço. O ginasiarca, cargo mais alto das póleis do Egito ptolomaico, continuou com as mesmas funções no período romano. Seu número variava por ano, de dois a doze. Ele requeria os equipamentos para os jogos e festivais. O *gymnasium* continha banhos, que precisavam de manutenção e limpeza e empregavam atendentes pagos. Os gastos e as honras eram divididos entre um colégio de ginasiarcas. O agorânomo também é um cargo que remonta à época ptolomaica. Ele era encarregado do mercado da cidade.

Uma questão a ser pensada é em que medida este incentivo às construções romanas influenciou a relação das cidades com os templos egípcios. Todas as atividades desenvolvidas nas cidades, no período faraônico, dependiam dos templos, que eram grandes centros administrativos, instituições políticas e econômicas com terras e rendas próprias. O poder dos templos estava associado ao do faraó, pois somente ele era o sacerdote principal, os outros eram delegados que cumpriam a função sacerdotal em seu lugar. Todos os governantes estrangeiros adotaram o papel de faraó como controlador dos templos.

No período ptolomaico os templos egípcios conviveram com as instituições e templos gregos. Ao que parece, as instituições culturais gregas tiveram pouco impacto e os templos egípcios continuaram a predominar. No período romano, os templos ainda exerciam um papel importante. Entretanto, perderam sua independência, seus recursos financeiros foram reduzidos e eles passaram a ser supervisionados por um funcionário de Alexandria. Em cidades como Hermópolis Magna e Oxyrhynchus os templos egípcios dominavam a topografia e ainda exerciam algum controle sobre os principais mercados da cidade. O principal mercado de Oxyrhynchus estava ligado ao Serapeum e as taxas coletadas dos comerciantes eram, originalmente, religiosas. Mas, com o crescente poder da elite “grega”, instituições econômicas, como o mercado, passaram da administração do templo para a da elite ginásial e, mais tarde, para o conselho (*boule*) instituído pelos Severos.

Portanto, no que diz respeito às cidades, as mudanças administrativas perpetradas por Augusto e os Júlio-Cláudios transformaram-nas segundo o modelo clássico e o poder político foi transferido dos templos para a elite “grega”. Uma outra reestruturação ocorreu no século II d.C. com Adriano e os Antoninos. Esta mudança refletia a dominação desta nova elite. É o que podemos ver em Hermópolis Magna, pelas escavações realizadas por Bailey (1991). Houve um aumento das construções romanas, como termas, teatros, hipódromos e banhos. O uso do espaço público foi alterado. As cidades competiam entre si nos jogos públicos, bem ao estilo das cidades

gregas antigas⁶. Esta transformação da vida pública levou os eventos religiosos a serem administrados pela elite, sendo organizados por um conselho, pelo *gymnasium* e pelo teatro, que estavam centralizados nos cultos greco-romanos, principalmente aqueles associados ao culto imperial.

Provavelmente, este aspecto clássico das cidades era restrito e estava confinado nas regiões onde a presença grega era mais constante, como o Fayum e o Médio Egito (talvez o Delta, mas faltam dados a respeito). No entanto, este desenvolvimento citadino coexistia com os aspectos tradicionais do urbanismo egípcio. Os templos tradicionais estavam sob controle das elites gregas, que os sustentavam.

Não podemos dizer que o Egito viveu uma crise no século III d.C. da maneira como ela é colocada por vários autores para o Império Romano como um todo. Os arquivos de Hermópolis Magna demonstram que, neste período, a cidade continuava com seus programas de construção e de revitalização da área urbana. Os jogos públicos também aconteciam com frequência. Segundo Alston (2002: 59), a ambição cívica poderia conviver com um período menos próspero, porque requeria somente a riqueza da elite e não da população como um todo.

Contudo, houve mudanças importantes a partir deste período. Septímio Severo concedeu conselhos para as cidades e estes passaram a ser responsáveis por sua administração. As atividades do estrategista parecem ter se concentrado nas aldeias. A partir deste momento não há mais diferença entre Alexandria e as metrópoles egípcias. Segundo Alston (2002: 252), a concessão do *boule* foi um reconhecimento, por parte dos romanos, da assimilação cultural da elite metropolitana. Ou, para dizermos em outras palavras, não havia mais dúvidas sobre a cooperação das elites locais com o governo romano. Portanto, estas estavam aptas para assumir o controle administrativo.

Outra inovação do período foi a concessão da cidadania romana por Caracala, em 212 d.C., a todos os peregrinos livres do Império. Milne acredita que os egípcios nativos estavam excluídos deste benefício (1992: 63). Entretanto, a obra de Milne data de 1924. Desde então, vários estudos têm discutido a *Constitutio Antoniniana* e vários de seus itens que geram dúvida. Tudo indica que esta medida não veio a alterar as relações sociais dos habitantes do Império Romano. Por exemplo, no Egito, as elites “gregas” metropolitanas já tinham se equiparado, em termos de *status*, à de Alexandria. A diferença estava no aumento da quantidade de contribuintes, fato que interessava ao governo.

Novas reformas foram instituídas, posteriormente, por Diocleciano (284-305 d.C.). Este reorganizou as províncias romanas e aboliu a distinção entre províncias senatoriais e imperiais. No Egito, as reformas vieram após a revolta de 296 d.C., ocorrida em Alexandria. Um oficial romano chamado Lucius Domitius Domitianus, cujo apelido era Achilleus, foi aceito na cidade como imperador. Diocleciano enviou tropas para a cidade. O cerco de Alexandria durou oito meses, após os quais a cidade foi destruída e saqueada (Milne, 1992: 81).

O Egito foi dividido nesta época em três partes: a Tebaida, *Aegyptus Herculia* e *Aegyptus Jovia*. A velha divisão por nomos foi extinta. As novas unidades se chamavam *pagi* e eram administradas pelos *praepositi pagi*. A configuração do exército também mudou. Nos primeiros séculos da dominação romana eram os centuriões que faziam a

⁶ Discutindo a visão de Estrabão sobre o Egito, Yoyotte e Charvet (Estrabão, 1997: 31) consideram que o autor tinha uma visão grega da *chora*, pois enxergava as cidades competindo entre si como acontecia com as cidades da Grécia. Ele, portanto, não teria visto a harmonia que caracterizava a cidade egípcia tradicional. Creio que, após os recentes debates sobre esta questão, deveremos voltar a Estrabão e nos perguntar se, por volta de 27-26 a.C., a elite “grega” da *chora* já estava se comportando como as elites das cidades-estados gregas, como aconteceria nos séculos posteriores.

ligação da comunidade com o poder central e os soldados viviam dispersos entre a população das aldeias e cidades. A partir do final do século III o exército passou a se concentrar em fortes. Um dos motivos era conter a onda de invasões que o Egito sofreu neste período, sobretudo de blêmios e de palmirenses.

2.2 População egípcia: censo e demografia

Existem muitas controvérsias sobre a população egípcia do período romano. Vários estudos recentes têm se voltado para esta questão. A obra de Bagnall e Frier (1995) trouxe novas considerações para este tema utilizando como fonte de estudo um conjunto de papiros constituído por trezentas declarações de censo, que cobre o período de 12 a 259 d.C.. Segundo os autores, o censo, instituído por Augusto no Egito, fazia parte de sua nova política de controle da população. O censo servia tanto para estabelecer os pagantes de impostos, homens dos 14 aos 62 anos de idade como para definir o *status* social dos indivíduos, pois desta forma também eram distribuídas as liturgias entre aqueles que eram proprietários de terras e de bens. O censo era feito inicialmente de sete em sete anos e o primeiro parece ter ocorrido por volta de 11 e 10 a.C.. Depois, passou a ser realizado a cada quatorze anos. Nele deveria constar a lista de membros da família incluindo escravos e hóspedes com nomes, filiação e idade.

A partir do estudo do censo Bagnall e Frier propuseram uma nova estimativa para o tamanho da população egípcia no período romano. Os oito milhões de habitantes que Flávio Josefo estipulou para o país, sete e meio para a *chora* mais os quinhentos mil habitantes de Alexandria, extrapolam o limite possível para o Egito nesta época, pois segundo eles (1995: 51), o país só atingiu este nível populacional no final do século XIX. Desta forma, o tamanho proposto por Diodoro de três milhões de habitantes, no século I a.C., seria mais condizente com a realidade. Os autores concluem que Rathbone possui a hipótese mais acertada para a população egípcia do período, que variava entre três e cinco milhões de habitantes (Bagnall; Frier, 1995: 54).

Um modelo alternativo ao de Bagnall e Frier foi proposto por Scheidel (2001). Segundo este autor (2001: 142), o estudo de Bagnall e Frier se baseou numa documentação que é mínima com dados que são provenientes sobretudo do Médio Egito⁷ e que não podem ser extrapolados para o país como um todo, pois a ecologia difere de lugar para lugar. Não há nenhum documento encontrado em Alexandria, a cidade mais populosa do país e nem na região do Delta, onde vivia mais da metade da população egípcia do período. Além disso, os papiros tratam, sobretudo, da população urbana que, apesar de ser alta para a Antiguidade, era menor que a da área rural.

Scheidel (2001: 181) concorda com Bagnall e Frier que as estimativas de Flávio Josefo não são confiáveis, pois as fontes literárias seguem uma convenção e muitas referências são valores simbólicos. As estimativas de população para o Egito Romano situam-se em dois níveis: a mais baixa de 4 a 5 milhões de habitantes e a mais alta de 8 milhões. Scheidel (2001: 183, 247) prefere considerar que o tamanho da população egípcia estava entre estas duas estimativas, ou seja, seu ápice estava em torno de 6 milhões de habitantes.

Bagnall e Frier (1995: 56) também tentaram distinguir as populações urbana e rural do Egito. Assim, se o país tivesse por volta de 4,5 milhões de habitantes, a população urbana estaria entre 1,75 milhões, o que daria 37% da população, uma cifra alta para a Antiguidade, mesmo se considerarmos que o Egito Romano era bastante urbanizado. Scheidel (2001: 247) calcula que a população urbana deveria ser por volta

⁷ Scheidel considera o Fayum como pertencendo ao Médio Egito.

de 25%. Ainda segundo a pesquisa de Bagnall e Frier, nas cidades havia mais homens do que mulheres, assim como mais escravos. O censo aponta também uma maior quantidade de mulheres escravas do que homens. Tais dados podem ser debatidos e são incertos, pois, segundo os próprios autores, os escravos homens, geralmente, adquiriam a liberdade mais cedo que as mulheres, que envelheciam na casa do senhor (Bagnall; Frier, 1995: 94). Outra questão é quanto à população masculina do campo, pois muitos homens se escondiam e tentavam esquivar-se do censo para não pagar o imposto cobrado pelas autoridades romanas.

Outro assunto abordado pela pesquisa diz respeito ao casamento entre irmãos. Ao contrário daqueles que acham que este comportamento era exclusivo dos gregos, Bagnall e Frier (1995: 129-130) sugerem que este tipo de união foi adotado tanto por gregos quanto pelos egípcios, pois também estava presente nas aldeias pequenas onde o elemento egípcio nativo era predominante. Eles afirmam que o nome grego portado por muitas mulheres não é sinal de etnicidade, no que têm toda razão. Por outro lado, o censo também aponta que o casamento entre irmãos estava concentrado no *nomo arsinoíta* (Fayum), área onde a população de origem grega era maior. É um comportamento que acontecia em todo o Egito, mas era mais freqüente no Fayum e no Delta e mais raro no Alto Egito. Como dissemos anteriormente, o motivo principal seria manter o *status* e a etnicidade. Portanto, seria um comportamento associado aos “gregos” do Egito, embora pudesse ser adotado também pelos egípcios nativos.

A taxa de mortalidade era alta, mas está dentro dos padrões para sociedades populosas. A presença de muitas pessoas no mesmo local facilitava a propagação de novas doenças. A expectativa de vida para os homens era de cerca de 25 anos e 22,5 para as mulheres. Desta forma, a população masculina tendia a ser maior, cerca de 105 homens para 100 mulheres. Para Scheidel (2001: 168) não é possível estipular, a partir dos dados do censo, que os homens tinham uma expectativa de vida maior que as mulheres. O censo não se preocupava em registrar as mulheres, principalmente aquelas que estavam fora do ciclo reprodutivo, as solteiras e as que já tinham atingido a menopausa. Também a expectativa de vida era menor nas cidades do que no campo. Segundo Scheidel (2001: 176), não é possível estimar a expectativa de vida da população egípcia, pois os estudos de Bagnall e Frier não trazem novas informações além daquelas já conhecidas pelo estudo de Hopkins, que aponta uma expectativa de vida no mundo romano entre 20 e 30 anos.

Um declínio populacional ocorreu com a Peste Antonina, por volta de 165-166 d.C.. No entanto, houve uma rápida recuperação já na primeira metade do século III d.C.. Por exemplo, em Oxyrhynchus, 50% das casas estavam desocupadas em 235 d.C., mas já no início do século IV d.C. todas já estavam habitadas (Alston, 2002: 259). Segundo Rathbone (*apud* Bagnall; Frier, 1995: 174), a doença, considerada como sendo varíola, atingiu sobretudo o Baixo e o Médio Egito. A epidemia durou de aproximadamente 166 a meados de 170 d.C.. Depois disto, ela se tornou endêmica. A Peste Antonina teria matado de 7 a 10% da população do Império Romano. Nas grandes cidades o índice de mortalidade chegou a 20% (Scheidel, 2001: 162). A superlotação nas cidades era um dos motivos da baixa expectativa de vida.

3. Etnicidade e identidade cultural

A aplicação das teorias antropológicas referentes à etnicidade aos estudos da Antiguidade tem sido relativamente recente. No caso do Egito greco-romano, estas pesquisas têm se restringido à época ptolomaica, como as obras de Koen Goudriaan

(*Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, 1988) e a editada por Per Bilde (*Ethnicity in Hellenistic Egypt*, 1992). Estas são obras de historiadores, que se utilizaram, sobretudo, de fontes papirológicas escritas em grego e demótico.

O Egito greco-romano representa um interessante e complexo caso de estudo no que se refere ao contato entre grupos étnicos distintos. O Egito foi uma província romana por aproximadamente quatrocentos anos, de 30 a.C.-395 d.C.. Neste período viviam no Egito, além dos nativos, indivíduos oriundos de várias partes do mundo greco-romano. A imigração grega para o Egito se iniciou, de forma sistemática, com a conquista de Alexandre, em 332 a.C. e com o estabelecimento da monarquia lágida, em 305 a.C. No período romano vêm se juntar a esses imigrantes e seus descendentes os soldados do exército imperial e os altos funcionários do governo, indivíduos vindos não somente de Roma, mas de várias regiões do Império. Como abordar, então, este assunto complexo referente à etnicidade no Egito Romano?

Antes de analisar esta questão, devemos pensar nos termos para definir grupo étnico. Grupo étnico tem sido, atualmente, definido como um grupo social e não biológico. A linguagem, a religião e as formas culturais podem servir de reforço para a identidade étnica, mas a noção de etnicidade é social e é construída através do discurso. Por esta visão, a etnicidade é uma consciência da identidade de um grupo em relação a outros grupos e as categorias étnicas que os distinguem são atribuídas pelos próprios atores envolvidos.

Então, veremos que, no caso do Egito Romano, a questão não é saber quem é realmente egípcio, grego e romano (para ficarmos apenas nestas três categorias). A questão correta é quem se considera romano, grego ou egípcio? E em que circunstâncias? A definição de quem é egípcio, grego ou romano no Egito neste período depende, em última instância, da época e do lugar a ser considerado. Em primeiro lugar, devemos pensar em que consistia ser um grego no Egito ptolomaico e romano. Um contato mais estreito entre gregos e egípcios remonta ao século VII a.C., quando foi fundada a colônia grega de Náucratis. Desde a Baixa Época os gregos atuavam no Egito como mercenários. Estes, vindos de várias partes do mundo grego, tendiam a se integrar à nova sociedade onde viviam, estando desenraizados de sua terra natal. Era uma característica do helenismo a habilidade dos gregos de se adaptarem a lugares estranhos sem, com isso, deixarem de ser gregos (Bagnall, 1988: 24).

A etnicidade grega era uma noção, uma consciência dos gregos em oposição aos bárbaros. Esta noção parece ter sido criada quando do conflito entre gregos e persas, mas, para alguns autores, como Konstan (2001: 36), seria mais um resultado dos projetos imperialistas atenienses. Em um contexto colonial, a diferença entre os próprios gregos: jônios, dórios etc. são relativizadas quando em contato com o grupo indígena. Os gregos tendem a se agrupar em uma mesma categoria. É o que aconteceu no Egito ptolomaico. No período helenístico a Grécia tinha perdido sua autonomia, mas os gregos tiveram uma ampliação de seu universo de conhecimento em relação às outras culturas. Bernand (1994: 183) considera que havia um espírito de tolerância entre gregos e egípcios no Egito ptolomaico, pois os egípcios vinham de sair da dominação persa (Alexandre foi visto por eles como um salvador) e, os gregos, saíram de uma longa guerra no Peloponeso e da derrota para Filipe II.

O termo helenístico, cunhado por Droysen, designava a fusão do helenismo com as civilizações orientais (Préaux, 1978). Até a Segunda Guerra Mundial os estudiosos do Egito ptolomaico acreditavam na existência de uma fusão entre gregos e egípcios (Bagnall, 1988: 21). Esta postura foi, posteriormente, revista. Atualmente, considera-se que ambas as culturas, grega e egípcia, permaneceram paralelas, sem mistura. Pensando nos termos da fronteira étnica proposta por Barth poderemos pensar que as pessoas

podiam se movimentar em ambas as esferas – grega e egípcia, sendo que o rótulo étnico dependeria das circunstâncias e era, em última instância, de ordem social.

Não havia um tratamento diferenciado para gregos e egípcios por parte do governo lágida. Isto é, não havia uma política deliberada que fizesse esta distinção. É evidente, no entanto, que numa situação de dominação de um grupo étnico sobre outro, o grupo que mantém o poder detinha as vantagens de sua posição. Mas a diferenciação entre gregos e egípcios se dava mais pela situação social do que étnica. Os cargos de maior *status* social e a função militar eram exercidos pelos gregos. A maioria dos egípcios permanecia camponesa. No entanto, há que diferenciar entre os gregos por exemplo, de Alexandria e aqueles que viviam na *chora*, junto aos egípcios. Na *chora* havia uma relação mais estreita com a cultura egípcia tradicional, ao passo que nas cidades há um maior contato com elementos da cultura grega como a instituição do *gymnasium*. O fenômeno de aproximação entre gregos e egípcios ocorreu, de maneira mais forte, no meio agrícola, onde um maior número de gregos se “egipcianizou”, mas isto ocorreu pela nivelação de todos à escala social mais baixa. Os critérios de etnicidade também variaram conforme o lugar e o período histórico. O historiador romano Tito Lívio criticava os alexandrinos dizendo que estes tinham se tornado egípcios⁸. Já os egípcios habitantes da *chora* consideravam os habitantes de Alexandria gregos.

A etnicidade grega ou egípcia como categoria social era aplicada pelos próprios atores e só aparecia quando era relevante. Quando há interação entre pessoas de diferentes culturas, após um longo período de contato, há uma tendência de diminuição das diferenças e as fronteiras étnicas se “enfraquecem”. A delimitação sistemática de etnicidade aparece em contextos sociais onde há um embate direto entre dois grupos distintos. No caso do Egito do final do período ptolomaico, após trezentos anos de contato, não havia tanta necessidade de afirmação de etnicidade. Com o domínio romano a questão étnica voltou a ser enfatizada, pois foi utilizada pelo governo romano como uma estratégia política de dominação.

No Egito ptolomaico, em termos de etnicidade, só permaneceram os gregos, os egípcios e os judeus, os demais estrangeiros foram enquadrados na categoria de gregos, desaparecendo enquanto grupo étnico distinto. Mas quando os indivíduos eram rotulados de gregos ou egípcios? A categorização étnica não era obrigatória. Ela aparecia somente em algumas ocasiões e, geralmente, para rotular um grego. Sendo os gregos uma minoria, estes eram rotulados pelos egípcios. O contrário era mais raro. Por exemplo, nos textos demóticos, procedentes dos templos egípcios, apenas os gregos eram rotulados, por serem estrangeiros. Goudriaan acredita que o critério para a etnicidade no Egito ptolomaico era, em grande parte, a linguagem (1988: 93-94). Mas este critério variava conforme as circunstâncias. Por exemplo, na *chora*, o uso da língua grega servia para designar a origem étnica grega, mas em Alexandria isto não acontecia. A etnicidade era aí demarcada pelos hábitos sociais e pelas particularidades religiosas.

Peremans procurou diferenciar gregos e egípcios pela nomenclatura. Com a sua *Prosopografia Ptolomaica* ele procurou provar que é possível distinguirmos egípcios e gregos pela onomástica (Goudriaan, 1988: 1). Entretanto, o uso de nomes duplos gregos e egípcios não indicava necessariamente que os indígenas haviam adotado um nome grego. O contrário era comum – os gregos adotando nomes egípcios. Geralmente, usava-se um nome grego para documentos oficiais ou ligados a funções reais e de *status* ou funções administrativas e militares. O nome egípcio era mais utilizado em documentos privados.

⁸ “Macedones (...) in (...) Aegyptios degenerarunt” (XXXVIII, 17), *apud* Goudriaan (1988: 94).

A existência de cortes de lei separadas – uma seguindo a lei grega e outra, a egípcia, não indicava necessariamente que os gregos resolviam seus assuntos segundo a lei grega e os egípcios, a egípcia. Tanto gregos e egípcios faziam contratos em grego ou demótico, variando conforme as circunstâncias e era até comum que mulheres gregas (assim denominadas nos papiros) utilizassem a lei egípcia para gerir assuntos de negócios ou de família, já que a lei egípcia dava maior liberdade às mulheres, que podiam agir sem estarem sob a tutela masculina (Goudriaan, 1988: 99).

Os estudiosos do Egito ptolomaico e romano utilizam o termo greco-egípcio para se referir àquelas pessoas filhas de casamentos mistos entre, principalmente, homens gregos e mulheres egípcias. Assim, o termo indicaria não somente uma mistura biológica mas também cultural. No entanto, nos papiros gregos do Egito não há o uso desta denominação para esta parte da população. Os mesmos indivíduos podiam ser designados gregos em uma ocasião e egípcios, em outra. Estes mestiços não eram considerados gregos pela alta sociedade de Alexandria.

Quando o Egito se tornou uma província romana, em 30 a.C., o pertencer ao grupo étnico grego passou a ser vantajoso pelos critérios adotados pelo novo governo, principalmente em relação ao pagamento de taxas e impostos. Os romanos dividiram os habitantes do Egito em categorias jurídicas, onde romanos e gregos eram privilegiados em detrimento dos egípcios nativos. Podemos, então, pensar que houve um recrudescimento do caráter étnico do Egito, em função dos interesses políticos romanos.

A cidadania romana passou a ser o ápice da escala social. Mas, para atingi-la era necessário conseguir a cidadania alexandrina. Diferentemente da etnicidade grega, que se pautava pela linguagem e descendência comuns, a identidade romana baseava-se em ser membro de uma comunidade religiosa ou política com os mesmos costumes e valores. A própria constituição de Roma no seio da Itália e sua relação com seus vizinhos proporcionou esta abertura de relações inter-étnicas. O conceito de *Romanitas* era flexível e tendia à inclusão de novos indivíduos. O ser romano não implicava em etnia ou nacionalidade e sim em ser cidadão. A cidadania implicava em uma relação de privilégios e obrigações definida juridicamente.

4. Religião e práticas mortuárias

4.1 Religião

A relação dos imperadores romanos com a religião egípcia variou conforme a época. Contudo, no geral, os romanos adotavam a política de não intervenção nos assuntos religiosos locais, desde que estes não interferissem na política e na administração das províncias (Beard, 2000: 314). No Egito, os imperadores romanos eram retratados na iconografia oficial dos templos como faraós, assim como tinham feito antes deles os outros governantes estrangeiros. No entanto, uma inovação foi estabelecida: diferentemente dos demais que tinham adquirido a nomenclatura completa que designava um faraó, os romanos adotaram apenas um nome, aquele que designava o governante como imperador, em grego, autocrátor.

O protocolo faraônico era composto de três seqüências de epítetos (“nome de Hórus”, “nome das Duas Senhoras” e “nome de Hórus de Ouro”). A estes epítetos eram acrescentados os nomes dos soberanos, seu nome de nascimento e o da coroação. Com Augusto, as formas protocolares foram reduzidas para o “nome de Hórus”. Assim, o nome de coroação de Augusto tornou-se simplesmente a transcrição em hieróglifos do equivalente grego do título latino *imperator*, isto é, autocrátor. Pela primeira vez na

história o faraó era declarado “estrangeiro”, o que não tinha acontecido nem com os persas nem com os macedônicos. Reconhecia-se que o romano não reinava sobre um império porque ele era faraó: ele era faraó porque ele reinava sobre um império, cuja capital era Roma e o Egito era uma de suas províncias, entre outras.

Grenier (1997: 40) acredita que esta foi uma decisão imposta aos sacerdotes pelos romanos. Considerando que esta hipótese seja verdadeira, os romanos quiseram impor aos egípcios sua supremacia como um Império “universal”, cujo imperador não comandava apenas uma simples província. Entretanto, uma outra interpretação também é possível. Ao se negarem a se mostrar verdadeiramente como faraós egípcios, os romanos abriram um precedente: mostraram-se como estrangeiros e usurpadores.

A dupla atitude romana frente aos nativos das províncias pode ser também observada no episódio que se seguiu à repressão romana na Tebaida, em 29 a.C.. O prefeito na época, Cornelius Gallus, após a vitória sobre os sublevados, mandou erigir nos templos de Filae uma estela triunfal com textos em hieróglifo, latim e grego. A versão para os egípcios, em hieróglifo, não é a mesma do texto grego e latino. No texto em hieróglifo, o faraó César aparece como protetor do Egito e derrotando seus inimigos. No texto grego e latino, os vencidos aparecem como sendo os Lágidas e os próprios egípcios. Com a *damnatio memoriae* de Cornelius Gallus, em 27-26 a.C., os sacerdotes de Filae aproveitaram para fazer desaparecer a estela e anular seu poder mágico partindo-a em duas.

Apesar de uma certa hostilidade romana em relação aos cultos egípcios, no início do período imperial não houve diferença no tratamento dos templos. Augusto se recusou a visitar o touro Ápis, no entanto, é mostrado como faraó sacrificando ao touro Buchis (Alston, 2002: 148). Esta atitude poderia parecer estranha à primeira vista, mas está de acordo com a política romana quanto ao comportamento religioso dos povos conquistados. Augusto não poderia se mostrar favorável aos deuses egípcios, quando tinha acabado de derrotar Cleópatra e Marco Antônio. No entanto, longe dos olhos do Senado romano, nada impedia que entre os nativos ele fosse representado como o faraó desempenhando suas obrigações rituais.

No final do período ptolomaico e início do romano o controle dos templos era realizado pelas famílias de sacerdotes. No século I d.C. este ofício foi feito por um funcionário alexandrino. Mais tarde, com o crescente poder das elites locais, os templos passaram a depender financeiramente das mesmas. O resultado foi o enfraquecimento desta instituição milenar egípcia que entrou em franco declínio a partir do século III d.C.. Na época de Diocleciano, no lugar do templo de Âmon, em Tebas, foi construído um campo de legionários romanos.

Entre 318 e 330 d.C., reinado de Constantino, cerca de 50% da população do Egito era cristã (Bowman, 1990: 46-47). Na última metade do século IV d.C., esta cifra estava em torno de 80 a 90%. Entretanto, o cristianismo conviveu no Egito com as práticas pagãs ainda durante um bom tempo. O último enterro do touro Buchis foi em 295 d.C.. Teodósio (379-395 d.C.) ordenou o fechamento dos templos egípcios mas o templo de Ísis, em Filae, continuou em funcionamento até a época de Justiniano (527-565 d.C.).

Segundo Alston (2002: 273), o declínio dos templos não foi uma idéia proposital da elite, pois esta era hábil em integrar os elementos locais em sua estrutura cultural. Por outro lado, também não foi a falta de recursos financeiros que abalou as estruturas dos templos. No final do século III e início do IV, as elites gastaram com várias atividades culturais e reformas nas construções das cidades. Para ele, a elite falhou em mobilizar sustento para os templos tradicionais frente ao cristianismo.

Para Frankfurter (1998: 15), como resultado desta crise dos séculos III e IV d.C., a prática religiosa teve de se adaptar às novas circunstâncias e acabou se situando em dois níveis: os sacerdotes passaram a exercer o seu ofício de forma itinerante e os cultos realizados nos templos nacionais e regionais foram, em sua maioria, transferidos para o culto doméstico. A religião popular é vista como dinâmica com a capacidade de se adaptar conforme as condições do contexto. Desta forma, sua continuidade pode ser observada tanto no período romano quanto no cristão, quando a cultura copta absorveu muito dos elementos oriundos da religião antiga.

4.2 Costumes funerários

Quanto à religião funerária adaptações aos novos tempos também foram necessárias. As transformações verificadas, no contexto funerário, já a partir do Período Tardio (525-343 a.C.), buscavam adaptar os costumes funerários às novas condições econômicas do país. As dificuldades financeiras para conseguir produtos importados e o custo elevado dos sepultamentos levaram à concentração dos elementos funerários na múmia e seus envoltórios (máscaras ou retratos funerários, mortalhas, cartonagens, caixões etc.). No período greco-romano, a prática da mumificação estendeu-se para o conjunto da sociedade. Observa-se, assim, uma sobrecarga nas necrópoles, com a reutilização maciça de tumbas antigas.

O Egito Romano por ser uma sociedade de culturas variáveis apresenta, quanto aos costumes funerários, concepções egípcias, gregas, judaicas e outras, que convivem no mesmo território e compartilham da mesma necrópole. Caso, por exemplo, da necrópole de Hermópolis Magna (Tuna el-Gebel), onde as estelas funerárias revelam concepções religiosas diferentes (Bernand, 1999). Práticas funerárias gregas são mais atestadas em Alexandria e datam, sobretudo, do período ptolomaico, quando a incineração era realizada juntamente com a inumação. No período romano, os gregos, melhor adaptados ao costume local, tendem a assimilar as práticas egípcias. De qualquer forma, a grande maioria da população é formada por egípcios nativos, que continuam com suas práticas milenares. Apesar das adaptações feitas à nova condição de existência, os elementos essenciais da religião egípcia necessários para que o indivíduo conseguisse “renascer” na outra vida permanecem presentes.

A tumba tradicional egípcia formada por uma superestrutura e uma subestrutura continua em voga no período romano, mas convive com outros tipos de sepultamento. A diferença de enterramento era derivada dos recursos financeiros da família, como já acontecia antes, no período faraônico. Os enterramentos mais simples eram escavados em poços ou nas falésias das montanhas e, geralmente, compreendiam vários nichos onde eram depositados os corpos. Tudo indica que as oferendas funerárias continuaram a ser depositadas nas tumbas. Alguns estudiosos acreditam que no período romano a preocupação essencial era com o corpo mumificado e seus adornos. No entanto, escavações mais recentes têm revelado que a preocupação com oferendas de alimentos, flores, roupas e outros objetos era constante. O problema é que a maior parte das tumbas foram saqueadas e o seu estado de desordem não permitia uma análise mais cuidadosa do espaço físico. Além disso, os primeiros descobridores, do final do século XIX e início do XX, não estavam preocupados com a análise do contexto de achado.

A mumificação foi praticada em grande escala no Egito Romano. Talvez por isso muitos estudiosos tenham considerado que houve uma decadência no embalsamamento dos mortos. De fato, muitos produtos importados usados na mumificação eram muito caros e, a partir do Período Tardio, foram sendo substituídos ou descartados devido ao empobrecimento da população, decorrente, entre outras

coisas, dos vários domínios estrangeiros no país. Além disso, muitas múmias não tinham o cérebro retirado e nem as vísceras. O uso de resina dentro e fora do corpo era freqüente. Contudo, em necrópoles preservadas como aquela de Douch, em Kharga, ou a do Oásis de Bahariya, podemos notar que os tipos de mumificação que já tinham sido descritos por Heródoto (II, 86-89), no século V a.C., continuavam a ser praticados e variavam conforme os recursos financeiros e econômicos do morto e de sua família. Era comum, no período romano, o douramento da múmia. Uma folha de ouro era aplicada aos dedos, lábios, mãos, pés, genitais, pálpebras e, às vezes, sobre todo o corpo do morto. As bandagens, geralmente, seguiam o padrão geométrico em forma de losangos, característica do enfaixamento do período.

A prática mais comum nos períodos ptolomaico e romano era o segundo tipo de mumificação descrito por Heródoto. O corpo tinha suas vísceras dissolvidas por meio de um líquido corrosivo, óleo de junípero ou cedro, que era injetado via anal. Em seguida, era preenchido com resina. Os vasos canopos, usados para conter as vísceras mumificadas do morto (intestino, pulmão, estômago e fígado) passaram a ter uma função decorativa e tendem a desaparecer no período romano. Contudo, as divindades protetoras dos canopos, os Filhos de Hórus (Duamutef, Imsety, Hapy e Qehbesenuief), continuam presentes na decoração de caixões, cartonagens e máscaras funerárias, exercendo a função mágica de proteção.

No período romano alguns acréscimos foram feitos à múmia. Placas de língua, retangulares ou ovais, feitas de ouro, eram colocadas na boca ou sobre os lábios. Alguns exemplares datam da XXVI Dinastia (664-525 a.C.), mas são mais freqüentes no período romano. Placas ovais também eram colocadas sobre os olhos, talvez para pagar Caronte. Moedas sobre a boca ou nas mãos também eram comuns. Este elemento estranho à tradição religiosa egípcia talvez seja uma identificação do barqueiro grego com o egípcio, presente no “Livro dos Mortos” (capítulos 98 e 99).

De fato, é difícil verificar nas práticas funerárias egípcias algum elemento de origem grega ou romana. Este é mais comum nas formas artísticas, de origem clássica, que podem ser vistas nos retratos de múmia, nas representações das mortalhas e das máscaras funerárias. As concepções funerárias gregas e romanas do período imperial não estavam muito distantes da egípcia quanto ao conceito de além-túmulo. Se formos analisar as estelas funerárias egípcias deste período (Bernand, 1992 e 1999), veremos que as duas visões gregas da morte, uma pessimista e outra otimista, estão presentes e mesmo combinadas no mesmo suporte. A visão tradicional remonta às crenças que aparecem nos poemas homéricos. A morte é vista como um repouso, havendo a necessidade de resignação, pois este é o destino de todos os humanos (mesmo dos heróis, filhos dos deuses imortais). A alma dos mortos é como uma sombra, que habita a sua tumba ou a região infernal, domínio de Hades. Os romanos antigos possuíam uma crença semelhante. A segunda visão passou a predominar a partir do século IV a.C. e está associada, sobretudo aos cultos de Mistérios.

As doutrinas que supunham uma vida melhor após a morte estavam ligadas, no mundo grego e romano, aos cultos de Mistérios, como aqueles de Elêusis, consagrado a Deméter, e os de Dioniso. Os Campos Elíseos, lugar para onde iam as almas dos bem-aventurados era, inicialmente, reservado somente às almas dos heróis. Depois, esta idéia se popularizou. Pelo Império Romano circulavam doutrinas como o orfismo, que estavam imbuídas de conceitos filosóficos, esotéricos e de salvação da alma. O orfismo estava baseado nos mistérios de Dioniso, dado a Orfeu. O iniciado no culto de Mistério não deveria beber a água do Lethe, o Rio do Esquecimento do mundo dos mortos. Somente bebiam desta água aquelas almas que iriam reencarnar e tinham que esquecer a sua vida passada. Os iniciados no culto de Mistério não iam reencarnar, eles iriam direto

para os Campos Elíseos. Acreditava-se também que haveria um julgamento do morto, feito por Hades ou Perséfone, à semelhança do julgamento egípcio, presidido por Osíris.

Uma constante na concepção funerária grega, romana ou egípcia era a preocupação com a preservação da memória para a posteridade. O reconhecimento do *status* do morto, quando era vivo, era essencial para as três culturas e é um aspecto que está presente nas máscaras funerárias do período romano.

Segundo a concepção egípcia, após a morte, os vários elementos que compunham a parte “espiritual” da pessoa se separavam. É o caso do *Ka*, do *Ba*, do *Akh*, da sombra e do nome. O *Ba* era um tipo de alma representada com corpo de falcão e cabeça humana e, às vezes, com braços. O *Ka* era outro componente da pessoa que teria sido criado juntamente com o corpo. Era retratado como um par de braços erguido em posição vertical. Era o *Ka* que se incorporava às imagens do morto e recebia as oferendas na tumba. Daí toda representação do morto ser uma “estátua” *Ka*. *Akh* era o espírito glorificado, era o aspecto do morto no qual ele deixava a morte e era transfigurado num ser de luz, associado com as estrelas. Ele não é um elemento, pois indica um estado; o indivíduo se torna um *Akh* quando glorificado, estágio que alcança somente aquele que viveu segundo Maat.

Enquanto o *Ba* e a sombra fazem parte da esfera corporal, física do morto, o *Ka* e o nome pertencem à esfera social (Assmann, 2003: 34). O ritual de mumificação cuida da esfera corporal do morto e está associado às divindades funerárias como Ísis, Néftis e Anúbis. Já o nome e o *Ka* eram preservados pela esfera social e estavam associados a Hórus, o filho que deveria prover as oferendas para o seu pai (o morto como Osíris) e zelar pelo seu nome entre os vivos.

A concepção funerária egípcia estava imbuída de dois conceitos básicos: o ciclo solar associado ao deus-sol Rê e o ciclo da vegetação ou ctônio de Osíris. As duas idéias de morte se combinam, a morte como renovação (Rê), sendo o retorno do morto ao seio materno, representado pela deusa Nut e a morte como justificação, ligada a Osíris.

Inicialmente, toda morte era considerada brutal na concepção egípcia de morte osiriana, pois era um atentado à ordem, à justiça e à verdade (Maat), sendo obra de Seth. Mas a morte não era considerada o mal absoluto, pois ela faz parte da ordem cósmica (Assmann, 2003: 123). Depois, este modelo mudou. O mal responsável pela morte vai ser procurado na própria pessoa que morreu, nos seus atos, pelos quais ela deverá responder e se purificar (Assmann, 2003: 126). Durante o julgamento (capítulo 125 do “Livro dos Mortos”) o morto tem seu coração pesado na balança contra a pluma de Maat e deve recitar uma longa lista de faltas não cometidas. Após sua aprovação, ele é considerado justificado e está livre da segunda morte. Segundo Assmann (2003: 129-132), o Além passou a ter dois aspectos antagônicos: um destruidor para os maus e outro de salvação para os bons. O julgamento no Além determinava a conduta do indivíduo na terra.

O culto de Osíris cresceu a partir do Período Tardio e, no período greco-romano, os rituais de Khoiak, dedicados ao deus, ganharam um sentido político. Segundo Assmann (2003: 528), os egípcios associavam o corpo desmembrado de Osíris à diversidade dos nomos a fim de celebrar no ritual a união do Egito. Numa época na qual a cultura egípcia estava ameaçada pelo esquecimento e pela desagregação, Seth encarnava o inimigo, o asiático, em suma, os dominadores estrangeiros (Assmann, 2003: 528). Juntamente com o acirramento do culto de Osíris, ao qual as outras divindades do Egito passaram a ser associadas, como Âmon na área tebana, a moralização do destino *post-mortem* se faz mais presente, sofrendo influência do pensamento grego e judaico. O importante é ser justo e ser bom, mesmo que a pessoa

não tenha dinheiro para pagar o enterro. Segundo Assmann (2003: 592-593), a partir daí o caminho está aberto para o cristianismo.

4.3 Arte funerária: significado e função

No Egito Romano, com relação à arte funerária em geral, ao que parece, não houve porque manter limites étnicos definidos, pois não havia a intenção imediata de diferenciação entre os egípcios nativos e aqueles de origem estrangeira. A etnicidade está presente quando há a necessidade do reforço de uma identidade. Podemos verificar tal atitude nas estelas funerárias onde um judeu ou um grego pode delimitar claramente suas concepções funerárias que destoam do meio indígena predominante. No entanto, no que se refere aos retratos e máscaras, a preocupação essencial era demonstrar um *status* social associado à cidadania romana ou ao pertencer a uma elite de origem grega. No entanto, não podemos dizer efetivamente, somente pela máscara ou pelo retrato, que tal indivíduo era grego ou romano. Pois era comum que as pessoas tentassem, na morte, se equiparar àsquelas de *status* social mais elevado e conseguir, pelo menos no Além, adquirir maior prestígio social.

A cultura material proveniente dos enterramentos traz, muitas vezes, uma mistura dos estilos da arte egípcia e greco-romana. Esta zona de contato entre a cultura egípcia e a greco-romana é bem expressada pelos chamados “retratos do Fayum”. No entanto, podemos verificar que o significado e a função destes artefatos funerários permaneceram basicamente egípcios. A arte da pintura em encáustica ou têmpera sobre madeira ou linho retratando o morto é oriunda da arte grega. No entanto, possui a função funerária de substituir a máscara funerária egípcia tradicional e o significado da religião egípcia de servir ao morto como forma de reconhecimento de sua múmia, requisito necessário para a manutenção de sua imortalidade. A hipótese de que a função do retrato ou da máscara está associada ao culto romano dos antepassados, no qual a perpetuação da memória era importante para o indivíduo, também pode ser levada em conta. Enquanto a estrutura básica é egípcia, alguns elementos formais podem estar associados à cultura greco-romana, principalmente o tipo de penteado e as vestimentas portadas pelas figuras. Na composição das camadas sociais, diferentes escolhas eram feitas de acordo com os grupos de interesse. A cultura romana era uma escolha a mais, que apelava mais para os ricos do que para os pobres. Era uma forma de ascensão social. Há uma forte influência do meio cultural romano nas vestimentas e jóias da elite, principalmente nos modelos femininos baseados na moda usada pelas imperatrizes romanas. No entanto, é importante frisar que o contexto de achado destas múmias com seus retratos – o tipo de enterramento, os objetos que as acompanham e a iconografia predominante dos mesmos – aponta para a predominância do meio cultural egípcio.

Na arte funerária do Egito Romano a retratação do corpo revela a preocupação tanto com o meio social quanto com as crenças funerárias além-túmulo. Montserrat (1996: 27) aborda a questão do corpo humano e de seus sistemas simbólicos e afirma: “o corpo individual é uma metáfora para a sociedade e a ordem e a desordem corporal podem ser lidas como uma metáfora para a organização e as relações sociais”. No Egito greco-romano, o corpo pode ser visto como indício de filiação cultural. Para Montserrat (1996: 48) a arte funerária está relacionada com as formas idealizadas do corpo em uma dada cultura. Na morte, o corpo adquire um *status* diferente. As idealizações são respostas a modelos físicos criados dentro de um sistema de valores.

O corpo físico e sua ligação com o *status* sexual do morto eram uma importante preocupação iconográfica no Egito greco-romano. Era necessária a preservação do corpo, para que a pessoa renascesse no outro mundo. Mais do que isto, o morto deveria

continuar com as suas faculdades de quando era vivo, especialmente o vigor sexual. As múmias do período romano foram equipadas com mamilos ou falos dourados e a área pubiana era frequentemente coberta com folha de ouro. As imagens dão ênfase ao *status* sexual da pessoa morta. Nos “retratos do Fayum”, os homens eram representados de acordo com as idéias gregas de atração sexual masculina, com atenção dada ao torso, olhos e pêlos faciais. Eles tornam-se efebos, atletas ou heróis. Na decoração dos nichos o aspecto reprodutivo da mulher é enfatizado com destaque para as áreas eróticas do corpo.

Símbolos de *status* social e categoria de idade eram importantes para aqueles que tinham morrido em estágios de transição de sua vida, particularmente os pré-adolescentes, que ainda não tinham atingido a maturidade sexual. Os adolescentes eram retratados com túnica branca, às vezes nus, portando guirlandas de flores sobre a cabeça. Os retratos de jovens com bigode e com guirlandas são idealizações de indivíduos que morreram em uma data específica de sua vida, quando eram membros de uma categoria social importante. As mulheres jovens eram retratadas como ninfas e as mais velhas personificavam a terra e a água fertilizante do Nilo (Montserrat, 1996: 54). Mesmo nos retratos de influência grega ou romana a preocupação com o vigor sexual está presente. Este era essencial para renascer no outro mundo, sendo uma idéia basicamente egípcia (Montserrat, 1996: 73).

Numa sociedade compósita e multiétnica como a egípcia do período romano devemos ter em mente que a interpretação da cultura material variava conforme a cultura. A forma permite interpretações diversas de um mesmo objeto, conforme o olhar do observador. Assim, tanto podemos distinguir elementos egípcios quanto greco-romanos no material funerário do Egito Romano. É isso que ocorre, por exemplo, na análise destes objetos por parte dos pesquisadores atuais. Há aqueles que tendem a observar mais detalhadamente as características da cultura e da arte grega nos retratos funerários, como é o caso de Doxiadis (1995), outros que procuram inseri-los na cultura romana e aqueles que os consideram do ponto de vista da egiptologia. Na verdade, tal material comporta todas estas interpretações, apesar de já termos insistido aqui que, do ponto de vista de uma arqueologia contextual, os indícios apontam para uma concepção religioso-funerária egípcia.

Uma importante contribuição para este assunto foi dada por Bailly (1997). Segundo este autor (1997: 15), os “retratos do Fayum” podem ser compreendidos como um momento significativo do longo caminho que conduz os homens da máscara à face (retrato) e desta ao ícone. Bailly considera que os retratos não provêm de um sítio histórico delimitado claramente (grego, romano ou egípcio), pois são errantes entre as três civilizações. Segundo ele (1997: 41), é preciso considerar:

- 1) a tradição egípcia que eles prolongam;
- 2) a tradição grega da qual eles procedem;
- 3) o “clima” romano no qual eles vivem.

Esta combinação de formas e superposições foi chamada por Derchain (*apud* Bailly, 1997: 58) de “bricolage”, uma característica própria da Antiguidade Tardia. A “bricolage” seria, neste sentido, uma cultura da incerteza, na qual notamos a existência de formas compósitas surpreendentes. Entretanto, essas formas estranhas de composição não são arbitrárias à cultura egípcia tradicional. O que acontece é que, no período romano, as formas de contato cultural se expandem, as relações comerciais e o sistema político do Império fazem circular com mais intensidade noções artísticas e religiosas de culturas diversas.

Bailly (1997: 64) considera o retrato pintado como tendo duas facetas: como uma representação realista do morto desempenha uma função mimética e, como a

representação de um duplo, tem uma função mágico-religiosa da máscara mortuária egípcia, a qual ele substitui. Assim, o retrato é, ao mesmo tempo, *mimesis*, segundo a concepção grega e traz a idéia egípcia da morte (Bailly, 1997: 70-71). Os “retratos do Fayum” conseguem juntar duas concepções diferentes: a rememoração (retrato semelhante ao morto) e o duplo do morto (Bailly, 1997: 109)⁹. Para Bailly (1997: 130), a concepção egípcia da morte comporta a utilização de formas variadas. A efígie pintada do morto egípcio tem um valor absoluto, sendo seu signo, sua presença e sua passagem ao estado de Osíris. E, neste sentido, várias figurações são possíveis e coexistentes.

Outro autor, Carlo Guinzburg (2001), nos apresenta também algumas questões relevantes em relação às imagens funerárias nas culturas grega e romana. Em Roma, era uso entre as famílias aristocráticas confeccionar máscaras de cera dos antepassados (*imagines*). A *imago* funerária teria como função substituir o cadáver ausente. Já, para os gregos, a palavra *kolossoi* estaria associada à idéia de estatuetas funerárias, substitutos rituais e duplos (Guinzburg, 2001: 92). Tanto nos *kolossoi* quanto nas *representationes* funerárias, o elemento substitutivo prevalece sobre o elemento imitativo (Guinzburg, 2001: 94). A função mágica do objeto ou da representação enquanto duplo precede o aparecimento da imagem como representação no sentido moderno do termo – a da imitação. Assim, encontramos, tanto na cultura grega quanto na romana, elementos que comprovam o uso da imagem funerária no seu sentido mágico, de duplo e de substituto. Uma função essencial desempenhada pelas máscaras e pelos retratos funerários.

⁹ Apesar desta “semelhança” com o morto e da função dos retratos como rememoração, estes não eram tomados “ao vivo”. Os retratos eram feitos em larga escala numa linha de produção semelhante à das máscaras funerárias. Seus tipos eram comuns e seguiam, em geral, o mesmo esquema representativo (Prag, 2002).

IV. AS MÁSCARAS FUNERÁRIAS

1. Histórico

A máscara sempre desempenhou histórica e culturalmente o papel de disfarçar, de permitir que a verdadeira identidade ficasse “escondida”, enquanto um novo eu aflorava. Este conceito, definido por Taylor (1994: 171) como magia simpática, identifica o usuário com outra entidade, geralmente de caráter sobrenatural. É esta a função da máscara nos rituais mágicos e nas representações teatrais. No Egito Antigo, a máscara exercia uma função religiosa. Poderia ser usada por protagonistas que eram identificados a divindades¹, em contextos rituais e dramas religiosos, e era um acessório indispensável ao equipamento funerário do morto.

A máscara mortuária reproduz as características da face humana e representa o morto em seu estado divino, identificado a Osíris e a Rê. As imagens do morto eram todas idealizadas, as das máscaras e as de outros suportes como estátuas e caixões antropomórficos. A idealização não prejudicava a eficácia da máscara como substituto da cabeça do morto. Uma crença fundamental do ritual funerário era a de que a pessoa não podia existir sem sua cabeça e seu rosto. O medo de perder a cabeça no mundo dos mortos pode ser observado no capítulo 43 do “Livro dos Mortos”, intitulado “Encantamento para prevenir que um homem seja decapitado no mundo dos mortos”. Além desta função substitutiva, a máscara também garantia a sobrevivência dos elementos que compunham a pessoa, como o *ba*, que precisava de uma referência à sua imagem original para continuar a existir.

O capítulo 151B do “Livro dos Mortos” (Barguet, 1967: 218) trata da “Fórmula para uma cabeça misteriosa”, cuja função era proteger a máscara. Cada parte do rosto e da cabeça do morto é identificada a uma divindade particular. Esta fórmula estava inscrita em uma máscara de cartonagem do Médio Império, na máscara de ouro de Tutankhâmon (Novo Império) e sobre uma máscara do período ptolomaico (de Hornedjitef). Ela dizia o seguinte²:

“Palavras ditas por Osíris N³, que ele diga: ‘Saudação a ti, bela face⁴, dotada de visão⁵, que confeccionou Ptah-Sokar, que ergueu Anúbis, à qual Shu erigiu, a mais bela face que está entre os deuses! Teu olho direito é a barca da noite, teu olho esquerdo é a barca do dia, tuas sobrancelhas são (aquelas da) enéade⁶, teu crânio é (aquele de) Anúbis, tua nuca é (aquela de) Hórus, teus dedos são (aqueles de) Thot, tua trança é (aquela de) Ptah-Sokar. Tu estás na frente de N, que é dotado de belas honras junto ao grande deus, e ele vê graças a ti; conduze-o nos belos caminhos, que ele abata para ti os confederados de Seth⁷, e derrube para ele seus inimigos sob ele, junto da grande enéade no grande Palácio do Príncipe que está em Heliópolis! Tome os belos caminhos diante de Hórus, senhor dos *pât*⁸, N!’”.

¹ Petrie encontrou em uma casa de Kahun uma máscara de cartonagem pintada com os olhos furados, para ser colocada sobre a cabeça. Ela, provavelmente, representava um tipo de demônio, como Bés ou Aha e pode ter sido usada em um ritual de magia com função apotropaica (Taylor, 1994: 171).

² Tradução da versão francesa de Paul Barguet (1967).

³ A letra N indica o lugar onde deveria ser colocado o nome do morto.

⁴ “Saudação a ti, aquele que é belo de face”, epíteto de Ptah e de Osíris.

⁵ “Dois olhos”, no original.

⁶ Companhia de nove deuses, sendo que o número três simbolizava o plural e o nove a infinita pluralidade de manifestações. A enéade de Heliópolis era composta pelo demiurgo (Rê-Atum) e os casais divinos e sua descendência: Shu e Tefnut, Geb e Nut, Osíris, Isis, Néftis e Seth.

⁷ O morto é aqui identificado a Osíris, assassinado por Seth.

⁸ Os homens (a humanidade), em egípcio.

Segundo Taylor (1994: 180), a descrição da máscara como uma “cabeça misteriosa” aponta para uma identificação dela, pelos egípcios, com a cabeça do deus-sol. A máscara manteve o seu significado mágico e simbólico até o final do período romano (século IV d.C.). Ela é o retrato do morto divinizado, rejuvenescido, identificado a Osíris e a Rê, os deuses principais que garantiam a ressurreição (Aubert; Cortopassi, 2004: 13).

As primeiras máscaras apareceram entre o final do Primeiro Período Intermediário e o início do Médio Império, durante os séculos XX ou XXI a.C.. Mas já havia um tipo de tratamento diferente da múmia no Antigo Império (c. 2686-2181 a.C.). As características faciais da pessoa eram pintadas sobre os envoltórios de múmia ou eram modeladas no gesso diretamente sobre as bandagens da múmia. O crânio era deixado nu. A cabeça, inteiramente envolta em gesso, ficava num ângulo de 20° e 30° graças a um apoio de cabeça (Aubert; Cortopassi, 2004: 13). Este envoltório representava o morto como se estivesse vivo. Estas peças provêm dos cemitérios de Giza, de Saqqara e de Abusir. Esta prática, reservada a uma elite, durou até o final da VI dinastia (c. 2181 a.C.).

No Médio Império (c. 2181-1650 a.C.) as máscaras já são encontradas em todo o Egito e também em lugares mais distantes como Mirgissa, na Núbia. Algumas eram feitas de madeira, mas a maior parte era de cartonagem. A face e o toucado eram fabricados no molde, detalhes, como as orelhas, eram feitos de madeira ou argila e acrescentados posteriormente. O morto era representado usando uma peruca tripartite, algumas vezes com listras, coberta por um toucado alado. A cor preferida para as perucas era azul, imitação do lápis-lazúli, do qual acreditava-se ser feito o cabelo das divindades. A face era pintada de amarelo, vermelho ou dourado. Os olhos eram incrustados. Um colar amuleto era representado sobre o peito. Muitas máscaras de homem possuíam barbas e bigodes pintados; as de mulheres poderiam ter os seios representados em relevo.

Durante o final do Médio Império ocorreu o desenvolvimento do caixão antropomórfico. Uma característica dos caixões da XVII Dinastia era a sua decoração de plumas. Algumas máscaras da XIII ao início da XVIII Dinastia também são decoradas com a plumagem. Provavelmente, elas imitavam um pássaro. Segundo Ikram e Dodson (1998: 169), a realização de uma face pequena, em relação com o restante da máscara, talvez tivesse por objetivo indicar sua semelhança com o bico de um pássaro. E a representação de asas nas laterais da mesma poderia significar que ela fosse considerada como um *ba* completo, um pássaro com cabeça humana. O toucado emplumado é chamado *rischi*, do termo árabe *rishi*, que significa plumas.

No Novo Império (c. 1550-1069 d.C.) existiam máscaras de madeira, cartonagem e metal (Taylor, 1994: 181). Aubert e Cortopassi (2004: 14) citam também máscaras de gesso que, segundo elas, foram encontradas em grande quantidade nas necrópoles datadas do início do Novo Império, principalmente em Ábidos e em Deir el-Rifeh. Durante o Novo Império foram feitas máscaras para adultos e crianças e pequenas máscaras eram, às vezes, colocadas sobre as vísceras embalsamadas do morto, que eram preparadas para o enterro como se fossem miniaturas de corpos humanos. No final deste período, as máscaras começaram a incluir a representação dos braços, cruzados sobre o peito, e das mãos. Por esta época surgiu o *mummy-board*, um envoltório de cartonagem, que cobria a múmia por inteiro, semelhante a uma tampa de caixão. No início da XIX Dinastia estes envoltórios mostravam o morto em roupa cotidiana. As mulheres eram representadas usando longos vestidos e os homens saiete.

Molde do contorno do rosto
Linho e gesso
Giza, Antigo Império
Ikram; Dodson
(1998: 167, fig. 192)

Máscara de cartonagem
XII Dinastia, Médio Império
Ikram; Dodson
(1998: 168, fig. 194)

Máscara de madeira
XVIII Dinastia
(1350 a.C.)
Taylor
(1994: 169, fig. 117)

Máscara de Henutmehit
Tebas, XIX-XX Dinastia
(c. 1295-1069 a.C.)
Taylor
(1994: 175, fig. 120)

De 1200 a 300 a.C., o caixão antropomórfico, com a sua face idealizada, foi preferido no lugar da máscara mortuária. Por esta época a máscara foi utilizada só ocasionalmente. As máscaras douradas de Tânis, no Delta, da XXI e XXII Dinastias, foram baseadas em modelos do Novo Império. A tradição ressurgiu com a XXVI Dinastia (664-525 a.C.), quando máscaras são usadas por oficiais enterrados em Saqqara e Hawara e também pelos kushitas de Nuri e Meroe. Data da XXII Dinastia o uso de um estojo (*case*) de cartonagem, decorado com vinhetas com cenas representando divindades e símbolos egípcios. Motivos comuns incluíam figuras com cabeça de falcão e de carneiro, as deusas tutelares (Ísis, Néftis, Serket e Neith) e os quatro Filhos de Hórus (Duamutef, Qebhsenuf, Imsety e Hapy). Durante a XXIII Dinastia, o ornamento externo da múmia passou a ser uma rede de contas arranjada em padrões de diamante (ou em forma de losango). A rede de contas, que cobria o corpo inteiro, era típica do final do Terceiro Período Intermediário e do Período Saíta. Junto a elas vinham freqüentemente peitorais com escaravinhos alados e figuras retratando os quatro Filhos de Hórus.

A máscara volta a predominar como envoltório funerário no período ptolomaico (305-30 a.C.). Nesta época retorna o uso da máscara-elmo, cujo tipo havia surgido, pela primeira vez, durante o Antigo Império. As máscaras de cartonagem eram freqüentes nos sepultamentos do período ptolomaico, sendo, geralmente, associadas a estojos para os pés (*footcases*) e placas para cobrir o corpo, também feitas de cartonagem. As máscaras pertencem à tradição faraônica, com peruca tripartite, colar e face pintada ou dourada. A decoração das cartonagens incluía os quatro Filhos de Hórus, a cena do embalsamamento, deusas aladas e a rede de contas. Estas peças de cartonagem separadas podiam ser reunidas em envoltórios de cartonagem de corpo inteiro, semelhantes àqueles da XXII Dinastia. Nesta época, existiam sarcófagos retangulares de madeira dentro dos quais as múmias eram encerradas, em pé, sem o caixão antropomórfico.

As máscaras deste período também aparecem em lugares distantes, na região do Sinai (Tell el-Her, antiga Magdolum) e no deserto ocidental, nos oásis situados a leste de Siwa. As máscaras e os envoltórios são datados do século VI a.C., para aqueles do Sinai e, do século III a.C., para os dos oásis do deserto ocidental. O tratamento das faces das máscaras do Sinai lembra as esculturas cipriotas dos séculos VI ao III a.C. ou as esculturas do período helenístico. Nos Oásis, a maior parte das cabeças estavam adornadas com máscaras de gesso douradas, ornadas de *uraeus* (Aubert; Cortopassi, 2004: 14-15).

No período romano, geralmente, as máscaras são divididas entre as do “grupo egípcio” e aquelas do “grupo romano”. As primeiras seriam máscaras de cartonagem tipo elmo, acompanhadas por envoltórios de cartonagem separados. No outro grupo,

características da arte grega do período helenístico estão presentes, na retratação da cabeça e dos ombros, enquanto o restante da decoração, no topo da cabeça e nas suas laterais, permaneceu egípcio. Com a conquista romana há uma mistura da tradição faraônica com elementos oriundos da arte romana. A tendência ao realismo torna as características das máscaras mais individualizadas. No entanto, estas não eram retratos fiéis do morto e sim tipos físicos gerais. As máscaras poderiam vir acompanhadas por envoltórios de cartonagem ou serem inseridas em múmias enfaixadas segundo o padrão rombóide característico da época romana. Os tipos se diferenciam conforme a região. A Akhmin, no Médio Egito, pertencem envoltórios de cartonagem com características específicas, que datam do início do período romano.

Além das máscaras de cartonagem e gesso, surgem os retratos pintados com a técnica da têmpera ou encaústica, que colocados sobre a face da múmia serviam como um substituto da máscara mortuária. Sudários pintados também apresentavam figurações do morto juntamente com divindades funerárias egípcias. Estes são exemplos da versatilidade que os envoltórios de múmia adquiriram no período romano.

Máscara de Psusennes I
(1040-992 a.C.)
Ikram; Dodson
(1998: 180)

Máscara tipo elmo
Período Ptolomaico
Taylor
(1994: 179, fig. 123)

Máscara de gesso.
Tuna el-Gebel
Séc. II d.C.
Tipo 9.2 n. 89

Retrato pintado
Arsínoe, 98-117 d.C.
Doxiadis
(1995: 78, fig. 72)

2. Corpus

2.1 Considerações teóricas

A confecção e a montagem de um *corpus* documental constitui a base do trabalho do arqueólogo. É a partir dele que serão lançadas as diretrizes e discussões pertinentes à pesquisa. O catálogo requer uma seleção, por parte do pesquisador, de determinados artefatos e elementos que irão compor o mesmo. Com isso, queremos dizer que a classificação da documentação material, mesmo aquelas realizadas com técnicas matemáticas e computadorizadas, não estão isentas da mão do autor. A classificação tipológica é subjetiva, na medida em que toda descrição é uma explicação e vice-versa. Segundo Hodder (1986: 132), a base do trabalho arqueológico (mas que não se restringe a isto) é classificar e categorizar. Este estágio de análise é, geralmente, separado pelos arqueólogos da análise do processo social, deixada para o final. Mas não existe uma descrição isenta de subjetividade (Hodder, 1986: 143). A relação entre a teoria e os dados deve ser recíproca, dialética, na qual tanto os procedimentos indutivos quanto dedutivos sejam levados em consideração. Desta forma, a ordenação do *corpus* e as etapas que o compõem, como a descrição das peças, são subjetivas, pois dependem das questões colocadas pelo sujeito em relação ao objeto e, portanto, são variáveis

conforme as perguntas que fizemos aos dados. Não podemos separar teoria dos dados. Há uma interrelação entre eles - não há teoria sem dados e os dados não podem ser percebidos sem uma teoria (Hodder, 1986: 155).

Para Hodder (1986: 3), os objetos devem ser interpretados em conjunto, em seu respectivo contexto. E que contextos nós temos em nossa pesquisa? Não possuímos dados concretos de contexto de achado, pelo menos para a maioria das peças. Isto porque estas são provenientes de escavações antigas, do século XIX e início do XX, quando os métodos científicos da arqueologia ainda eram incipientes. No entanto, contamos com algumas informações. Em primeiro lugar, sabemos que estas peças, como material funerário que são, provêm de tumbas e estavam, por princípio, associadas a uma múmia. Conhecemos também o lugar de origem de algumas máscaras, por meio dos dados da sua descoberta, como é o caso, por exemplo, das máscaras originárias da escavação de Albert Gayet, as quais provêm da cidade de Antinoópolis ou aquelas das tumbas de Deir el-Medina.

O contexto do objeto não se reduz à sua localização de origem, ainda que este dado seja o principal. A noção de contexto implica na inserção do objeto espacial e temporalmente (Hodder, 1986: 146). O objeto não está “isolado”, ele só pode ser compreendido em relação aos outros objetos e em relação ao contexto histórico no qual está inserido. A Arqueologia Contextual comporta um estudo histórico, buscando tanto uma visão sincrônica quanto diacrônica das peças. Dado importante que serve especificadamente ao nosso objeto de estudo, o qual está relacionado a uma tradição que remonta à época faraônica, possui influências gregas e está inserido em um contexto romano. Assim, uma abordagem histórica de longa duração é condizente com o nosso tema de pesquisa. A história como longa duração nos fornece o potencial para uma compreensão da mudança social, das relações entre estrutura, idéia e prática, e o papel do indivíduo na sociedade (Hodder, 1986: 105).

Abordagens históricas como a da história das mentalidades e a história quantitativa ou serial possuem pontos em comum com a análise arqueológica proposta por Hodder. A história das mentalidades busca alcançar níveis de temporalidade amplos, marcados por mudanças lentas e continuidades culturais e religiosas, nos permitindo avaliar tanto as resistências das tradições antigas quanto as mudanças conduzidas pela nova ordem social⁹. Já a história quantitativa aproxima-se do campo da arqueologia por utilizar também fontes materiais e iconográficas, analisadas em séries, dentro de um *corpus* determinado. A história serial permitiu ao historiador sair do campo associado à elite, da história da arte, para chegar ao estudo das camadas populares como é o caso, por exemplo, das pesquisas relativas aos objetos votivos e às imagens religiosas¹⁰.

⁹ Não consideramos aqui as mentalidades como praticamente estáticas no tempo. Acreditamos que uma análise histórica compreende tanto a análise de permanências quanto das mudanças. Christiane Zivie-Coche chama a atenção para os perigos de se considerar que a religião egípcia se manteve a mesma durante dois mil e quinhentos anos, chegando imutável ao período greco-romano (Dunand; Zivie-Coche, 1991: 10).

¹⁰ Podem ser citadas como exemplos as obras de Ménard - “Les historiens et les images. À la recherche de la figure du destinataire sur les images des 17^e et 18^e siècles conservées dans les églises paroissiales du Maine”. In: *Rencontres de l'École du Louvre, Image et signification*. Paris, LDF, 1983: 113-28; e aquela de Vovelle - “A morte e o além-túmulo na Provença segundo os altares dedicados às almas do Purgatório, sécs. 15-20”. In: *Imagens e imaginário na História. Fantasma e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século 20*. São Paulo, Ática, 1997: 44-85.

Uma outra questão importante no tratamento das imagens e, especificadamente no nosso caso, das máscaras e retratos funerários, é a relativa ao estilo. O estilo no seu sentido tradicional utilizado pela arqueologia se restringia basicamente à morfologia dos objetos. Tal era também sua utilização pela história da arte, uso este que foi constantemente alvo de críticas da historiografia atual. Na proposta da Arqueologia Contextual o estilo dever ser considerado não somente como forma, mas também como um instrumento de comunicação de elementos não-verbais, sejam estes as relações sociais ou a simbologia dos objetos (Hodder, 1990: 44-51; Wiessner, 1990: 105-112).

Três aspectos básicos do estilo devem ser levados em consideração: a forma, a função e o significado. Enquanto a forma do objeto pode permanecer a mesma, tanto a sua função como seu significado podem variar (Davis, 1990:18-31). Esta também é a opinião de Henri Focillon em suas análises sobre o uso da iconografia em história da arte. Segundo ele (1983: 15), “pode-se conceber a iconografia de várias maneiras, seja como a variação das formas sobre um mesmo significado, seja como a variação dos significados sobre a mesma forma”. Para termos o sentido original de uma imagem é preciso inseri-la no seu circuito de produção e consumo, ou seja, no contexto das suas relações sociais.

O estilo pode nos proporcionar informações sobre os seguintes aspectos do objeto:

1. Cronologia (informação tradicional do estilo) – os elementos formais, como os tipos de penteado, a vestimenta e as jóias servem como instrumento de datação;
 2. Identidade do indivíduo e as suas relações sociais: *status* social, posição social – novamente dado pelas vestimentas, e pelos adornos presentes nas representações;
 3. Elementos como a função e o significado dependem do contexto histórico das peças.
- O estilo é considerado como sendo interpretativo, possuindo um papel simbólico ativo. Assim, a interpretação é dada pelo contexto social no qual o objeto está inserido.

No caso do Egito Romano as máscaras de múmia podem ser datadas a partir de seu estilo, que geralmente seguia o modelo da elite imperial romana. Neste caso, o uso de um estilo romano serve como uma forma de adquirir prestígio social, por meio de vestimentas e jóias, que seguiam a moda imperial.

Alguns autores, que utilizam a abordagem do Sistema-mundo, como Rowlands (1990: 6), acreditam que a dominação centro-periferia pode se exercer também pelo uso das formas, o que seria então uma dominação simbólica vinda do centro (Roma) para a periferia (as províncias). Já Hedeager (1990: 127) propõe que o uso dos símbolos romanos pela elite local provinciana é um símbolo de *status*. Concordamos que no caso específico do Egito Romano estas questões possam estar presentes. No entanto, apesar de a simbologia romana cumprir sua função social, o sentido das máscaras funerárias não se reduz a isto. Além desta comunicação com a sociedade em si, na lembrança do morto como pessoa de alto prestígio social, há também um objetivo maior associado às crenças funerárias egípcias. Há, portanto, a intenção de se fazer uma “comunicação” com o mundo inferior, onde o morto continuaria a exercer sua alta posição social e contaria com uma série de elementos mágicos egípcios que o ajudariam nesta passagem, a fim de que ele se tornasse um “justo de voz”, um “justificado” junto a Osíris.

2.2. *Corpus*

A confecção do *corpus* comportou uma extensa pesquisa e seleção de uma variedade de máscaras, coletadas a partir de fontes diversas. Dada a falta de uma documentação consistente relativa a este tipo de material no Brasil¹¹, utilizamos como fonte de pesquisa publicações especializadas, como o livro clássico de Günter Grimm (1974), e catálogos de museus e de exposições. As obras de referência também compreendem artigos de periódicos e *site* da *internet*¹².

O uso de fontes diferenciadas, com tratamentos variados para a documentação material, trouxe algumas dificuldades para a realização do catálogo, como, por exemplo, a apresentação de datas diferentes para a mesma máscara, quando esta aparece em duas publicações diferentes. Uma questão mais grave refere-se ao estudo da fonte material a partir de fotografias. Além de todos os problemas metodológicos decorrentes do estudo de um documento material por meio exclusivo de imagens, soma-se o fato de os catálogos apresentarem a máscara, em sua grande maioria, somente na sua parte frontal sendo que uma das características marcantes da mesma é a sua tridimensionalidade. Alguns dados podem ser acrescentados pelos autores quando fazem referência a determinada imagem representada na parte posterior da máscara. Por outro lado, o aspecto positivo da utilização de uma ampla fonte bibliográfica reside na constatação de que este material foi abordado de forma variada, conforme os interesses específicos de quem os qualificou. Assim, pudemos ter uma visão global de como as máscaras são consideradas na literatura, enquanto objeto de apreciação arqueológica ou simplesmente estética.

Como apontou Christina Riggs (2002), a maior parte das publicações existentes concernentes às máscaras funerárias não as apresentam de forma consistente. Talvez isto ocorra porque este é um tema de pesquisa relativamente recente. O estudo da documentação material do Egito Romano ganhou destaque nos últimos anos e vem crescendo consideravelmente. A grande vedete têm sido os retratos funerários (chamados de “retratos do Fayum”). Destacam-se os estudos de Parlasca, *Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-romano. Ritratti di mummie*, 1977, 1980; Borg, *Mumienporträts. Chronologie und Kultureller Kontext*, 1996 e Doxiadis, *The Mysterious Fayum Portraits: Faces from Ancient Egypt*, 1995. Corcoran (1995) estudou os retratos e os envoltórios de cartagem das múmias do Museu Egípcio do Cairo, do Museu de Kom Ushim e do Museu Copta do Cairo. Bresciani (1996) fez uma publicação a respeito dos sudários. Um catálogo recém-publicado, do Museu do Louvre (Aubert; Cortopassi 2004), é dedicado somente às máscaras funerárias e vem, em boa hora, preencher esta lacuna. No entanto, o estudo referencial para as máscaras romanas continua sendo aquele de Grimm, *Die Römischen Mumienmasken aus Ägypten*, de 1974. Também recentes são os estudos de Riggs sobre um tipo específico de máscaras da região de Deir el-Bahari, “Roman Period Mummy Masks from Deir el-Bahri”, 2000; “‘Soternalia’ from Deir el-Bahri, including two coffin lids with demotic inscriptions”, 2002. Sua tese de doutorado, em Oxford, recém-publicada, abordou um tema mais amplo, a questão da arte e da identidade na tradição funerária do Egito greco-romano, *Art and identity in the Egyptian Funerary Tradition c. 100 B.C.-AD 300*, 2005.

¹¹ Com exceção de duas máscaras procedentes do acervo da Fundação Klabin, no Rio de Janeiro (Tipo 10.3: n. 111; Tipo 13.1: n. 148). No entanto, estas também foram aqui consideradas a partir do catálogo do museu (Brancaglion Jr.: 2001).

¹² A relação completa das obras de referência por ordem alfabética de autor, com suas respectivas máscaras, pode ser consultada no anexo I, item 1.1: máscaras por fonte bibliográfica, p. 120.

A classificação das máscaras funerárias não é uma tarefa fácil. A maior parte delas chegou aos museus¹³ pelas mãos de colecionadores particulares. Geralmente, eram fruto de escavações antigas, do final do século XIX e início do XX, quando não havia preocupação com registros exatos e estudos do contexto arqueológico. Sabemos, por exemplo, que as máscaras foram, durante muito tempo, depreciadas esteticamente em favor dos retratos pintados, considerados por alguns autores como verdadeiras obras de arte. Os retratos pintados eram, então, tidos como semelhantes aos retratos ocidentais dos grandes mestres, como Rembrandt. O resultado deste primeiro contato com os retratos fez com que estes fossem destacados de sua múmia e considerados isoladamente. Também as máscaras foram, na maioria das vezes, separadas de sua múmia e das cartonagens que, eventualmente, poderiam estar envolvendo o corpo. Este tipo de procedimento, comum nos tempos antigos, demonstra o quão estes colecionadores de tesouros e pioneiros da arqueologia estavam ainda embrenhados na visão ocidental da “arte pela arte”.

A falta de informações sobre as máscaras provenientes de escavações antigas é um problema que praticamente toda coleção de museu enfrenta. As máscaras do Louvre, como apontam Aubert e Cortopassi (2004: 11-12), foram ora registradas no departamento de antiguidades gregas, etruscas e romanas, ora no departamento egípcio. A ausência de relatórios de escavação e a existência de mais de um número de inventário para a mesma máscara são fatores que também prejudicam a documentação das peças. Em consequência disto, informações importantes como datação e lugar de proveniência foram comprometidas.

No geral, a cronologia das máscaras, como a dos retratos pintados¹⁴, está baseada nos tipos de penteado e de vestimenta que elas apresentam. Estes eram copiados dos modelos usados pela elite romana da corte imperial. Um dos problemas que encontramos neste tipo de datação é o fato, por exemplo, de certos tipos de cabelos poderem voltar à moda e serem usados em épocas históricas distintas. A documentação material selecionada para nosso *corpus* data dos séculos I ao IV d.C., sendo que a maior parte dos exemplares pertence aos séculos I e II d.C.. Contudo, resolvemos inserir na tipologia algumas máscaras que podem datar do século I a.C.. Estas apresentam, no caso, uma datação variável, entre o final do século I a.C. e o início do século I d.C., e servem para nossa reflexão a respeito da transformação dos tipos durante o período romano.

Um outro problema é quanto ao lugar de proveniência das máscaras. Os precários dados das escavações antigas permitem-nos saber que um grande centro de produção de máscaras foi a região de Hermópolis Magna (com a sua necrópole de Tuna el-Gebel, na atual El-Ashmunein), no Médio Egito. Também a cidade de Antinoópolis apresenta uma boa proporção de máscaras. No Alto Egito encontramos máscaras em Akhmin e Tebas Ocidental. E, no Fayum, principalmente na necrópole de Arsínoe/Crocodilópolis Magna (Hawara). Há também exemplares dos Oásis de Kharga e Bahariya. A região do Delta egípcio, que compreende também a cidade de Alexandria, é precária em termos de documentação material. Assim, não podemos dizer que foram produzidas poucas máscaras nesta região. Tudo indica que ela também participava da efervescência produtiva do restante do Egito. Escavações mais recentes, como as da equipe polonesa em Marina el-Alamein (Daszewski, 1997: 59-65), apontam para esta perspectiva. A umidade é um dos fatores maiores que provocam esta lacuna na pesquisa

¹³ Relação de máscaras por museus: anexo I, item 1.2, p. 121-122.

¹⁴ A tese de doutorado de Barbara Borg (1996) é um bom exemplo deste tipo de datação cronológica usado nos retratos pintados.

da região. Portanto, em termos regionais, nosso foco de estudo é a região da *chora*, ou seja, o Egito com exceção da cidade de Alexandria e, no caso, também do Delta¹⁵.

Em nosso estudo, procuramos abordar as máscaras enquanto elementos constitutivos de uma sociedade multiétnica, na qual as tradições egípcia, grega e romana conviveram em um mesmo espaço e podem ser observadas, de alguma maneira, na produção material do período. Já dissemos que as máscaras estão revestidas de uma forma grega, apresentam uma “roupagem” romana e trazem atributos simbólicos egípcios. No entanto, as três tradições podem ser observadas de maneira distinta, conforme o local de procedência e a datação. Nas áreas de maior concentração de população grega a influência das artes grega (do período helenístico) e romana se faz mais presente, enquanto em regiões mais afastadas, como os Oásis, e em áreas tradicionais egípcias, como Tebas, a manutenção das características egípcias é mais marcante.

3. Tipologia

A sistematização de uma tipologia implica na observação de semelhanças e diferenças nos dados materiais, que devem ser enquadrados em determinado tipo. Como dissemos antes, estes critérios são subjetivos e podem variar conforme os interesses do pesquisador. A questão primordial de nosso estudo é observar como estes tipos variaram (ou não) conforme a época e lugar de procedência. Tanto a datação quanto os locais de proveniência nos foram dados, quando existentes, pela bibliografia. Os lugares são conhecidos pelas escavações antigas e as datas aproximadas a partir do estudo morfológico. Os tipos foram ordenados segundo o estilo da máscara, que engloba desde sua forma até seu valor simbólico, dados obtidos sobretudo a partir dos penteados, toucados, vestimentas, jóias, objetos carregados nas mãos e por outros elementos simbólicos presentes na iconografia (representações de animais, de divindades etc.).

O *corpus* é composto por 409 máscaras, distribuídas em vinte e oito tipos que, por sua vez, podem estar divididos em subtipos¹⁶. Os critérios das subdivisões variam, podendo ir desde a divisão por gênero até variações pequenas nos penteados ou diferenças na composição das máscaras, como as colocadas numa posição vertical em relação ao peitoral (as máscaras tipo “Osíris levantando”). Discorreremos, a seguir, sobre os elementos constitutivos das máscaras, que as caracterizam enquanto um tipo específico. Estes perfazem dez, a saber: material e técnica, gênero, datação e local de proveniência, características faciais, penteados, acessórios de cabeça, vestimenta, as posições das mãos e os objetos que elas portam, jóias e motivos iconográficos.

3.1. Material e técnica

As máscaras pertencentes ao nosso *corpus* são, sobretudo, de cartonagem e gesso. Entendemos aqui as máscaras funerárias como cabeça e peitoral. Por este aspecto, muitas máscaras estão fragmentadas, pois somente a cabeça foi preservada. Este é um problema sobretudo para as máscaras de gesso que poderiam ter o peitoral feito de cartonagem, madeira ou linho coberto por uma camada de gesso. Portanto, a diferenciação entre as máscaras se daria não pela exclusividade da utilização da

¹⁵ Embora o Fayum pertença ao Baixo Egito, por suas características especiais ele está aqui considerado isoladamente. Do Baixo Egito apenas uma máscara não provém do Fayum. É uma procedente de Heliópolis (Tipo 16 n. 221).

¹⁶ Para visualização dos tipos ver volume II - *Corpus*.

cartonagem que, provavelmente, deveria estar presente na maior parte delas e sim na presença do gesso, que adquire um aspecto de busto esculpido, colocado sobre a cabeça do morto. Neste caso, não temos uma máscara egípcia tradicional que, idealmente, se “encaixaria” sobre o rosto da múmia e sim um esquema de representação sobreposto ao morto, como ocorre com os envoltórios e *mummy-cases*.

A cartonagem era um tipo de material comumente usado, desde o período faraônico, na fabricação de peças funerárias, sobretudo caixões, máscaras e envoltórios de múmia. Walker (2000: 163) a define da seguinte forma: “um material leve, constituído por camadas de linho e gesso, usado na manufatura de caixões mumiformes e máscaras funerárias”. As máscaras que não eram feitas de cartonagem eram de gesso ou estuque. Segundo Aubert e Cortopassi (1998: 76), ambos os materiais eram utilizados na fabricação das máscaras, mas, pela falta de análises químicas das mesmas, não se sabe exatamente de qual dos materiais elas foram feitas. Desta forma, os termos – gesso e estuque – são encontrados indiscriminadamente na bibliografia especializada. Em inglês, o termo utilizado é “plaster”; em alemão, as máscaras foram denominadas por Grimm (1974) “stuckmasken”; em francês, elas aparecem como sendo de “stuc”.

O gesso é a massa derivada da gipsita com a qual são feitas composições de estuque, moldagens etc.. Por extensão de sentido, designa também qualquer ornato ou objeto de arte moldado no gesso (Houaiss, 2004). O estuque era um composto de areia, argila, carbonato de cálcio e gesso. Misturado à resina, à cola ou à cera, o estuque era muito maleável quando úmido e endurecia ao secar. Tanto o gesso quanto o estuque poderiam ser fabricados em série a partir de uma matriz. No entanto, preferimos utilizar, em nosso trabalho, o termo gesso, por sua vinculação clássica à técnica da moldagem e pela forma de busto que muitas destas máscaras adquiriram com o tempo, assemelhando-se às esculturas do período.

Grimm (1974: 14) aponta que diferentes processos de fabricação e materiais variados eram utilizados para a confecção das máscaras, que poderiam ser de gesso, cartonagem, madeira, tela etc.. Ainda segundo este autor, não haveria uma diferenciação cronológica para o uso do material. Acreditava-se que as máscaras de cartonagem fossem mais antigas que as de gesso. Mas, segundo Grimm, estas são diferenças locais.

Das 409 máscaras que possuímos em nosso *corpus* 96 são de cartonagem, 303 de gesso e 10 de cartonagem e gesso¹⁷. Os dados reunidos em nossa documentação indicam a preponderância das máscaras de cartonagem para a região do Fayum, enquanto as de gesso pertencem ao Médio Egito¹⁸. Também a datação aponta para uma preferência da cartonagem nos primeiros séculos, embora seu uso seja concomitante com as de gesso. Isto ocorre porque a maior parte das máscaras de cartonagem pertencem ao Fayum e são datadas do século I d.C.¹⁹.

¹⁷ Anexo I, tabela 1.3: máscaras de cartonagem e gesso, p. 123 e gráfico 1.4, p. 124. As máscaras confeccionadas de cartonagem e gesso, dez ao todo (tipo 8.1, ns. 68-74; tipo 27.1, ns. 401 e 402 e tipo 28, n. 409), são aquelas que possuem a representação da face e do peitoral. As do tipo 8 são de Meir e as dos tipos 27 e 28 dos Oásis de Kharga e Bahariya. Como a maior parte das máscaras estão fragmentadas, não podemos tomar as confeccionadas de cartonagem e gesso como parâmetro comparativo em relação às outras. Entretanto, uma característica comum entre elas é a predominância do elemento egípcio, mais evidente nos oásis mas também persistente nas máscaras de Meir, apesar de suas vestimentas e jóias romanas.

¹⁸ Anexo I, gráficos 1.5 e 1.6, p. 124.

¹⁹ Sobre a datação das máscaras do Fayum ver anexo I, gráfico 1.9, p. 126. A datação estabelecida neste gráfico refere-se às datas presentes nas obras de referência. Pelo fato desta informação estar, muitas vezes, ausente destas obras, a maior parte das máscaras estão sem datação (século indeterminado). Contudo, elas possuem sua data provável no nosso *corpus*, por meio de seus tipos, que foram classificados cronologicamente.

No início do século I d.C. as máscaras de gesso são uma versão daquelas de cartonagem. A cabeça começa a se destacar do peitoral a partir do século II para, no século III, formar um ângulo reto em relação ao corpo, nos tipos que representam “Osíris levantando”. Estas são as máscaras *plastron à dosseret*²⁰. No final do século III e início do IV aparece o tipo denominado de “cabeças-bola” (tipo 24), com os olhos amendoados, marcado pela influência oriental.

As máscaras de nosso *corpus* foram feitas no molde, à exceção de uma (tipo 14.2 n. 194) que era oca na parte posterior, o que permitia que ela fosse encaixada diretamente na cabeça da múmia (Taylor, 1994: 182-183). Este era um procedimento raro. O uso de moldes permitia a fabricação em série de tipos físicos com poucas variações. Os moldes poderiam ser de bronze, terracota, gesso ou argila. No entanto, exemplares destes nunca foram encontrados. O gesso utilizado apresenta granulações e cores diferentes. A cor varia do tom branco-creme ao branco-cinza; alguns podem apresentar uma coloração ocre.

O rosto, a parte posterior da cabeça e o peitoral eram feitos no molde. Os penteados, com seus diferentes tipos de mechas, eram modelados e aplicados sobre a máscara. Para fazer algumas mechas, como aquelas em S, era utilizada uma espécie de seringa. Outros detalhes, como orelhas, barba e bigode, coroas e jóias também eram acrescentados posteriormente, trabalhados com espátula ou faca. Barbas e jóias poderiam ser somente pintadas. Os olhos vinham por último e poderiam ser incrustados de vidro opaco, serem simplesmente pintados ou ainda receberem uma película de vidro transparente sobre o olho pintado (técnica da época de Adriano).

As máscaras *plastron* com espaldar (*plastron à dosseret*) possuíam as cabeças de gesso, moldadas em relevo (*à ronde-bosse*) e o peitoral de madeira, gesso ou linho. Para a confecção das cabeças em relevo, o artesão utilizava dois moldes, um para a parte frontal e outro para a parte posterior da cabeça. As juntas só são visíveis atrás das orelhas e no topo da cabeça, quando os cabelos desapareceram. Esta técnica também foi utilizada para as “cabeças-bola” do século IV. Um outro procedimento, mais raro, consistia em juntar o rosto e a parte superior da cabeça, depois fechar a parte que faltava com massa de gesso e, por último, aplicar sobre a parte inferior da cabeça o coque moldado à parte (para as máscaras femininas). As cabeças são sempre ocas, com exceção daquelas que foram acopladas aos *plastrões* de madeira.

Havia três tipos de *plastrões*, feitos de gesso, madeira e/ou tecido (Aubert; Cortopassi, 2004: 16):

- 1) gesso – mais frágil, a junção entre o pescoço e o *plastrão* ficava oculta pelo manto e pelo espaldar. Quatro furos, dois à altura dos ombros e dois nas extremidades do *plastrão* serviam para passar as cordas que o atariam à múmia. Todos os elementos em relevo: mãos, coroas e jóias eram moldados à parte.
- 2) técnica mista, também chamada de cartonagem. Uma camada de gesso era coberta por uma tela de linho que era, em seguida, estucada com uma camada fina de gesso/estruque. Por último, era pintada. Ou então uma camada de gesso espessa era colocada entre dois tecidos de linho que eram estucados; o tecido da superfície era pintado. Os furos para amarração ficavam nas extremidades do *plastrão* e nos dois ângulos do espaldar.
- 3) madeira – data do século III d.C. Região provável: Tuna el-Gebel. Era usada madeira nativa, geralmente de figueira. Pela sua forma irregular eram madeiras reutilizadas. As pranchas eram colocadas no sentido longitudinal, com alguns pedaços nas transversais.

²⁰ Termo que designa a cobertura do peitoral (*plastron*) e a parte deste (*dosseret*) que cobria a cabeça da múmia e dava apoio ao peitoral e à cabeça moldada da máscara. De forma curva, contornava a parte posterior da máscara e as laterais.

Eram reunidas com a ajuda de pinos. As juntas eram fechadas com gesso. Uma camada de gesso/estruque era colocada diretamente sobre a madeira. Cada extremidade possuía três furos, para passar as cordas. Os detalhes em relevo, menos espessos, como as pregas das vestimentas, eram simplesmente modelados na camada de estuque. As mãos poderiam ser feitas de duas maneiras: levemente esculpidas em relevo na madeira, sendo depois estucadas e pintadas ou esculpidas em pequenos pedaços de madeira trabalhados à parte, depois fixadas com pinos sobre a madeira do plastrão; em seguida eram cobertas de tecido, depois de estuque e, por fim, pintadas. Os espaldares eram fabricados com números variáveis de pranchas – cinco, seis, oito – e juntados com os pinos de madeira e, talvez, cola. Os elementos representados sobre o espaldar podiam ser simplesmente pintados ou modelados com estuque em leve relevo. As cabeças eram maciças. A face e o crânio eram feitos a partir de um núcleo de pedaços de madeira misturado com gesso.

Exemplo:
Máscara plastrão com espaldar.
Tipo 23, n. 350

As máscaras em geral, não somente as plastrão com espaldar, poderiam ser feitas com uma camada fina e homogênea de gesso, chamada de “casca de ovo”. Mas a maior parte delas era feita de um material espesso e granuloso. A superfície da máscara era uniformizada seja com a aplicação de uma camada de estuque semi-líquido ou com a aplicação de um tecido de linho que era, em seguida, estucado e pintado (a cartonagem). Após estes procedimentos entrava a pintura. Os furos feitos nas laterais dos peitorais permitia que as máscaras fossem atadas às múmias.

Cena de mumificação e de pintura da máscara mortuária
Tumba de Amenemope de Tebas
(Spencer, 1982: 134, fig. 47)

Pouco sabemos a respeito dos artesãos que fabricavam estas máscaras. Ao que tudo indica, trabalhavam em oficinas associadas aos templos egípcios e também tinham clientes particulares. Um papiro do século I a.C. (Walker, 2000: 157, n. 114), encontrado entre os envoltórios de uma múmia, faz referência a dois pintores de máscaras de múmia. Phratres e Psenobastis foram admitidos como pintores na oficina

de Maron e Marres, no Fayum (nomo arsinoíta). Ao que parece, esta oficina detinha o monopólio da fabricação de máscaras do Fayum, a qual era, provavelmente, controlada pela administração governamental. O texto está conservado somente em parte²¹:

“Maron e Marres, que tiveram permissão escrita para pintar e trabalhar com ouro no nomo de Arsinoe por vinte e três anos, enviam saudações a Phratres e Psenobastis. Concedemos a vocês o direito de trabalhar em sua profissão como pintores e douradores para o templo e sobre retratos de múmia deste nomo (...)”

3.2. Datação e procedência

A maior parte das máscaras chegaram aos museus pelas mãos de colecionadores particulares que, por sua vez, as compraram no comércio local. É difícil saber exatamente o local de sua procedência. Por exemplo, muitas máscaras de gesso foram consideradas, inicialmente, como procedentes do Oásis de Kharga, pois esta era a informação dada pelos vendedores. No entanto, muitas delas são da região de Tuna el-Gebel. Segundo Grimm (1974: 29), não foram encontradas máscaras de gesso em Kharga. A referência a um lugar falso decorreria, no caso, do desejo dos comerciantes de ocultar o verdadeiro lugar de onde as máscaras eram retiradas.

Conforme pode ser observado no gráfico 1.7 (anexo I, p. 125), a maior parte das máscaras de nosso *corpus* provêm do Médio Egito (69%), estando os Oásis de Kharga e de Bahariya praticamente iguais (4% cada um), assim como o Alto Egito e o Fayum (12%). Em termos de cronologia predominam as máscaras dos séculos I e II d.C., que perfazem pouco mais de 60% do total das máscaras (gráfico 1.8). Estes dois gráficos foram realizados tendo como base os tipos de máscaras, que tiveram suas referências cronológicas e espaciais datadas a partir dos elementos predominantes das máscaras que os constituem²².

A região do Fayum é normalmente conhecida pela produção de retratos funerários pintados com a técnica da encáustica ou com têmpera. As máscaras tridimensionais foram utilizadas no Fayum concomitantemente com estes retratos. Provavelmente, o uso de um ou outro dependia de uma decisão individual, já que em ambos os suportes existiam trabalhos mais elaborados e outros que deveriam ter um custo menor. Na região do Fayum predominam as máscaras de cartonagem que datam do século I d.C.. Não se encontram aí máscaras de gesso como aquelas produzidas no Médio Egito. Grimm distingue dois tipos para as máscaras do Fayum: as de estilo egípcio (Tipo 2) e as de estilo romano (Tipo 5). No primeiro tipo ambos os sexos seriam representados da mesma forma, enquanto no segundo as características morfológicas tornaram-se mais individualizadas, influência da arte romana. As máscaras do Tipo 3 estariam, segundo Grimm, em um estágio de transição entre os tipos egípcio e romano. Exemplos:

²¹ Traduzido da versão em inglês.

²² A relação de máscaras por datação e por lugar de procedência pode ser observada no anexo I, itens 1.12 e 1.13 (p. 127-128).

Tipo 2.1 n. 9

Egípcio

Tipo 3.1 n. 27

Transição

Tipo 5.1 n. 42

Romano

As máscaras características do Médio Egito são aquelas de gesso, cuja produção se estende dos séculos I ao IV d.C.²³. Os principais locais de produção eram Tuna el-Gebel (necrópole de Hermópolis Magna) e Antinoópolis (ex.: tipo 16). As máscaras de cartonagem também estão presentes, como aquelas típicas de Meir e que datam dos séculos I e II d.C. (tipo 6). Estas seguiam a tradição egípcia e foram, mais tarde, suplantadas pelas máscaras de gesso, cujas características faciais adquiriram traços mais individualizados a partir do século I d.C.. As máscaras de gesso se desenvolveram, por volta de 200 d.C., para um tipo considerado como de “Osíris levantando”. Neste tipo de máscara, a cabeça esculpida no gesso forma um ângulo reto com o corpo, representado pelo peitoral, geralmente feito de madeira coberta por uma leve camada de gesso (máscaras plastrão com espaldar). No peitoral eram representados o corpo do morto, portando uma túnica e suas mãos em relevo, segurando atributos osíriacos, como a coroa da justificação. Alguns exemplos podem ser vistos nos tipos 22, 23 e 24. A cabeça em ângulo reto com o corpo deitado daria a impressão de que o morto levantava para a sua “nova vida”, referência ao tipo iconográfico egípcio de “Osíris levantando”. No final da produção das máscaras de gesso elas adquirem características orientais, têm o rosto redondo e os olhos amendoados. As cabeças esféricas são conhecidas como “cabeças-bola” e datam do final do século III e início do IV d.C. (tipo 24).

Tipo 16 n. 226

Gesso

Tuna el-Gebel

Tipo 6 n. 56

Cartonagem

Meir

Tipo 22 n. 332

Plastrão com espaldar

Tuna el-Gebel

Tipo 24.2 n. 371

“Cabeça-bola”

Tuna el-Gebel

As máscaras do Alto Egito também não possuem um local exato de achado. A maior parte delas provêm de Tebas Ocidental (Deir el-Medina, Deir el-Bahari e Medinet Habu) e Akhmin. Em Tebas as máscaras eram feitas sobretudo de linho e gesso. As máscaras de Deir el-Medina (tipo 25.1) datam do final do século II ou início do século

²³ Anexo I, gráfico 1.10 (p. 126). Este gráfico, como o anterior (1.9), foi realizado com base nas datas já estabelecidas por outros autores, por isso a predominância do século indeterminado. Mesmo assim, as datações aproximadas dadas para os tipos (volume II) não apresentam diferenças com os dados expostos neste gráfico.

III d.C. ou ainda, segundo alguns autores, da época de Diocleciano (284-378 d.C.)²⁴. Possuímos dados de achado de uma família encontrada em uma sepultura em Deir el-Medina, escavações de 1935 feitas por Bruyère e Bataille (1936-1937). São as máscaras de Crates e Pebos. Também importante é a tumba da família Sóter em Deir el-Bahari, que data do século II d.C.. Embora esta descoberta nos tenha proporcionado caixões e papiros, não temos como afirmar se as máscaras de Deir el-Bahari (tipo 26) provieram desta tumba. Ela foi descoberta em 1820 pelo caçador de tesouros italiano Antonio Lebolo e não há muitos dados a seu respeito. No entanto, tanto as máscaras de Deir el-Bahari quanto aquelas de Medinet Habu (tipo 26) assemelham-se ao material funerário da família Sóter.

Tipo 25.1 n. 376

Deir el-Medina

Tipo 26.2 n. 391

Deir el-Bahari

Tipo 26.2 n. 397

Medinet Habu

As máscaras dos Oásis apresentam características preferencialmente egípcias. As do Oásis de Kharga são, sobretudo, de cartonagem e assemelham-se às cartonagens produzidas em Akhmim, com motivos iconográficos tradicionais egípcios. As máscaras de Bahariya são conhecidas pela sua cartonagem dourada e/ou pintada com motivos egípcios tradicionais. Também de Bahariya são algumas máscaras de gesso singulares, que destoam das produzidas em outras regiões do Egito²⁵.

Tipo 27.1 n. 400

Bahariya
Cartonagem

Tipo 27.2 n. 406

Bahariya
Gesso

Tipo 28 n. 408

Kharga
Cartonagem

²⁴ A mesma informação a respeito dos outros gráficos (1.9 e 1.10) serve para o gráfico 1.11 (p. 126). Apesar do século indeterminado, a maior parte das máscaras do Alto Egito podem ser datadas do século III d.C.. Este é um dado decorrente das máscaras do Alto Egito que possuímos em nosso catálogo. Provavelmente, novas escavações e pesquisas poderão trazer nova luz sobre as máscaras produzidas na região.

²⁵ Anexo I, gráficos 1.5 e 1.6, p. 124.

3.3. Gênero

A diferenciação de gênero entre as máscaras foi um processo que ocorreu quando as mesmas se tornaram mais individualizadas. Nas primeiras máscaras de cartonagem, típicas da região do Fayum, não há diferenciação de sexo (tipo 2). Possuímos uma máscara cujo peitoral traz os seios em relevo (n. 26). No entanto, hesitamos em considerar todas as outras, que não possuem marcas de seios, como máscaras masculinas. Com a influência da arte grega e romana a separação entre os gêneros fica evidente, assim como a distinção entre adultos e crianças. As máscaras do tipo 3 formam um período de transição para as do tipo 5, com características romanas acentuadas (uso de manto, para os homens e véu para as mulheres). As máscaras de gesso do Médio Egito assemelham-se a verdadeiros bustos e trazem as características físicas marcantes. Os penteados femininos são exuberantes, formados por mechas em espiral ou por cabelos “*côtes de melon*” e os homens podem portar barbas e bigodes (tipos 9 a 24). A maior parte das máscaras estudadas são femininas, provavelmente do Médio Egito. Entre aquelas que o sexo pode ser definido temos: 194 femininas contra 171 masculinas. Contadas à parte estão oito máscaras de crianças²⁶.

3.4. Características faciais

Dividimos as características faciais das máscaras em face, olhos, douramento, covinha no queixo, marcas de rugas sobre a face, barba e bigode²⁷. Embora estas características sejam marcantes, elas não são essenciais para a definição de um tipo específico, com exceção das cabeças “tipo-bola”, cuja face é redonda.

Existiam técnicas diferentes para o tratamento do olho. O tipo de olho deveria ser uma escolha do artesão ou de quem encomendou a obra. Embora o custo também fosse levado em conta na hora da escolha, alguns tipos eram determinados geograficamente ou foram inovações que surgiram posteriormente. As seguintes técnicas eram utilizadas:

- 1) o globo ocular era feito de calcário cristalino e a íris de vidro verde ou marrom com pupila de vidro preto. As pálpebras poderiam ser de cobre. É uma característica das máscaras do Fayum. Este tipo de olho era comumente encontrado na estatuária grega. Ele aparece raramente nas máscaras funerárias egípcias do período romano e parece desaparecer completamente no decorrer do século I d.C.;
- 2) o olho pintado foi utilizado dos séculos I ao III d.C., mas parece ter sido abandonado com as máscaras “cabeças-bola” do séc. IV. O olho era feito de gesso. A esclera era pintada de branco e a íris de preto. As sobrancelhas e os cílios eram pintados de preto. A dobra da pálpebra superior é geralmente indicada por um traço vermelho. Em alguns casos, a carúncula²⁸ é indicada por um ponto vermelho, conforme a tradição faraônica.
- 3) o globo ocular era feito de vidro opaco ou de pedra e a pupila era desenhada. O vidro era, geralmente, preto, raramente azul ou marrom. A pálpebra era feita de vidro azul, cobre ou bronze e as sobrancelhas eram pintadas. Sobre uma plaqueta abobadada, de vidro branco ou de pedra, era encaixado um disco preto, curvo ou plano. Esta plaqueta era inserida em um espaço cavado na máscara e aderida ao gesso por meio de uma camada de cera. No interior da máscara, uma pequena bola de gesso reforçava a órbita. No séc. I e na primeira metade do séc. II, o olho de vidro opaco era frequentemente

²⁶ Relação das máscaras por gênero e faixa etária: anexo I, item 1.14 (p. 129).

²⁷ As características faciais por máscara podem ser observadas no anexo II, itens 1 (douramento, p. 131) e 2 (face, olhos, lábios, queixo, pescoço, marcas de rugas e pêlos faciais, p. 131-132).

²⁸ Saliência carnosa, avermelhada, no canto interno do olho (Houaiss, 2004).

envolto por um contorno de vidro azul, reminiscência do período faraônico. Este contorno era moldado e depois adaptado ao olho. A utilização da placa de vidro opaco sem contorno de vidro moldado parece ser um pouco posterior, a maior parte data do século II d.C.

4) os olhos eram pintados e cobertos por uma película de vidro transparente. Esta foi, certamente, uma evolução do vidro opaco. O globo ocular era de gesso com as pupilas pintadas de preto. A íris é sempre preta sem indicação da pupila, a esclera é branca. A plaqueta é, às vezes, aplicada sobre a órbita com a ajuda de uma camada de cera. Ela podia também ser cortada na forma de um olho. As sobrancelhas e as pálpebras também eram pintadas de preto. Esta foi uma técnica introduzida a partir do reinado do imperador Adriano (117-138 d.C.). Foi utilizada dos séculos II ao IV e parece ser o tipo de olho adotado para as “cabeças-bola”.

A figura ao lado mostra os vários tipos de olhos possíveis: a) esclera e pupila de vidro, contorno dos olhos de vidro azul; b) olho característico do Fayum, cílios de cobre, esclera de pedra branca, íris de pedra preta, um anel de cobre desenha a pupila; c) olho pintado, contorno das pálpebras, cílios e pupila pretos, esclera branca com um ponto vermelho que indica o canal lacrimal; d) pupila pintada sobre uma plaqueta de vidro branco opaco (Aubert; Cortopassi, 1998: 80, fig. 35).

As máscaras eram, geralmente, pintadas e douradas. O cabelo era preferencialmente pintado de vermelho, a barba e as sobrancelhas de preto e a pele cor de carne. A tonalidade da pele geralmente variava do rosa ao laranja. As roupas e os mantos tinham coloridos brilhantes, policromados. Os homens normalmente eram retratados vestindo uma túnica branca; as mulheres, púrpura.

O uso do douramento era comum e advinha da concepção egípcia tradicional, segundo a qual o morto era identificado aos deuses, cuja carne era dourada. O ouro era um metal mágico, símbolo da imortalidade, sua natureza era uma metáfora para a vida eterna e seu brilho era como a imagem do sol. As oficinas dos embalsamadores eram chamadas de *per-nebu*, “casa do ouro”. Folha de ouro e incrustações de ouro eram acrescentados a objetos sagrados para realçar sua importância. A cor amarela era usada para as imagens de divindades.

Antes de receber a folha de ouro a superfície da máscara era coberta por uma fina camada de ocre vermelho. O costume de se aplicar folha de ouro diretamente sobre a pele do defunto após seu embalsamamento é uma invenção da época romana. Também os retratos pintados recebiam, muitas vezes, um douramento. Como o ouro era um material caro, não era toda família que poderia proporcionar o douramento aos seus mortos. Assim, encontramos máscaras e retratos pintados de amarelo ou vermelho. Estas cores cumpriam a função mágica de substituir o ouro. Exemplos:

Cabeça de múmia dourada, séc. II d.C. Aubert; Cortopassi (1998: 46, fig. 9)

Máscara dourada Tipo 5.3 n. 52 Séc. I d.C. Fayum

Retrato de múmia c. 138-192 d.C. Antinópolis Doxiadis (1995: 115, fig. 87)

Retrato de múmia 150-250 d.C. Fayum Doxiadis (1995: 105, fig. 74)

Muitas máscaras apresentam os lábios com um leve sorriso. Segundo Aubert e Cortopassi (2004: 50), este seria um sorriso tipo grego, derivado das estátuas arcaicas. No entanto, o sorriso sobre a face não era um elemento estranho à cultura egípcia tradicional. Ele estava presente na arte funerária do Egito faraônico, como, por exemplo, no caixão da rainha Ahhotep, da XVII Dinastia (Corteggiani, 1987: 83-84). As marcas faciais geralmente eram relacionadas com o processo de individualização das máscaras, próprio da época romana. As dobras no pescoço também eram um elemento recorrente na arte egípcia tradicional e estavam associadas às representações de pessoas da elite.

A presença de barba e bigode nas máscaras entra em moda com Adriano (117-38 d.C.). O imperador teria instituído este costume para ocultar certos defeitos na face (Aubert; Cortopassi, 2004: 26). O fato é que o uso de barba e bigode não era estranho à cultura grega e romana. Para gregos e romanos o uso de barba e bigode era sinal de juventude, de homens de menos de quarenta anos. Um colar de barba significava juventude eterna e divinização. Na Grécia arcaica e pré-clássica a barba era portada por deuses e heróis, como Zeus, Poseidon e Hércules. No Egito ptolomaico, Serápis tem o rosto barbado, iconografia baseada na de Zeus e Hades. Pessoas comuns também eram retratadas de barba. No Egito faraônico o uso da barba aparece desde o período pré-dinástico e está presente nas máscaras de Mirgissa, que datam do Médio Império. O porte da barba associava o morto divinizado a Osíris. Além da barba e do bigode algumas máscaras têm pêlo sob o lábio inferior, sinal de vaidade masculina chamado, pelos gregos, de *pappos*.

3.5. Penteados

Os tipos de penteados encontrados nas máscaras variam conforme a época e o lugar. Nas primeiras máscaras do final do século I a.C. e início do I d.C., como aquelas características do Fayum e de Akhmin (tipos 1 e 2), a diferenciação entre os sexos não é evidente. O morto tem uma peruca tripartite ou um toucado, cujas extremidades são decoradas com cenas iconográficas egípcias. Com a individualização dos tipos físicos das máscaras, a partir do século I d.C., os penteados, masculinos e femininos, passaram a se pautar pela moda da época²⁹.

Podemos notar que o uso de franja era mais comum no início do período imperial, no século I d.C.. Nos penteados femininos os cabelos em *côtes de melon* aparecem em vários períodos, enquanto as mechas em caracol, espiraladas e lisas seguem a moda romana do período e aparecem mais nos séculos I e II d.C., época da maior parte das máscaras de nosso *corpus*. Coques e tranças aparecem associados aos penteados típicos romanos, enquanto a peruca egípcia permanece de uso localizado, sobretudo nas máscaras de Meir e naquelas de Tebas Ocidental. As mechas em espiral (tipo saca-rolhas), quando abundantes, podem estar associadas à cabeleira isíaca e ser uma interpretação de um elemento de origem egípcia que remonta ao período helenístico. Os cabelos masculinos, sempre curtos, podem ser lisos, em mechas encaracoladas ou em forma de “cuia”. Como os femininos, também os penteados masculinos estão, no geral, associados à moda imperial. A ausência de cabelo, em alguns casos, pode associar o indivíduo a alguma função sacerdotal egípcia.

²⁹ A variação dos tipos de cabelo por máscara e sua porcentagem geral no conjunto das máscaras pode ser verificada respectivamente no anexo II, item 3 (p. 132-133) e no anexo III - na tabela 3.1 e no gráfico 3.2 (p. 139-141). O item 3.3 do anexo III apresenta uma figuração com a variação cronológica dos tipos de penteado (p. 142).

a) Femininos

O estilo egípcio tradicional de penteado, a longa cabeleira associada à deusa Hátior, continua a ser usado, principalmente para as máscaras do Médio e do Alto Egito. Exemplo:

Peruca egípcia/réplica
XII Dinastia (c. 1830 a.C.)
Andrews (1996: 104-105, fig. 83)

Tipo 8.2 n. 75

Os cabelos em “*côtes de melon*” datam do período helenístico, mas continuam em voga durante o período romano. Aparecem nas terracotas de Tanagra e nos retratos das rainhas ptolomaicas como Arsínoe I, Berenice II e Cleópatra VII.

Côtes de melon

Aubert; Cortopassi
(2004: 24)

Tipo 21 n. 324

O penteado no qual as mulheres têm a franja formada por mechas encaracoladas, com mechas em espiral descendo pela lateral da cabeça era utilizado por Messalina e Agripina, a Jovem, sendo datado do reinado de Cláudio, na primeira metade do século I d.C.³⁰. Neste penteado a parte posterior do cabelo é disposta em uma trança que desce em nó sobre a nuca. Aparece também nas máscaras de Tuna el-Gebel, no Médio Egito.

Franja em caracol
Aubert; Cortopassi
(2004: 24)

Tipo 5.3 n. 47
Cabelo estilo Messalina
Séc. I d.C.
Fayum

Tipo 16 n. 235
Séc. I d.C.
Médio Egito

³⁰ As mechas em caracol são aquelas dispostas em círculos concêntricos e se diferenciam das em espiral, em formato de saca-rolhas.

Segundo Aubert e Cortopassi (2004: 20), os cabelos formando mechas em espiral, como os do tipo 16, não se relacionam à moda romana do período. Para elas, seria uma divinização da morta, associada a Ísis. É o penteado usado pelas rainhas ptolomaicas divinizadas. A farta cabeleira, elemento sedutor tipicamente relacionado a Háthor, no período greco-romano é um atributo isíaco. Nesta época Ísis está associada a diversas divindades femininas, mas sua identificação a Háthor remonta ao período faraônico. No entanto, a morta divinizada não era chamada de Ísis nos textos funerários do período romano, como o “Livro das Respirações”, mas sim de Háthor. O tipo de cabelo isíaco continua no século II d.C., mas as mechas espiraladas se tornam mais cheias e abundantes.

Tipo 16 n. 225
Franja em caracol
Cabelo em espiral
Séc. I d.C.

Tipo 16 n. 209
Cabelo em espiral
Séc. II d.C.

O tipo de modelo juvenil aparece nos retratos de Júlia, filha de Augusto e Otávia, irmã de Lívia. Foi utilizado durante os séculos I e II d.C. As jovens solteiras usavam o cabelo amarrado no alto da cabeça preso com uma faixa (*vitta*) ou alfinetes (tipo 19.3). Quando se casavam, fazia parte do ritual de núpcias a mudança de penteado. Os cabelos eram, então, divididos em seis partes (*sex crines*), atados com faixas novas e enrolados no alto da cabeça. Este penteado, típico da matrona romana, se chamava *tutulus* (Albert *et al.*, *Coma*, p. 1355-71).

Tipo 19.3 n. 294

Ao final do século I d.C. pertencem os penteados que imitam o retrato de Júlia, filha de Tito (78-81) e de Domícia, esposa de Domiciano (57-81). As mechas são dispostas em mechas espiraladas em formação serrada sobre a fronte (ex.: tipo 16 n. 219). Na época Flávia (69-96), a altura do penteado é dobrada. Este acúmulo de mechas era chamado de *orbis* pelos poetas romanos. Na época de Trajano (98-117), mechas postiças eram dispostas na fronte em forma de diadema (tipo 17, n. 242), elevadas como uma torre e tomando a aparência de um chapéu. Para os cabelos ficarem enrolados, era usado ferro quente (*calamistrum*). Este penteado era usado pelas mulheres da casa imperial, pela esposa do imperador, Plotina e sua sobrinha, Matídia.

Júlia, filha de Tito
Moeda
Bandinelli
(1969: 350, fig. 414)

Tipo 16 n. 219

Retrato de Plotina
Moeda
Bandinelli
(1969: 351, fig. 418)

Tipo 17 n. 242

Na época de Adriano (117-138), o penteado da moda era o da imperatriz Sabina. O cabelo era repartido ao meio e o coque, atrás da cabeça, assemelhava-se a um turbante.

Retrato de Sabina
Moeda
Bandinelli
(1969: 351, fig. 420)

Tipo 20.2 n. 306

À primeira metade do século II d.C. pertence o penteado feito com três tranças, uma passando pelo meio da cabeça e as outras duas, mais finas, acima da fronte. Os cabelos eram feitos por meio de incisões (ex.: tipo 19.2 n. 281). O cabelo usado por Faustina, a Velha (Faustina Maior), esposa de Antonino, o Pio (138-161 d.C.), era dividido ao meio com algumas mechas em espiral caindo sobre a fronte e circulando toda a face (ex.: tipo 19.2 n. 286). Um grande coque prendia o cabelo atrás da cabeça.

Tipo 19.2 n. 281

Faustina Maior
Moeda
Bandinelli
(1969: 351, fig. 422)

Tipo 19.2 n. 286

Já o cabelo de Faustina, a Jovem, esposa de Marco Aurélio (161-180), era repartido ao meio e preso, atrás da cabeça, por um coque baixo.

Faustina, a Jovem
Moeda
Bandinelli
(1969: 351, fig. 423)

Tipo 18.2 n. 262

Entre o final do século II e início do III d.C. os penteados sofreram uma transição do tipo de Faustina, a Jovem, para aquele de Júlia Domna, esposa de Septímio Severo (193-211). Penteados tipo “carapaça de tartaruga” (ex.: tipo 21, n. 319). O cabelo “*côtes de melon*” (ex.: tipo 22, n. 332) volta a ser utilizado com a imperatriz Plautilla, esposa de Caracala (211-217). O tipo de penteado usado pela esposa de Cômodo (180-192), Crispina (ex.: tipo 23, n. 344), foi retomado por volta de 250 e 300 d.C.. Era usado pela imperatriz Fausta, esposa de Constantino (307-326). Do final do século III a início do século IV a tendência é simplificar os modelos. Marcante neste período é o tipo definido como “cabeças-bola”, usado tanto para máscaras masculinas quanto para femininas (ex.: tipo 24, n. 359).

Tipo 21 n. 319

Tipo 22 n. 332

Tipo 23 n. 344

Tipo 24 n. 359

b) Masculinos

As cartonagens em estilo egípcio começam a apresentar algum vestígio de cabelo a partir do século I d.C.. As mechas encaracoladas que podem aparecer de sob o toucado de algumas máscaras (tipo 2.2) seriam uma influência da arte grega do período helenístico, pois já estavam presentes nos retratos ptolomaicos (Aubert; Cortopassi, 2004: 23). Algumas máscaras também apresentam os cabelos dispostos em mechas encaracoladas, característica do final do período helenístico (tipo 13.1: ns. 138-141).

Ptolomeu VI
Cabeça de basalto
Grimm (1974: pr. 19,4)

Tipo 2.2 n. 17

Tipo 13.1 n. 140

As máscaras do tipo 5.1 assemelham-se aos retratos de Augusto. Suas contrapartes femininas são cópias dos retratos das imperatrizes da Dinastia Júlio-Cláudia (tipo 5.3). Os tipos característicos da dinastia Júlio-Cláudia apresentam os cabelos cortados curtos, rentes à cabeça e lisos (tipo 9.1).

Retrato de Augusto
(1969: 201, fig. 216)

Tipo 5.1 n. 39
Mecbas ptolomaicas

Retrato de Nero
mármore
Grimm (1974: pr. 21,3)

Tipo 9.1 n. 80
Mecbas Júlio-Cláudia

O penteado típico de Trajano, do final do séc I e início do séc. II d.C. traz o cabelo liso “em cuia”, formado por incisões no gesso.

Busto de Trajano
Bandinelli
(1969: 226, fig. 252)

Tipo 9.2 n. 87

A partir de Adriano (117-138) os homens passaram a utilizar o cabelo encaracolado, barba e bigode. É um tipo de penteado usado aproximadamente de 125 a 225 d.C. (tipos 12.2, 14.1, ns. 171-193).

Adriano
Moeda
Bandinelli
(1969: 351, fig. 419)

Busto de Cômodo
Bandinelli
(1969: 330, fig. 294)

Tipo 14.1 n. 181

A partir do século III d.C. predominam as máscaras plastrão com espaldar. Estas podem trazer as mechas tipo ptolomaico ou seguir a moda imperial dos cabelos tipo “calota”.

Tipo 14.1 n. 169
Mecbas ptolomaicas

Tipo 15.5 n. 205
Cabelo estilo do imperador
Alexandre Severo (222-232
d.C.)

A barba volta a ser utilizada por volta de 270-275 d.C.. Mas, de 275 a 300 os cabelos se tornam ralos e uma leve barba aparece sobre a face. Segundo Grimm (1974: 17-18), máscaras de pessoas calvas devem representar sacerdotes egípcios (tipo 13.1 n. 152).

Tipo 11 n.123

Tipo 14.1 n. 170

Tipo 13.1 n. 152

3.6. Acessórios de cabeça

Os acessórios de cabeça variam conforme a época³¹. Os toucados tripartites estão presentes nas máscaras em estilo egípcio e datam do final do século I a.C. e início do século I d.C.. Já o uso do véu e do manto sobre a cabeça aparece com as primeiras máscaras em estilo romano do século I d.C.. As coroas de flores são retratadas nas máscaras do Médio e do Alto Egito (Tebas Ocidental) e dos Oásis de Kharga e Bahariya.

Os toucados que as máscaras apresentam são derivados, em sua maioria, da peruca tripartite egípcia. Este era o toucado clássico para as representações de caixões, sarcófagos e máscaras do Egito faraônico. Enquanto o toucado *nemes* era reservado aos faraós, os outros portavam a peruca, cujas extremidades eram decoradas, à época romana, com motivos egípcios tradicionais, como é o caso, por exemplo, das máscaras de cartonagem do Fayum (Tipos 1, 2, 3). A presença de listras nos toucados também deriva da arte egípcia. O toucado tipo-elmo, semelhante a um capacete, era característico do período ptolomaico. Possuímos duas máscaras com um tipo de toucado semelhante (Tipo 2.3, ns. 22 e 23). A cor preferida para os toucados era o azul, pois o morto era um ser divino e os deuses possuíam o cabelo de lápis-lazúli.

O manto sobre a cabeça já é uma vestimenta grega e romana. Na iconografia de influência romana, o manto pode vir sobre a cabeça. Este poderia ser a toga ou o *himation* grego, usado em todo o Oriente durante o período romano. Nas máscaras do tipo 5, enquanto os homens portam o manto sobre a cabeça, as mulheres usam véu, acessório da vestimenta indispensável para as mulheres casadas.

O uso de coroas de flores era comum nas culturas egípcia, grega e romana. Nas terracotas egípcias do período greco-romano, as figuras femininas portam sobre a cabeça coroas de flores, folhas e frutos, associadas às divindades da fertilidade (Riggs; Stadler, 2003: 72). Junto às coroas, muitas vezes, usava-se o *lemniscus* (λημνίσκος), uma faixa que se enrolava em torno de uma coroa de flores e de folhagens.

³¹ Anexo II, item 4 (p. 133) e anexo III, tabela 3.4: Acessórios de cabeça X Tipos de máscaras, p. 143.

As coroas eram pintadas com tons de rosa e verde. Várias flores e folhagens poderiam ser utilizadas. A rosa era a flor preferida, símbolo da ressurreição para os romanos. Desconhecida pelos egípcios, esta flor parece ter sido introduzida no Egito por volta da XXVI Dinastia. As espigas de trigo e os frutos estavam associados às divindades da fertilidade. A papoula e o trigo eram atributos de Deméter com quem Ísis é identificada pelos gregos desde, pelo menos, o século V a.C., segundo Heródoto (História, II, 65). A vinha e as uvas estavam associadas a Dioniso, identificado a Osíris no período romano.

As folhagens poderiam ser de louro, oliveira ou mirto. A coroa de oliveira, de Atena, e a de louro, de Apolo, eram oferecidas aos vencedores dos jogos. O louro era reservado ao triunfo, sendo uma recompensa pública. O mirto poderia ser usado em vários contextos: coroa para casamento, relacionado a Afrodite, símbolo da paz e da união como coroa militar e coroa fúnebre associado a Perséfone. Em Atenas, o mirto era usado pelos magistrados em função, pelos oradores nas assembléias que tomavam a palavra. Em Roma, dois mirtos estavam plantados diante do templo de Quirino, simbolizavam a união entre patrícios e plebeus. Para as máscaras, a folhagem preferida era o mirto, que exerce a sua função como coroa fúnebre. Neste sentido, era tanto uma coroa ofertada aos Manes, segundo a religião romana, quanto uma recompensa pelos atos realizados durante a vida.

Myrtus communis

No Egito faraônico usava-se colocar guirlandas ou coroas vegetais sobre a cabeça da múmia ou ao redor de seu pescoço (Barguet, 1967: 67). Segundo Corcoran (1995: 63), Petrie achou coroas em Hawara que datavam do período romano. Elas eram feitas de ervas com fragrância da família das hortelãs (orégano, manjerição e alecrim). Também se colocavam coroas de folhas e flores sobre os caixões e sarcófagos. Bruyère (1936-37: 150) relata o achado de folhas de vinha e guirlanda de folhas de salgueiro sobre dois caixões de uma casa de Deir el-Medina, utilizada como sepultura no período romano.

Nas máscaras, as coroas podem vir sobre a cabeça ou ser seguradas em uma das mãos, em forma de guirlanda. Trata-se da coroa da justificação, segundo a religião funerária egípcia. Os capítulos 19 e 20 do “Livro dos Mortos” discorrem sobre a “coroa da vitória”. O morto, como Hórus, é proclamado vencedor de seus inimigos por Osíris, Senhor do Ocidente, e pelos deuses. A fórmula de proteção era recitada sobre a coroa divina colocada diante do morto (ou sobre sua cabeça), para que ele fosse proclamado vitorioso contra seus inimigos. A partir de então, o morto passa a ser um seguidor de Osíris.

A coroa também poderia estar relacionada com o hipocéfalo, disco geralmente de cartonagem, papiro, bronze ou madeira colocado sob a cabeça da múmia. Sua função era produzir uma “chama” sob a cabeça do morto. Esta emanaria um calor que envolveria toda a cabeça e faria do morto um deus (Barguet, 1967: 228). Trata-se do capítulo 162 do “Livro dos Mortos”, denominado “Fórmula para fazer nascer uma chama sob a cabeça do bem-aventurado”. Esta relação com o hipocéfalo fica evidente em uma das máscaras (tipo 8.1, n. 68), cuja parte posterior da cabeça possui uma coroa de flores e folhas, amarrada com uma fita em cujo interior está representado um escaravelho, símbolo do sol nascente e da ressurreição.

Coroa da justificação
Charron (2002: 104, fig. 79)

Tipo 15.5 n. 205
Coroa de folhas de mirto

Tipo 8.1 n. 68

3.7 Vestimenta

Quando as máscaras deixaram de ser representadas em estilo egípcio, por volta do século I d.C., as vestimentas passaram a ser retratadas nos peitorais. As peças básicas eram a túnica e o manto sobre os ombros que aparecem nas máscaras do Fayum, do Médio e do Alto Egito³². Os Oásis de Kharga e Bahariya preservaram a tradição faraônica de representação de elementos egípcios no peitoral.

A vestimenta tradicional romana era composta por duas peças básicas: a túnica e o manto, toga ou *pallium* (*himation* grego). A toga era feita de um tecido de lã branca, retangular, arredondado nos ângulos e cortado em elipse. Este corte a diferenciava do manto grego (*himation*), que era retangular. O braço direito era usado preso no manto, pois esta era a veste adequada às funções públicas e ao exercício da oratória. O braço imóvel tinha por finalidade impedir que o orador gesticulasse enquanto discursava³³ (Stone, 2001: 17).

A toga só podia ser usada pelos cidadãos romanos, estava vedada a estrangeiros e escravos. No período imperial torna-se uma vestimenta cerimonial: usada no ritual de passagem do jovem para a idade adulta, para participar das atividades do Fórum, para ir aos jogos e no exercício de funções públicas. A toga e o vestido de noiva estavam associados a ritos de passagem em Roma. O menino, com a idade de doze ou treze anos deixa de usar sua toga de menino, com uma borda vermelha escura, e a *bullā*³⁴, que tinha usado no pescoço desde que nasceu. Ele passa a usar a toga lisa e branca do cidadão romano (*toga virilis*).

No período republicano, a toga era uma peça de tecido simples, de pequenas dimensões, usada com ou sem túnica e que se fixava por meio de uma fíbula. Em épocas mais antigas era usada tanto por homens quanto por mulheres. No século II a.C. estava reservada aos homens adultos. As matronas passaram a usar a *stola*, túnica comprida de mangas que chegavam até o antebraço. Os soldados passaram a preferir o *sagum*, manto mais curto e propício ao serviço militar.

Na época de Augusto, as meninas de até doze anos de idade vestiam toga, mas, entre as mulheres adultas, somente as prostitutas a usavam. Por este período nota-se o desuso da toga entre os homens. Este se deveu, em grande parte, ao aumento de seu tamanho, de aproximadamente três metros e meio na época republicana para quase cinco metros no período imperial. A toga tornou-se uma vestimenta não prática e laboriosa para vestir, ficando restrita às cerimônias públicas e festividades religiosas. Segundo Suetônio, Augusto obrigou os cidadãos a usarem-na no Fórum e Juvenal, no início do século II d.C., comentava que em uma grande parte da Itália a toga só era usada no dia da morte (*apud* Stone, 2001: 17)³⁵.

³² Anexo II, item 5 (p. 133-134); anexo III - tabela 3.5: Vestimenta X Tipos de máscaras (p. 143) .

³³ Segundo o manual de oratória de Quintiliano (*Institutio Oratoria* 11.3.143), do final do século I d.C..

³⁴ Amuleto de forma circular que as crianças usavam preso ao pescoço por uma corrente.

³⁵ Suetônio (Augusto 40); Juvenal (Satires 3.171-72)

Os ornamentos e faixas (*clavi*) das togas serviam para indicar o *status* social do indivíduo. A *toga praetexta* tinha uma faixa púrpura na sua borda e era usada por altos magistrados e sumo-sacerdotes. As faixas estreitas (*augustus clavus*) eram reservadas aos membros da ordem eqüestre (Stone, 2001: 15). As faixas sobre a túnica também indicavam *status* social. As faixas largas (*latus clavus*) eram dedicadas à ordem senatorial. As faixas de ornamento, de ouro ou púrpura ou bordadas a ouro, colocadas sobre as túnicas das mulheres eram chamadas de *patagium*.

É difícil diferenciar nas representações o tipo de manto, se toga ou *himation*. A toga era a vestimenta oficial do cidadão romano e deveria ser usada concomitantemente com sapatos romanos. Já o *himation* era o manto típico grego usado com sandálias. Era o costume da pólis por excelência (Smith, 1998: 65). Normalmente os autores usam o termo *pallium* ou *himation* para o manto que aparece nas máscaras funerárias, pois esta era a vestimenta comum no Oriente romano. O *pallium* teria a extremidade retangular, que podia conter franjas e era usado por cima da túnica. Um elemento decorativo freqüente no manto é a suástica, de influência oriental, provavelmente da Índia. Os homens usavam uma túnica branca, enquanto as mulheres portavam-na com cores vivas. A toga normal do cidadão romano era chamada de “pura” para descrever sua cor natural (branca ou de aspecto acinzentado). As mulheres poderiam também usar xales franjados, em associação com a vestimenta isíaca: a túnica atada com nó entre os seios e xale de franjas.

Tipo 5.1 n. 41
Toga ou *pallium*

Tipo 5.3 n. 52
Véu, túnica, xale com franja
e nó entre os seios

Tipo 8.1 n. 72
Túnica com *clavus* e
manto

3.8 Objetos e outros elementos levados nas mãos³⁶

A maior parte das máscaras leva nas mãos uma guirlanda de flores e folhas, referência à coroa da justificação, item já abordado anteriormente. As espigas de trigo e a papoula estão relacionadas ao culto de Ísis que, no período greco-romano, está associada a Deméter. Aparece também, levado nas mãos, um objeto cilíndrico, que talvez seja um amuleto, contendo um filactério³⁷ (Tipo 14.1, n. 184). Sua função seria, então, semelhante à do papiro, conter um trecho do texto funerário. O morto levava consigo um exemplar, geralmente do “Livro dos Mortos”, guia de sobrevivência no outro mundo, pois continha as fórmulas funerárias necessárias ao seu traslado e à superação dos obstáculos que encontraria pelo caminho. No período romano, um texto também bastante comum era o “Livro das Respirações”. Suas versões simplificadas

³⁶ Sobre os objetos levados nas mãos ver anexo II, item 6 (corpo, p. 134) e anexo III - tabela 3.6 (p. 144).

³⁷ Os papiros contendo as fórmulas funerárias poderiam ser enrolados em pequenos pacotes com um cordão. Daí o nome de filactério, que vem dos amuletos que os judeus portam amarrados sobre o braço ou junto à testa, contendo textos bíblicos escritos em pergaminho.

eram escritas nos filactérios e colocadas junto à máscara mortuária. Como o papiro era um material caro, usavam-se versões menores. As fórmulas simplificadas também agiam magicamente. Da mesma forma, a representação do morto com um papiro nas mãos permitia que este tivesse acesso aos textos funerários no outro mundo (Tipo 15.4, n. 201).

Na máscara n. 202, um menino segura um pequeno pássaro, talvez uma referência ao falcão de Hórus. Um retrato funerário, também representando um jovem rapaz, traz um pássaro pintado sobre o seu ombro (Doxiadis, 1995: 105 fig. 74).

A taça, contendo um líquido vermelho, vinho provavelmente, aparece nas máscaras da região de Deir el-Bahari, em Tebas Ocidental (Tipo 26, ns. 386, 387, 388, 390, 391, 392). Nestas máscaras, o morto traz em uma mão uma guirlanda de flores e folhas (rosa e mirto) e, na outra, a taça. O vinho, bebida associada a Dioniso ou Baco, no mundo greco-romano, no Egito pode se relacionar com Osíris e Háthor. Ambas as divindades estão presentes na área tebana. Osíris como deus funerário, associado a Sokar, e Háthor como a deusa protetora da necrópole tebana.

3.9 Jóias

As jóias representadas nas máscaras seguem, no geral, a moda da época imperial e eram, normalmente, atributo feminino. Os homens, às vezes, usam um anel, privilégio do Senado e da ordem equestre no período republicano, mas que teve seu uso ampliado na época imperial. As jóias poderiam ser em relevo ou simplesmente pintadas. De preferência eram douradas ou pintadas de amarelo para se assemelhar ao ouro. Muitas jóias não tinham apenas um valor decorativo, pois exerciam a função de amuletos de proteção.

Os colares representados nas máscaras variavam do estilo egípcio tradicional (colar *usek* e grande colar), mais comum nas primeiras máscaras do Fayum, no Alto Egito e nos oásis, para os colares que seguiam a moda romana da época, com pendentes em forma de crescente ou com a representação de divindades egípcias e gregas³⁸.

Dos colares pertencentes à moda imperial romana os mais representados trazem um pingente com crescente lunar, motivo comum em todo o Império Romano (figura ao lado). Provavelmente, este motivo era originário da Ásia Ocidental, mas já era comum no mundo grego antes da dominação romana. Era símbolo da fertilidade e aparece com frequência nos retratos pintados de mulheres do final do séc. I e início do séc. II d.C., na região do Fayum. Nas máscaras, aparecem, sobretudo naquelas de Meir, datando do século I d.C. (Tipo 8.1). Os pingentes das máscaras do Fayum, que trazem representações de divindades, destacam sobretudo a tríade Alexandrina: Ísis, Harpócrates e Serápis. Deméter também está presente. A preferência é pelas divindades egípcias cujo culto se expandiu para o mundo grego e, posteriormente, romano (tipo 5.3, ns. 47, 49, 51, 53). Também aparecem como pendente os Filhos de Hórus (tipo 6.1, n. 57), amuleto de proteção. O *naos* como pendente, assim como asas de falcão, aparecem nas máscaras de Tebas Ocidental (tipo 26).

As crianças, muitas vezes, portam um colar com um pendente de forma cilíndrica, deitado na horizontal, que poderia conter uma fórmula mágica de proteção. A mesma função tinha a *bulla*, amuleto de forma redonda, semelhante a uma bolha d'água. Ela continha, em seu interior, um amuleto ou filactério com fórmulas mágicas (tipo 5.2,

Walker (2000: fig. 102)

³⁸ Anexo II, item 7 (p. 134-135) e anexo III - tabela 3.7: Colares X Tipos de máscaras (p. 145).

n. 45). Quando atingiam a idade adulta, os meninos dedicavam a *bull*a aos Lares domésticos ou a Mercúrio. As meninas depositavam-na no templo de Juno. Os filhos de senadores e cavaleiros tinham a *bull*a de ouro; os mais pobres usavam as feitas de outros materiais, sobretudo couro.

Os brincos preferidos eram os que continham de duas a quatro pérolas, sendo mais freqüente os com três pingentes. Uma máscara possui um brinco com um pingente em forma de cacho de uva (tipo 18.2, n. 263).

Várias máscaras femininas trazem braceletes em forma de serpente (figura ao lado), sobretudo aquelas do Fayum e de Meir, no Médio Egito, que datam do século I d.C. (tipos 5.3 e 8.1). Estes se tornaram um motivo popular na joalheria durante a época helenística e continuou a ser usado nos séculos I e II d.C..

Walker (2000: 151, fig. 103)

As serpentes são derivadas da joalheria clássica, mesmo aquelas feitas no Egito. É a serpente de Asclépio que é representada, a *Elaphe longissima*, uma espécie que não é venenosa. No Egito, Asclépio foi identificado com Serápis. A função da serpente é de proteger o morto no seu estágio de transição para sua nova vida (Walker, 2000: 149).

Relacionado à tradição funerária egípcia é o colar *usek*, cuja tradução significa “grande colar”. Este adorno era feito de variadas formas e materiais e freqüentemente possuía as extremidades em forma de falcão. Ele cobria o peitoral da múmia ou era representado sobre algum suporte funerário, como cartonagens, máscaras e caixões (tipo 1.2, n. 3; tipo 28, n. 409). O capítulo 158 do “Livro dos Mortos” refere-se ao encantamento para o colar de ouro (*usek*), que o morto deveria portar sobre o pescoço no dia do enterro. Outra forma de colar aparece nas inscrições dos templos do período greco-romano. Este também era chamado *usek*. Contudo, diferentemente do anterior, possuía uma forma longa, em U, com lótus ou papiros adornando suas extremidades (Riggs, 2001: 59). Este colar, em forma de U, foi chamado por nós simplesmente de “grande colar”. Ele aparece nas cartonagens e máscaras como colares-peitoral e era feito por motivos decorativos diversos, florais e geométricos (tipos 1, 2, 3, 4, 6, 7 e 25). Na sua forma ideal o “grande colar” deveria ser composto por nove fileiras, uma para cada membro da Enéade. Estava relacionado com a teologia heliopolitana, sendo denominado de “guirlanda de Atum” (Riggs, 2001: 61). O seu uso funerário decorre do fato de também ser um colar associado a Osíris e aos deuses que pertencem ao seu círculo. Na iconografia dos templos de Dendera e Filae um colar de ouro, em forma de U, está entre os amuletos que adornam a múmia de Osíris. O colar também é mencionado nas inscrições referentes às festas de Khoiak, na capela dedicada a Osíris do templo de Dendera.

Colar *usek*
Tebas Ocidental
XVIII Dinastia (c.1465a.C.)
Andrews (1996: 121, fig. 103)

Tipo 6.2 n. 59
Grande colar

3.10 Motivos iconográficos

As representações de motivos iconográficos egípcios aparecem nas laterais dos toucados das máscaras, na parte posterior das mesmas e nos peitorais. Os dados disponíveis provenientes de nosso *corpus* se referem às máscaras que tiveram seu peitoral preservado ou que puderam ser visualizadas inteiramente, visto que muitas delas tiveram apenas a parte frontal reproduzida nas publicações.

A grande concentração de motivos egípcios se dá nas máscaras do Fayum, de Meir (Médio Egito), Tebas Ocidental (Alto Egito) e dos Oásis de Kharga e Bahariya. Os animais mais representados são a serpente *uraeus* e o escaravelho. Representações de chacal também são comuns, sendo que o motivo do chacal portando chave é específico do tipo 26 de Deir el-Bahari (Tebas Ocidental). As divindades com maior representação, nas máscaras, são aquelas associadas aos rituais funerários e ao ciclo osíriaco ou solar. No período romano, muitas divindades possuem o aspecto solar realçado e levam o disco solar sobre a cabeça. São comuns as representações de Ísis, Néftis, Nut, Osíris, Hórus, Filhos de Hórus e Anúbis. Outros elementos egípcios de destaque nas máscaras são representações de símbolos que também funcionavam como amuletos, como é o caso do pilar *djed*, o nó *tiet* e o olho *udjat*. O disco solar e Hórus de Behedety também são representações comuns³⁹.

Discorreremos, a seguir, sobre cada um dos motivos representados, a saber: animais, representações do morto, divindades e outros elementos e símbolos.

a) Animais

1) **Serpente:** a palavra grega *uraeus* é derivada da expressão egípcia “aquela que se ergue”, uma referência à cobra naja (*Naja haje*) com a cabeça dilatada. Esta espécie estava associada ao sol, pois simbolizava o olho de Rê em chamas. Por isso, dois *uraei* passaram a ser representados ao lado do disco solar. Aparece como um diadema real a partir do Médio Império. Nos papiros funerários do Período Tardio os *uraei* são mostrados puxando a barca solar. A serpente *uraeus* era símbolo do Baixo Egito na figura da deusa Uadjet, também chamada Buto, da cidade do mesmo nome, no Delta. Fazia par com o abutre, símbolo do Alto Egito, na figura da deusa Nekhbet. Era frequentemente representada como elemento decorativo, mas desempenhava um papel funcional, de proteger o morto.

2) **Abutre:** em hieróglifo, Mut, significa mãe. Nome da deusa da região tebana, consorte de Âmon. O abutre era também símbolo do Alto Egito na figura da deusa Nekhbet, da cidade de El-Kab. No início do Período Tardio, o pássaro serve como símbolo do princípio feminino, em oposição ao escaravelho, princípio masculino (Wilkinson, 1994: 85). A representação do abutre com as asas abertas exercia uma função protetora. Como símbolo da maternidade era usado como um toucado, com as asas abertas, sobre a cabeça de divindades femininas, como Ísis.

3) **Íbis:** pássaro identificado com Thot, deus da lua e patrono dos escribas e da escrita. A figura de íbis era geralmente associada com Maat.

4) **Touros:** três touros se destacam como *bau* (manifestações físicas) de divindades egípcias. Ápis de Ptah (Mênfis), Mnévis de Rê-Atum (Heliópolis) e Buchis de Montu (Tebas). Como fonte de vida, a imagem do touro poderia representar as forças primordiais da inundação do Nilo e tinha conotação de fertilidade. Cada touro tinha

³⁹ Anexo II, item 8 (p. 135-137) e anexo III - tabelas a respeito dos motivos iconográficos por tipos de máscaras: tabela 3.8 - Animais (p. 146-147), tabela 3.9 - Divindades (p. 148) ; tabela 3.10 - Outros elementos (p. 149).

características físicas específicas: Ápis era preto com algumas marcas particulares, como possuir um triângulo sobre a testa e marcas de asas (de falcão ou abutre) sobre as costas. Era geralmente representado com um disco solar entre os chifres e com o *uraeus* sobre a cabeça. Quando morria, era associado a Osíris na forma Osíris-Ápis. Na época ptolomaica, esta associação levou à criação do deus Serápis. O touro Buchis era adorado em Ermant, antiga Hermonthis, na área tebana. Era branco com a face preta, mas parece que poderia ser representado colorido. O touro de Heliópolis, Mnévis, era uma divindade originalmente independente que, depois, foi incorporada ao culto solar. Touro preto representado com o disco solar entre os chifres e *uraeus*. A identificação dos touros é difícil na iconografia. Na máscara tipo 27.1, n. 399 está representado um touro de couro preto com a barriga branca e tendo, entre os chifres, o disco solar. Provavelmente trata-se de Mnévis.

5) **Falcão**: divindade cósmica cujo corpo representa o céu e cujos olhos eram o sol (direito) e a lua (esquerdo). Associado a diversas divindades: Rê com o disco solar sobre a cabeça, Montu com duas altas plumas, Sokar como um falcão mumificado e Hórus com a dupla coroa (*pschent*). De acordo com a antiga concepção egípcia do cosmos, o céu era as asas de um grande falcão, cujos olhos eram o sol e a lua. A partir da V Dinastia e o aumento da importância do culto solar, um disco solar foi colocado entre as duas asas que, então, tornou-se atributo de Rê. O disco alado poderia também estar associado a Hórus, sob o nome de Behedety e como a divindade compósita Rê-Horakhty. No período tardio, a imagem do disco solar alado torna-se comum e era usada como um símbolo protetor nas portas dos templos e salas, como um símbolo da procissão diária do sol.

6) **Leão**: símbolo da defesa, exercia função protetora. Portas, entradas, cadeiras, leitos e tronos eram representados com patas de leão. Como o leão, também a esfinge, animal composto com corpo de leão e cabeça humana ou de outro animal, era guardiã e desempenhava um papel protetor. Os felinos atuavam como defensores de Rê, na sua jornada pelo mundo dos mortos, quando deveria enfrentar a serpente Apóphis.

7) **Escaravelho**: representava o deus Kepri, forma do deus solar pela manhã, símbolo do renascimento. Esta idéia foi associada pelos egípcios ao escaravelho (*Scarabaeus sacer*), por causa do hábito deste inseto de rolar bolos de excremento animal, antes de depositá-lo num túnel sob a terra como fonte de comida para as suas larvas. Os egípcios acreditavam que o deus Kepri rolava o disco solar no céu da mesma maneira que o escaravelho. O capítulo 30 do “Livro dos Mortos” faz referência ao escaravelho-coração, amuleto colocado sobre o peito da múmia e que também servia como substituto do coração, na balança do julgamento no Tribunal de Osíris. Nas máscaras, o escaravelho alado aparece representado, sobretudo, no topo da cabeça ou no peitoral do morto. Está associado tanto ao renascimento do sol pela manhã (Kepri) quanto ao rejuvenescimento de Osíris (aspecto ctônio).

8) **Chacal**: canídeo associado a várias divindades egípcias, principalmente Anúbis e Up-uaút (Wepwawet), o “abridor de caminhos”. Nas representações do chacal Anúbis e Up-Uaut se confundem. No geral, Anúbis era pintado preto e Up-uaút cinza. Ambas eram divindades funerárias que exerciam função protetora. Os chacais foram relacionados pelos egípcios aos mortos porque vagavam à noite pelos cemitérios. Nas vinhetas do capítulo 138 do “Livro dos Mortos” Anúbis e Up-uaút são representados lado a lado com a figura de Osíris. Ambos os deuses estavam associados aos pontos cardeais, Anúbis com o norte e Up-uaút com o sul. Nas representações das máscaras o chacal traz, atrás de si, o cetro *sekhem*, que significa “poder”, e o açoitador de Osíris, emblemas comumente encontrados como um fetiche de divindades do mundo inferior. Um elemento iconográfico diferente é a chave portada pelo chacal. Este motivo

iconográfico, alheio à cultura egípcia, encontra-se, sobretudo, nas máscaras da área tebana e nos sudários de Saqqara. Tudo indica que a chave foi um elemento da cultura romana tomado pelos egípcios e reinterpretado, conforme a concepção funerária local.

b) Representações do morto

Vários motivos tradicionais egípcios se baseiam na iconografia dos textos funerários como o “Livro dos Mortos”. As vinhetas destes eram transcritas para outros suportes, sejam paredes de tumbas, cartongens e outros materiais funerários.

Na máscara tipo 1.1, n.1, o morto está representado deitado rodeado por serpentes aladas, algumas com cabeça de outros animais. Não sabemos, ao certo, o significado desta iconografia. O morto mumificado é uma forma de Osíris. No final do Novo Império aparece a representação da serpente circundando o sol nascente ou a figura mumiforme de Osíris. A serpente egípcia Mehen representada mordendo a própria cauda, se assimilou, no período greco-romano, ao *Ouroboros* grego (Bresciani, 1996: 53-54). Mehen protegia o deus sol Rê em sua jornada noturna. No período romano, a serpente é um símbolo da eternidade e da renovação do tempo estando associada ao deus Aion. Ainda, na mesma cartongem, o morto em forma de Osíris recebe a água lustral de dois personagens. Segundo Corcoran (1995: 59), trata-se do “Batismo do faraó”, cerimônia da realeza provavelmente comemorativa da coroação do faraó. O ritual representa a lustração do faraó, que está colocado entre dois deuses, geralmente Hórus e Thot (mas que pode ser também Hórus e Seth). No período romano, o motivo foi popularizado e encontra-se nas cenas sobre os envoltórios corporais de cartongem.

Uma cena bastante comum nas máscaras funerárias é a da mumificação: o morto em forma de múmia está deitado num leito funerário, sendo cuidado por Anúbis podendo ter, ao lado, as carpideiras, Ísis e Néftis (tipo 1.1, n. 1; tipo 3.1, n. 27; tipo 5.2, n. 45; tipo 14.1, n. 172; tipo 25.1, ns. 376, 377, 379; tipo 25.2, n. 383) ou simplesmente o morto em forma de múmia deitado em seu leito funerário (tipo 14.1, n. 169). O morto também era representado deitado num leito funerário em forma de leão sendo guardado por esfinges aladas (tipo 3.1, n. 28). Corcoran (1995: 58), baseando-se em Grenier, acredita que este tipo de representação tem um aspecto solar. Anúbis é o filho do deus-sol que foi enviado por Rê para realizar os ritos de rejuvenescimento. E o leito em forma de leão poderia ser identificado à barca solar.

A cena do *ba* voando com as asas abertas sobre a múmia também aparece (tipo 25.1, n. 378). Esta representação refere-se ao capítulo 89 do “Livro dos Mortos”, denominado “Fórmula para permitir à alma de se reunir ao seu corpo no reino dos mortos”. Refere-se à visita diária que o *ba* deve fazer ao seu corpo.

Em outra cena, o morto está em pé diante de Osíris, que está sentado no trono (tipo 2.1, ns. 9, 12; tipo 7.1, n. 64). Era comum que, nestas representações, a mesma cena em rebatimento mostrasse Osíris, de um lado e Rê, de outro. Rê sendo, neste caso, a forma solar de Osíris.

Segundo Bresciani (1996: 8), as cenas mais freqüentes dos sudários do período romano são: a da psicostasia (pesagem do coração) e a cena do embalsamamento (o morto sendo cuidado por Anúbis, entre Ísis e Néftis), além de símbolos e amuletos protetores. Este repertório iconográfico é comum aos suportes funerários e privilegia as cenas do morto no mundo de Osíris: sua presença diante do deus, sua mumificação, o pássaro *ba*, os quatro Filhos de Hórus e as deusas carpideiras, Ísis e Néftis.

c) Divindades

1) **Osíris**: deus dos mortos, da ressurreição e da fertilidade. Filho de Geb e Nut assumiu o trono de seu pai e foi assassinado por seu irmão Seth, tornando-se senhor do mundo dos mortos. Originalmente era um deus da fertilidade, com características ctônias, associado à vegetação e à cheia do Nilo. Com o crescimento de seu culto, Osíris assimilou diversas outras divindades como o deus chacal Khenty-imentiu, de Ábidos. Presidia o tribunal na Sala das Duas Maat, onde o morto deveria ter seu coração pesado contra a pluma da verdade. No mundo dos mortos era a contrapartida de Rê, junção que acontece a partir do Novo Império, mas que não prejudica a individualidade de cada deus. Também aparece associado a Sokar, divindade funerária menfita. No período greco-romano é identificado a Serápis. Os gregos também o associavam a Dioniso. Osíris era retratado negro, cor das divindades ctônias, ou verde, cor da vegetação. É geralmente figurado mumificado tendo sobre a cabeça a coroa *atef* (formada pela coroa branca, duas plumas laterais, com opcionais chifres horizontais e disco solar). Era representado usando um grande colar sobre o peito e segura nas mãos o cajado (*heqa*) e o açoite (*nekhekh*).

2) **Ísis**: irmã e esposa de Osíris. Teria recolhido os pedaços do corpo de Osíris e reunido na primeira múmia. No ritual funerário exerce o papel de carpideira e de protetora do morto, fazendo par com sua irmã, Néftis. Com o seu grande poder mágico, Ísis era capaz de proteger o morto em sua nova existência. Já no “Texto das Pirâmides”, Ísis aparece como protetora do morto, assim como ela tinha sido para seu filho Hórus. Era representada com o hieróglifo do trono sobre a cabeça ou com o disco solar entre os chifres de vaca, elemento emprestado à deusa Háthor. Poderia ser representada em pé ou ajoelhada, segurando o sinal *shen*, símbolo da eternidade. Como carpideira, ela tem a mão sobre a face, numa atitude de lamentação. Posicionada atrás de Osíris, ela estende uma das mãos em direção a ele em sinal de suporte (quando o toca com a mão) e proteção. Ísis alada protege o deus com as suas asas abertas. Ísis juntamente com Néftis, Serket e Neith era posicionada nas extremidades dos sarcófagos e caixões com os seus braços alados abertos para proteger o morto. Elas representavam os quatro pontos cardeais e estavam associadas aos Filhos de Hórus, protetores dos vasos canopos. No período ptolomaico e romano o culto de Ísis ganhou grande popularidade no mundo grego e, posteriormente, romano. Ela passou a ser uma divindade cósmica, associada a várias divindades femininas, entre as quais Deméter. Era a principal divindade do “culto de mistério” relatado por Apuleio em “O Asno de Ouro”, no século II d.C.. Em Alexandria, fazia par com Serápis, deus da realeza ptolomaica, juntamente com Harpócrates, a forma de Hórus criança. Muitas mulheres, seguidoras de Ísis portavam a vestimenta atada com o nó isíaco, referência também ao símbolo *tiet*, amuleto funerário que simbolizava o sangue de Ísis.

3) **Néftis**: irmã de Osíris e de Ísis, esposa de Seth. Carpideira e protetora do morto, juntamente com Ísis. Ela porta sobre a cabeça o hieróglifo para palácio, estando portanto associada, como Ísis, à realeza. Uma versão tardia do mito de Osíris, narrada por Plutarco⁴⁰, coloca Néftis como mãe de Anúbis, filho de uma relação adúltera com Osíris. Já no “Texto das Pirâmides”, aparece com Ísis como protetora do morto.

4) **Nut**: personificação do céu, filha de Shu e Tefnut na teologia heliopolitana. Acreditava-se que ela engolia o sol toda noite e o paria novamente ao raiar do dia. Com Geb, deus da terra, gerou Osíris, Ísis, Néftis e Seth. Estava associada com o conceito de ressurreição na mitologia egípcia. Todo caixão, sarcófago ou envoltório do morto era

⁴⁰ De Iside et Osiride (I 4,356 E-F, 38, 366B-C; 44, 368 E).

considerado como Nut, a mãe, para o corpo da qual todo morto retornaria um dia e seria novamente gerado para a sua nova vida no Além. Era comum a sua representação no peitoral da múmia em forma de uma deusa alada.

5) **Serket**: deusa-escorpião, que exercia função protetora. Aparece no “Texto das Pirâmides” como guardião do rei morto. Divindade protetora dos canopos e dos caixões juntamente com Ísis, Néftis e Neith.

6) **Neith**: antiga divindade egípcia. No seu papel funerário fazia par com Ísis, Néftis e Serket e protegia o vaso canopo de Duamutef.

7) **Filhos de Hórus**: as quatro divindades assim denominadas protegiam os vasos canopos, que continham as vísceras mumificadas do morto e os quatro cantos da tumba. Estavam associados a quatro deusas. Temos, então, a seguinte relação (Wilkinson, 2003: 88):

a) Imsety, cabeça humana, protetor do fígado, ponto cardeal sul, divindade tutelar Ísis;

b) Duamutef, cabeça de chacal, protetor do estômago, ponto cardeal leste, divindade tutelar Neith;

c) Hapy, cabeça de babuíno, protetor dos pulmões, ponto cardeal norte, divindade tutelar Néftis;

d) Qebehsenuef, cabeça de falcão, protetor dos intestinos, ponto cardeal oeste, divindade tutelar Serket.

Nos capítulos 137 A e B do “Livro dos Mortos”, o morto recebe a proteção das quatro chamas da glorificação, representadas pelos quatro Filhos de Hórus. Elas brilharão à noite afastando as trevas e os perigos da morte. A eficácia das chamas é aquela do “Olho de Hórus”. Os quatro amuletos eram colocados nos quatro cantos das tumbas, exercendo a função protetora (Barguet, 1967: 169-170).

8) **Anúbis**: deus funerário egípcio representado com cabeça de canídeo, um chacal, cão ou raposa, da cidade de Assiut (Cinópolis), no Médio Egito. Originalmente estava relacionado com o sepultamento e a vida após a morte do rei. Depois, foi associado ao culto de Osíris, tornando-se deus da mumificação para todos os mortos. Poderia ser tido como irmão de Osíris ou filho de Seth e Néftis ou ainda ser o filho adúltero de Osíris e Néftis, adotado por Ísis. Nos sudários da região tebana (Deir el-Medina) e de Saqqara (Bresciani, 1996: 20-21) é representado com uma chave na mão, motivo provavelmente derivado da iconografia de Jano e/ou Aíon, o Tempo.

9) **Sokar**: antigo deus falcão da cidade de Mênfis. É mencionado no “Texto das Pirâmides”, quando se relata que o rei morto navegou na barca “Henu” de Sokar. Estava associado a Ptah, também um deus menfita. A partir do Médio Império associa-se a Osíris e temos a forma compósita dos deuses Ptah-Sokar-Osíris. Geralmente, era representado como um falcão mumificado ou com corpo humano e cabeça de falcão, também mumiforme.

10) **Rê**: o deus sol Rê era considerado a mais importante divindade egípcia. Na forma do sol diurno, Rê foi associado ao falcão na figura de Rê-Horakhty, como sol noturno (quando navega pelo mundo inferior), a Atum. Nos textos funerários, Rê é descrito navegando no céu na barca do dia e, à noite, viajando pelo mundo inferior na barca noturna, chamada *mesketet*. Durante esta viagem há uma relação complexa entre Rê e Osíris, que acabam se “fundindo”, Osíris sendo o corpo do deus e Rê a alma (*ba*). Rê-Osíris navegava no céu como o *ba* durante o dia e visitava seu corpo no mundo inferior durante a noite. Rê poderia ser representado de várias formas: como um disco solar circundado por uma cobra e com asas, homem com cabeça de falcão, de carneiro (sol noturno) ou de escaravelho (Kepri), fênix, garça, serpente, touro, gato, leão etc..

11) **Hórus**: divindade celeste, representada na forma de um falcão (*Falco biarmicus* ou *Falco peregrinus*), cujo olho direito era o sol e o esquerdo a lua. As plumas de seu peito

eram consideradas como sendo as estrelas e suas asas abertas o céu. Como Horakhty ou “Hórus dos dois horizontes” Hórus era o deus do Oriente e do sol nascente. Em Heliópolis teve seu culto fundido com aquele de Rê. Como Hórus de Behedety era representado na forma do disco solar alado, que incorpora a idéia da passagem do sol pelo céu. Esta imagem era comum nas portas, entradas, estelas e paredes por todo o Egito. Como filho de Osíris e Ísis era o deus da realeza, faraó encarnado, representado com corpo humano e cabeça de falcão e portando sobre a cabeça o *pschent* (dupla coroa).

12) **Thot**: deus da escrita e patrono dos escribas, da cidade de Hermópolis Magna, no Médio Egito. Podia se manifestar na forma de uma íbis (*Threskiornis aethiopicus*) ou de um babuíno (*Papio Cynocephalus*). Deus lunar, Thot teria curado o olho esquerdo (a lua) de Hórus, ferido por Seth. Era protetor e servidor de Osíris.

13) **Âmon**: deus local da região tebana, desde, no mínimo, a XI Dinastia tomando o lugar de outra antiga divindade, Montu. A partir do Médio e do Novo Império, Âmon ganha proeminência entre os deuses egípcios, devido aos monarcas tebanos. Tem como consorte Mut e como filho Khonsu. Tinha epítetos como “o oculto” e “o misterioso de forma”. Como deus demiurgo exercia poder sobre os ventos e as tempestades. No “Livro das Respirações”, texto funerário do período ptolomaico e romano, aparece como o principal deus responsável por dar o sopro de vida ao morto. Como divindade solar, assume a forma compósita de Âmon-Rê. Era representado na forma humana portando sobre a cabeça duas altas plumas. O carneiro de chifres curvos (*Ovis platyra aegyptiaca*) simbolizava o deus.

14) **Shu/Tefnut**: deus do ar, criado pelo demiurgo Atum, segundo a teologia heliopolitana. Formou o primeiro casal de divindades com Tefnut, deusa em forma de leoa, que simbolizava a umidade. Eram pais de Geb e Nut. Shu era, geralmente, representado como um homem portando sobre a cabeça uma pluma. Tefnut era também o “olho de Rê”. Era representada como uma leoa ou como uma mulher com cabeça de leoa.

15) **Háthor**: divindade complexa, Háthor tinha inúmeras funções. Originalmente, era uma deusa do céu, seu nome significa “casa de Hórus”, pois ela era a mãe do deus falcão. Como esposa ou filha de Rê era o “olho” de Rê, enviado pelo deus para que ele se vingasse da traição da humanidade. Era chamada “A Dourada”, a deusa resplandecente que acompanhava o deus sol na sua jornada diária. Na sua forma bovina Háthor protegia o rei e o amamentava. Era representada como uma vaca ou como uma mulher com o disco solar entre os chifres de vaca. Deusa das mulheres estava associada à beleza, à sensualidade e à sexualidade feminina, assim como também à maternidade. Era deusa da música e da dança. No seu aspecto sensual era representada como uma mulher com uma vasta peruca. Como senhora das regiões estrangeiras era patrona de muitos minerais encontrados no deserto. Era chamada “Senhora da turquesa” e “Senhora da faiança”. Também era uma deusa funerária, sendo protetora da necrópole tebana. As mulheres eram assimiladas a Háthor quando morriam. Assim elas eram chamadas no “Livro das Respirações”.

16) **Seshat**: seu nome significa “a mulher escriba”, era a deusa das formas de escrita e da notação, incluindo o registro de documentos, censo etc.. Era representada como uma mulher com um emblema obscuro sobre a cabeça, que se assemelha a uma roseta ou a uma estrela de sete pontas. Ela porta nas mãos uma vara de palmeira sobre a qual os anos eram anotados.

17) **Maat**: personifica os conceitos de justiça, verdade e ordem cósmica. A partir do Novo Império foi chamada de “Filha de Rê”. Sua relação com Rê tinha sido estabelecida desde o tempo da criação, quando o demiurgo criou a ordem sobre o

cosmos. Representava o conceito de justiça, por isso uma pluma, símbolo da deusa ou a própria representação desta, era pesada na balança do julgamento contra o coração do morto. Este seria considerado justo se a balança ficasse equilibrada, tendo, então, permissão para entrar no mundo de Osíris. No “Texto das Pirâmides” a deusa aparece na forma dual, daí a Sala do Julgamento ser chamada de “Sala das Duas Maat”.

17) **Seth**: divindade do deserto, associada às forças da confusão e da desordem. Irmão e assassino de Osíris, assumiu um aspecto demoníaco no período greco-romano, sendo identificado a Tífon pelos gregos. A partir do Médio Império está associado a Rê, sendo retratado na proa da barca solar repelindo a serpente Apóphis. Poderia ser representado fazendo par com Hórus em emblemas da monarquia, simbolizando as duas terras. Era, geralmente, representado como um animal não identificado, de cabeça curva e orelhas em pé.

18) **Figuras sentadas portando facas ou plumas**: são divindades funerárias, geralmente representadas em número de três, sinal determinativo para plural na língua egípcia. As figuras mumificadas eram representadas sem braços. As vinhetas do “Livro dos Mortos” ilustram os deuses do Tribunal de Osíris, sentados e segurando na mão a pluma de Maat, símbolo da verdade e de seu ofício. A pluma também poderia ser representada sobre sua cabeça. Algumas vezes estas divindades são personificações de qualidades ou elementos como “fogo” e “verdade”. Um exemplo é a máscara n. 75 (tipo 8.2), onde há a personificação do *ba*, chamado de *Ba Ocidental*. Os guardiões dos portões do mundo dos mortos eram representados segurando facas. A faca tinha um valor apotropaico. Muitos seres do mundo inferior seguram facas para destruir os inimigos do deus sol. As facas eram portadas pelos guardiões dos portões das doze horas do mundo inferior, para impedir que alguém entrasse por ele. O morto deveria saber o nome dos guardiões, assim como o nome dos portões e das partes que os compõem, para ter sua passagem autorizada (capítulos 144, 145 e 146 do “Livro dos Mortos”).

d) Outros elementos e símbolos

1) **Disco solar**: o disco solar era uma representação comum na arte egípcia. Nas máscaras pode aparecer sozinho empurrado pelo escaravelho ou ser retratado com *uraei*, sendo uma forma do deus solar Rê. Quando possui as asas do falcão trata-se de Hórus de Behedety. Exercia função protetora e era freqüentemente figurado em portais e entradas, simbolizando a jornada do sol pelo céu.

2) **Barca solar/barca de Sokar**: existiam duas barcas solares, a barca do dia (*Mandjet*) e a barca da noite (*Mesektet*). Nas máscaras funerárias predomina a representação da barca noturna, pois é a que navega no mundo dos mortos. Esta barca, durante sua jornada noturna, poderia ser puxada por vários deuses na forma de homens, chacais, *uraei* ou pássaros-*ba*. A barca de Sokar, chamada de *Henu*, tinha a sua efigie na proa. Sua representação aparece nas máscaras de Deir el-Bahari, sendo puxada por chacais. (tipo 26, ns. 386, 387, 388, 390 e 391).

3) **Anel shen**: símbolo solar que significa eternidade. Era retratado na forma do *ouroboros*, a serpente que morde a cauda. O sinal também está associado às formas de aves do falcão Hórus e do abutre.

4) **Ankh**: a origem do sinal é obscura, provavelmente representa um arco ou um laço. Nas mãos das divindades egípcias significa vida. Representava os elementos da vida associados à água e ao ar, símbolo de “respirar a vida”. Por sua ligação com a água vários vasos de libação tinham forma de *ankh*.

5) **Tiet/pilar *djed***: *tiet* ou nó de Ísis, talvez, na origem, fosse uma variante do *ankh*. *Tiet* pode ser traduzido por “vida” ou “prosperidade, bem-estar, saúde”. Na vestimenta tradicional de Ísis do período greco-romano a sua túnica é amarrada, entre os seios, com o nó. Este simbolizava o “sangue de Ísis”. Também era um amuleto funerário, feito de pedra vermelha, normalmente cornalina, jaspe ou vidro. Devido ao seu significado simbólico, o nó *tiet* era freqüentemente encontrado com o pilar *djed*, símbolo de Osíris. O pilar *djed* era também um amuleto funerário, símbolo de estabilidade. No Antigo Império estava associado a Ptah, deus menfita da criação. Por um processo de assimilação e sincretismo, o deus Ptah foi identificado a Sokar e Osíris e, no início do Novo Império, o *djed* era usado como símbolo de Osíris, sua espinha dorsal, freqüentemente representado na parte de trás do caixão. Ambos, nó *tiet* e pilar *djed*, eram representados em faixas decorativas sobre paredes e colunas de templos e na decoração de santuários e outros objetos como sarcófagos e camas. Aparecem em contexto associado à ressurreição e à vida eterna. No “Livro dos Mortos” há os capítulos específicos para estes amuletos: pilar *djed* (cap. 155) e nó *tiet* (cap. 156).

6) **Pássaro *ba***: o *ba* ou “alma” era um dos elementos constitutivos da personalidade humana, que se separava por ocasião da morte. Era representado como um falcão com cabeça humana e, eventualmente, braços. Na forma do *ba*, o morto percorria o mundo dos mortos, ia à Sala do Julgamento, aos Campos de Juncos e de Oferendas e viajava na barca solar. À noite, o *ba* voltava para junto da múmia. Acreditava-se também que, quando do embalsamamento, o *ba* voasse sobre a múmia antes de subir ao céu, com o término dos ritos da cerimônia de abertura de boca e de oferenda, que tinha lugar na entrada da tumba (Assmann, 2001: 149).

7) **Olho *udjat***: era representado como o olho humano ou o olho de um falcão com a marca da face deste, uma linha em espiral, que também é semelhante ao olho do guepardo, animal associado ao céu na mitologia egípcia em virtude do padrão em forma de estrelas da pele de suas costas. *Udjat* significa “o inteiro”, numa referência ao olho direito, que simboliza o sol (olho de Rê) ou o “restaurado”, em relação ao olho esquerdo, que representa a lua (olho de Hórus ferido por Seth e curado por Thot). O olho restaurado foi um presente de Hórus para seu pai Osíris, tornando-se um arquétipo do ato de “oferecer”. Era colocado, em forma de amuleto, em jóias e placas protetoras, colocadas sobre o local da incisão na múmia.

8) **Flor-de-lótus**: existiam duas espécies de lótus no Egito – a *Nymphae lotus*, branca, e a *Nymphaea cerulea*, azul. A flor rosa (*Nelumbo nucifera*) foi introduzida posteriormente pelos persas, durante o Período Tardio. Símbolo do sol e da criação. De acordo com o mito hermopolitano, o lótus gigante surgiu das águas primordiais e dele surgiu o sol. O conceito do jovem deus sol como uma criança sobre uma flor de lótus aparece no capítulo 15 do “Livro dos Mortos”, na figura do deus Nefertum, o “Senhor dos Perfumes”. Como símbolo do renascimento, o lótus também estava associado à imagem do culto funerário. Os quatro Filhos de Hórus são, às vezes, mostrados sobre a flor. Era a planta heráldica do Alto Egito.

9) **Rosetas**: motivo decorativo comum na arte funerária egípcia. Símbolo solar (Bresciani, 1996: 39-40).

10) **Suástica**: elemento decorativo freqüente nos mantos e tecidos do Egito Romano. Ao que parece, é um elemento oriental originário da Índia.

11) **Métopas**: motivo decorativo encontrado nas paredes de tumbas e em outros materiais, formando uma borda de pequenos retângulos coloridos.

12) **Motivos quadriculados/losangos**: muitos losangos e quadriculados que aparecem nas máscaras são elementos decorativos relacionados a padrões de vestimenta. Osíris era freqüentemente retratado mumificado em padrões de losango ou de diamantes.

Neste caso, provavelmente, é uma referência ao tipo de enfaixamento comum do período romano, no qual as faixas se cruzam em formas geométricas. Também pode ter relação com a rede de contas que normalmente era colocada sobre a múmia.

13) **Pés com sandálias:** a representação dos pés servia, segundo Corcoran (1995: 50-51), para assegurar ao morto a estabilidade e o poder de ficar em pé. As sandálias eram um artigo associado ao *status* social da pessoa, que podia andar calçada.

V. DISTRIBUIÇÃO DAS MÁSCARAS

Uma primeira abordagem para as “cidades” egípcias requer uma discussão sobre o conceito de cidade para o Egito Romano. O que distingue uma cidade de uma aldeia no Egito romano? Os estudiosos do Egito greco-romano, sobretudo os papirólogos, adotam o critério tradicional de cidade grega, ou seja, cidade era aquela que possuía o estatuto de pólis. Por esta visão, o Egito possuía quatro cidades: Alexandria, Ptolemais, Náucratis e Antinoópolis (fundada em 130 d.C.). No entanto, também são chamadas de cidade as metrópoles, capitais dos nomos, pela sua extensão, densidade populacional e complexidade econômica.

A aplicação do conceito de cidade para o mundo antigo é motivo de discussões e controvérsias. Segundo Davoli (1998: 30), alguns critérios devem ser levados em consideração para a distinção entre cidade e aldeia/vila:

- 1) forma de assentamento (com ou sem muro);
- 2) a dimensão territorial e a densidade populacional em relação ao território circundante (visão de contexto histórico-cultural);
- 3) presença de um centro de poder, político ou religioso, que administra o território;
- 4) subdivisão e especialização do trabalho; concentração de atividades não agrícolas, como artesanato e comércio;
- 5) estratificação social, reconhecida na subdivisão dos espaços e na diferença de área e quarteirões (área de templos, artesanato, residências, palácios etc.).

Acreditamos que a melhor maneira de definir uma cidade para o Egito Romano é considerar a especificidade do país dentro do seu contexto histórico-cultural, como definiu bem Davoli no item segundo. Outros critérios, como ela mesma aponta (1998), não se adaptam à realidade egípcia. É o caso da predominância, nas cidades, de atividades artesanais e comerciais em detrimento da produção agrícola. O Egito sempre foi um país profundamente agrário, sendo este o principal motor de sua economia. Então, devemos considerar que o fenômeno urbano egípcio apresenta um caráter singular, pois a cidade egípcia mantém um caráter agrícola. A produção artesanal e o comércio se desenvolveram junto com a agricultura e não podem ser considerados isoladamente (não para a *chora* egípcia, talvez a situação seja diferente com relação a Alexandria).

Os vestígios arqueológicos do Egito Romano são precários. A maior parte dos dados provêm de papiros, cuja produção extensa nos períodos ptolomaico e romano proporcionaram uma importante fonte documental sobre a sociedade da época. Contudo, como os papiros foram tomados isoladamente, sem estarem relacionados com a cultura material correspondente, sua interpretação se torna difícil, pois não sabemos o quanto a situação ali descrita era corriqueira ou não (Alston, 2002: 47).

Nos últimos tempos, as escavações arqueológicas de cidades egípcias do período romano tiveram um amplo desenvolvimento. Mesmo assim, dificilmente elas foram o alvo predileto dos pesquisadores. Muitas vezes o objetivo principal da campanha era atingir os níveis de ocupação mais antigos, do período faraônico. É o caso, por exemplo, da escavação britânica em Hermópolis Magna, cujo estudo do período romano ficou a cargo de Donald Bailey (1991).

Estas pesquisas têm demonstrado que, ao contrário do que se supunha anteriormente, várias cidades da *chora* egípcia possuíam construções conforme a arquitetura romana, com templos em estilo greco-romano reservados ao culto imperial, avenidas com colunas dóricas, banhos, termas, hipódromos etc. Por causa da presença

destes elementos arquitetônicos romanos, muitos estudiosos retomaram a questão, muito debatida para outras províncias imperiais, da “Romanização”. No caso egípcio, a elite de origem grega se preocupava em conseguir os favores do governo romano e manter seu *status* social adquirido por ela na época de Augusto, quando os romanos tiveram a necessidade de “forjar” uma elite que os auxiliasse no governo do país. Esta política de favores fez com que as cidades da *chôra* competissem entre si, em termos de urbanização, apresentação de jogos públicos e festivais religiosos. A tradição faraônica convivia com esta nova urbanização e os cultos egípcios aconteciam juntamente com os gregos e romanos. Esta urbanização se deu, no Egito, sobretudo a partir do século II d.C. e teve no imperador Adriano um grande incentivador.

Discorreremos, a seguir, sobre algumas cidades egípcias e como elas se caracterizavam no período romano. As máscaras pertencentes ao nosso *corpus* são provenientes, em sua grande maioria, das regiões do Fayum, do Médio e do Alto Egito e dos Oásis de Bahariya e Kharga. Apesar de o Fayum pertencer ao Baixo Egito, resolvemos destacá-lo pela sua especificidade. Do Baixo Egito, com exceção do Fayum, possuímos apenas duas máscaras que não servem como critério para definir um tipo para a região¹. Do Alto Egito se destacam as cidades de Akhmin e Tebas, do Médio Egito, Hermópolis Magna (Tuna el-Gebel) e Antinoópolis.

1. FAYUM

FAYUM

Davoli (1998: 33)

¹ A máscara de Heliópolis (tipo 16, n. 221) assemelha-se às dos tipos do Médio Egito (Tuna el-Gebel). A outra, de Alexandria (tipo 6.4, n. 62), segue um tipo característico de Meir, cidade do Médio Egito.

O nome Fayum deriva do copta Pa-youm, que significa “o mar” ou “o lago”, nome dado no Novo Império a uma depressão ocupada por um lago alimentado pelo Bahr Yussuf (Canal de José), um braço natural do Nilo. No período greco-romano era um lugar pantanoso, repleto de peixes, aves e crocodilos. Esta prosperidade adveio à região com o sistema de irrigação implantado por Ptolomeu II Filadelfo, no século III a.C..

O Fayum foi habitado desde o quinto milênio a.C.. Data do Antigo Império um estabelecimento chamado Shedet (atual Medinet el-Fayum), local que foi sede da capital da região durante os períodos subseqüentes. Na XII Dinastia, foi aí construído um canal, com a finalidade de sanar o problema do suprimento de água. Este foi escavado no desfiladeiro de Lahun e com o influxo das águas surgiu um lago cerca de 18 m acima do nível do mar. Amenemhet III (1842-1797 a.C.) erigiu vários monumentos no Fayum, incluindo as pirâmides e os templos mortuários de Lahun e Hawara (cujo complexo mortuário foi chamado por Heródoto de “Labirinto”) e outros templos em Shedet, Biahmu, Dja (Medinet Madi) e Qasr es-Sagha. A partir de então, poucas construções foram realizadas na região até o período ptolomaico.

Sob Ptolomeu I e Ptolomeu II (c. 310-250 a.C.) vários canais foram escavados ao longo do deserto a fim de levar água para as áreas mais baixas. Assim, o nível do lago (então chamado Moéris) foi reduzido para aproximadamente o nível atual, 45m abaixo do nível do mar. A área cultivável foi triplicada para cerca de 1500 km² e novas aldeias foram fundadas por gregos e egípcios vindos de outras partes do país. Por volta de 267 a.C., o Lago (em grego, “Limne”) tornou-se o nomo Arsinoíta, uma região administrativa do Egito que levava o nome da rainha, esposa e irmã de Ptolomeu II, Arsínoe II. Ptolomeu II Filadelfo distribuiu terras da região para os veteranos militares (clerucos). Esta população masculina, de origem greco-macedônia, acabou se mesclando com a egípcia, pois faltavam no país mulheres de origem grega.

Durante os períodos ptolomaico e romano o Fayum foi uma região próspera, pelo menos até o século II d.C., quando houve um despovoamento, em algumas aldeias, devido à peste antonina. No século III as atividades retornaram e a região voltou a florescer com a produção de vinho em larga escala. No início do século IV várias aldeias deixaram de receber água e foram parcial ou inteiramente abandonadas. Com o abandono das cidades, no século IV, o deserto se alastrou novamente. O governo egípcio somente voltou a investir na região no século XIX.

O Fayum é conhecido arqueologicamente pela produção de três achados predominantes: os retratos pintados, que datam dos séculos I e II d.C., as figurinhas de terracota e os inúmeros papiros escritos, sobretudo em grego, mas também em hierático, demótico, copta, persa, aramaico, latim e árabe. Os pesquisadores antigos, dos séculos XIX e início do XX, estavam interessados em coletar papiros (retirados das cartonagens das múmias) e objetos de arte. Assim, muitos dados sobre a planificação e arquitetura das cidades se perderam. A maior parte dos retratos foram achados por Petrie nos anos 1880, quando ele escavava os monumentos faraônicos. Nos próximos anos Grenfell e Hunt, seguidos por Jouguet e Rubensohn, escavaram a região em busca de papiros. Por volta de 1920 e 1930 equipes americanas e italianas escavaram vários sítios, Karanis, Soknopaiou Nesos, Narmouthis e Tebtynis, em busca de vestígios arqueológicos. De 1940 em diante foram escavados Dionysias, Narmouthis, Tebtynis, Bacchias e Soknopaiou Nesos. Karanis (Kom Ushim) foi escavada pela Universidade de Michigan em 1925-1935 e muitos de seus papiros e artefatos estão no Kelsey Museum, em Ann Arbor.

A maior parte das cidades e aldeias do Fayum foram fundadas durante o período ptolomaico. Muitos estudiosos acreditavam, então, que elas deveriam seguir o modelo

grego de cidade, planejado e regular. Mas nem todas eram assim. Provavelmente, elas apresentam uma forte influência da tradição faraônica (Davoli, 1998: 337). Por outro lado, até há pouco tempo vigorava na literatura acadêmica a idéia de que somente os gregos e romanos criavam cidades planejadas. Este tipo de pensamento decorre da visão distorcida que o Ocidente tem, até hoje, do Oriente: um lugar caótico, sem planificação e organização. Nada indica que as cidades egípcias do período faraônico não fossem planejadas e, caso sua orientação não fosse em linhas retas, a explicação pode ser dada pelo contexto cultural, ou seja, por uma questão cultural e de visão de mundo.

O *nomo arsinoíta*, com a capital em Arsínoe, estava dividido em *merides*, chamadas Heracleides ao norte, Themistos, a oeste e Polemon, ao sul. A últimas duas eram separadas sob os Ptolomeus e foram unidas no período romano. Arsínoe era uma grande cidade que já existia no Antigo Império sob o nome de Shedet. No período romano sua capital era chamada de pólis arsinoíta (cidade dos arsinoítas), nome da comunidade que vivia ali no século II d.C.. Por ser a cidade sagrada de Sobek, tinha o nome de Crocodilópolis Magna. Seu outro nome, Ptolemais Evergeta, foi criado em 116 a.C., em homenagem a Ptolomeu VIII. No período bizantino ela era chamada simplesmente de Arsínoe, nome mais usado pelos estudiosos de hoje. Possuía grandes ruas residenciais, construções públicas, incluindo algumas de origem faraônica, sistema de suprimento de água e igrejas, no período bizantino. Seus monumentos mais famosos são as pirâmides de Hawara (sua necrópole) e o templo mortuário de Amenemhat III (o Labirinto). Do Novo Império possui as estátuas de Ramses II.

De Hawara, em grego Aueris, provêm máscaras funerárias elaboradas, douradas e pintadas e retratos em encáustica. A maior parte das máscaras mortuárias do Fayum provêm desta necrópole. O nome Hawara deriva do demótico Hwt-wrt, que significa “Grande Casa” ou, talvez, “Mansão dos Grandes”, provavelmente uma referência ao Labirinto. A necrópole fica a cerca de 9 km ao sul de Arsínoe (Medinet el-Fayyum). Hawara não era uma necrópole somente de mortos. Como também ocorria em outras partes do Egito, as necrópoles possuíam habitações de indivíduos que, de alguma forma, viviam do comércio funerário, famílias de embalsamadores e sacerdotes funerários, sobretudo. Um papiro demótico da época ptolomaica dá o nome de dezessete destas famílias (Doxiadis, 1995: 135-136). Era comum, no período romano, que os sepultamentos fossem realizados em áreas já consagradas pela tradição. Hawara possuía um templo dedicado a Anúbis, deus da mumificação. Mas seu caráter sagrado advinha do fato de ser o lugar mortuário de Amenemhat III, faraó santificado e adorado como Pramarrres pelos gregos.

Pela riqueza do material funerário pode se constatar a prosperidade econômica da cidade. Seu templo principal, fundado na XII Dinastia, era dedicado ao deus crocodilo Sobek, divindade venerada em todo o Fayum. Também havia um templo dedicado a Adriano e a Júpiter Capitolino. Apresenta vestígios arqueológicos de teatros, de banhos públicos e privados. Infelizmente, segundo Davoli (1998: 154), não é possível formular nenhuma hipótese concreta sobre como era a cidade, sua estratigrafia e planificação. Houve poucas escavações modernas e o material arqueológico foi demolido para fazer cal ou usado como adubo para as plantações².

² Os vestígios arqueológicos formam colinas chamadas *sebakh*. Este termo compreendia, inicialmente, os restos de casas e outros tipos de habitações feitas de tijolos que, por serem feitos do barro do Nilo, possuem nutrientes que os deixam propícios a serem usados como adubo. Segundo Bailey (1999: 211), também podem ser incluídas nesta categoria áreas de trabalho e ruas não pavimentadas das cidades antigas e mesmo as construções dos cemitérios.

A cidade de Bakchias (Umm el-Atl), consagrada a Baco, deus patrono dos Ptolomeus, também era bem estruturada durante o período romano. Foi fundada no século III a.C. e ocupada até o início da época árabe. Possuía um plano ortogonal, tinha banhos e termas e um templo dedicado a Soknobkonneus, outra forma de Sobek. Sua necrópole, do período ptolomaico, era formada por tumbas escavadas na rocha do tipo poço, com câmaras subterrâneas, a mais ou menos quatro metros e meio de profundidade. Os leitos escavados na rocha formavam *loculi*. Algumas sepulturas, mais simples, eram fossos cavados na areia, revestidos com tijolos crus (Davoli, 1998: 126).

Já Filadélfia (Kom el-Kharaba el-Kebir) é outra cidade conhecida pelos seus retratos de múmia. O nome vem do título de Arsínoe - Filadelfo, “a que ama o irmão”. Nesta cidade foi encontrado o arquivo de Zênon, cerca de dois mil documentos, papiros escritos em grego, de 270-230 a.C.. Zênon migrou da Cária para o Egito, para trabalhar para Apolônio, *dioiketes*, ministro das finanças de Ptolomeu II. Os papiros relatam a experimentação agrícola grega na região, realizada com mão-de-obra predominantemente egípcia. As plantações incluíam vinha, oliveira e papoula (para óleo).

Diferentemente das outras cidades do Fayum, Filadélfia foi projetada e construída segundo uma planta reta, orientada conforme os pontos cardeais (Davoli, 1998: 143). A cidade possuía templos para divindades gregas e egípcias, prisão, *gymnasium*, celeiro, banhos com pórticos e chão de mosaicos e talvez um teatro. A necrópole de Filadélfia (er-Rubayyat) data de III a.C. a IV d.C. No final do século XIX ela já estava completamente saqueada. Em uma casa de Filadélfia foi encontrado um retrato pintado sobre madeira, emoldurado, do mesmo tipo daqueles que ornavam as múmias do período romano (Davoli, 1998: 141). Ele estava, provavelmente, pendurado em uma das paredes da casa. Esta descoberta proporcionou aos estudiosos a suposição de que, além de seu papel funerário, estas pinturas também desempenhavam a função particular de retrato, talvez em associação com o conceito romano das imagens dos antepassados.

Tebtynis (Kom Umm el-Boreigat) foi escavada recentemente pela Universidade de Milão e pela IFAO (Instituto Francês de Arqueologia Oriental). Possuía uma estrutura ortogonal, com quatro fases de habitação: duas do período ptolomaico (IV-III a.C.; II-I a.C.) e uma da época romana (I-III d.C.). Seus papiros datam dos séculos II e III d.C. Possuía um templo de Soknebtunis, que significa “Souchos, senhor de Tynis”. Existiam, ainda, casas romanas, banhos, um templo de Min e/ou Osíris e um templo de Ísis-Thermuthis, associação de Ísis com a deusa Renenutet, venerada na região. As casas de Tebtynis mostram várias fases de construção, de abandono e reconstrução, do século IV a.C. ao III d.C., quando a área foi abandonada e coberta pela areia.

Na necrópole de Tebtynis foram achadas cinquenta e uma tumbas do período romano. A maior parte delas foram escavadas na rocha, na orientação leste-oeste. Os corpos foram depositados sobre uma camada de argila, formando um tipo de estrado, que cobria a rocha. Habitações próximas às tumbas pertenciam aos sacerdotes funerários. Possuía uma necrópole para os crocodilos, onde foram encontrados cerca de dois mil destes animais mumificados.

Soknopaiou Nesos (Dime) também possuía um templo para uma das formas de Sobek. No cemitério ptolomaico e romano foram encontradas múmias com cartonagem e crocodilos mumificados. A cidade foi abandonada em meados do século III d.C., devido à praga Antonina.

Dionysias era uma cidade consagrada a Dioniso. Possuía um santuário de Sobek e de Ísis-Thermuthis. Um forte romano foi aí construído no início do século IV d.C., para controlar a rota do deserto entre o Fayum e os Oásis e as minas de cobre ao longo

desta estrada. No santuário militar foi encontrada uma estátua de Nêmesis. O forte também continha moedas de bronze cunhadas com a imagem do *Sol Invictus*, divindade adorada pelos soldados romanos.

Karanis é a cidade do Fayum mais conhecida, devido às escavações realizadas pela Universidade de Michigan. Foi fundada no século III a.C. e ocupada até o início do período romano (século I ao II d.C.). Possuía templos em estilo egípcio com colunas greco-romanas, banhos e duas termas romanas, uma pequena e outra grande. Há vestígio de um templo da época de Nero, dedicado aos deuses crocodilos Petesouchos e Pnepheros, formas de Sobek. Este templo permaneceu em uso até o final do século III d.C. ou início do IV d.C.. Também possuía um santuário dedicado a Mitra.

A cidade se desenvolveu do século II a.C. até meados do século V d.C. A área habitada era mais densa entre meados do século I d.C. e meados do século II, quando sua expansão parou devido ao abandono de alguns quarteirões, provavelmente, consequência da peste de 165 d.C. Em meados do século III d.C. a cidade voltou a crescer, mas declinou de novo no século IV e as habitações passaram a se concentrar no centro da cidade.

KARANIS

Husselman (1979: pr. 97, fig. a)

Havia algumas casas ricas, mas a maior parte delas eram simples, pequenas e planas, construídas de tijolo com estrutura de madeira e os telhados de juncos trançados. As casas eram fechadas, a porta da rua dava para um pequeno pátio, usado como cozinha e onde também se mantinham animais. O chão era, geralmente, de terra batida, as paredes eram estucadas ou caiadas. As janelas ficavam perto do teto e tinham a função tanto de ventilar quanto de bloquear, em caso de tempestade de areia. Nichos nas paredes eram comuns. Eram usados como armários, santuários ou para colocar lamparinas. Alguns eram decorados com figuras coloridas pintadas. A maior parte das casas tinha, no mínimo, dois depósitos para estocagem de alimentos.

Acreditava-se que, sendo o Fayum uma área de concentração de população de origem grega, suas casas fossem diferentes das do restante do país. No entanto, ao que parece, as casas eram, no geral, mais egípcias que gregas, como é o caso, por exemplo, de Karanis (Alston, 2002: 67). Talvez seja necessário fazer uma distinção entre as casas da elite, que poderiam seguir o modelo greco-romano e aquelas das pessoas mais simples, pois a maior parte da massa trabalhadora era composta por egípcios nativos. Cidades mais urbanizadas, como a capital do nomo, Arsínoe, tinham grandes construções em estilo clássico e podemos esperar que sua elite tenha querido seguir o exemplo romano.

As casas egípcias eram voltadas mais para o interior do que para a área externa, como era o caso das casas romanas. Este padrão de disposição é cultural. Enquanto os egípcios valorizavam o espaço residencial como um recanto para sossego, descanso e de encontro familiar, os romanos consideravam alguns espaços da casa, como o átrio, como públicos, lugares de convivência social abertos aos debates e ao desenvolvimento dos negócios.

Nas sepulturas os mortos eram depositados em *loculi* ou sobre uma superfície talhada na rocha. Habitações também podiam ser utilizadas como sepulcro. O morto era colocado sobre o leito e rodeado pelos objetos necessários à sua nova vida. Também possuía uma necrópole para os crocodilos.

Segundo Alston (2002: 88), as representações de mulheres adornadas de jóias nos retratos e máscaras funerárias do Fayum indicam o alto *status* social das mesmas. Mulheres ricas poderiam gerir seus dotes e suas propriedades. No Egito, diferentemente do que ocorria em outros lugares do Império, as mulheres mantinham uma certa autonomia em relação aos seus parentes masculinos, influência do costume egípcio tradicional.

Já tínhamos abordado anteriormente (capítulo IV, item 3.2, p. 44) as máscaras do Fayum e suas características principais. Procuraremos, agora, situar estas máscaras em seu contexto de produção, enquanto especificidades locais. As primeiras máscaras produzidas, no século I d.C., seguiam o estilo egípcio tradicional (tipo 2), com peruca tripartite decorada com cenas religiosas egípcias e grande colar sobre o pescoço. Grimm apontou o período de transição destas máscaras para o tipo romano (tipo 5), que também data do século I d.C.. As mechas encaracoladas que aparecem de sob o toucado de algumas máscaras do tipo 2 são uma influência da arte grega do período helenístico. A mudança é mais evidente no tipo 3, cujas maçãs do rosto são mais salientes e as mechas mais acentuadas. No tipo 5, os homens já são retratados usando um manto (*toga* ou *himation*) e com o penteado igual ao dos membros da Dinastia Júlio-Cláudia, enquanto as mulheres têm o cabelo tipo Messalina e usam véu (penteado, capítulo IV, item 3.5, p. 49). Os elementos egípcios tradicionais são figurados nas laterais e na parte posterior da máscara. Desta forma, notamos que, em um curto período de tempo, houve uma mudança radical dos tipos tratados. Tentaremos esboçar uma opinião a respeito.

A maior parte dos autores que analisam os retratos de múmia e, por extensão, as máscaras funerárias, preocupam-se com o seu caráter helênico, mais do que romano. A exceção foi o trabalho de Grimm (1974), dedicado exclusivamente às máscaras, que notou a influência da arte romana nos tipos característicos das máscaras. Com a nossa pesquisa, pretendemos ir além disso e nos perguntamos porque esta necessidade de se mostrar à romana.

A conquista do Egito por Otávio marcou a sua ascensão política, que culminou na estruturação do governo romano na figura do imperador, o primeiro dos cidadãos. Augusto retomou os valores tradicionais da cultura romana, baseados no *mos maiorum*, tomando várias medidas que visavam à manutenção da identidade romana e à coesão dos cidadãos romanos em torno de um núcleo comum, Roma. Estas novas regras foram incutidas em vários domínios, públicos e privados. Na esfera domiciliar houve o incentivo ao casamento e à geração de filhos. Na pública, por exemplo, houve o estímulo ao uso da toga, vestimenta tradicional romana.

Paul Zanker (1988) aborda como a mudança do sistema político levou à criação de uma nova linguagem visual, também poderíamos dizer, de um novo estilo. Com o estabelecimento do Império houve a expansão do culto imperial de Roma em direção às províncias. Os tipos de penteados das mulheres da casa imperial, assim como suas vestimentas, passaram a influenciar as elites, ao que parece, por todo o Império. Segundo Zanker (1988: 316), a competição entre as elites para se manter no poder levou à expansão do culto imperial. O imperador estava no ápice da pirâmide social e sua imagem tornou-se um modelo para qualquer indivíduo. As vestimentas, o cabelo, a fisionomia expressavam a virtude e os valores cívicos romanos. Na morte, os indivíduos queriam se assemelhar ao imperador vitorioso e eram assim retratados nos sarcófagos romanos. As formas de auto-promoção se espalharam na arte funerária. Os libertos eram retratados portando toga, símbolo de seu sucesso na vida, e a competição entre as elites resultava em formas de túmulos diferentes, como as pirâmides romanas do final da República (Zanker, 1988: 15).

O Egito, como uma província ligada diretamente ao imperador, passou a ser governado por um prefeito. E, segundo a estratégia de dominação romana, sua elite deveria colaborar com o novo governo. Normalmente, os romanos cooptavam as elites locais a seu favor, as quais, ansiosas por continuarem no “poder” ou, pelo menos, manter seu *status quo*, acabavam por cooperar com o novo governo. Além do mais, esta era uma solução adotada quando outras não eram mais possíveis. O exército romano estava sempre às portas e era uma ameaça a ser levada em consideração.

O Egito não possuía, após a queda de Antônio e Cleópatra, em 30 a.C., uma elite confiável. A monarquia ptolomaica foi desmantelada e não era possível reunir adeptos ao novo governo neste meio (Alston, 2002: 186). Augusto criou novas regras para delimitar, segundo suas intenções, gregos e egípcios. Foi estabelecida uma hierarquia de cidades, que contariam com o apoio romano conforme seu grau de “helenização”. As cidades que tinham estatuto de pólis vinham em primeiro lugar (Alexandria, Ptolemais e Náucratis). Em segundo, estavam as metrópoles, capitais dos nomos. E, por último, estavam as vilas ou aldeias egípcias. Com isto, os romanos conseguiram separar claramente a população de origem grega e criar uma elite local.

Esta elite deveria ter uma educação grega, freqüentar o *gymnasium* e ocupar os cargos administrativos do governo. Alexandria, por ser uma cidade turbulenta, de difícil controle e, provavelmente, na qual os romanos achavam perigoso confiar plenamente, ficou atrelada diretamente ao governo romano. Mas as outras cidades egípcias tiveram mais autonomia. A elite grega das metrópoles, capitais dos nomos, apesar de não ter todos os privilégios dos cidadãos alexandrinos, gozava de certos privilégios, como o pagamento de imposto reduzido e a possibilidade de ascensão social nos postos governamentais.

A elite do Fayum se mostrou disposta a colaborar com o governo romano. Suas cidades competiam em termos de construções públicas segundo os moldes romanos, na apresentação de jogos, de peças teatrais etc.. Estas máscaras do Fayum, assim como os

retratos de múmia, espelham esta ascensão social desencadeada pelo governo romano. As máscaras retratam os indivíduos no pleno gozo de suas atividades políticas e sociais.

Entretanto, não estamos dizendo aqui que estas elites estavam “romanizadas”. Já vimos que, no Egito, esta questão de identidade pessoal era fluída, pois as pessoas poderiam transitar em várias esferas culturais. E, de qualquer forma, quando do enterramento, a cultura egípcia tradicional prevalecia. Estes indivíduos tiveram seus corpos preparados e mumificados, prontos para serem aprovados no Tribunal de Osíris e se tornarem um espírito justo e glorificado. E desejavam, mais que tudo, levar este novo *status* para o outro mundo. A crença funerária egípcia está retratada nas figurações de divindades e amuletos egípcios, que identificam o morto com Osíris e Rê, no caminho para a sua ressurreição. No entanto, também está presente nas figurações do morto alguém que foi, em vida, importante e que vai manter este *status* após a morte. A questão da memória e da identidade social, presente tanto na cultura egípcia quanto na romana, era uma preocupação primordial.

2. MÉDIO EGITO

MÉDIO EGITO

Bagnall; Rathbone (2004: fig. 6.1.1)

Segundo Bagnall e Rathbone (2004: 155), o Médio Egito compreende de Beni Suef a Sohag, sendo que a parte norte desta área pertencia ao distrito administrativo chamado Heptanômia (Sete nomos) e a sul à Tebaida, que começava ao sul do nomo hermopolitano. Por este critério de definição a cidade de Akhmin (Panópolis grega) pertence ao Médio Egito. Outros autores, como Grimm (1974) e Alston (2002), colocam Akhmin no Alto Egito, juntamente com Tebas. Deixaremos para tratar Akhmin na parte referente ao Alto Egito. O Médio Egito, como o Fayum e o Delta, possuía um substancial contingente de população grega no período ptolomaico. Ele incluía várias cidades de 20.000 a 40.000 habitantes.

Heracleópolis Magna (Ihnasiya el-Medina) era a capital do nomo desde o Antigo Império. A principal divindade do lugar era o deus carneiro Herishef (Harsaphis), que os gregos identificavam com Héracles. Há vestígios de construções romanas. Uma cidade famosa por seus papiros é Oxyrhynchus (el-Behnesa), cujo nome deriva do peixe do mesmo nome, sagrado na cidade. Os papiros foram descobertos por Grenfell e Hunt, de 1897-1907. Eles datam, em sua maioria, dos séculos II e III d.C. A maior parte deles foi escrita em grego, mas também existem documentos em latim, copta e árabe. Em Oxyrhynchus existia um teatro para 11.200 espectadores.

Uma das cidades mais importantes da região, juntamente com Antinoópolis, era Hermópolis Magna (el-Ashmunein), localizada atualmente entre el-Minya e Mellawi, onde hoje existe um museu. O nome grego, cidade de Hermes, refere-se ao deus Thot, patrono dos escribas. O nome egípcio da cidade era Khemenu (“Cidade dos Oito”), nome que faz referência às oito divindades que precederam a criação do mundo, segundo a teologia hermopolitana. Era um local estratégico para as tropas romanas, pois servia para controlar todo o território egípcio.

No Período Tardio, Nectanebo I começou uma renovação da cidade que só terminou na época grega. O templo de Thot, chamado posteriormente de Hermaion, foi reconstruído ao norte do sítio antigo. Petosíris, sumo-sacerdote de Thot, que supervisionou sua restauração, foi enterrado em Tuna el-Gebel. Próximo ao templo de Thot ficava o templo de sua consorte Nehemet-awy, construído por Domiciano. Um templo de Âmon-Thot, existente na região, data da XIX Dinastia. Dois templos ptolomaicos, dedicados a Ptolomeu III Evergeta e sua esposa Berenice II, foram transformados, no período romano, nos templos de Antínoo e de Adriano. Mais tarde, no século V d.C., foram demolidos e, em seu lugar, foi construída uma igreja.

A maior parte das construções em estilo clássico da cidade datam do século II d.C., época na qual Adriano implementou várias inovações no Médio Egito, como a criação da cidade de Antinoópolis, com a qual Hermópolis tinha fortes ligações. Segundo os estudos de Bailey (1991), a cidade possuía duas vias principais: a rua Antínoe e o *dromos* de Hermes. A rua Antínoe ligava os dois portões principais da cidade, a Porta da Lua, a ocidente e a Porta do Sol, a oriente, modelo que copiava a arquitetura da cidade de Alexandria. Estas duas vias se cruzavam num ponto marcado pelo *Tetrastylon*, quatro colunas que sinalizavam a junção dos pontos cardiais. Havia uma construção do período ptolomaico, chamada *Bastion*, cuja função ainda é incerta, mas que provavelmente funcionava como uma espécie de armazém. Existiam duas fontes de água na cidade, chamadas de *nymphaion*, além da *ágora*, do *gymnasium*, de biblioteca e banhos. Outros nomes de rua são conhecidos: Rua Domiciano, Rua Serápis e Rua Asclépio. É interessante que imperadores que sofreram em Roma a *damnatio* continuaram a ter seus nomes usados nas ruas, construções e edifícios.

Hermópolis possuía um bairro judeu que provavelmente foi destruído após a Revolta Judaica de 115-117 d.C.. Segundo os papiros do período, a reconstrução da cidade tornou-se necessária após a revolta. Talvez tenha sido este o motivo da febre de

construções que se deu no lugar com Adriano e seus sucessores. Novas construções foram realizadas na cidade posteriormente, na época de Galieno (253-260 d.C.). Um papiro de propriedade de Aurelius Appianus, encarregado de supervisionar as obras públicas, relata a quantidade de edifícios restaurados: Tetrastylon, Porta da Lua, Porta do Sol, templo de Antínoo, templo de Adriano, templo de Serápis, *nymphaion* Ocidental e Oriental, templo de Fortuna, templo de Afrodite. Outros templos também são citados em papíros: Apolo, Asclépio, Bastet, Dióscuros, Serápis (três templos), Mitra, Atena e Ísis. Havia edifícios dedicados ao culto específico do imperador, chamados Sebasteion e Kaisareion.

A necrópole de Hermópolis (Hermópolis Ocidental) se situava onde hoje é Tuna el-Gebel. Havia um templo de Serápis e catacumbas de íbis, aves sagradas de Thot. Dois tipos de tumbas são atestadas, em Tuna el-Gebel, no período greco-romano: as tumbas-casas e as subterrâneas. No caso destas últimas, nichos eram escavados nas paredes, formando leitos onde eram depositadas as múmias. Nestas sepulturas foram achadas máscaras de gesso, algumas delas douradas, além de fragmentos de caixões de madeira. Não existe nenhum relatório de escavação sobre a necrópole de Tuna el-Gebel. Seu material foi retirado em escavações antigas e a pesquisa de Bailey (1991) se restringiu ao centro urbano da cidade.

As tumbas tipo casas, da elite, eram construções de tijolos, algumas de pedra, com superestrutura, geralmente em forma de templo. Algumas datam do período helenístico, outras são romanas. Estas tumbas reproduzem, em tamanho reduzido, a forma de um pequeno templo egípcio do período greco-romano. Na frente, uma porta trapezoidal com um friso de *uraei* abaixo da cornija, esculpidos ou pintados. Elas possuem decoração interior com relevos, pinturas e inscrições. A mais elaborada é a tumba de Petosíris, sumo-sacerdote de Thot sob Ptolomeu I (306-282 a.C.), estudada por Georges Lefebvre (1924). Petosíris viveu no final do segundo período persa e início do período ptolomaico (332-305 a.C.). Ele se coloca como o restaurador da vila de Hermópolis, por ter reorganizado os santuários e os templos.

No período romano, Petosíris foi considerado uma espécie de santo, como Imhotep (Lefebvre, 1924: 9). Sua tumba era chamada de *ieron*, o templo. Uma avenida conduzia do deserto até a entrada da tumba. O interior da capela e o *pronaos* foram utilizados como sepultura e foram construídas capelas funerárias, em anexo. Os corpos estavam aí empilhados. Uma das câmaras funerárias continha uma múmia com máscara de gesso dourada, um *ushabt*³ de calcário e um fragmento de papiro em hierático (Lefebvre, 1924: 26).

Próximo à tumba de Petosíris está o santuário de Isidora, jovem que morreu afogada no Nilo, em meados do século II d.C.. Segundo a tradição egípcia, todo morto afogado era divinizado e identificado a Osíris, o que teria ocorrido também com Antínoo. A morte de Isidora é lembrada em dois poemas gregos pintados na lateral da porta de sua tumba.

Tuna el-Gebel possui muitos epitáfios funerários. Por meio deles, é possível saber que existiam diversos tipos de enterramento na necrópole. Práticas gregas, egípcias e judaicas, entre outras, conviviam sem problemas. Em alguns casos, como no de Isidora, é difícil definir a relação entre as crenças egípcias e gregas. Ela foi mumificada e, em seu epitáfio, ela é comparada a uma ninfa (Bernand, 1999: 170). A crença na imortalidade da alma é evidente no epitáfio, que segue o estilo grego de

³ Servidor funerário, chamado “o respondente”, encarregado de prestar serviços no Além no lugar do morto. *Ushabtis* ou *shabtis* faziam parte do mobiliário funerário do Egito faraônico. Eles podem aparecer esporadicamente no período ptolomaico, mas seu uso se perdeu na época romana (Dunand, 1991: 320). Provavelmente, este *ushabti* presente na tumba data de uma época anterior.

narração. Segundo Bernand (1999: 172), a divinização da morta não está necessariamente em um contexto egípcio, pois a idéia de imortalidade também aparece entre os gregos no período imperial. Neste sentido, ele discorda de Dunand, para quem a crença egípcia é aí determinante (Dunand, 1991: 314-315).

A cidade de Antínoe ou Antinoópolis (atual Sheikh Ibada) foi fundada por Adriano em 130 d.C.. Teria sido uma homenagem prestada pelo imperador ao seu escravo favorito, Antínoo, que teria morrido afogado no Nilo, em 22 de outubro. Outras razões mais práticas são apontadas para a criação da cidade. Era necessário criar uma capital administrativa no Médio Egito. Além de ser um local estratégico dentro do próprio país, Antinoópolis foi estruturada com uma elite, de origem grega, que teve inúmeras vantagens do governo romano, sendo por ele fortalecida. Como já referido, esta estratégia de dominação pelo agenciamento das elites era uma política antiga romana. À elite cabia controlar o restante da população. Esta idéia faz sentido, se pensarmos que a região foi devastada com a revolta judaica de 115-117 d.C..

A cidade teve privilégios especiais concedidos pelo imperador. Sua população foi formada por várias comunidades “gregas” vindas de outras partes do Egito, principalmente de Ptolemais e do Fayum. Entre os privilégios concedidos aos cidadãos de Antinoópolis estava a suspensão das liturgias⁴ por três anos, a isenção de taxas sobre os escravos e a propriedade, pensão para a manutenção de cada filho e a existência de um tribunal local. Um grego de Antinoópolis poderia tomar por esposa uma mulher egípcia sem prejudicar o *status* de seu filho.

Antinoópolis tinha um plano urbano regular, com um hipódromo, banhos e templos. A cidade possuía duas vias que se cruzavam, alinhadas por fileiras de colunas. Estas duas ruas dividiam a cidade em quatro partes iguais e havia outras travessas menores, também longas. As duas grandes ruas e as outras cruzadas tinham todas, de cada lado, galerias abobadadas, cuja cobertura protegia os transeuntes do sol e do vento. Seus arcos eram apoiados sobre colunas de pedra da ordem coríntia, de um lado e, sobre o teto das casas, de outro.

Estruturas mais antigas do lugar sugerem que Antinoópolis foi construída no local onde havia um templo de Ramses II, cujos blocos e colunas foram tomados de Tell el-Amarna. Sua necrópole foi escavada por Albert Gayet, em 1896, sendo encontrados inúmeros retratos pintados com a técnica encáustica ou com têmpera, máscaras de gesso e sudários. Os retratos pintados teriam relação com aqueles do Fayum, já as máscaras são semelhantes àsquelas de Tuna el-Gebel. Antinoópolis foi destruída no início do século XIX, suas pedras foram usadas em construções ou queimadas. As ruínas podem ser vistas na *Description de l'Égypte*, compilação feita pela missão de Napoleão Bonaparte.

O Médio Egito produziu uma grande quantidade de máscaras, talvez Tuna el-Gebel tenha sido o centro desta produção. Os tipos característicos das máscaras variavam cronologicamente, segundo o modelo imperial romano. É assim para as máscaras de gesso, cuja produção vai desde o século I até o século IV d.C.. Uma das características principais das máscaras de Tuna el-Gebel é o uso do gesso e da cabeça em relevo, semelhante aos motivos de escultura.

⁴ As liturgias eram serviços que os cidadãos deveriam prestar à sua comunidade. Estes incluíam: coletar impostos, manter a lei e a ordem, transportar os grãos para os portos etc..

HERMÓPOLIS MAGNA

Bagnall; Rathbone (2004: 163, fig. 6.3.1)

Reconstrução segundo Bailey (1991) *apud* Bagnall; Rathbone (2004: 164, fig. 6.3.2)

Para o início do período imperial possuímos um tipo singular produzido na cidade de Meir (tipo 6). São máscaras de cartonagem, pintadas e, às vezes, douradas que apresentam ricos detalhes de imagens egípcias tradicionais. Aqui a influência da mecha tipo Júlio-Cláudia pode aparecer discretamente sob o toucado egípcio (tipo 6,1, n. 57; tipo 6.4, n. 62). Estas máscaras possuem certa semelhança com aquelas mais tardias produzidas no Alto Egito (tipo 25.1).

Também características de Meir são as máscaras femininas com o estilo de cabelo egípcio, túnica vermelha com *clavi* pretos, coroa de flores sobre a cabeça e decoração egípcia no topo da cabeça e nas laterais da máscara (tipo 8). Estas também datam do início do Império (século I d.C.). Podemos observar a nítida influência egípcia, ainda predominante, apesar do uso da túnica e do manto. Estas máscaras também lembram as máscaras mais tardias produzidas no Alto Egito (tipos 25.1 e 25.2). Não temos dados sobre a constituição da cidade de Meir durante o período romano. Assim, não sabemos, por exemplo, se ela possuía também uma elite grega preocupada com a manutenção de uma cultura clássica, como foi o caso de Hermópolis e Antinoópolis.

As máscaras de Tuna el-Gebel e de Antinoópolis podem apresentar tanto o estilo do retrato romano quanto ter algumas características egípcias ainda marcantes, como é o caso dos penteados femininos, à moda egípcia ou ptolomaica (cabelo de Ísis). Mas, no geral, os tipos físicos seguiam o padrão da corte imperial romana. Mesmo com as inovações do período tardio (séculos III e IV d.C.), como as máscaras tipo plastrão com espaldar e as “cabeça-bola”, elas continuam a imitar o modelo romano. Enquanto a influência egípcia está presente nas máscaras plastrão com espaldar, que imitam as imagens egípcias de “Osíris levantando”, as cabeças tipo-bola seguem o estilo oriental, talvez uma influência hindu, como acontece com a suástica, elemento decorativo freqüente nas vestimentas do período. Os elementos decorativos das laterais e partes posteriores das máscaras continuam seguindo o padrão egípcio tradicional. Na figuração da cabeça e do torso, as características do morto, fossem elas de estilo egípcio ou greco-romano, cumprem a função da máscara funerária tradicional. Ou seja, a máscara ou um retrato pintado serve como substituto da cabeça do morto e, desde que ela seja reconhecida como tal, seu papel mágico-religioso está presente. Desta forma, não houve uma descaracterização das crenças funerárias egípcias frente à variação de estilos seja da face do morto ou de seu modo de vestir. Por outro lado, era essencial que as divindades funerárias egípcias fossem retratadas conforme o cânone artístico tradicional. Estes elementos egípcios cobrem a decoração dos espaços disponíveis nas partes laterais e posteriores das máscaras desempenhando a função mágica da arte funerária egípcia tradicional.

A ênfase no tipo romano nas máscaras de Hermópolis e Antinoópolis está, provavelmente, associada aos fatores que nortearam a vida destas cidades: a presença de uma elite grega preocupada em seguir os modelos romanos, sobretudo a partir do século II d.C., combinando, na cultura material de cunho funerário, as crenças egípcias na vida após a morte com o *status* que a cidadania grega e/ou romana proporcionava. A quantidade de máscaras produzidas na região é enorme. Podemos nos perguntar, então, se todas eram máscaras de pessoas da elite. No entanto, como se verifica em outros lugares do Império, o desejo das classes subalternas é se basear no modelo ideal de vida e de comportamento da elite. Fazer enterrar os seus mortos desta maneira os tornava, de certo modo, mais “nobres” no Além, idéia que tem respaldo na concepção egípcia de magia, pois a representação do morto refletia em como ele ia se apresentar no mundo dos mortos.

O Médio Egito, área de intersecção entre o Alto Egito e o Fayum, sofreu influências de ambas as regiões. Possuía tanto máscaras que seguem o estilo romano, quanto aquelas com características egípcias mais marcantes. Talvez, como dissemos acima, as máscaras de Meir estejam mais apegadas a estilo egípcio do que aquelas de Tuna el-Gebel e Antinoópolis. No entanto, esta é apenas uma hipótese, que dependerá de pesquisas futuras.

3. ALTO EGITO

ALTO EGITO

Bagnall; Rathbone (2004: 210, fig. 8.1.1)

As máscaras, de nosso *corpus*, produzidas no Alto Egito, são principalmente da área de Tebas Ocidental, de Deir el-Medina, Deir el-Bahari ou Medinet Habu (tipos 25 e 26). Outras são de Akhmin (Panópolis) e de Ábidos.

Akhmin, cidade do deus Min, associado pelos gregos a Pã, no período greco-romano era um importante centro de cartonagens de múmias, pintadas em ricos padrões. Muitas destas cartonagens, do início do período imperial, são semelhantes àquelas

fabricadas no Fayum, tornando-se difícil estabelecer a procedência exata das mesmas. Um exemplo é a nossa máscara com envoltório de cartonagem (tipo 1.1, n. 1), que Germer (1997) identifica como sendo do Fayum e Grimm (1974), de Akhmin. As cartonagens de Akhmin seguem o padrão egípcio tradicional, com a cobertura corporal pintada com cenas iconográficas egípcias e portando sobre a cabeça um toucado semelhante aos das máscaras tipo 1.2. Mais tarde, estas cartonagens poderiam representar o morto vestido à romana, com túnica e manto (Grimm, 1974: prs. 116, 117 e 118). Sua necrópole foi descoberta por Gaston Maspero, em 1882. Suas tumbas eram escavadas na rocha e datam de vários períodos. Um motivo comum no material funerário era a presença de símbolos do zodíaco, os quais também aparecem na área tebana. Akhmin era uma região famosa pela fabricação de tecidos, atividade na qual se destaca até hoje.

De Ábidos, centro de culto do deus Osíris, possuímos apenas duas máscaras, semelhantes àquelas do Fayum e que ainda trazem as características das máscaras tipo elmo do período ptolomaico (tipo 2.2, n. 21 e tipo 2.3, n. 23).

Tebas, cujo nome antigo era Waset, também era conhecida pelos gregos como Dióspolis Magna, a cidade de Zeus, identificado a Âmon. Ela foi durante muito tempo a capital do Egito, sob o Médio e o Novo Império. No Terceiro Período Intermediário, por volta da XXII Dinastia (945-712 d.C.), a cidade deixou de ser a capital egípcia e sua divindade maior, Âmon, foi eclipsada por aquela de Osíris, cujo culto a partir deste período teve uma grande expansão (Gaballa; Kitchen, 1969: 32).

Com o estabelecimento da monarquia ptolomaica a sede do país passou a ser Alexandria. A cidade de tradição egípcia que ganhou, então, mais importância foi Mênfis, antiga capital egípcia, anterior a Tebas. No entanto, a região tebana, com seu imenso complexo religioso dedicado a Âmon e a divindades a ele associadas, continuava a desempenhar um importante papel na sociedade egípcia. Seu centro sacerdotal servia como um guardião da tradição egípcia e era compreensível que rebeliões contra o domínio estrangeiro ali fossem desencadeadas, especialmente em épocas de enfraquecimento do poder central.

De 204 a 186 a.C., a Tebaida foi governada por faraós locais, primeiramente Haronnophris, seguido por Chaonnophris. Por esta época o poder político de Alexandria estava desestabilizado pelo assassinato de Ptolomeu IV, cuja sucessão foi complicada, pois seu filho, Ptolomeu V Epifânio, contava então com apenas seis anos de idade (Della Monica, 1993: 68-76)⁵. No início dos anos 88 a.C. houve outra revolta na região sob Ptolomeu IX Sóter II. A repressão do governo ptolomaico foi severa e, após esta data, a cidade diminuiu de importância consideravelmente. Com o domínio romano houve o estabelecimento de uma legião na região. Mas isto não impediu que, em 29 a.C., houvesse outra revolta, a última, a qual teria sido uma resposta às novas taxas impostas pelo governo de Augusto. Segundo Doxiadis (1995: 156), a cidade teria, então, sido destruída.

A partir desse momento, a Tebaida foi pacificada e um século e meio mais tarde a legião aí estabelecida foi substituída por tropas auxiliares. Mas o interesse pela cidade nunca arrefeceu. Já nesta época ela havia se tornado um motivo de visita turística que, no entanto, não estava destituída do caráter sagrado que o ambiente ainda proporcionava. Com Diocleciano, a Tebaida tornou-se uma província separada do restante do Egito e passou a ser guardada por duas legiões. O complexo religioso de Âmon tornou-se o centro de um acampamento romano.

⁵ Este episódio é narrado por Políbio (Livro XV).

Tanto os Ptolomeus quanto os imperadores romanos preservaram os cultos da tríade tebana, Âmon, Mut e Khonsu e de outras divindades locais como Montu. Todas estas divindades foram assimiladas a deuses gregos, assim Âmon tornou-se Zeus, Mut passou a ser chamada de Hera, Khonsu de Héracles e Montu de Apolo. Os novos governantes preocuparam-se em restaurar e em preservar as construções faraônicas e poucas obras novas foram construídas. Destacam-se o templo de Serápis, na margem oriental (Luxor), e alguns outros do lado ocidental: Háthor (Deir-el-Medina), Thot (Qasr el-Aguz) e Ísis (Deir el-Shelwit). A parte residencial de Tebas greco-romana era chamada de Dióspolis Magna (“Cidade de Zeus”), área que compreende hoje Karnak.

Próximo a Tebas estava Hermonthis (atual Ermant), um importante centro religioso onde era cultuado o deus Montu e o touro Buchis. Durante o final do período romano e início do período islâmico, Hermonthis foi o centro do governo regional. O culto do touro Buchis já estava ativo durante o Novo Império (1570-1070 a.C.), mas a existência do Bucheion foi atestada somente sob Nectanebo II (360-343 a.C.). A maior parte dos seus vestígios são do período ptolomaico e romano.

Na margem ocidental, o templo de Ramses III, em Medinet Habu, tornou-se uma cidade chamada Memnonéia, em grego, e Djeme, em egípcio. O termo Memnonéia vem dos “Colossos de Mêmnon”. Eram estátuas que originalmente faziam parte do templo mortuário de Amenhotep III. Elas receberam este nome porque começaram a “cantar” após o terremoto de 27 a.C. Um som era produzido pela manhã com os primeiros raios de sol. A estátua foi identificada com Mêmnon, filho da Aurora, um dos heróis da Guerra de Tróia. Os colossos foram restaurados durante o governo de Septímio Severo, em 199 d.C.. A partir de então, mais nenhum som foi emitido. Djeme foi ocupada desde pelo menos 1000 a.C., quando possuía algumas poucas casas, até por volta de 800 d.C., quando era, então, uma cidade cristã. No período greco-romano ela foi densamente povoada. Mas sua importância cresceu no período cristão, devido à presença de vários monastérios.

Alguns templos mortuários dos faraós, situados à margem ocidental, serviam ao culto de divindades populares. Por exemplo, no templo mortuário de Hatshepsut, em Deir el-Bahari, eram mantidos os cultos de Háthor, “Senhora do Ocidente”, e o culto das divindades curandeiras: Imhotep, identificado a Asclépio, e Amenhotep, filho de Hapu.

Qasr el-Aguz era um pequeno santuário ptolomaico ao sul de Medinet Habu. Ptolomeu VIII Evergeta I dedicou este templo a Thot, em 140-120 a.C. No entanto, este templo nunca foi terminado. Existia um templo de Ísis em Deir el-Shelwit a 3,5 km de Medinet Habu, construído na segunda metade do século I d.C.. E, em Deir el-Medina, no norte da vila, havia um templo dedicado a Háthor “Senhora do Ocidente de Djeme”, identificada com Afrodite e Maat. Este santuário continha três capelas, a central de Háthor, a do sul dedicada à divindade funerária Âmon-Sokar-Osíris e a do norte pertencente à divindade solar Âmon-Rê-Osíris. Na parede sul foi construído, por Ptolomeu IX, um *mammisi* dedicado a Hórus, filho de Háthor. E, na parede ocidental, foi construído um santuário de Ísis durante a época de Augusto. Também eram adorados, neste santuário de Háthor, Imhotep e Amenhotep, filho de Hapu.

TEBAS: margens ocidental e oriental
Bagnall; Rathbone (2004: 184, fig.7.1.1)

As necrópoles ainda eram utilizadas por particulares durante o período greco-romano. A maior parte dos sepultamentos dava-se em tumbas antigas, do período faraônico. Por exemplo, a tumba tebana 157, em Dra Abu el-Naga, foi identificada como sendo aquela de Nabunun, um alto sacerdote de Âmon sob Ramses II. Ela foi reutilizada como tumba coletiva durante o período ptolomaico pelos sacerdotes chamados *choachytai*⁶. Outros achados de destaque são os provenientes da tumba da família Sóter, cujo material funerário constitui uma importante fonte de pesquisa, e a tumba de Crates e Pebos, enterrados no interior de uma casa em Deir el-Medina e cujas máscaras mortuárias estão presentes em nosso *corpus* (tipo 25.1).

As máscaras de Deir el-Medina foram descobertas por Bruyère, em 1935. Segundo o autor (1936-1937: 145), Deir el-Medina, a antiga vila dos operários do período ramessida, foi abandonada pelas confrarias e corporações de operários por volta da XXI Dinastia (1070-945 a.C.). No período ptolomaico e romano nela viviam as famílias dos sacerdotes funerários e, provavelmente, alguns operários que trabalhavam no templo de Háthor, erguido por Ptolomeu IV Filopátor, Evergeta II (221-204 a.C.) e continuado por Ptolomeu XII Neo Dioniso (80-58 a.C.). A tumba, na verdade uma casa de Deir el-Medina, data dos séculos II e III d.C. e continha cinco caixões com epitáfios escritos em grego.

No pequeno recinto da casa (fig. ao lado)⁷, onde provavelmente era a adega ou lugar de estocagem, foram dispostos cinco caixões retangulares, três ao fundo (ns. 3, 4 e 5) e dois na entrada (1 e 2), um sobre o outro. Três múmias sem caixões estavam colocadas sobre as tampas dos caixões dos fundos (ns. 6, 7 e 8). Uma delas estava sem máscara (n. 7). Outra tinha uma máscara romana (n. 8) e a do lado leste (n. 6) era mais antiga, do período ramessida e pertencia a um sacerdote de Âmon. Esta teria sido empurrada para o fundo para dar espaço para as novas, que

⁶ O termo *choachytai* (“aqueles que fazem libações”) refere-se aos sacerdotes funerários encarregados de cuidar das múmias após o embalsamamento, de zelar por sua tumba e de depositar para o morto as oferendas funerárias.

⁷ Bruyère; Bataille (1936-1937: 150, fig. 3)

pertenciam à mesma família. Um buquê de folhas de vinha e guirlandas de folhas de salgueiro cobriam o caixão central (n. 4) e o do lado oeste (n. 5). Folhas de vinha também cobriam os dois caixões cruzados (ns. 1 e 2).

As múmias estavam envoltas em um sudário vermelho quadriculado com uma rede de pérolas pintada sobre a múmia com as cores verde e amarelo. As máscaras foram feitas com linho e gesso, técnica da região tebana. Segundo Bruyère (1936-1937: 155), os símbolos e os adornos variam conforme o sexo, os homens possuem a representação do falcão e do escaravelho, enquanto as mulheres eram figuradas com o abutre sobre a cabeça.

As inscrições, em grego, dos caixões de Pebos (máscara n. 376) e de Crates (máscara n. 377) diziam o seguinte (tradução de Bataille; Bruyère; Bataille, 1936-1937: 168):

“(Sarcófago de) Pebos, filho de Crates, neócoro do grande Deus Serápis, idade de aproximadamente 73 anos”

“(Sarcófago de) Crates, filho de Psenmonthes que se chamava também Pebos, filho de Crates, neócoro do grande Deus Serápis, idade 17 anos, 8 meses e 17 dias”.

Esta família de sacerdotes, neócoros de Serápis, provavelmente trabalhava no templo de Serápis situado na margem oriental de Tebas. Estes sacerdotes, de categoria subalterna, exerciam o papel de guardiões ou de simples sacristãos. Neócoro também poderia ser um título honorífico concedido a um magistrado tebano.

Máscara de Pebos (n. 376)

Máscara de Crates (n. 377)

A decoração das máscaras tipo 25.1 segue o estilo egípcio tradicional. Imagens do falcão de Sokar, divindade venerada em Tebas e associada a Osíris, aparecem com frequência, assim como o escaravelho, símbolo solar. Outras divindades presentes incluem Osíris, Hórus, Ísis e Néftis, as carpideiras e deusas protetoras de Osíris. A cena da mumificação, com Anúbis cuidando do morto, também é recorrente. Todos os elementos das máscaras as associam a um ambiente egípcio, próprio de uma região como Tebas.

A tumba mais famosa de Tebas romana é a de Cornelius Pollius Sóter, que foi arconte⁸ de Tebas sob o reinado de Trajano (98-117 d.C.). Os membros da família Sóter morreram entre 109 e 146 d.C. Sua tumba foi descoberta em 1820, pelo caçador de tesouros italiano Antonio Lebolo, na presença do viajante inglês Sir Frederick Hennicker e de George Francis Grey, que estava interessado na compra de papiros. O contexto arqueológico destas peças se perdeu com estas descobertas antigas. Podemos

⁸ No Egito Romano cada metrópole, capital do nomo, possuía um colégio de magistrados, chamados arcontes, que estavam sob a autoridade do estrategista, encarregado do governo civil do nomo.

deduzir alguma coisa sobre a tumba a partir dos relatos feitos por estes viajantes. Segundo Hennicker (*apud* Herbin, 2002: 6), a tumba tinha três câmaras, que continham quatorze caixões, cobertos por ramos de sicômoro, e também havia múmias sem caixões.

Uma equipe húngara tentou, em época mais recente (1995), descobrir a tumba de Sóter e achou provável que esta seja a tumba tebana nº 32, a qual originalmente pertencia a Djehutimes, administrador chefe do templo de Âmon e supervisor dos celeiros do Egito, no reinado de Ramses II. Esta tumba teria sido pilhada e reutilizada durante o Terceiro Período Intermediário e, mais tarde, nos períodos ptolomaico e romano. A cronologia é atestada pela presença de fragmentos de caixões, canopos, múmias e *ushabtis* de períodos diferentes. O material funerário da família Sóter encontra-se espalhado por vários museus do mundo. Uma publicação especial foi dedicada por Herbin⁹ a Petemenophis, também chamado Ammonios, um dos membros desta família.

O conjunto da documentação da família Sóter, chamado de “Soternalia”, comporta caixões, múmias, sudários, rede de contas e papiros contendo o “Livro das Respirações”. Esta constitui uma das poucas referências que possuímos sobre uma família da elite tebana sob o domínio romano. Sóter era filho de uma egípcia, chamada Philous, com um romano (Cornelius Pollius), cuja mãe era, por sua vez, também egípcia (de nome Esoéris) e, o pai, romano. As inscrições nos caixões em grego, hieróglifo e demótico demonstram que a família estava bem integrada nas culturas egípcia, grega e, talvez, romana.

Podemos notar, ao analisar esta documentação, que os membros da família Sóter, apesar de possuírem cargos administrativos importantes no governo romano, estavam profundamente arraigados na tradição egípcia. Isto pode ser comprovado tanto pela presença de inscrições em hieróglifo e demótico, como pelo tipo característico do material funerário. Os sudários e os caixões retratam os mortos de maneira muito semelhante às máscaras que possuímos de Tebas Ocidental. As mulheres possuem os cabelos parecidos com os das máscaras femininas de Deir el-Medina (tipo 25.1, ns. 378 e 379; tipo 25.2, ns. 380, 381, 382) e de Deir el-Bahari (tipo 26). As figurações femininas possuem a cabeleira típica de Ísis-Háthor. É o caso, por exemplo, das representações da deusa Nut, no fundo do caixão, que pode ter os braços abertos para receber o morto. Outro elemento que aparece representado nos sudários e caixões da família é o motivo do chacal portando chave, o qual também está presente nas máscaras tipo 26.

Sudário de Sensaas I
109 d.C., Deusa Nut
Herbin (2002: 21, fig. 24)

Tipo 26.2, n. 390

Tipo 25.2, n. 381

⁹ Padiimenipet fils de Sôter. Louvre, 2002.

Segundo Riggs (2002), no material funerário da família Sóter, as mulheres são representadas como Háthor e os homens como Osíris. As mulheres, assim como a deusa Nut, são retratadas com a cabeleira hathórica. Era natural que, na área tebana, as mulheres fossem associadas a Háthor, pois a deusa era a protetora da necrópole. No “Livro das Respirações”, que provavelmente tem sua origem em Tebas, as mulheres eram chamadas de Háthor, em vez de Osíris. Outra característica das máscaras da região era o diferente uso de determinados elementos iconográficos para homens e mulheres. Enquanto os homens tinham representado sobre a cabeça um escaravelho, as mulheres tinham um abutre, símbolo da maternidade. Esta diferença de representação está presente também em outras máscaras, mas não pode ser generalizada, porque máscaras femininas também podiam apresentar o escaravelho sobre a cabeça.

Outro elemento iconográfico próprio da região tebana é o do chacal portando uma chave. No caso das máscaras do tipo 26, os chacais estão associados à barca de Sokar (barca Henu). Esta barca possuía uma cabeça de antílope na proa e três remos atados à popa. Dentro da barca havia um pequeno santuário do deus. Do topo deste santuário emerge a cabeça do falcão de Sokar. Sobre o outro lado da barca estão representados os chacais com chaves penduradas nos pescoços. Segundo Corcoran (1995: 52), os dois chacais que comumente eram representados na base dos pés de cartonagens e sudários são os dois Up-uaut (Wepwawet), os “abridores de caminho” para a barca solar e guardiões da entrada do mundo dos mortos. Os chacais poderiam ser representados puxando a barca noturna do sol e eram chamados de “almas de Hieracômpolis” ou “almas do Ocidente e do Oriente” (Voss, 1955: 127).

A representação é tipicamente egípcia, com exceção da chave. As divindades que portam chaves, no mundo grego e romano, são aquelas que guardam as portas, seja do céu ou do mundo dos mortos. Provavelmente, houve aqui uma apropriação de um motivo romano. Anúbis era associado pelos gregos a Hermes, deus mensageiro, dos caminhos e encruzilhadas, que conduzia as almas até o Hades. Nos papiros mágicos egípcios, do período romano, Anúbis é retratado portando uma chave (MacCulloch, 1930: 120-125). Apesar de Anúbis ser associado a Hermes, a chave não era um atributo típico deste deus. O mais provável é que a chave venha de Jano, deus romano porteiro do céu, que também era um deus dos caminhos. No período imperial, Jano adquiriu características de deus demiurgo e criador do universo. Estava relacionado com Aíon, a personificação do Tempo Eterno.

Segundo Corcoran (1995: 49), nenhum elemento iconográfico presente no material funerário do Egito Romano está fora da concepção egípcia de vida após a morte. Mesmo os motivos emprestados da mitologia grega, romana ou asiática expressam uma “realidade autenticamente egípcia”. No caso da chave, o contexto é tipicamente egípcio. As máscaras da área tebana fazem referência ao culto de Sokar, divindade menfita adorada também em Tebas. Sokar estava intimamente associado a Ptah e a Osíris. O deus e sua barca eram motivo de adoração funerária nas tumbas tebanas ramessidas. Nos períodos ptolomaico e romano o culto de Sokar estava diretamente associado ao de Osíris, sendo celebrado no mês de Khoiak (Gaballa; Kitchen, 1969: 33; Riggs, 2000: 130).

4. OÁSIS: KHARGA E BAHARIYA

Os oásis egípcios do Deserto Ocidental eram prósperos no período greco-romano. Possuíam ricas construções romanas datadas, sobretudo, do final do período imperial. Eles estavam divididos em três partes: Ammoiake ou Oásis de Âmon (Siwa), Pequeno Oásis (Bahariya) e Grande Oásis (Kharga e Dakhla). Não se sabe se Farafrá fazia parte do Pequeno Oásis ou se não existe referência a este oásis neste período. No período romano tardio o Grande Oásis era subdividido em três unidades administrativas, a Hibite (Kharga), Mothite e Trimithite (ambos Dakhla). Dakhla era mais populosa e mais rica que Kharga.

a) Kharga

O primeiro desenvolvimento do Oásis de Kharga é atestado sob o domínio persa, principalmente com o aumento do suprimento de água da região. Com os romanos, obras de engenharia mais eficientes foram construídas para melhorar o abastecimento de água. Uma grande área de deserto separa o centro do oásis, ao redor de Hibis, do sul (Kysis). Ao norte do oásis havia vários postos militares, para vigiar a estrada.

GRANDE OÁSIS

Bagnall, Rathbone (2004: 250, fig. 9.1.1)

O templo de Hibis, dedicado a Âmon-Rê, era uma construção de Dario I (522-486 a.C.) e dos faraós Nectanebo I e II (380-343 a.C.). Na parte sul do nomo Hibite ficava Kysis, aldeia principal.

A vida em Douch era mais fácil no período romano do que hoje, pois a área desértica se expandiu sobre o oásis desde então. A rede de irrigação, na época romana, era feita por meio de vários poços artesianos, muitos dos quais estiveram em

funcionamento até o início do século XIX. A alimentação era baseada nos produtos da agricultura, principalmente trigo, mas também sorgo. As oliveiras eram numerosas, assim como as tamareiras, palmeira nativa da região. O cultivo da vinha e a produção de vinho também eram comuns. O estudo das múmias mostra que o estado de saúde da população de Douch era relativamente satisfatório (Dunand, 1992: 205). As análises de antropologia física revelaram que a população estava bem miscigenada, o que é normal para uma região de passagem e lugar estratégico, onde havia um forte romano. Algumas múmias apresentam traços negróides, tipo sudanês. Outras têm traços semelhantes aos dos habitantes da Ásia Menor e mesmo da Europa continental (traços nórdicos). No entanto, predominava o tipo físico “mediterrâneo”.

Por meio de vários arquivos encontrados em Kysis, que compõem cerca de cinquenta documentos, podemos obter informações sobre a indústria funerária da cidade. Estes documentos datam de 37 a 314 d.C. E, em alguns deles, são feitas transações de doações e venda do direito de monopólio que certas oficinas detinham no que diz respeito ao comércio funerário. Um destes papiros expõe a doação de uma parte do direito de trabalhar nesta prática. É um documento feito por um certo Aurelius Petorisir para um outro Aurelius, chamado Petchon (Bagnall; Rathbone, 2004: 260):

“Aurelius Petosiris, filho de Petosiris, encarregado da cidade de Hibites, para Aurelius Petchon, filho de Tmarsis, da vila de Kysis, saudações. Reconheço que te dei, por meio de uma inalienável e irrevogável doação, devido à lealdade que tu tens mostrado para comigo, a quarta parte da prática funerária que me pertence em Kysis e nas aldeias de Kysis, a partir de agora e para sempre e ninguém da minha família pode proceder contra ti no que diz respeito a esta doação, porque eu assim decidi. Esta escritura de doação, escrita em uma única cópia, é para ser autorizada e segura como se fosse depositada em um registro público e tendo respondido à questão formal, eu dou meu consentimento.”

Seguem a data e as assinaturas do doador, do escriba e das testemunhas (P.Grenf.II 68).

Douch, sítio melhor documentado do oásis, devido às escavações francesas, se situava a 105 km ao sul de Kysis. Na parte central do sítio há vestígios de um templo do período romano. Mas as escavações têm se centralizado nas necrópoles, cuja datação vai do século I ao início do V d.C.. A necrópole principal (grupo de tumbas 13 a 72) revelou a presença de 562 indivíduos: 287 múmias e 275 crânios ou esqueletos (Dunand, 1992: 1). As tumbas de Douch estão, em geral, em mau estado de conservação, pois estavam pertos das áreas de irrigação e sofreram infiltração de água.

A maior parte das tumbas de Douch são hipogeus (tumbas escavadas na rocha) com o teto abobadado, feitas de tijolos crus. Dois tipos são atestados:

1) tumbas situadas na periferia, na elevação dos terrenos. Geralmente, eram feitas como um corredor a céu aberto, escavado na rocha, que descia em declive em direção à câmara funerária ou a um vestíbulo com uma ou mais câmaras. Estas poderiam ser revestidas de estuque branco. Os corpos eram depositados sobre bancos alinhados sobre a parede rochosa, sobre tijolos ou blocos de arenito. Nichos nas paredes serviam para receber oferendas e colocar as lamparinas. O vestíbulo poderia ser fechado com uma porta de madeira, uma parede feita de tijolos crus ou por meio de pedras que bloqueavam a passagem. Estas tumbas eram mais ricas, permitiam a presença de um mobiliário funerário grande, mas ficavam expostas à pilhagem.

2) tumbas com poços, feitas sobre os afloramentos rochosos das colinas. Os poços eram retangulares e variavam de 1 m a 1,50 m de comprimento por 0,75 m de largura. Poderiam conter uma ou mais câmaras funerárias. As entradas das câmaras eram muito estreitas, fato que impedia a passagem de um mobiliário funerário de grande tamanho.

Em geral, estas entradas não eram fechadas, mas algumas câmaras estavam bloqueadas com pedras e lajes quebradas. Tumbas mais simples e de acesso externo limitado.

Estas tumbas estavam em mau estado de preservação ocasionado tanto pela infiltração de água quanto pela pilhagem, freqüente desde a antiguidade até o final do século XIX. Além de roubar os objetos de metal, já raros, os ladrões levavam também o gesso dourado das cartonagens e das máscaras funerárias, além das madeiras presentes nas tumbas, material raro numa área desértica. Por causa da ação dos ventos, muitas tumbas tinham sido invadidas pelas areias do deserto.

Do material funerário encontrado nas tumbas os de melhor preservação são os objetos de cerâmica, na sua maior parte eram de fabricação local. Algumas tumbas apresentavam objetos mais raros que, provavelmente, foram importados do vale. É o caso, por exemplo, de certos objetos de vidro, que parecem ser de produção alexandrina. Os objetos de madeira eram freqüentes. Destacam-se: sarcófagos e leitos de madeira estucados e pintados, estatuetas de divindades e objetos de uso cotidianos como caixas e alfinetes. Máscaras, cartonagens e sudários eram numerosos, mas poucos estavam intactos. As jóias e amuletos eram pouco numerosos e geralmente de pouco valor (bronze, pasta de vidro, vidro dourado ou colorido). Tecidos também foram encontrados em grande quantidade. Outros objetos incluem: faca de ferro, anzol de bronze, cestos trançados, sandálias feitas de fibra de palmeira trançada, tinteiro de faiança e paleta de escriba, pequenos sacos com grãos ou produtos vegetais, pequenas almofadas de cabeça feitas com fibras vegetais (usadas pelas mulheres para carregar objetos pesados). As oferendas depositadas nas tumbas eram constituídas, sobretudo, por oferendas de alimentos, vegetais (frutos e coroas de flores) e cabelos e pêlos cortados¹⁰.

O material funerário de Kharga apresenta motivos decorativos baseados na iconografia egípcia tradicional. As divindades egípcias funerárias são comumente representadas, como Osíris, Anúbis, Thot, Ísis, Néftis, Nut, Háthor, Hórus, divindades que presidem o tribunal de Osíris etc.. A barca de Sokar também aparece representada em um leito funerário de madeira (Dunand, 1992: 55, tumba 20). Entre o material vegetal foram encontradas folhagens de mirto (*Myrtus communis*), parreira (*Vitis vinifera*), orégano (*Majorana hortensis*), oliveira (*Olea europea*), acácia (*Acacia mellifera*), alecrim (*Rosmarinus officinalis*), grão-de-galo (*Cordia myxa*), entre outras. Entre os frutos eram freqüentes as tâmaras (fruto da *Phoenix dactylifera*). Romãs (*Punica granatum*) também foram encontradas.

As cartonagens de Kharga (tipo 28) assemelham-se àquelas produzidas em Akhmin (Grimm, 1974: 100) que, por sua vez, também possuem semelhança com as do Fayum, fabricadas nos séculos I e II d.C.. Eram feitas de camadas de papiros superpostas e coladas, recobertas com gesso e pintadas. As máscaras eram freqüentemente douradas e seguiam o tipo egípcio. No entanto, foi encontrada a parte posterior de uma máscara de gesso feminina com um tipo de penteado romano. Esta máscara é semelhante àquelas produzidas em Tuna el-Gebel, (Dunand, 1992: 233). As múmias apresentam sinal de douramento, aplicado diretamente sobre a face e partes do corpo, procedimento comum no período romano.

¹⁰ A oferenda de cabelo não era uma prática egípcia. Na Grécia, existia o gesto de cortar o cabelo como sinal de luto. Aquiles depositou sua cabeleira cortada sobre o corpo de Pátroclo (Ilíada, XXIII 141; Odisséia, IV 198). Contudo, não há vestígios reais desta prática entre os gregos. Para Dunand (1992: 253), este rito poderia ser uma prática do Egito ptolomaico e romano. A oferta de cabelo estaria associada ao matrimônio e também era um rito propiciatório de boa sorte, como foi praticado pela rainha ptolomaica, Berenice II. Além disso, a cabeleira de Ísis parece ter se tornado motivo de adoração no período romano. Conforme uma versão do mito de Osíris, Ísis teria cortado seus cabelos em sinal de luto pela morte do marido. Em uma carta de um soldado da guarnição de Coptos, do século II d.C., ele conta que tinha conseguido uma réplica da cabeleira de Ísis.

A necrópole de Douch revelou enterramentos mais simples do que aqueles observados no restante do Egito. No entanto, os elementos essenciais para a preservação do corpo e para alcançar a nova vida estavam presentes: o tratamento da múmia, ainda que a mumificação não fosse de primeira qualidade, a presença de douramento nos corpos e nas cartonagens e máscaras. Os motivos iconográficos, presentes no material funerário, foram retirados das vinhetas do “Livro dos Mortos”.

O Oásis de Kharga, com sua capital Kysis, não estava isolado do Vale do Nilo. Estava situado numa rota de caravanas e possuía destacamentos militares romanos. No que diz respeito aos costumes funerários sua população seguia as crenças egípcias tradicionais. As formas artísticas, derivadas da arte grega e romana, presentes nas máscaras do Fayum ou do Médio Egito, não aparecem em Kharga. Dunand afirma (1992: 265) que os habitantes de Douch tinham relações estreitas com a região tebana. Também sua necrópole seria ao estilo daquela região. Tal fato também ajuda a explicar a predominância de elementos egípcios tradicionais na região. Por outro lado, em Douch, os sepultamentos eram simples, de uma população essencialmente camponesa, que não fazia parte de uma elite social.

b) Bahariya

OÁSIS DE BAHARIYA

Hawass (2003: 183)

O pequeno oásis, como Bahariya era chamada, pertencia ao nomo de Oxyrhynchus e era ligado ao vale por uma estrada, de aproximadamente 190 km. Provavelmente, sua capital atual, El-Bawiti, ocupa o sítio da antiga metrópole do nomo, Psobthis. O oásis tinha contato com as aldeias do Fayum devido ao tráfego de caravanas e foi bastante desenvolvido durante o período romano.

Não há vestígios de ocupação em Bahariya durante o Antigo Império. Na documentação do Médio Império a área consta como jurisdição oficial egípcia. Era um local de rotas comerciais neste período. Uma presença egípcia mais marcante na região data da XVIII Dinastia (1550-1295 a.C.), no Novo Império. Por esta época, existia a preocupação de defender o vale da ameaça dos líbios vindos do ocidente e Bahariya era um lugar estratégico para isto.

O deus principal de Bahariya era Âmon, associado localmente pelos gregos a Héracles. Háthor era aí chamada de “Senhora do Oásis de Bahariya” enquanto divindades masculinas como Khonsu e Âmon possuíam o epíteto de “Senhor do Oásis de Bahariya”. Data do período ptolomaico um templo dedicado a Alexandre, o Grande. Havia também um templo de Bés, fundado no período ptolomaico e que esteve em atividade até o século IV d.C.. Outras construções incluíam um forte romano e uma fábrica de vinho, ambos em El Haiz.

Bahariya era famosa pela sua produção de vinho, seja de uva ou de tâmara, conhecido em todo o vale. Da região era extraído minério de ferro, que atendia às necessidades de todo o país. Uma maior prosperidade do oásis se deu na XXVI Dinastia (664-525 a.C.). O interesse pela região continuou durante o domínio persa, quando uma guarnição foi estabelecida no oásis. A presença militar persistiu com os ptolomeus e, posteriormente, com os romanos. A maior prosperidade da região ocorreu durante o período romano, pelo menos até o século III d.C.. Por esta época, as pessoas tinham em Bahariya uma qualidade de vida melhor do que no vale.

O cemitério mais famoso de Bahariya é o do “Vale das Múmias douradas”, descoberto em 1996. Situado próximo ao templo de Alexandre, em 1999 foi escavado apenas sumariamente por Zahi Hawass. Este continuou a escavação em 2000 e 2001, mas poucos dados foram acrescentados à pesquisa anterior (Hawass, 2003).

Trabalhadores na tumba n. 54
Hawass (2000: 30)

O cemitério de Bahariya apresenta tumbas tipo hipogeu, escavadas na rocha. Muitas são complexos com até quatro câmaras contendo vários corpos em cada uma delas. Os corpos eram deitados sobre bancos (mastabas) ou depositados em nichos. Eram acompanhados por algum material funerário, como moedas e estatuetas de terracota. No geral, havia muitos corpos para um espaço reduzido, por isso, muitas múmias foram deitadas diretamente no solo.

Em 1999, Hawass procedeu à escavação de quatro tumbas. A tumba mais rica era a de n. 54 (figura ao lado), onde foram encontradas quarenta e três múmias em duas câmaras, sendo que cada uma delas continha quatro nichos cortados na rocha. A tumba n. 55 possuía uma espécie de átrio ou *hall* com quatro entradas para as câmaras funerárias imitando os portais dos templos egípcios. Nela foram encontradas: quatro múmias, vasilhas com oferendas e uma estatueta de terracota representando Bés. Outros achados incluem contas de faiança e um amuleto com o olho *udjat*.

A tumba n. 62 era a maior e continha trinta e duas múmias. Estas foram deitadas em diferentes posições, algumas estavam dentro de caixões de madeira, outras tinham o envoltório de cartonagem. Outros corpos estavam apenas envoltos em linho. Algumas múmias foram deixadas no chão, porque os nichos estavam lotados. Achados: moedas do período ptolomaico, quatro delas com a efígie de Cleópatra VII. Na tumba 1, talvez a mais antiga, foram achadas somente quatro múmias. Na sua entrada, escavada na rocha, foram pintados dois chacais, guardiões da tumba.

As múmias foram classificadas por Hawass (2000: 53) em quatro tipos distintos, conforme o seu grau de sofisticação:

- 1) múmias revestidas de cartonagem e ouro - seriam de indivíduos ricos, provavelmente mercadores locais, como as múmias A e B (tipo 27.1, ns. 398 e 399).
- 2) múmias envoltas em linho, com a parte superior do corpo coberta por cartonagem pintada com cenas que representam divindades funerárias, como a múmia C (tipo 27.1, n. 400).
- 3) múmias envoltas somente em linho, freqüentemente com padrões de enfaixamento geométricos, com nenhuma pintura ou douramento. Estas múmias seriam de membros da classe média, provavelmente fazendeiros locais.
- 4) múmias envolvidas precariamente em linho. Seriam aquelas de pessoas sem recursos.

Estas múmias datam, provavelmente, do final do século I a.C. e do século I d.C.. Entre os artefatos encontrados nas tumbas estão estatuetas femininas de terracota. De feito grosseiro, estas estatuetas tinham o corpo como um cilindro, sendo modelados apenas os seios, a cabeça e os braços. Eram, provavelmente, figuras de fertilidade que tinham como função proporcionar ao morto uma nova vida no Além. Outras figuras femininas representam carpideiras, com as mãos sobre a cabeça em atitude de lamentação. Os demais objetos são brinquedos, ânforas e jarros, um painel de madeira pintado representando o morto como Osiris, jóias e moedas.

O mobiliário funerário e a decoração das múmias seguem o padrão egípcio tradicional para o período romano. Contudo, diferentemente do que acontece em Kharga, Bahariya possui alguns elementos tipicamente greco-romanos. É o caso, por exemplo, de alguns brincos que representam Ísis portando sobre a cabeça o *basileion*, coroa típica da deusa composta pelo disco solar entre os chifres de vaca e espigas de trigo. Afrodite *anadiômena*, segurando as mechas dos cabelos, também é representada (Hawass, 2000: 76). Provavelmente, estas jóias foram importadas e constituíam um artigo de luxo da elite local. No entanto, Hawass (2000: 77) acredita que elas não foram feitas para serem usadas em vida e possuíam apenas um significado simbólico.

A maior parte das moedas de bronze gregas e romanas, vinte ao todo, foram encontradas nas mãos das múmias, talvez para pagar o barqueiro Caronte. Esta seria mais uma relação com a cultura grega e romana. Era um procedimento comum no Egito deste período a deposição do óbolo de Caronte na boca da múmia ou nas suas mãos. Para explicar este elemento estranho num contexto tipicamente egípcio, os egiptólogos geralmente associam Caronte com o barqueiro existente no “Livro dos Mortos”. O capítulo 99 (Barguet, 1967: 131-135) relata a conversa do morto com o barqueiro. O morto deverá navegar na barca solar, acompanhar Rê e tornar-se um espírito glorificado. Tal interpretação não é descabida se pensarmos que o “Livro dos Mortos”, apesar de muitas vezes não estar presente nos enterramentos como um papiro escrito, é essencial para a configuração das imagens retratadas nas máscaras e cartonagens, que são baseadas nas suas vinhetas.

As máscaras típicas de Bahariya são aquelas de cartonagem dourada e pintada (tipo 27.1) que trazem as representações das divindades funerárias egípcias como Osíris, Ísis, Néftis, Thot, Hórus, Sokar e os Filhos de Hórus. Estas divindades eram colocadas em lugares estratégicos das cartonagens exercendo uma função protetora. Esta simbologia remonta ao Médio Império, quando o morto passou a ser associado a Osíris. Ísis, Néftis e os quatro Filhos de Hórus foram acrescentados à decoração ao redor do morto, que adquiriu os atributos osiríacos como a barba, a peruca “divina” tripartite e as mãos cruzando o peito. Os Filhos de Hórus eram, geralmente, retratados nas extremidades, pois simbolizavam os pontos cardeais, associados às quatro deusas - Ísis, Néftis, Serket e Neith - e protegiam os quatro cantos da tumba. Qebhsenuf e Hapy eram retratados do lado ocidental e Duamutef e Imsety no oriental.

As máscaras de cartonagem de Bahariya revelam que no oásis viviam pessoas relativamente prósperas. Os vários tipos de tratamento da múmia também são elucidativos da presença no cemitério de indivíduos de categorias sociais distintas. Bahariya também possui máscaras singulares (tipo 27.2), feitas de gesso, que não se encaixam em nenhum tipo anteriormente estudado. Provavelmente, algumas máscaras mais simples eram produzidas para atender a um público menos abastado. E estas possuíam características próprias, como acontecia com as terracotas da região.

VI. CONCLUSÃO

O estudo das máscaras funerárias partiu de nosso interesse em verificar as relações entre gregos, egípcios e romanos no âmbito da religião funerária no Egito Romano num período de tempo relativamente longo, do século I ao IV d.C.. Desta forma, procurávamos observar as mudanças ou permanências de elementos tradicionais egípcios na longa duração. Tendo em vista que tudo indicava que a religião egípcia continuava a predominar no meio funerário, já que a mumificação continuava a ser praticada, assim como os elementos egípcios tradicionais aplicados na decoração do material funerário, que significado teriam os elementos de origem greco-romana presentes nos estilos das máscaras, sobretudo na representação facial, no tipo de vestimenta, nos penteados e jóias? Existiria algum componente grego ou romano que denotasse a presença de uma crença religiosa distinta da egípcia? No decorrer da pesquisa, outras questões vieram juntar-se a estas primeiras e permitiram uma compreensão maior da sociedade egípcia de então e sua complexa rede de relações sociais.

Dois conceitos teóricos nortearam o encaminhamento da pesquisa: etnicidade e Romanização. Estudos de etnicidade têm sido essenciais para abordar casos de contato cultural entre grupos distintos. Os critérios definidores da etnicidade dependem da organização social do grupo, que pode definir os critérios de inclusão ou exclusão de indivíduos. Assim, os marcadores étnicos podem estar mais presentes em um dado momento e não em outro, conforme a necessidade do contexto, sem que haja perda de identidade dos grupos ou indivíduos envolvidos. Os limites ou as fronteiras étnicas são, muitas vezes, usados como veículo de manipulação da identidade, de acordo com os interesses políticos e econômicos em jogo. Este comportamento pode ser verificado no Egito ptolomaico e romano, quando houve uma notável diferença no tratamento da etnicidade entre o governo lágida e o romano.

Enquanto no período ptolomaico as diferenças étnicas não eram destacadas pelo governo lágida, no sentido de não fazer da etnicidade uma prioridade política, com os romanos, o critério étnico passou a ser essencial para definir os indivíduos. Evidentemente, existia uma diferença étnica e cultural no período ptolomaico. Os cargos de maior prestígio eram preenchidos por gregos, a capital, Alexandria, era uma cidade grega, além das outras duas pólis existentes no Egito, Ptolemais e Náucratis. No entanto, no decorrer dos séculos, com a miscigenação e a adaptação dos gregos ao meio cultural indígena, a diferenciação entre gregos e egípcios tornou-se difícil. Era comum que os descendentes de greco-macedônicos e egípcios transitassem em ambas as esferas culturais – grega e egípcia – comportando-se, ora como egípcios, ora como gregos, conforme o contexto.

Com o domínio romano, houve o acirramento da identidade étnica incentivada pela estratégia política do governo de Augusto. A criação de categorias fixas que enquadravam a população egípcia conforme o seu grau de “helenização” funcionava como um meio de cooptação das elites que, em troca de *status* social e poder local, eram favoráveis ao governo romano. Outra questão teórica, a da Romanização, nos é aqui necessária para compreender a conduta romana. Longe de o Egito ser uma província isolada tratada de modo diferenciada, os estudos atuais têm apontado que o favorecimento das elites locais também foi uma política adotada no país.

Os romanos privilegiaram os cidadãos de Alexandria, mas sua grande inovação foi criar uma elite local, de origem “grega” na *chora*, cujo poder cresceu com o tempo e se consolidou nos séculos III e IV d.C.. No Egito, dois momentos históricos podem ser

destacados como tendo uma política romana mais sistemática de incentivo às elites locais ou dois momentos-chave de “Romanização”: o início do período imperial com Augusto e os Júlio-Cláudios e a época de Adriano, a primeira metade do século II d.C.. Nestes dois períodos foi evidente a intenção do governo romano de intensificar a propaganda imperial e deixar à mostra o poder imperial.

Com Augusto havia o interesse de fortalecimento de sua posição enquanto primeiro dos cidadãos em Roma; especificamente no Egito, tal imposição demonstrava a inserção do país no Império Romano enquanto província, após a derrota de Antônio e Cleópatra. Na época de Adriano houve o propósito de criar um pólo greco-romano no Médio Egito com a fundação de Antinoópolis. Além de cooptar as elites locais, de origem grega, as cidades do Médio Egito necessitavam de reformas após a Revolta Judaica de 115-117 d.C.. Esta estratégia de dominação comportava a construção de edifícios no estilo romano, como termas, banhos, anfiteatros, hipódromos etc., como também a veiculação de determinados estilos artísticos que se baseavam na moda imperial. É o caso, por exemplo, da estatuária, de pinturas como as dos retratos do Fayum e dos tipos iconográficos que encontramos nas máscaras funerárias. Não queremos aqui dizer que a “Romanização” implica necessariamente na construção de modelos de cidades e urbanismo romanos. Se as construções existiram de fato, foram por motivo político e sua inserção regional estava sujeita a diferentes formas de rejeição, aceitação, ou adequação. O mesmo se passou com outras instituições de ordem política e religiosa. Por exemplo, no Fayum, o culto ao imperador era mantido juntamente com aquele da divindade principal do local, o deus crocodilo Sobek. Além disso, por todo o Egito os imperadores romanos eram retratados como faraós nos relevos dos templos tradicionais, que continuaram a dominar a “paisagem” urbana durante o período romano.

Dois regiões do Egito se destacam como produtoras de artefatos influenciados pela moda imperial romana: o Fayum, sobretudo a cidade de Arsínoe (necrópole de Hawara) e o Médio Egito, especialmente Hermópolis Magna (necrópole Tuna el-Gebel) e Antinoópolis. Estas duas regiões são conhecidas pela forte presença cultural grega em relação ao restante do Egito, salvo o Delta, área da qual não sobraram muitas informações. O Fayum já havia sido praticamente formado por gregos na época ptolomaica, quando a região teve um grande desenvolvimento econômico. Hermópolis Magna e Antinoópolis eram cidades que se destacavam no Médio Egito. A criação de Antinoópolis por Adriano, em 130 d.C., incrementou a prosperidade da região e alimentou a produção de artigos greco-romanos. Hermópolis Magna estava estreitamente associada a Antinoópolis. Sua planificação, nos moldes clássicos, pôde ser mais bem avaliada após os estudos desenvolvidos por Bailey, em 1991. Sua necrópole, Tuna el-Gebel, provavelmente era o maior centro de produção de máscaras do período romano, cujo período de atividade se estendeu do século I ao IV d.C..

No início do século I notamos no Fayum a gradual transformação dos tipos de máscaras do estilo egípcio tradicional para o estilo propriamente romano. As máscaras de cartonagem com olhos grandes, peruca tripartite decorada com elementos egípcios tradicionais (tipo 2) serão substituídas pelas máscaras vestidas à romana, com as mulheres veladas e penteados em mechas típicos da dinastia Júlio-Cláudia. Os homens também usam um manto sobre a cabeça, que também envolve uma de suas mãos (tipo 5). Os elementos egípcios encontram-se na decoração das laterais e da parte posterior da máscara. A guirlanda de flores carregada na mão (coroa da justificação) associa o morto a Osíris, único elemento egípcio presente na parte frontal da representação.

As máscaras provenientes da região de Tuna el-Gebel (Médio Egito) apresentam grande variabilidade de tipos fisionômicos que acompanham a moda da época. Os tipos

de cabelos masculinos lisos são influências das mechas do período ptolomaico e início do período romano e são encontrados tanto na iconografia real lágida quanto no retrato típico de Augusto. Os cabelos cacheados variam daqueles da época ptolomaica e início do período romano até os utilizados por Adriano e os imperadores antoninos posteriores, como Cômodo. O cabelo liso em forma de cuia é típico da época de Trajano, entre o final do século I e início do século II d.C.. Já os cabelos femininos podiam seguir o modelo das imperatrizes romanas e das mulheres da casa imperial. É o caso, por exemplo, do cabelo em mechas espiraladas com franjas em caracol, típico de Messalina, e do penteado usado por Plotina, esposa de Trajano, formado por uma sobreposição de mechas, semelhante a uma torre. Os penteados poderiam ser também de outros tipos, como os *côtes de melon*, comum desde o período helenístico ou o penteado egípcio tradicional, a peruca ou grande cabeleira proveniente de Háthor que, no período greco-romano, tornou-se também atributo de Ísis.

As vestimentas retratadas são basicamente a túnica e o manto, tanto para os homens quanto para as mulheres. Os elementos iconográficos egípcios estão presentes nas laterais da máscara e na parte posterior. São comuns as representações de Hórus de Behedety (disco solar alado com *uraeus*), do escaravelho alado e de divindades funerárias como Ísis, Néftis, Osíris e Anúbis. O mesmo esquema representativo continua nas máscaras dos séculos III e IV d.C., como as do tipo plastrão com espaldar e as “cabeças-bola”.

As máscaras da região do Alto Egito, principalmente aquelas da área tebana (Deir el-Medina, Deir el-Bahari e Medinet Habu) possuíam características próprias da região, associadas às divindades principais da necrópole tebana: as mulheres eram representadas como Háthor e os homens como Osíris e o deus funerário Sokar, associado a Osíris, é uma presença constante. O Alto Egito era a região menos afetada pelo processo de “Romanização” que se deu no Fayum e no Médio Egito. Ao que parece, as tradições egípcias permaneceram mais “fortes” ou, para melhor dizer, menos modificadas nas suas formas de representação, do que nas regiões onde a presença grega e romana era mais sistemática. Nos Oásis, tudo indica que predominavam as máscaras de estilo egípcio feitas de cartonagem. Em Kharga o tipo segue aquele produzido em Akhmin e no Fayum por volta do final do século I a.C.. Já as máscaras de Bahariya caracterizam-se pelas cartonagens pintadas e douradas com a representação de elementos egípcios tradicionais.

Podemos concluir que as máscaras confeccionadas no Egito Romano apresentam variações conforme a região e a época. Esta variação estava associada à presença de uma elite local, incentivada pelo governo romano e interessada em se promover socialmente pela aquisição de um *status* social maior ligado ao seu grau de “helenização”, que poderia ser definido pela posse da cidadania grega (de alguma pólis situada em território egípcio) ou pela participação em instituições como o *gymnasium*. O mais alto grau na escala social era a obtenção da cidadania romana.

Em regiões mais afastadas de Alexandria e das áreas urbanizadas segundo os moldes clássicos, como a área tebana e os oásis, a influência de elementos greco-romanos é menos presente. Desta forma, Tebas e os oásis poderiam se manter como os últimos baluartes das formas artísticas tradicionais egípcias, em oposição ao Fayum, ao Médio Egito (sobretudo a região de Hermópolis Magna e Antinoópolis) e, provavelmente, também ao Delta, área mais povoada no período romano e que, pela proximidade com a região mediterrânea, estava mais sujeita a influências externas.

Portanto, considerando que as formas artísticas das máscaras sofreram influência conforme a região e a época a que pertenciam, uma outra questão foi abordada: a que diz respeito às crenças funerárias. Na verdade, já vimos que os objetos podem variar na

forma e manter sua função e significado originais. Isto fica evidente nas máscaras funerárias egípcias. Os elementos que eram passíveis de modificação nas máscaras, como a representação facial, os cabelos e as vestimentas por exemplo, não afetaram as crenças egípcias tradicionais. A função da máscara enquanto substituto da cabeça do morto permanece, apesar de ela ter se tornado mais “individualizada”. Neste sentido, tanto a preocupação com a preservação da memória social do morto e sua integração na sociedade quanto com a sua sobrevivência no Além se mantêm.

Por outro lado, os elementos associados às crenças funerárias egípcias também possuem respaldo na tradição grega e romana do período imperial. Nas culturas grega e romana havia a preocupação em manter a memória social do morto como uma pessoa digna de ser lembrada. E, no período imperial, as crenças associadas aos cultos de Mistérios eram amplamente divulgadas, não sendo difícil a um grego ou romano ver referências de sua própria cultura nos elementos funerários egípcios, aliás, prática já evidenciada em autores mais antigos como Heródoto e Diodoro Sículo. A crença na imortalidade da alma estava presente nas culturas grega e romana do período imperial, embora convivesse com as crenças tradicionais mais pessimistas em relação ao *pos-mortem*.

Apesar disto, reiteramos que as máscaras funerárias do Egito Romano eram um produto predominantemente indígena e representavam o último recurso dos egípcios em se manter fiéis à sua tradição religiosa. O elemento egípcio se perpetuou nas novas formas adaptadas às circunstâncias vividas pelo país e terminou por ser englobado pela religião cristã e pela cultura copta que se formou a partir do século IV d.C..

ABREVIATURAS**AJA**

American Journal of Archaeology

BCH

Bulletin de Correspondance Hellénique

BIFAO

Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale

Darch

Dialoghi di Archeologia

JAA

Journal of Anthropological Archaeology

JEA

Journal of Egyptian Archaeology

JRA

Journal of Roman Archaeology

JRS

Journal of Roman Studies

LIMC

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae

MEFRA

Mélanges de l'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome

VII. FONTES PRIMÁRIAS

1. Fontes materiais

- AUBERT, M. F.; CORTOPASSI, R. **Portraits de l'Égypte Romaine**. Louvre. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1998.
- AUBERT, M. F.; CORTOPASSI, R. **Portraits funéraires de l'Égypte romaine**. 1. Masques en stuc. Louvre. Département des Antiquités Égyptiennes. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2004.
- BIERBRIER, M. (Ed.) **Portraits and masks: burial customs in Roman Egypt**. London, British Museum, British Museum Press, 1997.
- BRANCAGLION Jr., A. **Tempo, Matéria e Permanência**. O Egito na Coleção Eva Klabin Rapaport. Fundação Eva Klabin Rapaport. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001.
- BROOKLYN MUSEUM. **Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum**. The Brooklyn Museum and Thames and Hudson, 1989.
- DUNAND, F.; HEIM, J. L.; HENEIN, N.; LICHTENBERG, R. **La Nécropole de Douch (Oasis de Kharga). Structures Sociales, Économiques, Religieuses de L'Égypte Romaine**. Cairo: Institut Français D'Archéologie Orientale du Caire, 1992.
- ÉGYPTE ROMAINE - L'AUTRE ÉGYPTE. Marseille: Musée d'Archéologie Méditerranéenne. Réunion des Musées Nationaux, 1997
- GERMER, R. (dir.) **Mummies**. La vie après la mort dans l'Ancienne Égypte. Tradução Jean-François Allain. Paris: Flammarion, 1997.
- GRIMM, G. **Die Römischen Mumienmasken aus Ägypten**. Deutsches Archäologisches Institut. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1974.
- GRIMM, G.; JOHANNES, D. **Kunst der Ptolemäer-und Römerzeit im Ägyptischen Museum Kairo**. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1975.
- HAWASS, Z. A. **Valley of the Golden Mummies**. New York: Harry N. Abrams, Inc., 2000.
- IKRAM, S.; DODSON, A. **The mummy in ancient Egypt: equipping the dead for eternity**. New York: Thames and Hudson, 1998.
- MUSÉE ÉGYPTIEN DU CAIRE. Visite virtuelle: Antiquités égyptiennes, section 14 - Mummies, cercueils et masques de la période gréco-romaine. Site: Insecula: Guide intégral du voyageur, <http://www.insecula.com>.
- OFFICIAL CATALOGUE. The Egyptian Museum, Cairo. München: Verlag Philipp von Zabern Mainz, 1987.
- SCHULZ, R.; SEIDEL, M. (Ed.) **L'Égypte sur les traces de la civilisation pharaonique**. Cologne: Könnemann Verlagsgesellschaft, [s.d.].
- SCHWEITZER, A. Sarcophages, cercueil et parures de cartonnage. **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon, n. 252 - Mummies Égyptiennes et incaïques, p. 18-29, avril 2000.
- SILVERMAN, D. P. (Ed.) **Searching for Ancient Egypt**. Art, Architecture, and Artifacts from the University of Pennsylvania. Museum of Archaeology and Anthropology. Dallas Museum of Art. University of Pennsylvania Museum. Cornell University Press, 1997.
- TAYLOR, J. Masks in Ancient Egypt: The image of divinity. In: MACK, J. (Ed.) **Masks and the Art of Expression**. New York: Harry N. Abrams, 1994.

- TEETER, E. **Ancient Egypt**. Treasures from the Collection of the Oriental Institute University of Chicago. The Oriental Institute of the University of Chicago, 2003.
- TIRADRITTI, F. (dir.) **Trésors d'Égypte**. Les merveilles du Musée Égyptien du Caire. Paris: Gründ, 1999.
- WALKER, S.; BIERBRIER, M. (Eds.) **Ancient Faces: Mummy Portraits in Roman Egypt**. The Metropolitan Museum of Art, New York. New York: Routledge, 2000.

2. Fontes literárias

- APULEIO. **Les Métamorphoses**. Tome III. Livres VII-XI. Tradução Paul Vallette. Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- DIODORO DA SICÍLIA **Bibliothèque Historique**. Livre I. Tradução Yvonne Vernière. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- ESTRABÃO **The Geography of Strabo**, vol. VIII, Book XVII. Tradução Horace Leonard Jones. London: William Heinemann Ltd., 1959.
- ESTRABÃO **Le Voyage en Égypte. Un regard romain**. Tradução Pascal Charvet. Comentários J. Yoyotte e P. Charvet. Paris: Nil Éditions, 1997.
- HÉRÓDOTO **Histoires**. Livre II. Tradução E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- PLUTARCO **Oeuvres Morales – Isis et Osiris**. Tome V, 2^a partie. Tradução e Comentário Christian Froidefond. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

3. Inscrições

- BERNAND, E. **Inscriptions Grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre**. Paris: Éditions du CNRS, 1992.
- BERNAND, E. **Inscriptions Grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole**. Le Caire: IFAO, 1999.

VIII. BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, M.; SAGLIO, E.; POTTIER, E. Coma. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome I, partie 1, p. 1355-1371.
- ALCOCK, S. Greece: a landscape of resistance. In: MATTINGLY, D. (Ed.) *Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire*. **JRA**, Portsmouth, R.I., suppl. 23, p. 103-115, 1997.
- ALFRED, C.; DAUMAS, F.; DESROCHES-NOBLECOURT, Ch.; LECLANT, J. **Les Pharaons**. L'Égypte du Crépuscule. De Tanis à Méroé 1070 av. J.C. - IV siècle apr. J.C. Paris: Gallimard, 1980.
- ALSTON, R. **Soldier and Society in Roman Egypt. A Social History**. London/New York: Routledge, 1995.
- ALSTON, R. **The City in Roman and Byzantine Egypt**. London and New York: Routledge, 2002.
- ALSTON, R. Houses and households in Roman Egypt. In: LAURENCE, R.; WALLACE-HADRILL, A. (Eds.) *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond*. **JRA**, Portsmouth, R.I., suppl. 22, p. 25-39, 1997.
- ALSTON, R. Ritual and power in the Roman-Egypt city. In: PARKINS, H. M. (Ed.) **Roman Urbanism**. Beyond the consumer city. London; New York: Routledge, 1997. p. 147-172.
- ALSTON, R.; ALSTON, R. Urbanism and the Urban Community in Roman Egypt. **JEA**, London, 83, p. 199-216, 1997.
- ANDREWS, C. **Egyptian Mummies**. London: British Museum Publications, 1984.
- ANDREWS, C. **Ancient Egyptian Jewellery**. London: British Museum Press, 1996.
- ASSMANN, J. **Maât: L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale**. Paris: Julliard, 1989.
- ASSMANN, J. **Images et rites de la mort dans l'Égypte Ancienne**. L'apport des liturgies funéraires. Paris: Cybele, 2000.
- ASSMANN, J. **Mort et au-delà dans l'Égypte Ancienne**. Tradução Nathalie Baum. Paris: Éditions du Rocher, 2003.
- AUBERT, M. F.; CORTOPASSI, R. Du masque au portrait: le mort et son double. **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon – **Images et Rites d'Éternité en Égypte**, 257, p. 38-51, 2000.
- AUFDERHEIDE, A. C. *et alii*. Human mummification practices at Ismant el-Kharab. **JEA**, London, 85, p. 197-210, 1999.
- AUFRÈRE, S.; GOLVIN, J. Cl.; GOYON, J. Cl. **L'Égypte Restituée**. Tome 1: Sites, et temples de Haute Égypte. De l'apogée de la civilisation pharaonique à l'époque gréco-romaine. Paris: Éditions Errance, 1997.
- BAGNALL, R. S. Greeks and Egyptians: Ethnicity, Status, and Culture. In: BIANCHI, R. (Ed.) **Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies**. New York: The Brooklyn Museum, 1988. p. 21-27.
- BAGNALL, R. S. **Egypt in Late Antiquity**. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- BAGNALL, R. S. P. Oxy. 4527 and the Antonine plague in Egypt: death or flight? **JRA**, Portsmouth, 13 (1), p. 288-292, 2000.
- BAGNALL, R. S. The People of the Roman Fayum, In: BIERBRIER, M. L. (Ed.) **Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt**. London: British Museum Press, 1997. p. 7-15.

- BAGNALL, R. S.; FRIER, B. W. **The demography of Roman Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BAGNALL, R.; RATHBONE, D. (Ed.) **Egypt from Alexander to the Copts**. An Archaeological and Historical Guide. London: The British Museum Press, 2004.
- BAILEY, D. **Excavations at El-Ashmunein**. IV - Hermopolis Magna: buildings of the Roman Period. British Museum Expedition to Middle Egypt. London: British Museum Press, 1991.
- BAILEY, D. (Ed.) **Archaeological Research in Roman Egypt**. The Proceedings of the Seventeenth Classical Colloquium of the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum, 1-4 December, 1993, **JRA**, Portsmouth, R.I., sup. 19, 1996.
- BAILEY, D. Sebakh, sherds and survey. **JEA**, London, 85, p. 211-218, 1999.
- BAILLY, A. Verbetes: αἰσος ; εὐψυχος. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1950. p. 339, p. 865.
- BAILLY, J. C. **L'Apostrophe muette. Essai sur les portraits du Fayoum**. Paris: Éditions Hazan, 1997.
- BAINES, J. On the Status and Purposes of Ancient Egyptian Art. **Cambridge Archaeological Journal**, Cambridge, 4, n. 1, p. 67-94, 1994.
- BAINES, J.; MÁLEK, J. **O Mundo Egípcio**. Vols. I e II. Tradução Maria Emília Vidigal. Madri: Edições del Prado, 1996.
- BANDINELLI, R. B. **Roma. Centro del Poder**. Tradução Concepcion Hernando Martin. Madrid: Aguilar S.A. Ediciones, 1970.
- BANDINELLI, R. B. **Il Ritratto nella Antichità**. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1965.
- BARGUET, P. **Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens**. Paris: Les Éditions du CERF, 1967.
- BARRET, J. C. Romanization: a critical comment. In: MATTINGLY, D. (Ed.) *Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire*. **JRA**, Portsmouth, R.I., suppl. 23, p. 51-64, 1997.
- BARTH, F. **Les groupes ethniques et leurs frontières**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- BAYET, J. **Histoire Politique et Psychologique de la Religion Romaine**. Paris: Payot, 1957.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. Roman religion and Roman Empire. In: BEARD, M. et alii. **Religions of Rome**. Vol. I - A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 313-363.
- BELL, I. H. **Egypt. From Alexander the Great to the Arab Conquest**. Oxford: Clarendon Press, 1948.
- BELL, I. H. **Cult and Creeds in Graeco-Roman Egypt**. Liverpool, 1957 (ND. Chicago, 1985).
- BÉRARD, Cl.; DURAND, J. L. Entrer en imagerie, In: BERARD, Cl. et alii. **La Cité des Images**. Religion et Société en Grèce Antique. Paris: Fernand Nathan, 1984. p. 19-34.
- BERMAN, L. M. **Catalogue of Egyptian Art**: The Cleveland Museum of Art. New York: Hudson Hills Press, 1999.
- BERNARD, A. **Leçon de Civilisation**. Paris: Fayard, 1994.
- BERNARD, A. **Alexandrie des Ptolemées**. Paris: CNRS, 1995.
- BILDE, P. et alii (Eds.) **Ethnicity in Hellenistic Egypt**. Studies in Hellenistic Civilization III. Aarhus: Aarhus University Press, 1992.

- BÖES, E. ; GEORGES, P. Les Momies Oubliées de la Necropolis d'Alexandrie. **Archéologia**, Fontaine-les-Dijon, 369, p. 22-30, 2000.
- BONNEAU, D. **La Crue du Nil**. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.C.). Paris: Librairie C. Klincksieck, 1964.
- BONNET, H. On Understanding Syncretism. **Orientalia**, Rome, 68-3, p. 181-214, 1999.
- BORG, B. **Mumienporträts. Chronologie und Kultureller Kontext**. Deutsches Archäologisches Institut. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1996.
- BORG, B. The Dead as a Guest at Table? Continuity and Change in the Egyptian Cult of the Dead. In: BIERBRIER, M. (Ed.) **Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt**. London: British Museum Press, 1997. p. 26-32.
- BOWMAN, A. K. **Egypt after the Pharaohs 332 B.C.-A.D. 642: from Alexander to the Arab Conquest**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- BOWMAN, A. K. Landholding in the Hermopolite Nome in the Fourth Century A.D. **JRS**, London, LXXV, p. 137-163, 1985.
- BOWMAN, A. K. Urbanization in Roman Egypt. **JRA**, Portsmouth, R.I., suppl. 38, p. 173-187, 2000.
- BOWMAN, A. K.; RATHBONE, D. Cities and Administration in Roman Egypt, **JRS**, London, LXXXII, p. 107-127, 1992.
- BRANCAGLION Jr., A. **Arqueologia e Religião Funerária, a propósito do acervo egípcio do MAE**. Dissertação de Mestrado, Dep. de Antropologia, FFLCH – USP. São Paulo, 1993.
- BRESCIANI, E. **Il Volto di Osiri. Tele funerarie dipinte nell'Egitto Romano**. The Face of Osiris. Painted Funerary Shrouds in Roman Egypt. Lucca: Maria Pacini Fazzi Editore, 1996.
- BRITISH MUSEUM. An Introduction to Ancient Egypt**. London: British Museum Publications Limited, 1979.
- BRUYÈRE, B.; BATAILLE, A. Une tombe gréco-romaine de Deir el Médineh. **BIFAO**, Caire, XXXVI, p. 145-174, pl. I-IX, 1936-1937.
- BRUWIER, M.C. et alii **Égyptiennes Étoffes coptes du Nil**. Musée Royal de Mariemont, 1997.
- BUDGE, E. A. W. **The Gods of Egyptians (Studies in Egyptian Mythology)**, Vol. I e II. New York: Dover Publications, 1969.
- BUDGE, E. A. W. **O Livro Egípcio dos Mortos**. Tradução Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Pensamento, 1993.
- BUDGE, E. A. W. **Egyptian Religion. Ideas of the Afterlife in Ancient Egypt**. New York: Gramercy Books, 1996.
- BUDGE, E. A. W. **The mummy**. A handbook of Egyptian Funerary Archaeology. London and New York: KPI, 1987.
- BURKERT, W. **Antigos Cultos de Mistérios**. Tradução Bottman. São Paulo: EDUSP, 1991.
- CALAMENT DEMERGER, F. Antinoé revisitée. **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon, 226, p. 60-67, 1997.
- CANEVACCI, M. **Sincretismos. Uma exploração das hibridações culturais**. Tradução Roberta Barni. Istituto Italiano di Cultura. Instituto Cultural Ítalo-brasileiro. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CASSIDY, B. Introduction: iconography, texts and audiences. In: CASSIDY, B. (Ed.) **Iconography at the crossroads**. Princeton: Index of Chistian Art/Princeton University, 1993. p. 3-16.

- CLARK, R. T. R. **Myth and symbol in ancient Egypt**. New York: Thames and Hudson, 1978.
- COENEN, M. Owners of Documents of Breathing made by Isis. **Chronique d'Égypte**, Bruxelles, LXXIX, fasc. 157-158, p. 59-72, 2004.
- CONGRESSO INTERNAZIONALE ITALO-EGIZIANO. Alessandria e il Mondo Ellenistico-romano**. I Centenario del Museo Greco-Romano. Alessandria, 23-27 novembre 1992. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1995.
- CORCORAN, L. H. **Portrait Mummies from Roman Egypt (I-IV Centuries A.D.) with a Catalog of Portrait Mummies in Egyptian Museums**. The Oriental Institute of Chicago. Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 56. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- CORNELL, T. J. **The beginnings of Rome**. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC). London; New York: Routledge, 1995.
- CORNELL, T.; MATTHEWS, J. **Roma. Legado de um Império**. Vol. I e II. Tradução Maria Emília Vidigal. Madri: Edições del Prado, 1996.
- CORTEGGIANI, J. P. **The Egypt of the Pharaohs at the Cairo Museum**. Tradução Anthony Roberts. London: Scala Publications, 1987.
- COURBY, F. Toga. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome V, p. 347-352.
- CUMONT, F. **Réligions Orientales dans le paganisme romain**. Paris: Librairie Leroux, 1929.
- DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. Abolla. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome I, partie 1, p. 9.
- DASZEWSKI, W. A. The gods of the north-west coast of Egypt in the Graeco-Roman period, **MEFRA**, Roma, 103-1, p. 91-104, 1991.
- DAVIS, W. Style and History in Art History. In: CONKEY, M.; HASTORF, Ch. A. (Eds.) **The Use of Style in Archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 18-31.
- DAVOLI, P. **L'Archeologia Urbana nel Fayum di Età Ellenistica e Romana**. Missione Congiunta delle Università di Bologna e di Lecce in Egitto. Nápoles: Generoso Procaccini, 1998.
- DeBOER, W. R. Interaction, imitation, and communication as expressed in style: the Ucayali experience. In: CONKEY, M.; HASTORF, Ch. A. (Eds.) **The use of style in Archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 82-104.
- DELLA MONICA, M. **Les derniers pharaons**. Les turbulents Ptolémées. D'Alexandre à Cleopâtre: histoire méconnue des Ptolémées. Paris: Maisonneuve et Larose, 1993.
- DESTI, M. Le Portrait en Égypte Romaine. **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon – **Portraits de l'Égypte Romaine**, 238, p. 12-17, 1998.
- DONADONI, S.; CURTO, S.; DONADONI ROVERI, A. **Egipto del mito a la Egiptologia**. Tradução Lezio Forcelini. Milano: Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S. p. A., 1990.
- DOONAN, O. Family values: ancestral representation and social reproduction in Roman houses. **Archaeologia Transatlantica**, Louvain-la-Neuve - **Archaeological essays on objects and meaning by students of R. Ross Holloway**, XVII, p. 73-84, 1999.

- DOXIADIS, E. **The Mysterious Fayum Portraits: Faces from Ancient Egypt**. New York: Harry N. Abrams Inc., 1995.
- DU BOURGUET, P. **Art copte**. Paris: Publications Filmées d'art e d'histoire, 1964.
- DUNAND, F. **Religion Populaire en Égypte Romaine**. Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain. Leiden: E.J. Brill, 1979.
- DUNAND, F. Grecs et Égyptiens en Égypte Lagide. Le Problème de l'Acculturation. In: **Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche**. Atti del Convegno di Cortona (24-30 maggio 1981). Scuola Normale Superiore di Pisa e École française de Rome. Pisa-Roma. Paris: De Boccard, Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1983. p. 45-87.
- DUNAND, F. Du séjour osirien des morts à au-delà chrétien. Pratiques funéraires en Égypte Tardive. **Ktema**, Strasbourg, 11: 29-37, 1986.
- DUNAND, F. Croyances et pratiques funéraires, **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon – **Portraits de l'Égypte Romaine**, 238, p. 24-33, 1998.
- DUNAND, F. Le décor de la tombe à l'époque romaine, **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon – **Images et Rites d'Éternité en Égypte**, 257, p. 70-81, 2000.
- DUNAND, F.; LICHTENBERG, R. L'équipement de la momie; Le Mobilier Funéraire. In: CHARRON, A. (dir.) **La mort n'est pas une fin**. Pratiques funéraires en Égypte d'Alexandre à Cléopâtre. Catalogue d'exposition 28 septembre 2002- 5 janvier 2003. Éditions du musée de l'Arles antique, 2002, p.102-119, p. 120-133.
- DUNAND, F.; LICHTENBERG, R. **Mummies. A Journey Through Eternity**. Trad. Ruth Sharman. London: Thames and Hudson, 1994.
- DUNAND, F.; LICHTENBERG, R. **Les Momies et la mort en Égypte**. Paris: Éditions Errance, 1998.
- DUNAND, F.; ZIVIE-COCHE, Ch. **Dieux et Hommes en Égypte – 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C..** Paris: Armand Colin, 1991.
- DURAND, A. L'Égypte Romaine, **Archéologia**, Fontaine-les-Dijon, 333, p. 18-27, 1997.
- Égyptiennes: étoffes coptes du Nil**. Mariemont: Musée royal de Mariemont, 1997.
- ELLIS, S. **Graeco-Roman Egypt**. Buckinghamshire: Shire Publications Ltd, 1992.
- ETERNAL EGYPT**. Masterworks of Ancient Art from the British Museum. American Federation of Arts. Berkeley and Los Angeles: British Museum Press, University of California Press, 2001.
- ENGELBACH, R. (Ed.) **Introduction to Egyptian Archaeology with special reference to the Egyptian Museum of Cairo**. Antiquities Department of Egypt. Cairo: General Organisation for Govt. Print Offices, 1961.
- ERMAN, A. **La Religion des Égyptiens**. Paris: Payot, 1952.
- FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 1995.
- FINLEY, M. **A economia antiga**. Porto: Edições Afrontamento, 1986.
- FOCILLON, H. **Vida das Formas**. Tradução Léa Maria S. V. de Castro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- FRANCO, I. **Petit Dictionnaire de Mythologie Égyptienne**. Paris: Éditions Entente, 1993.
- FRANKFURTER, D. **Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance**. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- FRONTISI-DUCROUX, F. Au Miroir du masque. In: BERARD, Cl. *et alii* **La Cité des Images**. Religion et Société en Grèce Antique. Lausanne, Paris: LEP-Nathan, 1984. p. 147-160.

- GABALA, G.; KITCHEN, K. The Festival of Sokar. **Orientalia**, Rome, v. 38, p. 1-76, 1969.
- GALLINI, Cl. Che cosa intendere per ellenizzazione. Problemi di metodo. **Darch**, Roma, 2-3, p. 175-91, 1973.
- GARDINER, A. H. Horus the Behdetite. **JEA**, London, v. 30, p. 23-60, 1944.
- GASKELL, I. História das Imagens, In: BURKE, P. (Org.) **A Escrita da História. Novas Perspectivas**. São Paulo: EDUNESP, 1992. p. 237-72.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Tradução Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GINZBURG, C. **História Noturna. Decifrando o sabá**. Tradução Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- GINZBURG, C. De A. Warburg a E. H. Gombrich. Notas sobre um problema de método. In: **Mitos, Emblemas e Sinais. Morfologia e História**. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Ed. Schwarcz Ltda; Cia das Letras, 1990. p. 41-93.
- GINZBURG, C. **Olhos de Madeira**. Nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- GOMBRICH, E. H. Image and code: scope and limits of conventionalism in pictorial representation. In: STEINER, W. (Ed.) **Image and code**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981. p. 11-42.
- GOMBRICH, E. H. **Arte e Ilusão. Um estudo da psicologia da representação pictórica**. Tradução Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GOUDRIAAN, K. **Ethnicity in Ptolemaic Egypt**. Amsterdam: J.C. Gieben, Publisher, 1988.
- GOYON, J. C. **Rituels funéraires de l'ancienne Égypte. Le Rituel de l'Embaumement, le Rituel de l'Ouverture de la Bouche, Les Livres des Respirations**. Paris: Éd. du CERF, 1997.
- GOYON, J. C. Rituels de l'embaumement et des funérailles. **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijn – **Images et Rites d'Eternité en Égypte**, 257, p. 14-25, 2000.
- GRAILLOT, H. Vitta. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome V, p. 949-957.
- GRENIER, J. Cl. L'empereur et le pharaon. In: **Égypte Romaine - L'autre Égypte**. Marseille: Musée d'Archéologie Méditerranéenne. Réunion des Musées Nationaux, 1997. p. 38-40.
- GRIMAL, P. **La Civilisation Romaine**. Paris: Arthaud, 1965.
- GRUZINSKI, S. **La Guerre des Images: de Christophe Colomb à "Blade runner" (1492-2019)**. Paris: Fayard, 1990.
- GRUZINSKI, S. **O Pensamento Mestiço**. Tradução Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- GRUZINSKI, S.; ROUVERET, A. Ellos son como niños, Histoire et Acculturation dans le Mexique Colonial et l'Italie Méridionale avant la Romanisation, **MEFRA**, Roma, 88, 1, p. 160-219, 1976.
- HALL, J. M. **Ethnic identity in Greek Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HANI, J. **La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque**. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- HANSON, W. S. Forces of change and methods of control. In: MATTINGLY, D. (Ed.) **Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire**. **JRA**, Portsmouth, R.I., suppl. 23, p. 68-80, 1997.

- HARRIS, G. **L'Égypte Ancienne. Atlas historique**. Paris: Casterman, 1990.
- HART, G. **Egyptian Myths**. London: British Museum Press, 1991.
- HAYNES, J.; GRAHAM, G. Egyptian Funerary Arts in Boston. **Minerva**, London, 10, n. 1, p. 9-14, 1999.
- HAWASS, Z. Oasis of the Dead. **Archaeology**, Long Island City, v. 52, n. 5, p. 39-43, 1999.
- HAWASS, Z. **Secrets from the Sand**. My Search for Egypt's Past. London: Thames and Hudson, 2003.
- HEDEAGER, L. Empire, frontier and the barbarian hinterland: Rome and Northern Europe from AD 1-400. In: ROWLANDS, M.; LARSEN, M.; KRISTIANSEN, D. (Eds.) **Centre and Periphery in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 125-140.
- HEICHELHEIM, F. M. The text of the *Constitutio Antoniniana* and the three other decrees of the emperor Caracalla contained in Papyrus Gissensis 40. **JEA**, London, 26, p. 10-22, 1941.
- HERBIN, F. R. **Padiimenipet fils de Sôter**. Histoire d'une famille dans l'Égypte Romaine. Louvre. Collection Solo (20). Paris: Département des Antiquités égyptiennes, 2002.
- HERBIN, F. R. Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du Livre des Respirations fait par Isis (P. Louvre N3121. N3083 et N3166). **Revue d'Égyptologie**, Paris, 50, p. 149-223, pr. XV-XXII, 1999.
- HEYOB, S. **The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World**. Leiden: Brill, 1975.
- HILL, J. Prehistoric Cognition and the Science of Archaeology. In: RENFREW, C.; ZUBROW, E.B.W. (Eds.) **The Ancient Mind**. Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 83-92.
- HODDER, I. (Ed.) **Interpreting Archaeology**. Finding meaning in the past. New York: Routledge, 1995.
- HODDER, I. (Ed.) **The archaeology of contextual meanings**. New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HODDER, I. **Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HODDER, I. Style as historical quality. In: CONKEY, M.; HASTORF, Ch. A. (Eds.) **The Use of Style in Archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 44-51.
- HORNUNG, E. **Les Dieux de l'Égypte. L'un et le multiple**. Paris: Flammarion, 1992.
- HOUAISS, A; SALLES VILLAR, M.; MELLO e FRANCO, F. Gesso. In: **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro, Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia, 2004.
- HUMPHREYS, S. C.; KING, H. (Eds.) **Mortality and Immortality: the anthropology and archaeology of death: proceedings of a meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects held at the Institute of Archaeology, London University, in June 1980**. London; New York: Academic Press, 1981.
- HUSKINSON, J. Introduction; Essay One: Looking for culture, identity and power; Essay Four: Élite culture and the identity of empire. In: HUSKINSON, J. (Ed.) **Experience Rome**. London and New York: Routledge, 2000. p. 1-2; p. 3-28; p. 95-124.
- HUSSELMAN, E. M. **Karanis**. Topography and Architecture. Karanis Excavations of the University of Michigan in Egypt 1928-1935. The University of Michigan.

- Kelsey Museum of Archaeology. Studies 5. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1979.
- IKRAM, S. **Death and Burial in Ancient Egypt**. London: Pearson Education Limited, 2003.
- JONES, S. **The Archaeology of Ethnicity**. Constructing identities in the past and present. London: Routledge, 1997.
- JONES, S. Historical categories and the praxis of identity: the interpretation of ethnicity in historical archaeology. In: FUNARI, P. P. A.; HALL, M.; JONES, S. **Historical Archaeology**. Back from the edge. London; New York: 1999. p. 219-232.
- KITCHEN, K. **Catálogo da Coleção do Egito Antigo existente no Museu Nacional do Rio de Janeiro**. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Vol. I e II. Trad.: Maria da Conceição Beltrão. Rio de Janeiro, 1990.
- KLEIN, R. Considerações sobre os fundamentos da iconografia. In: **A forma inteligível**. São Paulo: EDUSP, 1998. p. 343-61.
- KONSTAN, D. To Hellénikon ethnos: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity. In: MALKIN, I. (Ed.) **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2001. p. 29-50.
- KOUWENHOVEN, A. Comment reconstituer le visage d'une momie. **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon – **Les Portraits de l'Égypte Romaine**, 238, p. 40-43, 1998.
- KURTZ, D.; BOARDMAN, J. **Greek Burial Customs**. London : Thames and Hudson, 1971.
- LABATUT, E. Amuletum. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome I, partie 1, p. 252-258.
- La Mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain**: actes du colloque de Caen, 20-22 novembre 1985 / publiés sous la direction de François Hinard. Caen, France: Centre de publications de l'Université de Caen, 1987.
- LATTIMORE, R. **Themes in Greek and Latin Epitaphs**. Urbana: University of Illinois Press , 1962.
- LECLERCQ, H. Antinoë. In : CABROL, F.; LECLERCQ, H. (Eds.) **Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de liturgie**. Tome Premier. Deuxième Partie. Paris: Librairie Letouzey et ané, 1924. p. 2326-2359.
- LÉCRIVAIN, Ch. Funus. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome II, partie 2, p. 1367-1381.
- LEFEBVRE, G. **Le Tombeau de Petosiris**. 1. Description, 2. Les Textes, 3. Vocabulaires et Planches. Le Caire: L'Institut français d'Archéologie Orientale, 1924.
- LE GLAY, M. Aion. In: **LIMC**, vol. I, 1, 1981. p. 399-411.
- LÉVÊQUE, P. Colonisation Grecque et Syncrétisme. In: Colloque de Strasbourg (9-11 juin, 1971). **Les Syncrétismes dans le religions grecque et romaine**. Paris: Presses Universitaires de France, 1973. p. 43-66.
- LÉVÊQUE, P. Essai de typologie des syncrétismes. In: Colloque de Strasbourg (9-11 juin, 1971). **Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine**. Paris: Presses Universitaires de France, 1973. p. 179-87.
- LEWIS, N. **Life in Egypt under Roman Rule**. New York: Oxford University Press, 1983.

- LEWIS, N. **Greeks in Ptolemaic Egypt**. New York: Oxford University Press, 1986.
- LICHTENBERG, R. La momification en Égypte à l'époque romaine. **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon – **Portraits de l'Égypte Romaine**, 238, p. 34-39, 1998.
- LIEBESCHÜTZ, W. La religione romana. In: SCHIAVONE, A. (Dir.) **Storia di Roma**. Vol. II. L'Impero mediterraneo, III - La cultura e l'impero. Roma : Giulio Einaudi editore, 1992. p. 237-281.
- LOMAS, K. Roman Imperialism and the city in Italy. In: LAURENCE, R.; BERRY, J. (Ed.) **Cultural Identity in the Roman Empire**. London and New York: Routledge, 1998. p. 64-78.
- LOUVRE. **Les Antiquités égyptiennes II**. Guide du visiteur. Égypte Romaine, Art Funéraire, Antiquités Coptes. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1997.
- LURKER, M. **An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Egypt**. London: Thames and Hudson, 1991.
- LYON. **Musée historique des tissus: soieries sassanides, coptes et byzantines: V-XI siècles**. Mariee Martiniani-Reber. Paris: Ministère de la culture et de la communication, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1986.
- MACCULLOCH, J. A. Locks and Keys. In: HASTINGS, J. (Ed.) **Encyclopaedia of Religion and Ethics**. vol. VIII. New York: T. & T. Clark, 1930. p. 120-125.
- MAHDY el-, C. **Mummies, myth and magic in Ancient Egypt**. London: Thames and Hudson, 1995.
- MALAISE, M. **Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiennes en Italie**. Leyde: E. J. Brill, 1972.
- MALEK, J. **Egyptian art**. London: Phaidon Press, 1999.
- MALKIN, I. (Ed.) **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2001.
- MARCUS, J.; FLANNERY, K. Ancient Zapotec ritual and religion: an application of the direct historical approach. In: RENFREW, C.; ZUBROW, E.B.W. (Eds.) **The Ancient Mind**. Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 55-74.
- MARQUARDT, J. **La vie privée des Romains**. Tome 15 - Manuel des Antiquités Romaines. Tradução Gustave Humbert. Paris: Thorin et Fils Éditeurs, 1893.
- MATTINGLY, D. J. Introduction. Dialogues of power and experience in the Roman Empire. In: MATTINGLY, D. (Ed.) **Dialogues in Roman Imperialism**. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire. **JRA**, Portsmouth, R.I., suppl. 23, p. 7-24, 1997.
- MATTINGLY, D. J. Being Roman: expressing identity in a provincial setting. **JRA**, Portsmouth, 17, p. 5-25, 2004.
- MENARD, M. Les historiens et les images. A la recherche de la figure du destinataire sur les images des XVII^e et XVIII^e siècles conservées dans les églises paroissiales du Maine. In: Rencontres de l'École du Louvre, **Image et Signification**. Paris: LDF, 1983. p. 113-28.
- MICHALOWSKI, K. **Arte y Civilización de Egipto**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, S.A., 1977.
- MILNE, J. G. **A History of Egypt under Roman Rule**. Chicago, Illinois: Ares Publishers, Inc., 1992.
- MITCHELL, W.J.T. Realism, irrationalism, and ideology: after Nelson Goodman. In: **Picture theory. Essay on verbal and visual representation**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. p. 345-370.

- MODRZEJEWSKI, J. M. **Droit Impérial et traditions locales dans l'Égypte romaine**. Collected Studies 321. Variorum: Joseph Stock, 1990.
- MOMIGLIANO, A. **Os Limites da Helenização**. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Tradução Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1991.
- MONTSERRAT, D. **Sex and society in Graeco-Roman Egypt**. London, New York: Kegan Paul International, 1996.
- MONTSERRAT, D. The representation of young males in "Fayum Portraits". **JEA**, London, 79, p. 215-25, 1993.
- MONTSERRAT, D. Death and Funerals in the Roman Fayum. In: BIERBRIER, M. (Ed.) **Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt**. London: British Museum Press, 1997. p. 33-44.
- MONTSERRAT, D.; MESKELL, L. Mortuary Archaeology and Religious Landscape at Graeco-Roman Deir el-Medina, **JEA**, London, 83, p. 179-197, 1997.
- MORENZ, S. **La Religion Égyptienne: essai d'interprétation**. Trad. L. Jospin. Paris: Payot, 1962.
- MORRIS, I. **Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state**. Cambridge, New York, USA: Cambridge University Press, 1987.
- MORRIS, I. **Death-ritual and social structure in classical antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- MORRIS, I. Archaeology as Cultural History. In: **Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece**. Malden: Blackwell Publishers Inc., 2000. p. 3-33.
- MUSEUM OF FINE ARTS, BOSTON. **Mummies & Magic. An Introduction to Egyptian Funerary Beliefs**. Boston: Museum of Fine Arts, 1998.
- NERET, J. (Ed.) **Description de l'Égypte: publiée par les ordres de Napoléon Bonaparte**. Paris: Benedikt Taschen, 1994.
- ORTIZ, R. **Consciência fragmentada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- PARLASCA, K. **Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano**. Ritratti di Mummie. Serie B vol. II. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1977.
- PARLASCA, K. **Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano**. Ritratti di Mummie. Serie B vol. III. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1980.
- PARLASCA, K. Le regard des morts. Momies à portraits du Fayoum, **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon – **Portraits de l'Égypte Romaine**, 238, p. 4-11, 1998.
- PEREMANS, W. Etnies et classes dans l'Égypte Ptolémaïque. In: **Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité Classique**. Colloques Nationaux, du Centre Nationaux de la Recherche Scientifique, 25-26 avril, 1969. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 1970. p. 213-23.
- PETRIE, W.M.F. **The Hawara Portfolio: Paintings of the Roman Age**. London: London Office of School of Archaeology University College, 1913.
- PICARD, Ch. Statua. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome IV, partie 2, p. 1469-1488.
- POSENER, G.; SAUNERON, S.; YOYOTTE, J. **Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne**. Paris: Fernand Hazan, 1992.
- POSTGATE, J. N. Text and figure in Ancient Mesopotamia: match and mismatch. In: RENFREW ZUBROW, E. B. W. (Eds.) **The Ancient Mind**. Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 176-184.

- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Tradução Élcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1997.
- PRAG, A. J. N. W. Proportion and personality in the Fayum Portraits. In: **British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan**. London, 2002. Disponível em: <<http://www.thebritishmuseum.ac.uk/egyptian/bmsaes/issue3/prag.html>>, p. 55-63.
- PRÉAUX, Cl. **Le Monde Hellénistique**. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.C.). Paris: PUF, 1978.
- PRISSE D'AVENNES, E.. **Atlas of Egyptian Art**. Cairo: American University in Cairo Press, 1997.
- QUIRKE, S.; SPENCER, J. (Ed.) **The British Museum Book of Ancient Egypt**. London: The British Museum Press, 1992.
- RENFREW, C. Towards a Cognitive Archaeology. In: RENFREW, C.; ZUBROW, E. B. W. (Eds.) **The Ancient Mind**. Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 1-12.
- RENFREW, C. The Archaeology of Religion. In: RENFREW, C.; ZUBROW, E. B. W. (Eds.) **The Ancient Mind**. Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 47-54.
- RENFREW, C. **The Archaeology of Cult**. The Sanctuary at Phylakopi. The British School of Archaeology at Athens. London: Thames and Hudson, 1985. p. 1-26.
- RENFREW, C.; BAHN, P. **Arqueología. Teorías, Métodos y Práctica**. Tradução María Jesús Mosquera Rial. Madri: Ediciones Akal, S.A., 1993.
- RIGGS, Ch. Forms of the *Wesekh* Collar in funerary art of Graeco-Roman Period, **Chronique d'Égypte**, Bruxelles, LXXVI, fasc. 151-152, p. 57-68, 2001.
- RIGGS, Ch. Roman mummy masks from Deir el-Bahri, **JEA**, London, 86, p. 121-144, 2000.
- RIGGS, Ch. Facing the Dead: Recent Research on the Funerary Art of Ptolemaic and Roman Egypt. **AJA**, Boston, v. 106, p. 85-101, 2002.
- RIGGS, Ch.; DEPAUX, M. "Soternalia" from Deir el-Bahri, including two coffin lids with demotic inscriptions, **Revue d'Égyptologie**, Paris, 53, p. 75-90, prs. IX-XIV, 2002.
- RIGGS, Ch.; STADLER, M. A. A Roman Shroud and its Demotic Inscriptions in the Museum of Fine Arts, Boston. **JARCE**, Washington DC, n. XL, p. 69-87, 2003.
- ROBERTS, P.C. 'One of our Mummies is Missing': Evaluating Petrie's Records from Hawara. In: BIERBRIER, M.L. (Ed.) **Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt**. London, British Museum: British Museum Press, 1997.
- ROBINS, G. **The Art of Ancient Egypt**. London, The Trustees of the British Museum, British Museum Press, 1997.
- ROWLANDS, M. Centre and periphery: a review of a concept. In: ROWLANDS, M.; LARSEN, M.; KRISTIANSEN, D. (Eds.) **Centre and Periphery in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ROWLANDSON, J. (Ed.) **Women & Society in Greek & Roman Egypt. A sourcebook**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SAGLIO, E. Corona. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome I, partie 2, p. 1520-1537.
- SAGLIO, E. Arbores Sacrae. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome I, partie 1, p. 356-362.

- SAGLIO, E. Bulla. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome I, partie 1, p. 754-755.
- SAGLIO, E. Patagium. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome IV, partie 1, p. 340-341.
- SAGLIO, E.; CAGNAT, R. Paludamentum. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome IV, partie 1, p. 295.
- SAID, E. W. **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- SCHÄFER, H. **Principles of Egyptian art**. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- SCHEID, J. **Religion et piété à Rome**. Paris: Éditions La Découverte, 1985.
- SCHEID, J.; JACQUES, F. **Roma e il suo impero: istituzioni, economia, religione**. Tradução Giorgia Viano Marogna. Bari: Laterza, 1992.
- SCHEIDEL, W. A model of demographic and economic change in Roman Egypt after the Antonine Plague, **JRA**, Portsmouth, R.I., 15, p. 97-114, 2002.
- SCHEIDEL, W. **Death on the Nile**. Disease & the demography of Roman Egypt. Leiden: Brill, 2001.
- SCHUBERT, P. Antinoópolis: pragmatisme ou passion? **Chronique d'Égypte**, Bruxelles, LXXII, fasc. 143, p. 119-127, 1997.
- SHAFFER, B. E. *et alii* **Temples of Ancient Egypt**. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- SHAFFER, B. E. (Org.) **As Religiões no Egito Antigo**. Deuses, mitos e rituais domésticos. Tradução Luís S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- SHANKS, M.; TILLEY, Ch. **Social Theory and Archaeology**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1988.
- SHAW, I.; NICHOLSON, P. **The Dictionary of Ancient Egypt**. The British Museum, London: Harry N. Abrams, Inc., Publishers, 1995.
- SHORE, A. F. **Portrait Painting from Roman Egypt**. London: The Trustees of the British Museum, 1972.
- SMITH, R. R. R. Cultural choice and political identity in honorific portrait statues in the Greek East in the second century A.D., **JRS**, Portsmouth, LXXXVIII, p. 56-93, 1998.
- SOURDILLE, C. **Herodote et la Religion de l'Égypte**. Paris: Ernest Leroux, 1910.
- SPENCER, A. J. **Death in Ancient Egypt**. New York: Penguin Books, 1982.
- STONE, S. The Toga: From National to Cerimonial Costume. In: SEBESTA, J. L.; BONFANTE, L. (Eds.) **The World of Roman Costume**. London: The University of Wisconsin Press, 2001. p. 13-45.
- TAKÁCS, S. A. **Isis & Sarapis in the Roman World**. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- TANNER, J. J. Art as Expressive Symbolism: Civic Portraits in Classical Athens. **Cambridge Archaeological Journal**, 2, n. 2, p. 167-190, 1992.
- TAYLOR, J. Le rôle symbolique du cercueil égyptien. **Les Dossiers d'Archéologie**, Dijon – **Images et Rites d'Éternité en Égypte**, 257, p. 30-37, 2000.
- TAYLOR, J. **Egyptian Coffins**. Prince Risborough: Shire Publications, 1989.
- TAYLOR, J. **Death and the Afterlife in Ancient Egypt**. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- THIERS, Ch. Les livres funéraires. In: CHARRON, A. (dir.) **La mort n'est pas une fin**. Pratiques funéraires en Égypte d'Alexandre à Cléopâtre. Catalogue

- d'exposition 28 septembre 2002- 5 janvier 2003. Éditions du musée de l'Arles antique, 2002. p. 140-143.
- TOUTAIN, J. Janus. In: DAREMBERG, Ch-V.; SAGLIO, E. (Dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**. Paris: Hachette, 1873-1917. Tome III, partie 1, p. 609-615.
- TOYNBEE, J. M. C. **Death and Burial in the Roman World**. Thames and Hudson, 1971.
- TRAN TAM TINH. Sur le pas d'Isis. Ἀγαθος δαίμων. Mythes et Cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil. **BCH**, Paris, Atenas, suppl. 38, p. 489-500, 2000.
- TRAUNECKER, Cl. **Os Deuses do Egito**. Tradução Emanuel Araújo. Brasília: Editora UnB, 1995.
- TURCHI, N. **Religione di Roma Antica**. Bologna: Cappeli, 1939.
- Un siècle de Fouilles Françaises en Égypte**. Musée du Louvre. Le Caire, IFAO, 1880/1980.
- VALBELLE, D. **Les Neuf Arcs**. L'Égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre. Paris: Armand Colin, 1990.
- VAN DER LEEUW, S. E. Cognitive aspects of 'technique'. In: RENFREW, C.; ZUBROW, E. B. W. (Eds.) **The Ancient Mind**. Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 132-142.
- VASSILIKA, E. **Egyptian art**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- VENIT, M. S. The Tomb from Tigrane Pasha Street and the Iconography of Death in Roman Alexandria. **AJA**, Boston, 101, n. 4, p. 701-29, 1997.
- VERNANT, J. P. **A Morte nos Olhos**. Figuração do Outro na Grécia Antiga. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1988.
- VERNANT, J. P. (Dir.) **La mort, les morts dans les sociétés anciennes**. Paris: Maison des Sciences de l'homme, 1981.
- VERSLUYS, M. J. **Aegyptiaca Romana**. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt. Leiden: Brill, 2002.
- VEYNE, P. A Helenização de Roma e a problemática das Aculturações. **Diógenes**, Brasília, 3, p. 105-25, 1983.
- VIEIRA, M. P. A.; PEIXOTO, M. R. C.; KHOURY, Y. M. A. **A Pesquisa em História**. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- VOSS, H. van The Jackals of the Sun-boat. **JEA**, London, v. 41, p. 127, 1955.
- VOVELLE, M. A Morte e o além-túmulo na Provença segundo os altares dedicados às almas do Purgatório (séculos 15-20). In: **Imagens e Imaginário na História. Fantasma e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século 20**. São Paulo: Editora Ática, 1997. p. 44-85.
- VOVELLE, M. **Ideologias e Mentalidades**. Tradução Maria Julia Cottvasser. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- WACHTEL, N. A aculturação. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Dir.) **História: novos problemas**. Tradução Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 113-129.
- WEBSTER, J. A negotiated syncretism: readings on the development of Romano-Celtic religion, in: MATTINGLY, D. (Ed.) Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire, **JRA**, Portsmouth, R.I., suppl. 23, p. 165-84, 1997.
- WHITAKER, C. R. Imperialism and culture: the Roman initiative. In: MATTINGLY, D. (Ed.) Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse, and discrepant

- experience in the Roman Empire. **JRA**, Portsmouth, R.I., suppl. 23, 1997. p. 143-163.
- WIESSNER, P. Is there a unity to style? In: CONKEY, M.; HASTORF, Ch. A. (Eds.). **The Use of Style in Archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 105-112.
- WILKINSON, R. H. **Reading Egyptian Art**. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture. London: Thames and Hudson, 1994.
- WILKINSON, R.H. **Symbol & Magic in Egyptian Art**. London: Thames and Hudson, 1999.
- WILKINSON, R. H. **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**. London: Thames and Hudson, 2003.
- WINKES, R. Pliny's chapter on Roman Funeral Customs in the light of *Clipeatae* imagines, **AJA**, 83: 481-484, 1979.
- ZAÏD, N. Rituels funéraires à Alexandrie. La mort n'est pas une fin. **Archéologia**, Fontaine-les-Dijon , 395, p. 16-23, 2002.
- ZANKER, P. **The Power of Images in the Age of Augustus**. Tradução Alan Shapiro. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988.
- ZUBROW, E.B.W. Knowledge representation and archaeology: a cognitive example usign GIS. In: RENFREW, C.; ZUBROW, E.B.W. (Eds.) **The Ancient Mind**. Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 107-118.
- ZUBROW, E. B. W. Cognitive Archaeology reconsidered. In: RENFREW, C.; ZUBROW, E.B.W. (Eds.) **The Ancient Mind**. Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 187-190.

ANEXO I

ANEXO I: RELAÇÃO DAS MÁSCARAS

1.1 Máscaras por fonte bibliográfica

AUBERT; CORTOPASSI (1998): Tipo 9.2 n. 89; Tipo 10.3 n. 109; Tipo 10.4 n. 116; Tipo 13.1 n. 143; Tipo 13.3 n. 163; Tipo 14.1 ns. 172, 185; Tipo 15.5 n. 205; Tipo 19.2 ns. 274, 278, 281, 289; Tipo 20.2 ns. 299, 302; Tipo 21 ns. 319, 320, 324; Tipo 22 ns. 330, 334; Tipo 23 ns. 342, 349; Tipo 24.1 ns. 352, 353, 355; Tipo 24.2 n. 375; Tipo 25.2 n. 382; Tipo 26.1 n. 388, 389; Tipo 26.2 n. 395.

BIERBRIER (1997): Tipo 5.3 n. 48; Tipo 13.2 n. 157.

BRANCAGLION (2001): Tipo 10.3 n. 111; Tipo 13.1 n. 148.

Brooklyn Museum (1989): Tipo 5.3 n. 52; Tipo 7.1 n. 64.

DUNAND et alii (1992): Tipo 28 ns. 408, 409.

L'Égypte Romaine. L'autre Égypte (1997): Tipo 11 n. 120; Tipo 16 n. 221; Tipo 19.2 n. 280.

GERMER (1997): Tipo 1.1 n.1.

GRIMM (1974): Tipo 1.1 n.2; Tipo 2.1 ns. 7, 9, 10, 11, 13; Tipo 2.2 ns.15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25; Tipo 3.1 ns. 27, 30, 31; Tipo 3.2 ns. 32, 33, 34; Tipo 4 ns. 36, 37; Tipo 5.1 ns. 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44; Tipo 5.3 ns. 46, 49, 50, 51, 52, 54; Tipo 6.1 ns. 55, 56, 58; Tipo 6.4 ns. 62, 63; Tipo 7.1 n. 65; Tipo 7.2 n. 66; Tipo 7.3 n. 67; Tipo 8.1 ns. 72, 73, 74; Tipo 9.1 ns. 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85; Tipo 9.2 ns. 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94; Tipo 10.1 ns. 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104; Tipo 10.2 ns. 105, 106, 107; Tipo 10.3 ns. 110, 112, 113, 114; Tipo 10.4 ns. 115, 117; Tipo 11 ns. 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126; Tipo 12.1 ns. 127, 128, 129, 130; Tipo 12.2 ns. 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137; Tipo 13.1 ns. 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156; Tipo 13.2 ns. 158, 159; Tipo 13.3 ns. 160, 161, 162; Tipo 14.1 ns. 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193; Tipo 15.1 ns. 195, 196, 197; Tipo 15.2 n. 199; Tipo 15.4 ns. 201, 202, 203, 204; Tipo 15.5 n. 206; Tipo 16 ns. 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241; Tipo 17 ns. 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254; Tipo 18.1 ns. 255, 256, 257, 258; Tipo 18.2 ns. 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268; Tipo 19.1 ns. 269, 270, 271, 272; Tipo 19.2 ns. 273, 275, 276, 277, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288; Tipo 19.3 ns. 290, 291, 292, 293, 294, 295; Tipo 20.1 ns. 296, 297, 298; Tipo 20.2 ns. 300, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 309, 310, 311; Tipo 21 ns. 315, 316, 317, 318, 321, 322, 323; Tipo 22 ns. 325, 326, 327, 329, 331, 332, 333, 335, 336; Tipo 23 ns. 337, 338, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 350, 351; Tipo 24.1 ns. 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369; Tipo 24.2 ns. 370, 371, 372, 373, 374; Tipo 25.1 ns. 376, 377, 378, 379; Tipo 25.2 ns. 380, 381, 384, 385; Tipo 26.1 ns. 386, 387; Tipo 26.2 ns. 391, 392, 393, 396, 397.

GRIMM; JOHANNES (1975): Kunst.: Tipo 6.1 n. 57.

HAWASS (2000): Tipo 27.1 ns. 398, 399, 400, 401, 402, 403; Tipo 27.2 ns. 404, 415, 406, 407.

IKRAM; DODSON (1998): Tipo 2.1 n. 12; Tipo 23 n. 339.

Official Catalogue (1987): The Egyptian Museum, Cairo: Tipo 8.1 ns. 70, 71.

SCHULZ; SEIDEL (s/d): Tipo 8.1 n. 69.

SCHWEITZER (2000): Tipo 1.2 n.3.

SILVERMAN (1997): Tipo 22 n. 328.

Site: <http://www.insecula.com>: Tipo 1.2 ns. 4, 5, 6; Tipo 2.1 ns. 14, 22; Tipo 2.4 ns. 24, 26; Tipo 4 n. 35; Tipo 6.1 ns. 60, 61; Tipo 25.2 n. 383.

TAYLOR (1994): Tipo 3.1 ns. 28, 29; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 14.2 n. 194; Tipo 15.2 n. 198.

TEETER (2003): Tipo 2.1 n. 8; Tipo 26.2 n. 394.

TIRADRITTI (1999): Tipo 6.1 n. 59.

WALKER (2000): Tipo 5.3 ns. 47, 53; Tipo 8.1 n. 68; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 10.3 n. 108; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 16 ns. 215, 222, 237; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 20.2 n. 307; Tipo 23 n. 348; Tipo 26.2 n. 390.

1.2 Relação das máscaras por museus

Ägyptisches Museum, Berlin: Tipo 1.1: n. 1; Tipo 5.1: n. 42; Tipo 8.1: n. 69; Tipo 10.3: n. 113; Tipo 12.1: n. 128; Tipo 13.1: n. 152; Tipo 14.1: n. 178; Tipo 16: ns. 207, 214; Tipo 20.1: n. 297; Tipo 22: n. 336.

Ägyptologisches Institut der Universität, Heidelberg: Tipo 16: n. 222.

Allard Pierson Museum, Amsterdam: Tipo 4: n. 36; Tipo 7.2: n. 66; Tipo 9.1: n. 81; Tipo 11: n. 118; Tipo 14.1: n. 189; Tipo 19.3: n. 292; Tipo 20.3: n. 312; Tipo 23: ns. 338, 351.

Amherst College, Massachusetts: Tipo 26.1: n. 387.

The Art Museum, Princeton University: Tipo 21: n. 322.

Art Museum, Seattle: Tipo 15.4: n. 203.

Badisches Landesmuseum, Karlsruhe: Tipo 11: n. 123; Tipo 13.1: n. 145; Tipo 16: n. 232.

Bahariya Museum, Bahariya: Tipo 27.1: ns. 398, 399, 400, 401, 402, 403; Tipo 27.2: ns. 404, 405, 406, 407.

British Museum, London: Tipo 1.2: n. 3; Tipo 3.1: ns. 27, 29; Tipo 5.2: ns. 45; Tipo 5.3: n. 53; Tipo 9.2: n. 91; Tipo 13.2: ns. 157, 159; Tipo 14.2: n. 194; Tipo 16: ns. 213, 215; Tipo 25.2: n. 382.

Brooklyn Museum, New York: Tipo 2.2: n. 17; Tipo 5.3: n. 52; Tipo 7.1: n. 64; Tipo 10.3: n. 110; Tipo 10.4: n. 117; Tipo 24.1: n. 368.

Cambridge University Museum of Archaeology and Anthropology, Cambridge: Tipo 2.1: n. 12.

City Museum of Ancient Art, Haifa: Tipo 16: n. 227.

Cooper-Hewitt Museum of Decorative Arts and Design, New York: Tipo 1.1: n. 2; Tipo 20.2: n. 308.

Cummer Gallery of Art, Jacksonville: Tipo 16: n. 209.

Field Museum of Natural History, Chicago: Tipo 5.1: n. 44; Tipo 5.3: n. 49.

Finnish National Museum, Helsinki: Tipo 9.2: n. 92.

Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge: Tipo 14.1: n. 168.

Fundação Eva Klabin Rapaport, Rio de Janeiro: Tipo 10.3: n. 111; Tipo 13.1: n. 148.

Gemeentemuseum, Den Haag: Tipo 19.2: n. 285.

The Hispanic Society of America, New York: Tipo 18.1: n. 258; Tipo 18.2: n. 259.

Institut d'Égyptologie, Université des sciences humaines, Strasbourg: Tipo 10.4: n. 116; Tipo 20.1: n. 305.

Israel Museum, Jerusalem: Tipo 14.1: n. 192.

The John Hopkins University, Baltimore: Tipo 24.1: n. 364.

Kestner-Museum, Hanover: Tipo 16: n. 240.

Kimbell Art Museum, Fort Worth, Texas: Tipo 11: n. 119.

Kunsthistorisches Museum, Wien: Tipo 9.2: n. 90; Tipo 15.1: n. 197; Tipo 16: ns. 210, 217.

Liebieghaus Museum, Frankfurt: Tipo 10.3: n. 112; Tipo 13.1: n. 156; Tipo 19.1: ns. 269, 272; Tipo 19.2: n. 288; Tipo 23: n. 341; Tipo 24.1: ns. 360, 361, 365; Tipo 24.2: n. 371.

Manchester Museum, Oxford: Tipo 2.2: n. 19; Tipo 5.3: n. 48; Tipo 9.1: n. 78; Tipo 23: n. 345.

Medelhavsmuseet, Stockholm: Tipo 9.1: n. 77; Tipo 13.1: n. 138; Tipo 19.2: n. 289; Tipo 20.1: n. 304.

Mellawi Museum, Mellawi: Tipo 10.1: n. 104; Tipo 14.1: n. 191; Tipo 18.2: n. 265; Tipo 19.3: n. 294; Tipo 20.2: n. 311; Tipo 24.1: n. 354.

Metropolitan Museum, New York: Tipo 8.1: n. 68; Tipo 8.2: n. 75; Tipo 9.1: n. 82; Tipo 10.1: n. 100; Tipo 15.3: n. 200; Tipo 16: n. 231; Tipo 20.3: n. 313; Tipo 24.1: n. 369; Tipo 26.2: n. 390.

Musée des Antiquités, Rouen: Tipo 19.2: n. 289.

Musée d'Archéologie Méditerranéenne, Marseille: Tipo 11: n. 120; Tipo 16: n. 235; Tipo 19.1: n. 280; Tipo 26.2: n. 395.

Musée d'Art et d'Histoire, Genf: Tipo 9.2: ns. 80, 86; Tipo 10.1: n. 97; Tipo 10.2: ns. 105, 107; Tipo 13.1: n. 150; Tipo 16: n. 212; Tipo 19.1: n. 271; Tipo 20.1: n. 303; Tipo 21: n. 318.

Musée des Beaux-Arts de Dijon, Dijon: Tipo 16: n. 223; Tipo 26.1: n. 389.

Musée des Beaux-Arts de Lyon, Lyon: Tipo 16: n. 221; Tipo 19.2: n. 274.

Musée des Beaux-Arts et de la Dentelle, Calais: Tipo 19.2: n. 281.

Musée Bonnat, Bayonne: Tipo 9.2: n. 89.

Musée Georges Labit, Toulouse: Tipo 13.1: n. 143; Tipo 14.1: n. 185; Tipo 23: n. 349.

Musée de Grenoble, Grenoble: Tipo 22: n. 330; Tipo 23: n. 342.

Musée Jacquemart-André, Paris: Tipo 10.3: n. 109; Tipo 19.1: n. 278.

Musée du Louvre, Paris: Tipo 6.4: n. 62; Tipo 9.1: ns. 80, 83, 85; Tipo 10.1: n. 101; Tipo 13.1: ns. 140, 141; Tipo 13.3: n. 163; Tipo 14.1: ns. 166, 169, 172; Tipo 15.1: n. 196; Tipo 15.4: n. 201; Tipo 15.5: ns. 205, 206; Tipo 16: ns. 225, 230, 237; Tipo 17: ns. 242, 243, 244, 251; Tipo 18.2: ns. 263, 264, 266; Tipo 19.2: n. 283; Tipo 19.3: n. 295; Tipo 20.1: n. 296; Tipo 20.2: ns. 299, 307; Tipo 21: ns. 319, 324; Tipo 23: ns. 348, 350; Tipo 24.1: ns. 352, 353, 355, 367; Tipo 24.2: n. 375; Tipo 25.1: ns. 376, 377; Tipo 26.1: n. 388.

Le Musée Municipal de l'Evêché, Limoges: Tipo 22: n. 334; Tipo 24.1: n. 366.

Musée de Picardie, Amiens: Tipo 21: n. 320.

Musée Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles: Tipo 5.1: n. 40; Tipo 15.2: n. 199.

Museo Archeologico, Firenze: Tipo 18.2: n. 267.

Museo Barracco, Roma: Tipo 19.2: n. 273.

Museo Egizio, Torino: Tipo 24.1: n. 358; Tipo 25.2: ns. 380, 381.

Museu Egípcio do Cairo, Cairo: Tipo 1.2: ns. 4, 5, 6; Tipo 2.1: n. 14; Tipo 2.3: n. 22; Tipo 2.4: ns. 24, 25, 26; Tipo 3.1: n. 31; Tipo 3.2: n. 32; Tipo 4: ns. 35, 37; Tipo 5.3: ns. 46, 50, 51; Tipo 6.1: ns. 56, 57, 58; Tipo 6.2: n. 59; Tipo 6.3: ns. 60, 61; Tipo 7.1: n. 65; Tipo 8.1: ns. 70, 71, 72, 73; Tipo 9.2: n. 87; Tipo 10.1: ns. 102, 103; Tipo 10.3: n.

- 114; Tipo 10.4: n. 115; Tipo 11: ns. 122, 126; Tipo 12.1: n. 127; Tipo 12.2: ns. 137, 138; Tipo 13.3: ns. 161, 162; Tipo 14.1: ns. 170, 171, 175, 179, 184, 188; Tipo 15.4: n. 202; Tipo 16: ns. 208, 218, 226, 234, 238, 239; Tipo 17: ns. 245, 246, 247, 248, 249, 254; Tipo 18.1: n. 255; Tipo 18.2: ns. 261, 262; Tipo 19.2: ns. 277, 279, 282; Tipo 19.3: n. 293; Tipo 20.1 n. 301; Tipo 20.3: n. 314; Tipo 21: ns. 315, 316, 321; Tipo 22: n.326; Tipo 23: n. 347; Tipo 24.2: n. 370; Tipo 25.1: ns. 378, 379; Tipo 25.2: ns. 383; Tipo 26.1: n. 386; Tipo 26.2: ns. 392, 393.
- Museu Greco-romano de Alexandria**, Alexandria: Tipo 14.1: n. 173; Tipo 17: n. 252; Tipo 18.2: n. 260; Tipo 19.3: n. 291; Tipo 23: n. 346; Tipo 24.2: n. 372.
- Museum of Art**, The Louis E. Stern Collection, Philadelphia: Tipo 23: n. 343.
- Museum of Art**, Rhode Island School of Design, Providence: Tipo 14.1: n. 181.
- Museum of Fine Arts**, Boston: Tipo 2.2: n. 21; Tipo 2.3: n. 23; Tipo 13.1: n. 144; Tipo 16: n. 228; Tipo 18.2: n. 268; Tipo 26.2: n. 391.
- Museum of Fine Arts**, Houston: Tipo 2.1: n. 11.
- Museum of Fine Arts**, Montreal: Tipo 10.1: n. 99.
- Museum Folkwang**, Essen: Tipo 21: n. 317.
- Museum Haaretz**, Tel Aviv: Tipo 13.1: n. 153.
- Museum für Völkerkunde**, Hamburg: Tipo 23: n. 340.
- Myers Museum**, Eton College, Windsor: Tipo 10.1: n. 96; Tipo 13.1: ns. 139, 151; Tipo 13.2: n. 158; Tipo 14.1: n. 180; Tipo 15.1: n. 195; Tipo 19.2: n. 286; Tipo 20.2: n. 310; Tipo 24.2: n. 373.
- The National Museum**, Athens: Tipo 14.1: n. 164.
- The National Museum**, Copenhagen: Tipo 14.1: n. 186; Tipo 16: n. 220.
- Ny Carlsberg Glyptothek**, Copenhagen: Tipo 14.1: ns. 165, 167, 176; Tipo 22: ns. 325, 332.
- The Oriental Institut of Chicago**, Chicago: Tipo 2.1: n. 8; Tipo 26.2: n. 394.
- Petrie Museum of Egyptian Archaeology**, University College, London: Tipo 5.3: n. 47; Tipo 10.3: n. 108.
- Pushkin State Museum of Fine Arts**, Moscow: Tipo 6.4: n. 63; Tipo 20.1: n. 302.
- Rijksmuseum van Oudheden**, Leiden: Tipo 9.1: n. 79; Tipo 19.2: n. 275.
- The Robert H. Lowie Museum of Anthropology**, University of California, Berkeley: Tipo 12.1: n. 129; Tipo 19.2: n. 287.
- Roemer-Pelizaeus Museum**, Hildesheim: Tipo 11: n. 125; Tipo 12.2: ns. 131, 132, 133; Tipo 13.1: n. 147; Tipo 13.3: n. 160; Tipo 16: n. 216; Tipo 19.1: n. 276; Tipo 19.3: n. 290; Tipo 22: n. 329.
- Römisch-Germanisches Zentralmuseum**, Mainz: Tipo 12.2: n. 134.
- Royal Ontario Museum**, Toronto: Tipo 2.2: n. 16; Tipo 13.1: n. 142; Tipo 14.1: n. 182; Tipo 24.1: ns. 356, 357, 362, 363.
- Royal Scottish Museum**, Edinburgh: Tipo 2.2: n. 20; Tipo 3.1: n. 34, Tipo 5.1: n. 38; Tipo 10.2: n. 106.
- Staatliche Kunstsammlungen Antikenabteilung**, Dresden: Tipo 3.2: n. 33; Tipo 13.1: n. 154; Tipo 14.1: n. 174; Tipo 16: n. 241; Tipo 21: n. 323.
- Staatliche Kunstsammlungen**, Kassel: Tipo 16: n. 236.
- Staatliche Museen**, Berlin: Tipo 2.1: n.9; Tipo 3.1: n. 30, Tipo 5.1: n. 41; Tipo 5.3: n. 54; Tipo 12.1: n. 130; Tipo 20.2: n. 300; Tipo 25.2: n. 385.
- Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst**, München: Tipo 22: n. 327.
- Suez Museum**, Suez: Tipo 17: n. 250.
- University College**, Department of Egyptology, London: Tipo 22: ns. 335, 337; Tipo 24.2: n. 374.
- The University Museum of Art**, Stanford: Tipo 2.2: n. 18.
- University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology**, Philadelphia: Tipo 22: n. 328.
- The Walters Art Gallery**, Baltimore: Tipo 6.1: n. 55.
- Württembergisches Landesmuseum Antikensammlung**, Stuttgart: Tipo 7.3: n. 67; Tipo 16: ns. 224, 233.

Tabela 1.3 Relação das máscaras por matéria-prima: cartonagem e gesso

Cartonagem	Gesso
Tipo 1.1: ns. 1, 2	Tipo 6.4: n. 62
Tipo 1.2: ns. 3, 4, 5, 6	Tipo 7.2: n. 66
Tipo 2.1: ns. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14	Tipo 8.1: ns. 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74
Tipo 2.2: ns. 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21	Tipo 8.2: n. 75
Tipo 2.3: ns. 22, 23	Tipo 9.1: ns. 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85
Tipo 2.4: ns. 24, 25, 26	Tipo 9.2: ns. 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94
Tipo 3.1: ns. 27, 28, 29, 30, 31	Tipo 10.1: ns. 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104
Tipo 3.2: ns. 32, 33, 34	Tipo 10.2: ns. 105, 106, 107
Tipo 4: ns. 35, 36, 37	Tipo 10.3: ns. 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114
Tipo 5.1: ns. 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44	Tipo 10.4: ns. 115, 116, 117
Tipo 5.2: n. 45	Tipo 11: ns. 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126
Tipo 5.3: ns. 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54	Tipo 12.1: ns. 127, 128
Tipo 6.1: ns. 55, 56, 57, 58	Tipo 12.2: ns. 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137
Tipo 6.2: n. 59	Tipo 13.1: ns. 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156
Tipo 6.3: ns. 60, 61	Tipo 13.2: ns. 157, 158, 159
Tipo 6.4: n. 63	Tipo 13.3: ns. 160, 161, 162, 163
Tipo 7.1: ns. 64, 65	Tipo 14.1: ns. 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193
Tipo 7.3: n. 67	Tipo 14.2: n. 194
Tipo 8.1: ns. 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74	Tipo 15.1: ns. 195, 196, 197
Tipo 12.1: ns. 129, 130	Tipo 15.2: ns. 198, 199
Tipo 16: n. 208	Tipo 15.3: n. 200
Tipo 19.2: n. 280	Tipo 15.4: ns. 201, 202, 203, 204
Tipo 20.2: n. 299	Tipo 15.5: ns. 205, 206
Tipo 25.1: ns. 376, 377, 378, 379	Tipo 16: ns. 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241
Tipo 25.2: ns. 380, 381, 382, 383, 384, 385	Tipo 17: ns. 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254
Tipo 26.1: ns. 386, 387, 388, 389	Tipo 18.1: ns. 255, 256, 257, 258
Tipo 26.2: n. 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397	Tipo 18.2: ns. 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268
Tipo 27.1: n. 398, 399, 400, 401, 402	Tipo 19.1: ns. 269, 270, 271, 272
Tipo 28: ns. 408, 409	Tipo 19.2: ns. 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289
	Tipo 19.3: ns. 290, 291, 292, 293, 294, 295
	Tipo 20.1: ns. 296, 297, 298
	Tipo 20.2: ns. 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311
	Tipo 20.3: ns. 312, 313, 314
	Tipo 21: ns. 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324
	Tipo 22: ns. 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336
	Tipo 23: ns. 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351
	Tipo 24.1: ns. 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369
	Tipo 24.2: ns. 370, 371, 372, 373, 374, 375
	Tipo 27.1: ns. 401, 402, 403
	Tipo 27.2: ns. 404, 405, 406, 407
	Tipo 28: n. 409
TOTAL: Cartonagem: 96 Gesso: 303 Cartonagem e gesso: 10

GRÁFICO 1.5: Frequência das máscaras de cartonagem por localidade

GRÁFICO 1.6: Frequência das máscaras de gesso por localidade

GRÁFICO 1.7: Frequência das máscaras por localidade

GRÁFICO 1.8: Frequência das máscaras por séculos

1.12 Máscaras por datação

a) Período ptolomaico

100 a.C.: Tipo 1.1 n. 1.

b) Período romano

Final séc. I a.C.: Tipo 6 n. 56.

Século I a.C. - I d.C.:

30 a.C.-50 d.C.: Tipo 7.1 n. 64.

27 a.C.-37 d.C.: Tipo 3.1 n. 32.

Século I d.C.:

Tipo 2.1 ns. 7, 9, 10, 12, 13; Tipo 2.2 ns. 15, 17; Tipo 3.1 ns. 28, 29, 33; Tipo 6.1 n. 58; Tipo 6.4 n. 62; Tipo 8.1 ns. 69, 73; Tipo 9.1 n. 85; Tipo 12.1 n. 127; Tipo 14.2 n. 194; Tipo 16 ns. 230, 237; Tipo 21 n. 324.

14-37 d.C.: Tipo 5.3 n. 51.

c. 20-40 d.C.: Tipo 3.1 n. 27.

25-50 d.C.: Tipo 6 n. 57.

40-60 d.C.: Tipo 5.2 n. 45; Tipo 5.3 ns. 47, 48.

50-70 d.C.: Tipo 5.3 n. 53.

55-70 d.C.: Tipo 10.3 n. 108.

60-70 d.C.: Tipo 8.1 n. 68.

90-100 d.C.: Tipo 8.2 n. 75.

Século I a.C. - início II d.C.:

Tipo 2.1 n. 8; Tipo 6.1 n. 59.

Final séc. I e início do séc. II d.C.:

98-117 d.C.: Tipo 13.2 n. 157.

Séc. II d.C.:

Tipo 9.2 n. 89; Tipo 10.3 n. 109; Tipo 10.4 n. 116; Tipo 13.1 n. 143; Tipo 14.1 n. 185; Tipo 20.2 n. 306; Tipo 21 n. 320; Tipo 22 ns. 328, 334; Tipo 25.2 n. 382.

140-150 d.C.: Tipo 12.2 n. 137.

140-190 d.C.: Tipo 15.3 n. 200.

100-150 d.C.: Tipo 13.2 n. 163; Tipo 19.2 n. 281; Tipo 20.2 ns. 299, 307; Tipo 24.1 n. 353.

120-150 d.C.: Tipo 19.2 n. 274.

100-120 d.C.: Tipo 16 ns. 215, 221.

110-120 d.C.: Tipo 16 n. 222.

117-138 d.C.: Tipo 13.1 n. 146; Tipo 19.2 n. 277.

Final do séc. II e início do séc. III d.C.:

Tipo 9.2 n. 91; Tipo 11 n. 120; Tipo 14.1 ns. 169, 172, 175; Tipo 15.5 n. 205; Tipo 19.2 n. 289; Tipo 23 n. 348; Tipo 24.1 n. 352; Tipo 25.1 n. 377.

Séc. II-III d.C.:

Tipo 13.1 n. 148; Tipo 21 n. 319; Tipo 26.2 n. 395.

Meados do séc. III d.C.:

Tipo 14.1 n. 171.

Séc. III d.C.:

Tipo 13.3 ns. 161, 162; Tipo 15.4 n. 202; Tipo 22 n. 330; Tipo 23 ns. 342, 349.

190-220 d.C.: Tipo 18.2 n. 263.

220-250 d.C.: Tipo 15.4 n. 201.

270-280 d.C.: Tipo 26.2 n. 390.

Final do séc. III e início do séc. IV d.C.:

Tipo 26.1 ns. 387, 388, 389; Tipo 26.2 ns. 393, 394, 396, 397.

Séc. IV d.C.:

Tipo 24.1 n. 355, 366.

325 d.C.: Tipo 24.2 n. 370.

1.13 Máscaras por localidade

a) Fayum

Tipo 3.1, n. 29.

Hawara: Tipo 1.1 n. 1; Tipo 2.1 ns. 7, 9, 10, 13; Tipo 2.2 ns. 15, 16, 17; Tipo 3.1 ns. 28, 30, 32, 34; Tipo 5.1 ns. 38, 40, 41, 42, 46, 43; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 5.3 ns. 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54; Tipo 10.3 n. 108.

Illahun: Tipo 2.2 n. 19; Tipo 3.1 n. 27.

Er-Rubayat (Filadélfia): Tipo 2.2 n. 20.

Senofar: Tipo 3.1 n. 31; Tipo 16 n. 208.

Tebtynis: Tipo 12.1 n. 129.

b) Alto Egito

Ábidos: Tipo 2.2 ns. 21, 23.

Akhmin: Tipo 20.2 n. 307; Tipo 23 n. 348.

Dióspolis Parva: Tipo 14.2 n. 194.

Tebas (Dióspolis Magna):

Deir el-Medina: Tipo 25.1 ns. 376, 377, 378, 379;

Deir el-Bahari: Tipo 26.1 ns. 386, 388; Tipo 26.2 ns. 390, 391, 392, 393, 394;

Medinet Habu: Tipo 26.2 ns. 396, 397.

c) Médio Egito

Antinoópolis: Tipo 13.1 ns. 143, 146; Tipo 15.4 n. 201; Tipo 16 n. 223; Tipo 17 ns. 243, 249; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 19.2 n. 281; Tipo 19.3 n. 295; Tipo 21 n. 319; Tipo 22 n. 330; Tipo 23 n. 342.

Kom el-Ahmar: Tipo 13.3 n. 161; Tipo 22 n. 326.

Meir: Tipo 6.1 ns. 56, 57, 58; Tipo 8.1 ns. 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75; Tipo 14.1 n. 170; Tipo 16 ns. 213, 215.

Samalut: Tipo 24.2 n. 370.

Tuna el-Gebel: Tipo 7.1 n. 65; Tipo 9.2 ns. 89, 91; Tipo 10.1 ns. 102, 103, 104; Tipo 10.3 ns. 112, 114; Tipo 11 ns. 122, 126; Tipo 12.1 n. 127; Tipo 12.2 ns. 136, 137; Tipo 13.1 ns. 155, 156; Tipo 13.2 n. 157; Tipo 13.3 n. 160; Tipo 14.1 ns. 165, 167, 171, 174, 175, 184, 188, 191; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 15.5 n. 205; Tipo 16 ns. 209, 222, 230, 239; Tipo 17 ns. 245, 246, 247, 248; Tipo 18.1 n. 255; Tipo 18.2 ns. 261, 262, 265; Tipo 19.1 ns. 269, 272; Tipo 19.2 ns. 277, 282, 283, 288; Tipo 19.3 ns. 293, 294; Tipo 20.1 n. 296; Tipo 20.2 n. 311; Tipo 20.3 n. 314; Tipo 22 ns. 328, 332; Tipo 23 n. 341; Tipo 24.1 ns. 352, 354, 359, 360, 361, 365; Tipo 24.2 n. 371.

d) Baixo Egito

Heliópolis: Tipo 16 n. 221.

Alexandria: Tipo 6.4 n. 62.

e) Oásis:

Bahariya: Tipo 27.1 ns. 398, 399, 400, 401, 402, 403; Tipo 27.2 ns. 404, 405, 406, 407.

Kharga: Tipo 14.1 n. 164 (?); Tipo 28 ns. 408, 409.

1.14 Máscaras por gênero e faixa etária: homens, mulheres e crianças

Masculino: Tipo 1.1, n. 1; Tipo 3.1 ns. 27, 28, 29, 30; Tipo 5.1 ns. 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 6.1 ns. 55, 56, 57, 58; Tipo 6.2 n. 59; Tipo 6.3 ns. 60, 61; Tipo 6.4 n. 63; Tipo 7.1 ns. 64, 65; Tipo 7.3 n. 67; Tipo 9.1 ns. 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85; Tipo 9.2 ns. 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94; Tipo 10.1 ns. 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104; Tipo 10.2 ns. 105, 106, 107; Tipo 10.3, ns. 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114; Tipo 10.4 ns. 115, 116, 117; Tipo 11 ns. 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126; Tipo 12.1 ns. 127, 128, 129, 130; Tipo 12.2 ns. 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137; Tipo 13.1 ns. 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156; Tipo 13.2 ns. 157, 158, 159; Tipo 13.3 ns. 160, 161, 162; Tipo 14.1 ns. 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193; Tipo 14.2 n. 194; Tipo 15.1 ns. 195, 196, 197; Tipo 15.2 ns. 198, 199; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 15.4 ns. 201, 202, 203, 204; Tipo 15.5 ns. 205, 206; Tipo 24.1 ns. 353, 354, 356, 357, 362, 363, 364; Tipo 24.2 n. 375; Tipo 25.1 ns. 376, 377; Tipo 26.1 ns. 386, 387, 388, 389; Tipo 27.1 ns. 398, 400, 403.

Feminino: Tipo 2.4 n. 26; Tipo 3.2 ns. 32, 33, 34; Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54; Tipo 6.4 n. 62; Tipo 8.1 ns. 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 13.3 n. 163; Tipo 16 ns. 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241; Tipo 17 ns. 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254; Tipo 18.1 ns. 255, 256, 257, 258; Tipo 18.2 ns. 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268; Tipo 19.1 ns. 269, 270, 271, 272; Tipo 19.2 ns. 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289; Tipo 19.3 ns. 290, 291, 292, 293, 294, 295; Tipo 20.1 ns. 296, 297, 298; Tipo 20.2 ns. 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311; Tipo 20.3 ns. 312, 313, 314; Tipo 21 ns. 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324; Tipo 22 ns. 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336; Tipo 23 ns. 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351; Tipo 24.1 ns. 352, 358, 359, 360, 361, 365, 366, 369; Tipo 24.2 n. 374; Tipo 25.1 ns. 378, 379; Tipo 25.2 ns. 380, 381, 382, 384, 385; Tipo 26.2 ns. 390, 392, 393, 394, 395, 396; Tipo 27.1 ns. 399, 401, 402; Tipo 28 ns. 408, 409.

Criança: Tipo 5.2 n. 45; Tipo 10.3 n. 108; Tipo 15.4 ns. 201, 202, 203, 204; Tipo 27.1 ns. 401, 403.

TOTAL:

Homens: 171

Mulheres: 194

Crianças: 8

ANEXO II

ANEXO II: CARACTERÍSTICAS DAS MÁSCARAS

1. Douramento

Tipo 1.1 ns.1, 2; Tipo 1.2 ns. 3, 4, 5, 6; Tipo 2.1 ns. 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14; Tipo 2.2 ns. 15, 19, 20, 21; Tipo 2.3 ns. 22, 23; Tipo 2.4 n. 24; Tipo 3.1 ns. 27, 28, 30, 31; Tipo 3.2 ns. 32, 33, 34; Tipo 4 ns. 35, 36, 37; Tipo 5.1 ns. 38, 39, 40, 41, 42.; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54; Tipo 6.1 ns. 55, 56, 57, 58; Tipo 6.2 n. 59; Tipo 7.1 n. 64; Tipo 7.3 n. 67; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 12.1 n. 130; Tipo 15.2 n. 198; Tipo 19.2 n. 281; Tipo 20.2 n. 299; Tipo 23 n. 342; Tipo 25.1 ns. 376, 377, 378, 379; Tipo 25.2 ns. 383, 385; Tipo 27.1 ns. 398, 399, 400, 401.

2. Face

2.1. Face redonda: Tipo 5.3 n. 54; Tipo 8.1 n. 69; Tipo 9.1 n. 81; Tipo 9.2 ns. 91, 93, 94; Tipo 10.1 ns. 96, 97; Tipo 10.2 n. 106; Tipo 10.3 n. 114; Tipo 12.1 n. 130; Tipo 13.1 ns. 139, 140, 141, 143; Tipo 13.3 ns. 162, 163; Tipo 14.1 ns. 179, 180; Tipo 16 ns. 207, 208, 209, 218, 219, 223, 226, 229, 230, 231, 232, 236, 238, 239, 240; Tipo 17 ns. 249, 252; Tipo 19.2 ns. 280, 287, 288; Tipo 20.2 n. 300; Tipo 22 n. 327; Tipo 23 ns. 337, 338, 340, 345, 346; Tipo 24.1 ns. 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369; Tipo 24.2 ns. 370, 371, 372, 373, 374, 375; Tipo 27.2 n. 407.

2.2. Olhos

1) Incrustados: Tipo 1.1, ns. 1, 2; Tipo 2.1 ns. 8, 10, 11, 12, 13, 14; Tipo 2.2 ns. 15, 19, 20; Tipo 2.3 ns. 22, 23; Tipo 2.4 n. 24; Tipo 3.1 ns. 27, 28, 29, 30, 31; Tipo 3.2 ns. 32, 33, 34; Tipo 4 ns. 35, 36, 37; Tipo 5.1 ns. 38, 39, 40, 41, 42; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54; Tipo 6.1 ns. 55, 56, 57, 58, 59; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 9.1 ns. 78, 79, 80, 82, 83, 84; Tipo 9.2 n. 91; Tipo 10.1 ns. 98, 101, 103; Tipo 10.2 n. 107; Tipo 10.3 ns. 108, 109, 110, 112, 113, 114; Tipo 10.4 ns. 115, 116, 117; Tipo 11 ns. 120, 121, 122, 123; Tipo 12.2 n. 137; Tipo 13.1 ns. 138, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156; Tipo 13.2 ns. 157, 158, 159; Tipo 13.3 n. 161; Tipo 14.1 ns. 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 193; Tipo 15.1 ns. 195, 196, 197; Tipo 15.2 ns. 198, 199; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 16 ns. 207, 208, 220, 221, 230, 237; Tipo 17 ns. 243, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 253, 254; Tipo 18.1 ns. 256, 258; Tipo 18.2 ns. 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266; Tipo 19.1 ns. 269, 270, 271, 272; Tipo 19.2 ns. 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288; Tipo 19.3 ns. 290, 291, 292, 293, 294, 295; Tipo 20.1 ns. 296, 297, 298; Tipo 20.2 ns. 299, 300, 301, 302, 303, 305, 308, 310; Tipo 20.3 n. 313; Tipo 21 ns. 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324; Tipo 22 ns. 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334; Tipo 23 ns. 337, 338, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351; Tipo 24.1 ns. 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369; Tipo 24.2 ns. 370, 371, 372, 373; Tipo 25.1 ns. 376, 377, 378, 379; Tipo 25.2 ns. 382, 384, 385; Tipo 27.1 n. 400.

2) Olhos grandes: Tipo 1.2 ns. 3, 4, 5, 6; Tipo 2.1 ns. 8, 9, 11, 13, 14; Tipo 2.2 ns. 16, 17, 18, 19, 20, 21; Tipo 2.4 ns. 24, 25, 26; Tipo 4 ns. 35, 36; Tipo 5.1 ns. 38, 40, 43, 44; Tipo 6.3 ns. 60, 61; Tipo 9.1 ns. 77, 79, 80, 83; Tipo 9.2 ns. 87, 88; Tipo 10.1 n. 101; Tipo 10.2 n. 107; Tipo 12.2 n. 133; Tipo 13.1 ns. 138, 139, 140; Tipo 14.1 ns. 173, 186, 189, 192; Tipo 15.2 ns. 199; Tipo 15.4 n. 201, 204; Tipo 15.5 n.205; Tipo 16 ns. 208, 210, 212, 214, 218, 220, 221, 232; Tipo 19.3 n. 295; Tipo 20.2 n. 309; Tipo 21 ns. 315, 316; Tipo 22 ns. 326, 327, 331, 335, 336; Tipo 24.1 ns. 353, 355, 364; Tipo 24.2 n. 375; Tipo 25.2 n. 383; Tipo 26.2 n. 397; Tipo 27.2 ns. 405, 406, 407.

2.3. Lábios

1) Lábios com um leve sorriso: Tipo 1.2 n. 4; Tipo 2.1 ns. 7, 8, 11, 12, 14; Tipo 2.2 ns. 15, 17, 19, 20; Tipo 2.4 n. 24; Tipo 3.1 ns. 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35; Tipo 5.1 ns. 38, 40, 41, 43, 44; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54; Tipo 6.1 ns. 55, 56, 57, 58; Tipo 6.2 n. 59; Tipo 6.4 ns. 62, 63; Tipo 8.1 ns. 69, 72; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 9.1 ns. 76, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 85; Tipo 9.2 ns. 86, 87, 88, 89; Tipo 10.1 ns. 98, 99, 100, 101; Tipo 10.3 ns. 110, 114; Tipo 12.1 n. 127; Tipo 12.2 ns. 133, 135; Tipo 13.1 ns. 138, 139, 142, 147, 151, 152, 154; Tipo 13.2 n. 157; Tipo 13.3 n. 163; Tipo 14.1 ns. 184, 185, 189, 192; Tipo 15.1 ns. 196, 197; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 15.5 n. 205; Tipo 16 ns. 207, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 241; Tipo 17 ns. 243, 245, 250, 251, 252; Tipo 18.1 ns. 256, 258; Tipo 18.2 ns. 259, 260, 267; Tipo 19.1 ns. 269, 272; Tipo 19.2 ns. 274, 277, 278, 282, 283, 287, 289; Tipo 19.3 ns. 293, 294, 295; Tipo 20.2 ns. 299, 300, 304, 308, 309; Tipo 20.3 ns. 312, 313, 314; Tipo 21 ns. 316, 318, 321, 322, 323, 324; Tipo 22 n. 332; Tipo 23 ns. 338, 340, 342, 346, 350, 351; Tipo 24.1 ns. 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 365, 367, 369; Tipo 24.2 ns. 370, 371, 372, 373, 374, 375; Tipo 25.2 ns. 380, 381, 382; Tipo 27.1 ns. 399, 401.

2) Lábios entreabertos: Tipo 7.2 n. 66; Tipo 10.1 ns. 96, 102, 103; Tipo 10.2 n. 105; Tipo 11 ns. 122, 124; Tipo 13.1 n. 148; Tipo 20.2 n. 307.

2.4. Covinha no queixo: Tipo 3.1 n. 32; Tipo 5.3 n. 52; Tipo 6.3 n. 61; Tipo 9.1 ns. 80, 81; Tipo 9.2 n. 93; Tipo 13.1 ns. 140, 141; Tipo 13.3 n. 160; Tipo 15.4 ns. 202, 203; Tipo 16 n. 210, 217, 222, 223, 237, 240; Tipo 18.1 n. 255; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 19.1 ns. 269, 270, 271; Tipo 19.2 ns. 283, 287, 289; Tipo 20.2 ns. 306, 311; Tipo 20.3 n. 312; Tipo 21 ns. 317, 318, 320, 322, 323; Tipo 26.2 ns. 390, 391, 394, 396.

2.5. Dobras no pescoço: (anéis de Vênus): Tipo 2.4 n. 26; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 16 ns. 213, 215, 223, 232, 235, 238; Tipo 17 n. 252; Tipo 19.3 n. 293; Tipo 20.2 ns. 305, 307, 308, 311; Tipo 27.2 n. 406.

2.6. Ruga e/ou marcas acentuadas

1) Sobre a fronte: Tipo 10.1 n. 98; Tipo 14.1 ns. 167, 189; Tipo 19.2 n. 279.

2) Sobre a face: Tipo 14.1 n. 190; Tipo 17 n. 244; Tipo 18.2 n. 268.

2.7. Pêlos sobre a face

1) Barba: Tipo 3.1 n. 30; Tipo 5.1 n. 42; Tipo 9.1 n. 85; Tipo 12.1 n. 130; Tipo 13.1 ns. 142, 143, 149, 152; Tipo 14.1 n. 179; Tipo 15.5 n. 206.

2) Bigode: Tipo 14.1 n. 192.

3) Barba e bigode: Tipo 5.1 ns. 39, 41; Tipo 9.1 n. 78; Tipo 9.2 ns. 89, 90, 92; Tipo 10.1 n. 98; Tipo 10.3 ns. 110, 111, 113; Tipo 10.4 ns. 115, 116, 117; Tipo 11 ns. 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126; Tipo 12.1 n. 128; Tipo 12.2 ns. 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137; Tipo 13.1 ns. 145, 153, 155, 156; Tipo 13.3 n. 161; Tipo 14.1 ns. 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193; Tipo 14.2 n. 194; Tipo 15.5 n. 205; Tipo 26.1 ns. 386, 387, 388, 389.

3. Tipos de cabelo e penteados

1) Peruca egípcia: Tipo 2.4. ns. 24, 25; Tipo 8.1 ns. 68, 69, 70, 71, 72, 73; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 25.1 n. 379; Tipo 25.2 ns. 380, 381, 384, 385.

2) Cabelo liso: Tipo 4 n. 38; Tipo 2.3 n. 54; Tipo 7.3 n. 67; Tipo 9.1 n. 76, 77, 78, 79, 80; Tipo 10.3 n. 108; Tipo 15.2 n. 198; Tipo 15.4 ns. 201, 202, 204; Tipo 15.5 ns. 205, 206; Tipo 18.1 n. 257; Tipo 20.1 ns. 297, 298; Tipo 20.2 n. 299; Tipo 23 n. 338.

3) Cabelo liso com estrias: Tipo 9.1 ns. 81, 82, 83, 84, 85; Tipo 9.2 ns. 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94; Tipo 15.2 n. 199; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 18.2 ns. 267, 268; Tipo 19.1 n. 270; Tipo 19.2 n. 276; Tipo 23 ns. 344, 345, 346, 347, 348, 349; Tipo 24.1 ns. 358, 359, 360, 361.

4) Cabelo com pequenas mechas em caracol: Tipo 5.2 n. 45.

5) Cabelo com mechas encaracoladas: Tipo 5.3 n. 53; Tipo 10.2 ns. 105, 106, 107; Tipo 11 ns. 118, 119, 121, 124, 125, 126; Tipo 12.1 ns. 128, 130; Tipo 12.2 ns. 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137; Tipo 13.1 ns. 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156; Tipo 13.2 ns. 157, 158, 159; Tipo 14.2 n. 194; Tipo 16 n. 208; Tipo 17 ns. 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254; Tipo 26.1 n. 389; Tipo 26.2 n. 392; Tipo 27.1 ns. 400, 401, 402, 403; Tipo 27.2 n. 406.

6) Cabelo encaracolado em relevo: Tipo 14.1 ns. 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193; Tipo 24.2 ns. 370, 371, 372, 373, 374.

7) Cabelo com mechas em espiral: Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 52; Tipo 13.1 n. 153; Tipo 16 ns. 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241; Tipo 17 ns. 243, 251, 254; Tipo 19.2 n. 288; Tipo 20.1 n. 296; Tipo 25.1 n. 378; Tipo 25.2 n. 382; Tipo 26.2 n. 390; Tipo 27.1 n. 399.

8) Mecha em espiral caindo ao lado da cabeça

Tipo 18.2 ns. 259, 264; Tipo 19.1 ns. 270, 271, 272; Tipo 19.2 ns. 273, 274, 277, 278, 284, 285, 286, 287, 288, 289; Tipo 20.2 ns. 300, 311, 313; Tipo 21 ns. 315, 321.

9) Cabelo ondulado: Tipo 4 n. 37; Tipo 7.1 ns. 64, 65; Tipo 10.1 ns. 95, 96, 97, 98, 99, 102; Tipo 11 ns. 120, 122, 123; Tipo 12.1 n. 127; Tipo 13.3 n. 160; Tipo 14.1 n. 172; Tipo 15.4 n. 203; Tipo 16 ns. 229, 230, 238; Tipo 18.1 ns. 255, 256, 258; Tipo 18.2 ns. 259, 260, 262, 264, 265; Tipo 19.1 n. 269; Tipo 19.2 n. 274; Tipo 21 n. 321; Tipo 24.1 ns. 356, 357; Tipo 25.1 ns. 376, 377; Tipo 26.2 n. 397.

10) Cabelo com mechas onduladas em relevo: Tipo 15.1 ns. 195, 196, 197.

11) Cabelo ondulado com estrias: Tipo 18.2 n. 266.

12) Penteado em forma de cuia (*en calotte*): Tipo 24.1 ns. 352, 353, 354, 355, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369; Tipo 24.2 n. 375.

13) Cabelo com mechas onduladas (semelhante a uma cuia): Tipo 10.1 ns. 100, 101, 104; Tipo 10.3 ns. 109, 110, 111, 112, 113, 114; Tipo 10.4 ns. 115, 116, 117.

14) Côtes de melon: Tipo 3.1 ns. 32, 33, 34; Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 51; Tipo 20.3 n. 313; Tipo 21 ns. 315, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324; Tipo 22 ns. 325, 326, 327, 328, 329, 333, 334; Tipo 27.2 n. 407.

15) Cabelo curto e preto: Tipo 26.1 ns. 386, 387, 388; Tipo 26.2 n. 391.

16) Coque: Tipo 16 ns. 220, 221, Tipo 17 ns. 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250; Tipo 18.2 ns. 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268; Tipo 19.1 ns. 269, 270, 271, 272; Tipo 19.2 ns. 273, 275, 276, 277, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289; Tipo 19.3 ns. 290, 291, 292, 293, 294, 295; Tipo 20.1 n. 298; Tipo 20.2 ns. 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311; Tipo 20.3 ns. 312, 313, 314; Tipo 21 ns. 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323; Tipo 22 ns. 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334; Tipo 23 ns. 337, 338, 339, 340, 341, 343, 345, 346, 347, 348, 350, 351; Tipo 24.1 ns. 359, 360, 361.

17) Trança: Tipo 23 n. 348; Tipo 26.2 n. 390.

18) Coque e trança: Tipo 16 n. 222; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 19.2 ns. 274, 278, 279, 280; Tipo 20.2 n. 305; Tipo 22 ns. 329, 335, 336.

19) Franja

a) Franja: Tipo 2.1, n. 13; Tipo 4 n. 37; Tipo 7.2 n. 71; Tipo 18.1 n. 257; Tipo 19.2 n. 275; Tipo 19.3 n. 292; Tipo 20.2 n. 301.

b) Franja com finas mechas sobre a fronte: Tipo 20.2 n. 305.

c) Franja formada por mechas encaracoladas: Tipo 2.2 ns. 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21; Tipo 3.1, ns. 27, 29, 33, 34; Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 16 ns. 225, 226, 230, 235, 236, 237, 238; Tipo 19.2 n. 280; Tipo 20.2 ns. 308, 309, 311, 313; Tipo 22 ns. 325, 326, 327, 329, 331, 334.

d) Franjas formadas por mechas em espiral: Tipo 8.1 n. 68; Tipo 16 ns. 209, 210, 213, 220, 221, 227, 229; Tipo 19.2 ns. 276, 278, 282, 289; Tipo 20.3 ns. 312, 314.

e) Franja formada por mechas lisas: Tipo 5.1 ns. 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44; Tipo 6.1 n. 57; Tipo 6.3 n. 61; Tipo 6.4 n. 62; Tipo 19.3 n. 293; Tipo 24.1 n. 366.

4. Acessórios de cabeça

4.1. Toucados

1) Toucado ou peruca tripartite: Tipo 1.2 ns. 3, 4; Tipo 2.1 ns. 7, 8, 9, 10; Tipo 2.2 ns. 20, 21; Tipo 3.1 ns. 27, 28, 29; Tipo 3.2 ns. 33, 34; Tipo 10.1 ns. 98, 99; Tipo 13.1 ns. 152, 154.

2) Toucado listrado tripartite: Tipo 2.1 ns. 11, 12, 13; Tipo 2.2 ns. 17, 18, 19; Tipo 2.4 n. 26; Tipo 6.1 ns. 55, 56, 57, 58; Tipo 6.2 n. 59; Tipo 6.3 ns. 60, 61; Tipo 6.4 n. 63; Tipo 7.1 ns. 64, 65; Tipo 7.2 n. 67; Tipo 9.2 ns. 89, 90; Tipo 10.1 ns. 95, 96, 97, 102, 103; Tipo 10.2 n. 106; Tipo 10.3 n. 114; Tipo 10.4 n. 115; Tipo 12.1 n. 127; Tipo 12.2 n. 137; Tipo 25.1 n. 376, 377.

3) Toucado tripartite quadriculado: Tipo 2.2 ns. 15, 16; Tipo 3.1 n. 32.

4) Toucado tipo elmo: Tipo 2.3 ns. 22, 23.

5) Toucado: Tipo 3.1 n. 31.

4.2. Manto: Tipo 4 n. 36

4.3. Véu: Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54; Tipo 20.2 n. 310; Tipo 21 n. 324.

4.4. Faixa sobre a cabeça: Tipo 20.2 n. 299.

4.5. Coroas e/ou diademas

1) Coroa de flores e folhas: Tipo 8.1 n. 68; Tipo 27.1 ns. 400, 403; Tipo 27.1 n. 400.

2) Coroa de flores: Tipo 8.1 ns. 69, 70, 71, 72, 73; Tipo 12.1 ns. 127, 128, 129, 130; Tipo 16 ns. 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 240, 241; Tipo 17 n. 251; Tipo 20.1 ns. 296, 297; Tipo 25.2 ns. 382, 383; Tipo 26.1 ns. 386, 387; Tipo 26.2 ns. 391, 392, 393, 394, 395, 396; Tipo 27.1 n. 398; Tipo 27.2 ns. 404, 406; Tipo 28 n. 409.

3) Coroa/diadema de folhas (louro, oliveira ou mirto?): Tipo 12.1 n. 130; Tipo 5.2 n. 198; Tipo 15.2 n. 199; Tipo 15.5 n. 205.

4) Coroa de flores e frutos: Tipo 8.1 n. 68.

5) Diadema ou coroa: Tipo 2.4 n. 26; Tipo 8.1 n. 74; Tipo 25.1 ns. 376, 377, 378; Tipo 25.2 ns. 380, 381; Tipo 26.1 n. 388; Tipo 26.2 n. 390; Tipo 27.2 n. 405.

5. Vestimenta

5.1. Toga: Tipo 5.1 ns. 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44; Tipo 5.2 n. 45.

5.2. Túnica

1) Túnica: Tipo 5.1 n. 42; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 5.3 n. 52; Tipo 8.1 n. 73; Tipo 13.1 n. 146; Tipo 14.1 ns. 164, 165; Tipo 15.2 n. 198; Tipo 15.5 n. 205; Tipo 16 n. 215; Tipo 18.1 n. 258; Tipo 18.2 ns. 259, 261; Tipo 19.2 ns. 273, 277, 279; Tipo 20.1 n. 296; Tipo 22 ns. 332, 334; Tipo 23 ns. 338, 339, 340, 349, 350, 351; Tipo 24.1 n. 357; Tipo 26.2 ns. 392, 393, 394.

2) Túnica atada com o nó de Ísis: Tipo 25.2 ns. 382, 384.

3)Túnica com *clavi*: Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54; Tipo 8.1 ns. 68, 69, 70, 71, 72, 74; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 9.2 n. 90; Tipo 14.1 ns. 169, 173, 184; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 15.4 ns. 201, 202; Tipo 15.5 n. 206; Tipo 16 ns. 210, 214; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 20.2 ns. 308, 310; Tipo 22 n. 330; Tipo 23 n. 341; Tipo 24.1 n. 352; Tipo 25.2 n. 380; Tipo 26.1 ns. 386, 387, 388; Tipo 26.2 n. 390, 391.

5.3. Xale

1) Xale com franjas atado com o nó de Ísis: Tipo 5.3 n. 52.

2) Xale com franjas: Tipo 26.2 n. 390.

5.4. Manto: Tipo 8.1 ns. 72, 74; Tipo 10.4 ns. 116, 120; Tipo 13.1 n. 146; Tipo 14.1 ns. 164, 165, 168, 169, 172, 173, 174, 184; Tipo 15.1 ns. 195, 196; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 15.5 ns. 205, 206; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 22 ns. 328, 330, 332, 334; Tipo 23 ns. 340, 349, 351; Tipo 24.1 ns. 357, 366; Tipo 24.2 ns. 371, 372; Tipo 25.2 n. 382; Tipo 26.1 n. 388.

5.5. Nó de Ísis: Tipo 3.1 ns. 33, 34.

6. Corpo

6.1. Seios em relevo: Tipo 2.4 n. 26; Tipo 3.1 ns. 32, 33, 34; Tipo 8.1 ns. 69, 72, 73; Tipo 22 n. 330; Tipo 25.1 ns. 378, 379; Tipo 25.2 ns. 380, 381, 384; Tipo 26.2 ns. 390, 392; Tipo 27.1 ns. 399, 402.

6.2. Mãos e braços

1) Mão direita segura uma guirlanda de flores/rosas: Tipo 13.3 n. 160; Tipo 22 n. 334.

2) Ambas as mãos seguram um ramo verde (mirto?): Tipo 25.2 n. 380.

3) Mão direita segura uma guirlanda de flores/pétalas de rosa e/ou folhas, esquerda aberta sobre o peito: Tipo 5.1 n. 42; Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 51, 54; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 15.5 n. 206; Tipo 23 ns. 338, 340; Tipo 24.1 n. 357.

4) Mão direita sobre o peito, a esquerda segura uma guirlanda de pétalas de rosa/flores: Tipo 5.1 ns. 38, 41, 43, 44; Tipo 9.2 n. 90; Tipo 22 n. 330; Tipo 23 n. 341.

5) Mão direita sobre o peito, a esquerda segura uma guirlanda de flores/rosas e ramos de mirto: Tipo 5.2 n. 45.

6) Mão esquerda aberta, a direita segura um ramo de folhas: Tipo 15.5 n. 205.

7) Mão direita segura uma guirlanda de pétalas de rosa, esquerda segura espigas de trigo: Tipo 5.3 ns. 50, 52.

8) Mão direita segura uma guirlanda de pétalas de rosa, esquerda segura espigas de trigo e papoula: Tipo 18.2 n. 263.

9) Mão direita aberta, esquerda segura um rolo de papiro/cilindro (?): Tipo 14.1 n. 184.

10) Mão esquerda segura um rolo de papiro, direita segura uma guirlanda de pétalas de rosa: Tipo 15.4 n. 201.

11) Mão direita segura um pássaro, esquerda segura uma guirlanda de pétalas de rosa: Tipo 15.4 n. 202.

12) Mão direita segura uma taça, esquerda um buquê de rosa e mirto: Tipo 26.1 n. 386; Tipo 26.2 n. 392.

13) Mão direita segura uma taça, esquerda segura mirto: Tipo 26.1 n. 387; Tipo 26.2 ns. 390, 391.

14) Mão direita segura uma taça, esquerda segura uma guirlanda de flores: Tipo 26.1 n. 388.

15) Mão direita fechada, esquerda segura um buquê de folhas verdes, provavelmente de mirto: Tipo 25.2 n. 382.

16) Mão esquerda fechada, direita segura ramos de folhas, talvez mirto: Tipo 25.2 n. 383.

17) Mão direita sobre o peito (mão esquerda fragmentada): Tipo 5.1 n. 39.

18) Mão direita fechada sobre o peito: Tipo 6.1 n. 59.

19) Mão esquerda aberta sobre o peito, direita fechada: Tipo 8.1 ns. 68, 69, 70, 71, 72, 73.

20) Mão direita aberta sobre o peito: Tipo 13.2 n. 157; Tipo 14.1 n. 164.

21) Ambas as mãos abertas sobre o peito: Tipo 8.1 n. 74; Tipo 13.2 ns. 158, 159; Tipo 14.1 n. 165; Tipo 16 ns. 210, 214; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 22 n. 332; Tipo 23 ns. 339, 349, 350, 351; Tipo 24.1 n. 352.

22) Braços dobrados na posição osíriaca: Tipo 25.2 n. 380.

7. Jóias e demais ornamentos corporais

7.1. Colar

1) Colar: Tipo 1.2, ns. 3, 4; Tipo 2.1 ns. 7, 8; Tipo 3.1 n. 32; Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 50, 52, 54, 55; Tipo 8.1 ns. 68, 69, 70, 71, 72; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 15.4 n. 202; Tipo 16 ns. 210, 211, 216, 227, 231; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 19.2 ns. 275, 288; Tipo 19.3 n. 292 Tipo 20.2 n. 310; Tipo 21 ns. 316, 319; Tipo 22 ns. 326, 327, 329, 330, 332, 334, 335, 336; Tipo 23 ns. 340, 350, 351; Tipo 25.1 ns. 378, 379; Tipo 25.2 ns. 380, 381; Tipo 26.2 ns. 390, 391, 392; Tipo 27.1 n. 402.

2) Grande colar sobre o pescoço: Tipo 1.1, ns.1, 2; Tipo 1.2 ns. 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13; Tipo 2.2 ns. 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23, Tipo 3.1 n. 33; Tipo 4 n. 37; Tipo 6.1 ns. 56, 57, 58, Tipo 6.2 n. 59; Tipo 6.3 ns. 60, 61; Tipo 7.1 ns. 64, 65; Tipo 7.3 n. 67; Tipo 25.2 ns. 382, 383.

3) Colar *usek* (extremidades com cabeças de falcão): Tipo 1.2, n. 3; Tipo 28 n. 409.

4) Colar com pendente de forma cilíndrica (bula?): Tipo 5.2 n. 45.

5) Colar com um pendente representando três divindades, Harpócrates, Serápis e Ísis: Tipo 5.3 ns. 47, 49, 51.

6) Colar com pendente representando Deméter e Harpócrates: Tipo 5.3 n. 53.

7) Colar com pendente na forma de crescente: Tipo 8.1 ns. 68, 69, 70, 71, 74; Tipo 16 n. 227; Tipo 18.2 n. 259; Tipo 24.1 n. 366; Tipo 25.2 n. 381.

8) Colar com pendente na forma de asas de falcão: Tipo 26.1 n. 386.

9) Colar com pendente em forma de *naos*: Tipo 26.1 ns. 387, 388; Tipo 27.1 n. 400.

10) Colar com pendente contendo os quatro filhos de Hórus: Tipo 6 n. 57.

7.2. Brinco

1) Brinco: Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54; Tipo 8.1 ns. 68, 69; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 16 ns. 207, 208, 209, 211, 213, 215, 216, 217, 220, 223, 228, 234, 235, 237, 248; Tipo 17 ns. 253, 254; Tipo 19.2 ns. 275, 289; Tipo 20.2 ns. 302, 308; Tipo 21 ns. 319, 324, 327, 330, 335, 336; Tipo 23 n. 338, 341, 342, 345, 346; Tipo 25.1 ns. 378, 379; Tipo 25.2 ns. 380, 382; Tipo 26.2 ns. 390, 392, 393, 394, 395, 396, 399.

2) Brinco em forma de cachos de uva: Tipo 18.2 n. 263.

7.3. Anel: Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52; Tipo 8.1 ns. 68, 69, 70, 71, 72, 74; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 14.1 n. 165; Tipo 15.5 ns. 205, 206; Tipo 16 n. 210; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 22 n. 330; Tipo 23 ns. 341, 351; Tipo 25 n. 382; Tipo 26.1 ns. 387, 388; Tipo 26.2 ns. 390, 391.

7.4. Braceletes e pulseiras

1) Braceletes: Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53; Tipo 8.1 ns. 69, 70; Tipo 16 n. 214; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 22 n. 332; Tipo 23 ns. 340, 341, 350, 351; Tipo 25.2 n. 382; Tipo 26.2 n. 390.

2) Braceletes em forma de serpente: Tipo 5.3 ns. 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54; Tipo 8.1 ns. 68, 71, 72; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 16 n. 210.

3) Coroa feita de flores e folhas em volta do pulso: Tipo 26.1 n. 386.

8. Motivos iconográficos

8.1. Animais

1) Serpente (*uraeus*)

a) *Uraeus* com disco solar sobre a cabeça: Tipo 1.1 ns. 1, 2; Tipo 1.2 ns. 3, 4, 5, 6, 9; Tipo 2.2 ns. 19, 20; Tipo 3.1 ns. 28, 31; Tipo 4 ns. 35, 36, 37; Tipo 6.1 ns. 55, 56, 57, 58; Tipo 6.2 n. 59; Tipo 6.3 ns. 60, 61; Tipo 7.1 ns. 64, 65; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 10.4 ns. 115, 116; Tipo 11 n. 120; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 16 n. 210; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 22 n. 333; Tipo 25.1 n. 376; Tipo 27.1 ns. 398, 399, 400, 401, 402.

b) Serpente alada com coroa sobre a cabeça (Uadjet e Nekhbet?): Tipo 3.1 ns. 28, 33; Tipo 7.1 n. 65.

2) Escaravelho

a) Escaravelho alado segurando o disco solar: Tipo 2.1 ns. 7, 9, 10, 11, 12; Tipo 2.3 n. 23; Tipo 3.1 ns. 27, 30; Tipo 7.1 n. 64; Tipo 8.2 n. 75.

b) Escaravelho alado: Tipo 3.1 n. 29; Tipo 4 n. 35; Tipo 6 ns. 55, 56; Tipo 7.2 n. 66; Tipo 25.1 ns. 376, 377, 378; Tipo 25.2 ns. 382, 383; Tipo 28 n. 409.

c) Escaravelho: Tipo 8.1 n. 68.

d) Escaravelho com cabeça humana e disco solar: Tipo 2.1 n. 8.

3) Abutre: Tipo 5.3 ns. 52, 53; Tipo 28 n. 409.

4) Touro

a) Touro: Tipo 1.1 n. 2.

b) Touro mumificado com disco solar sobre a cabeça: Tipo 3.1 n. 27.

c) Touro branco e preto com o disco solar entre os chifres: Tipo 27.1 n. 399.

5) Falcão

a) Falcão: Tipo 3.1 ns. 27, 28; Tipo 5.3 n. 53.

b) Falcão com as asas abertas, visto de costas (Sokar): Tipo 1.2 n. 3; Tipo 4 n. 35.

c) Falcão com as asas abertas, visto de costas, com disco solar sobre a cabeça (Sokar): Tipo 2.1 n.10; Tipo 2.2 ns. 15, 21; Tipo 7.1 n. 64.

d) Falcão com o disco solar sobre a cabeça (Hórus ou Rê): Tipo 25.1 n. 376.

e) Falcão mumiforme com disco solar sobre a cabeça (Sokar): Tipo 3.1 n. 29; Tipo 25.1 ns. 376, 377.

f) Falcão mumiforme (Sokar): Tipo 25.2 n. 383.

g) Falcão representado de costas, com duas plumas sobre as asas e usando uma coroa formada pelo disco solar com duas serpentes (Sokar?): Tipo 27.1 n. 400.

6) Esfinge

a) Esfinge com cabeça humana e a pata erguida: Tipo 3.1 ns. 27, 28; Tipo 4 n. 37.

b) Esfinge com cabeça de falcão e a pata erguida: Tipo 2.1, n.8; Tipo 3.1 n. 27; Tipo 4 n.36.

7) Chacal

a) Chacal deitado com o cetro *sekhem* e/ou o açoite: Tipo 2.2 n. 18; Tipo 6.1 ns. 56, 57, 58; Tipo 6.2 n. 59; Tipo 6.3 n. 61; Tipo 7.3 n. 67; Tipo 12.1 n. 129.

b) Chacal: Tipo 6.1 n. 55; Tipo 6.3 n. 60; Tipo 7.1 n. 65; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 9.2 n. 89; Tipo 12.2 n. 133; Tipo 25.1 ns. 378, 379; Tipo 27.1 ns. 398, 400, 401; Tipo 28 n. 409.

c) Chacal com chave no pescoço: Tipo 26.1 ns. 386, 387, 388; Tipo 26.2 ns. 390, 391.

8) Íbis

a) Íbis: Tipo 6 ns. 55, 56; Tipo 7.1 n. 65; Tipo 27.1 ns. 398, 400, 402.

b) Íbis mumiforme: Tipo 25.2 n. 383.

8.2. Representações do morto

1) Morto deitado rodeado por serpentes e/ou animais alados: Tipo 1.1, n.1.

2) Morto em forma de Osíris recebendo a água lustral de dois personagens: Tipo 1.1 n.1.

4) Morto em forma de múmia, deitado num leito funerário, aos cuidados de Anúbis e ladeado pelas carpideiras Ísis e Néftis: Tipo 1.1 n.1; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 14.1 n. 172; Tipo 25.1 ns. 376, 377, 379; Tipo 25.2 n. 383.

5) Morto em forma de múmia, deitado num leito funerário aos cuidados de Anúbis: Tipo 3.1 n. 27.

6) Morto em forma de múmia, deitado em seu leito funerário: Tipo 14.1 n. 169.

7) Morto em forma de múmia, deitado no leito funerário com um pássaro de asas abertas sobre ele: Tipo 25.1 n. 378.

8) Morto diante de Osíris: Tipo 2.1 ns. 9, 12; Tipo 7.1 n. 64.

9) Morto deitado num leito funerário em forma de leão, guardado por esfinges aladas: Tipo 3.1 n. 28.

8.3. Divindades

1) Figuras sentadas ou ajoelhadas: Tipo 1.1 n.1; Tipo 1.2 ns. 3, 4, 11, 12; Tipo 2.2 ns. 16, 19; Tipo 3.1 n. 27; Tipo 4 ns. 35, 36; Tipo 6 ns. 55, 56; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 12.1 n. 129; Tipo 25.1 n. 277.

2) Figuras em pé: Tipo 12.1 n. 129; Tipo 25.1 ns. 277, 279.

3) Nut: Tipo 1.1 n. 1; Tipo 1.2 n. 3; Tipo 6.1 n. 58; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 27.1 n. 398.

4) Filhos de Hórus (Duamutef, Qebehsenuef, Imsety e Hapy): Tipo 4 n. 37; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 15.5 n. 205; Tipo 24.1 n. 352; Tipo 25 n. 383; Tipo 27.1 ns. 398, 399, 400, 401, 402.

5) Hórus:

a) Divindades com cabeça de falcão, disco solar e plumas sobre a cabeça, ajoelhadas; uma segura a coroa vermelha e outra a coroa branca: Tipo 6 n. 57.

b) Hórus portando o *pschent*: Tipo 2.1 n. 10; Tipo 8.1 n. 68; Tipo 25.1 ns. 376, 379; Tipo 27.1 n. 400; Tipo 28 n. 409.

c) Olho de Hórus (personificação): Tipo 8.2 n. 75.

6) Rê-Horakhty: Tipo 3.1 n. 29; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 8.1 n. 68; Tipo 15.3 n. 200; Tipo 25.2 n. 382.

7) Osíris: Tipo 2.1 ns. 7, 8, 9, 10, 11, 12; Tipo 2.2 n. 19; Tipo 4 n. 35; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 5.3 n. 53; Tipo 8.1 n. 68; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 15.5 n. 205; Tipo 18.2 n. 263; Tipo 24.1 n. 352; Tipo 25.1 ns. 376, 379; Tipo 27.1 n. 400; Tipo 28 n. 409.

8) Sokar:

a) Divindade mumiforme com cabeça de falcão: Tipo 1.1 n.1.

9) Sokar-Osíris com cabeça de falcão: Tipo 8.2 n. 75.

10) Anúbis/Up-uaut:

a) Divindade mumiforme com cabeça de chacal: Tipo 1.1 n. 1.

b) Anúbis: Tipo 2.1, n. 10; Tipo 2.2 n. 15; Tipo 4 n. 35; Tipo 8.1 ns. 68, 69; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 25.1 ns. 376, 379.

11) Ísis: Tipo 8.1 n. 69; Tipo 28 n. 409.

12) Néftis: Tipo 28 n. 409.

13) Ísis e Néftis: Tipo 1.1 n. 1; Tipo 1.2 ns. 3, 4; Tipo 2.1 n. 13; Tipo 2.2 ns. 15, 16, 17, 18; Tipo 3.1 n. 27; Tipo 3.2 ns. 32, 33, 34; Tipo 4 n. 35; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 7.1 n. 64; Tipo 8.1 n. 68; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 15.5 n. 205; Tipo 24.1 n. 352; Tipo 25.1 ns. 376, 378, 379; Tipo 25.2 n. 383; Tipo 27.1 n. 398.

- 14) Deusa alada, que estende as suas asas em sinal de proteção (Ísis, Néftis, Selket, Neith?):** Tipo 4 n. 37.
- 15) Thot:** Tipo 8.1 n. 68.
- 16) Âmon-Rê:** Tipo 8.1 n. 68.
- 17) Shu:** Tipo 8.1 n. 69.
- 18) Uadjet e Nekhbet:** Tipo 8.1 n. 68.
- 19) Seshat:** Tipo 8.1 n. 68.
- 20) Tefnut:** Tipo 8.1 n. 68.
- 21) Grande Ba, senhor do Sepultamento (personificação):** Tipo 8.2 n. 75.
- 22) Ba Ocidental:** Tipo 8.2 n. 75.
- 23) Háthor:** Tipo 8.2 n. 75; Tipo 25.1 n. 376.
- 24) Seth:** Tipo 27.1 n. 400.

8.4. Outros elementos e símbolos

- 1) Hórus de Behedety (Disco solar alado; disco solar alado com uraeus):** Tipo 1.1 ns. 1, 2; Tipo 1.2 n. 4; Tipo 3.1 n. 28; Tipo 6.1 ns. 57, 58, 59, 60; Tipo 6.3 n. 61; Tipo 6.4 ns. 62, 63; Tipo 8.2 n. 75; Tipo 25.2 n. 383.
- 2) Disco solar**
- a) Disco solar:** Tipo 2.1 ns. 7, 8, 9, 10, 14; Tipo 2.2 n. 22; Tipo 8.1 ns. 68, 69.
- b) Disco solar com uraeus:** Tipo 10.4 n. 116; Tipo 11 n. 120.
- 3) Nó de Ísis (tit):** Tipo 8.1 n. 68.
- 4) Pilar djed:** Tipo 8.1 n. 68.
- 5) Ankh:** Tipo 6 ns. 55, 56, 57; Tipo 25.2 n. 383.
- 6) Pássaro ba; pássaro ba com disco solar sobre a cabeça:** Tipo 3.1 ns. 27, 28, 30, 34; Tipo 8.1 n. 69; Tipo 25.1 n. 378; Tipo 25.2 n. 383.
- 7) Olhos udjat:** Tipo 2.1 ns. 9, 10, 12; Tipo 2.2 ns. 15, 16, 19, 21, 22; Tipo 3.1 ns. 27, 32; Tipo 4 n. 35; Tipo 5.2 n. 45; Tipo 7.1 n. 64.
- 8) Barca solar:** Tipo 5.2 n. 45; Tipo 28 n. 409.
- 9) Barca de Sokar:** Tipo 26.1 ns. 386, 387, 388; Tipo 26.2 ns. 390, 391.
- 10) Anel shen:** Tipo 8.2 n. 75.
- 11) Flor-de-lótus:** Tipo 25.1 n. 378; Tipo 25.2 n. 380.
- 12) Rosetas:** Tipo 1.1 n. 1; Tipo 2.1, ns. 10, 11, 12; Tipo 2.2 ns. 16, 20; Tipo 3.1 n. 33; Tipo 4 n. 37; Tipo 6.1 ns. 56, 57, 58; Tipo 6.3 ns. 60, 61; Tipo 7.1 n. 64; Tipo 10.3 ns. 109, 114; Tipo 10.4 ns. 115, 116; Tipo 12.1 ns. 127, 129; Tipo 13.1 n. 145; Tipo 28 n. 409.
- 13) Faixa decorativa (orbiculi):** Tipo 26.2 n. 390.
- 14) Ânfora desenhada na veste:** Tipo 26.1 n. 386; Tipo 26.2 n. 392.
- 15) Métopas:** Tipo 2.1 n. 8; Tipo 2.2 ns. 16, 17, 20; Tipo 2.4 ns. 24, 25, 26; Tipo 4 n. 35; Tipo 6.1 ns. 55, 57, 58; Tipo 6.2 n. 59; Tipo 6.3 ns. 60, 61; Tipo 6.4 ns. 62, 63; Tipo 12.1 n. 127; Tipo 25.2 n. 380.
- 16) Motivos quadriculados:** Tipo 1.2 n. 3; Tipo 2.1 ns. 7, 8, 11; Tipo 2.2 ns. 17, 19, 21, 23; Tipo 6.1 n. 60; Tipo 28 n. 409.
- 17) Losango (padrões de vestimenta, imitação da rede de contas):** Tipo 1.2 n. 3; Tipo 6.2 n. 59.
- 18) Suástica:** Tipo 14.1 ns. 165, 169; Tipo 26.1 n. 388.
- 19) Pés quadriculados (ou estojo para os pés quadriculado):** Tipo 5.2 n. 45; Tipo 28 n. 409.
- 20) Pés com sandálias:** Tipo 1.1, n.1; Tipo 1.2 n. 3; Tipo 5.2 n. 45.

ANEXO III

TABELA 3.1: Penteados X Tipos de Máscaras

Penteados Tipos de Máscaras	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
Coque																		7	22	32	10	17	47					
Coque e franja																			15	26		8						
Coque, franja e trança																			4	5								
Coque e trança																		7	4			17						
Côtes de melon/gomos			13																		10						10	
Côtes de melon e coque																					60	17						
Côtes de melon, coque e franja																						33						
Côtes de melon, coque, trança e franja																						8						
Côtes de melon e franja			25		6																							
Cuí																								50				
Cuí e franja																								4				
Curto																										33		
Franja		40			41	33																						
Liso					6		25		100	4					67					5			13	4				
Liso e coque																		14		11			27	13				
Liso, coque e franja																			4									
Liso, coque e trança																							7					
Liso e franja																		7										
Liso, mecha espiralada e coque																			4									
Mechas encaracoladas					12					13	67	82	81	97		3	15							21		17	50	
Mecha encaracolada e coque																	62											
Mechas encaracoladas e mechas espiraladas													4				15											
Mechas espiraladas																54				5					20		10	
Mecha espiralada e coque																			33	5								
Mecha espiralada, côtes de melon e coque																					10							
Mechas espiraladas e franja					6											26												
Mecha espiralada, coque e franja																6			4	5								
Mecha espiralada, coque e trança																3												

TABELA 3.1: Penteados X Tipos de Máscaras (continuação)

Penteados Tipos de Máscaras	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
Mecha espiralada, coque, trança e franja																			4									
Mechas espiraladas, côtes de melon e franja					24																							
Mecha espiralada, côtes de melon, coque e franja																			5									
Mecha espiralada e ondulado																				10								
Mecha encaracolada, mecha espiralada e coque																	8											
Mecha espiralada, ondulado e coque																		14										
Mecha espiralada, ondulado, coque e trança																			4									
Mecha espiralada e trança																										8		
Ondulado							50			78	33	9	4	3	33			21						8	20	8		
Ondulado e coque																		29	4									
Ondulado e franja				33												9												
Peruca egípcia		10						50																	50			
Peruca egípcia e franja								38																				
Trança																												
Sem penteados	100	50	38	67		67	25	13				9	12										7		10	33	30	100
Total de Máscaras	6	20	8	3	17	9	4	8	19	23	9	11	26	31	12	35	13	14	27	19	10	12	15	24	10	12	10	2

GRÁFICO 3.2: Frequência dos tipos de penteados nas máscaras

3.3 Variação cronológica dos tipos de penteado (Doxiadis, 1995: 234-235)

TABELA 3.4: Acessórios de cabeça X Tipos de máscaras

Acessórios de cabeça Tipos de Máscaras	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
Coroa								13																	30	17	10	
Coroa de flores								63				27				77	8			11					20	67	30	50
Coroa de flores e folhas																												
Coroa de folhas															25													
Coroa de folhas, flores e frutos								13																				
Manto				33																								
Toucado			13																									
Toucado tripartite	33	70	75			89	75		11	28		9	8															
Toucado tripartite e coroa		5																							20			
Toucado tripartite e coroa de flores												9																
Toucado-elmo		10																										
Véu					53															5	10							
Sem acessório	67	15	13	67	47	11	25	13	89	72	100	55	92	100	75	23	92	100	100	84	90	100	100	100	30	16	40	50
Total de Máscaras (unidades)	6	20	8	3	17	9	4	8	19	23	9	11	26	31	12	35	13	14	27	19	10	12	15	24	10	12	10	2

TABELA 3.5: Vestimenta X Tipos de máscaras

Vestimenta Tipos de Máscaras	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
Manto					35					4	11			10	17							8		17	10	8		
Manto e túnica					12			25					4	16	25			7				25	20					
Túnica					47			75	5						25	9		21	11	11			33	4	40	50		
Túnica e xale					6																					8		
Véu																												
Xale																												
Sem informação	100	100	100	100		100	100		95	96	89	100	96	74	33	91	100	72	89	89	100	67	47	79	50	33	100	100
Total de Máscaras (unidades)	6	20	8	3	17	9	4	8	19	23	9	11	26	31	12	35	13	14	27	19	10	12	15	24	10	12	10	2

TABELA 3.6: Objetos levados na mão X Tipos de máscaras

Objetos levados na mão Tipos de Máscaras	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
Guirlanda de flores					24				5				4									17	7					
Guirlanda de flores e mirto					47										17								13	4				
Guirlanda de flores e trigo					6																							
Guirlanda de flores e pássaro															8													
Guirlanda de flores e rolo de papiro															8													
Guirlanda de flores, trigo e papoula																		7										
Guirlanda e taça																												
Guirlanda, taça e mirto																										17		
Mirto															8											30	8	
Mirto e taça																										25		
Objeto cilíndrico														3														
Sem nada	100	100	100	100	24	100	100	100	79	100	100	100	96	97	58	100	100	93	100	100	100	83	80	96	70	50	100	100
Total de Máscaras (unidades)	6	20	8	3	17	9	4	8	19	23	9	11	26	31	12	35	13	14	27	19	10	12	15	24	10	12	10	2

TABELA 3.7: Colares X Tipos de máscaras

Colares Tipos de Máscaras	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
Grande colar	67	60	13	33		56	50	25																	20			
Colar	17	10	13		29		25								8	14		7	11	11	20	58	20		40	17		
Colar e grande colar							25																					
Colar <i>usek</i>																												50
Colar e colar <i>usek</i>	17																											
Colar e bula					6																							
Colar/pendente Harpócrates					18																							
Colar/pendente Deméter e Harpócrates					6																							
Colar/pendente Filhos de Hórus						11																						
Colar/pendente crescente lunar								63								3		7						4	10			
Colar/pendente asas de falcão																										8		
Colar/pendente <i>naos</i>																										17		
Colar/pendente asas																											10	
Sem nada		30	75	67	41	33		12	100	100	100	100	100	100	92	83	100	86	89	89	80	42	80	96	30	58	90	50
Total de máscaras (unidades)	6	20	8	3	17	9	4	8	19	23	9	11	26	31	12	35	13	14	27	19	10	12	15	24	10	12	10	2

TABELA 3.8: Motivos iconográficos - animais X Tipos de máscaras

Motivos iconográficos - Animais	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
Tipos de Máscaras																												
Abutre					6																							
Abutre e falcão					6																							
Chacal		5					25		5			18													10			
Chacal com chave																										42		
Escaravelho		20	13				25	13																	10			
Escaravelho e chacal																								10				
Escaravelho e esfinge		5																										
Escaravelho e falcão			13																									
Escaravelho, abutre e chacal																											50	
Escaravelho, falcão de Sokar e íbis																								10				
Escaravelho, touro, falcão e esfinge			13																									
Escaravelho e falcão de Sokar		5																						10				
Falcão de Sokar		10																										
Serpente <i>uraeus</i>	67	10	13							9	11				8	3		7				4	7					
Serpente com coroas			13																									
Serpente <i>uraeus</i> e chacal						56																				10		
Serpente <i>uraeus</i> e esfinge				67																								
Serpente <i>uraeus</i> e touro	17																											
Serpente <i>uraeus</i> e touro/Mnévis																										10		
Serpente <i>uraeus</i> , chacal e íbis																										10		
Serpente <i>uraeus</i> e íbis																										10		
Serpente <i>uraeus</i> , chacal, escaravelho e íbis						22																						
Serpente <i>uraeus</i> , escaravelho e chacal								13																				
Serpente <i>uraeus</i> , escaravelho e falcão				33			25																					

TABELA 3.8: Motivos iconográficos - animais X Tipos de máscaras (continuação)

Motivos iconográficos - Animais	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
Tipos de Máscaras																												
Serpente <i>uraeus</i> , escaravelho, falcão de Hórus/Rê e falcão de Sokar																									10			
Serpente <i>uraeus</i> , falcão de Sokar, chacal e íbis																											10	
Serpente <i>uraeus</i> , serpente com coroa, chacal e íbis							25																					
Serpente <i>uraeus</i> , serpente com coroas, falcão e esfinge			13																									
Serpente <i>uraeus</i> e escaravelho		5																										
Serpente <i>uraeus</i> e falcão	17																											
Sem nada		40	25		88	22		75	95	91	89	82	100	100	92	97	100	93	100	100	100	96	93	100	40	58	50	50
Total de Máscaras (unidades)	6	20	8	3	17	9	4	8	19	23	9	11	26	31	12	35	13	14	27	19	10	12	15	24	10	12	10	2

TABELA 3.9: Motivos iconográficos - Divindades X Tipos de máscaras

Divindades Tipos de Máscaras	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
Filhos de Hórus				33																							30	
Filhos de Hórus, Hórus, Osíris e Seth																											10	
Hórus						11																						
Hórus e Rê-Horakhty															8													
Hórus, Osíris e Anúbis		5																										
Ísis e Néftis	17	20	50				25																		10			
Ísis, Anúbis e Shu								13																				
Ísis, Néftis e Anúbis		5																										
Ísis, Néftis e Filhos de Hórus																									10			
Ísis, Néftis, Anúbis e Osíris				33																								
Ísis, Néftis, Filhos de Hórus e Nut																											10	
Ísis, Néftis, Osíris e Filhos de Hórus															8								7	4				
Ísis, Néftis, Osíris e Hórus																												50
Ísis, Néftis, Osíris e Rê-Horakhty					6																							
Ísis, Néftis, Osíris, Anúbis e Hórus																									20			
Ísis, Néftis, Osíris, Anúbis, Sokar-Osiris, Nut, Háthor								13																				
Ísis, Néftis, Osíris, Anúbis, Hórus, Rê-Horakhty, Thot, Âmon-Rê, Uadjet/Nekhbet, Seshat e Tefnut								13																				
Nut						11																						
Nut, Ísis e Néftis	17																											
Nut, Sokar, Anúbis, Ísis e Néftis	17																											
Osíris		30			6													7										
Rê-Horakhty			13																							10		
Sem nada	50	40	38	33	88	78	75	63	100	100	100	100	100	100	83	100	100	93	100	100	100	100	93	96	50	100	50	50
Total de Máscaras (unidades)	6	20	8	3	17	9	4	8	19	23	9	11	26	31	12	35	13	14	27	19	10	12	15	24	10	12	10	2

TABELA 3.10: Motivos iconográficos - Outros elementos X Tipos de máscaras

Outros elementos iconográficos Tipos de Máscaras	1 %	2 %	3 %	4 %	5 %	6 %	7 %	8 %	9 %	10 %	11 %	12 %	13 %	14 %	15 %	16 %	17 %	18 %	19 %	20 %	21 %	22 %	23 %	24 %	25 %	26 %	27 %	28 %
<i>Ankh</i>						22																						
Barca de Sokar																										33		
Barca de Sokar e suástica																										8		
Barca solar																											50	
Disco solar		15								4	11																	
Disco solar e olho <i>udjat</i>		15																										
Disco solar e pássaro <i>Ba</i>								13																				
Disco solar, nó <i>tiet</i> e pilar <i>djed</i>								13																				
Hórus de Behedety	50					67																						
Hórus de Behedety e anel <i>Shen</i>								13																				
Hórus de Behedety e <i>ankh</i>						11																						
Hórus de Behedety e pássaro <i>Ba</i>			13																									
Hórus de Behedety, <i>ankh</i> e pássaro <i>Ba</i>																									10			
Lótus																									10			
Olho <i>udjat</i>		25	13	33	6		25																					
Pássaro <i>Ba</i>			25																									
Pássaro <i>Ba</i> e lótus																									10			
Pássaro <i>Ba</i> e olho <i>udjat</i>			13																									
Suástica													6															
Sem nada	50	45	38	67	94		75	63	100	96	89	100	100	94	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	70	58	100	50
Total de Máscaras (unidades)	6	20	8	3	17	9	4	8	19	23	9	11	26	31	12	35	13	14	27	19	10	12	15	24	10	12	10	2