UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA

VICTORIA ARROYO ADAIME

Mudanças e permanências no mobiliário funerário em cemitérios de não-elite do Reino
Novo e do Terceiro Período Intermediário: um estudo sobre o papel dos amuletos

SÃO PAULO
2021

VICTORIA ARROYO ADAIME

Mudanças e permanências no mobiliário funerário em cemitérios de não-elite do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário: um estudo sobre o papel dos amuletos

Changes and permanences in the funerary equipment in cemeteries of the New Kingdom and the Third Intermediate Period: a study on the role of amulets

Dissertação apresentada ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Arqueologia.

Área de concentração: Arqueologia

Orientador: Prof. Dr. Vagner Carneiro Porto

Co-orientadora: Profa. Dra. Cintia Alfieri Gama-Rolland

Versão revisada

A versão original encontra-se na Biblioteca do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Vagner Carneiro Porto

SÃO PAULO

2021

Autorizo a reprodução e divulgação integral ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica elaborada pelo Serviço de Biblioteca e Documentação, MAE/USP,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Arroyo Adaime, Victoria

Mudanças e permanências no mobiliário funerário em cemitérios de não-elite do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário: um estudo sobre o papel dos amuletos / Victoria Arroyo Adaime; orientador Vagner Carvalheiro Porto; coorientadora Cintia Alfieri Gama-Rolland. -- São Paulo, 2021. 202 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Arqueologia) -- Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2021.

1. Práticas funerárias. 2. Antigo Egito. 3. Arqueologia egípcia. 4. amuletos. 5. não-elite. I. Carvalheiro Porto, Vagner, orient. II. Alfieri Gama-Rolland, Cintia, coorient. III. Título.

Bibliotecária responsável:

Monica da Silva Amaral - CRB-8/7681

*Para minha mãe, Renata
e minha avó, Odette*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa concedida para a realização desta dissertação de mestrado (processo n. 2018/15426-7) e pela Bolsa de Estágio e Pesquisa no Exterior (processo n. 2019/22006-7) em Münster, Alemanha entre janeiro e maio de 2020.

Também agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa concedida no início do mestrado (processo n. 134315/2018-9).

Ao meu orientador, Prof. Vagner Carneiro Porto e minha co-orientadora, Prof. Cintia Alfieri Gama-Rolland pela dedicação e paciência ao longo do desenvolvimento desta pesquisa.

A Prof. Angelika Lohwasser, supervisora do meu estágio em Münster, pelo acolhimento, disposição e discussões que enriqueceram minha pesquisa.

A minha família: especialmente à minha mãe Renata, minha avó Odette e minha tia-avó Marina pelo apoio durante toda a minha trajetória acadêmica.

Ao Rennan Lemos pelo constante incentivo, discussões, conversas, críticas, cumplicidade e companheirismo não apenas durante minha jornada acadêmica.

Aos meus amigos: Lucas Almeida, Gustavo Gerin, Carolina Rachid, Felipe Kuzma e Raphael Wruck, pelas risadas quando mais precisava; Filipe Dantas, Anita Fattori e Jéssica Mendes por dividirem comigo esta jornada acadêmica; Érika Maynart, Fábio Frizzo e Raizza Santos, egiptólogos-amigos, pelo apoio e amizade.

Aos professores do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo pelas aulas na pós-graduação que contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa e de minha formação.

Aos membros e professores do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial, pelos debates, contribuições e estrutura para a execução da pesquisa.

A Ruth Humphreys pela gentileza de ter me enviado seu banco de dados do sítio de Matmar.

A Biblioteca do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo pelo auxílio e paciência durante minhas constantes visitas.

Aos funcionários do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo pelas orientações e explicações em momentos de dúvida.

Ao Instituto de Egiptologia e Coptologia da Universidade de Münster pelo acolhimento e recepção durante minha estadia.

RESUMO

A presente pesquisa visa analisar e interpretar como a transição de um período politicamente centralizado para um descentralizado na história do Antigo Egito afetou a variabilidade das práticas funerárias das não-elites através da presença ou ausência de amuletos, assim como a variabilidade de maneiras como foram empregados, em enterramentos de três cemitérios de dois períodos: do Reino Novo (1550-1069 AEC), Gurob, no Médio Egito, e do Terceiro Período Intermediário (1069-656 AEC), Matmar, no Alto Egito e Lahun, no Médio Egito. A análise do papel dos amuletos a partir de uma abordagem contextual, junto com variáveis como o sexo e idade dos corpos presentes nos enterramentos, o posicionamento do amuleto em cada corpo, o material dos quais foram manufaturados, além das formas e tipologia que estão representando possibilitará a compreensão de diferenças no padrão de cultura material, ou seja, mudanças e permanências na concepção e uso de amuletos dentro do mobiliário funerário.

Palavras-chave: Práticas funerárias, Antigo Egito, arqueologia egípcia, amuletos, não-elite

ABSTRACT

The present research aims to analyze and interpret how the transition from a politically centralized period to a decentralized one in the history of Ancient Egypt affected the variability of the funerary practices of the non-elite through the presence or absence of amulets, as well as the variability of how they were used, in burials of three cemeteries of two periods: from the New Kingdom (1550-1069 AEC), Gurob, in Middle Egypt, and from the Third Intermediate Period (1069-656 AEC), Matmar, in Upper Egypt, and Lahun, in Middle Egypt. The analysis of the role of amulets from a contextual approach, along with variables such as the sex and age of the bodies present in the burials, the positioning of the amulet in each body, the material from which they were manufactured, in addition to the motifs and typology they are representing, will make it possible to understand differences in the pattern of material culture, i.e., changes and permanences in the conception and use of amulets within the funerary assemblage.

Keywords: Funerary practices, Ancient Egypt, Egyptian archaeology, amulets, non-elite

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Lista de amuletos presente no verso do Papiro MacGregor.....	26
Figura 2: Disposição sugerida por Petrie dos amuletos encontrados na múmia de Djedhor	31
Figura 3: Mapa do Egito com a localização dos sítios analisados.....	42
Figura 4: Mapa geral da distribuição de enterramentos do cemitério em Gurob com pontos em vermelho destacando áreas com tumbas do Reino Novo.....	44
Figura 5: Mapa do cemitério de Gurob com destaque para as áreas com enterramentos do Reino Novo.....	45
Figura 6: Enterramento n. 2 do banco de dados.....	47
Figura 7: Enterramento n. 3 do banco de dados.....	48
Figura 8: Enterramento n. 4 do banco de dados.....	49
Figura 9: Enterramento n. 28 do banco de dados.....	50
Figura 10: Enterramento n. 32 do banco de dados.....	51
Figura 11: Enterramento n. 42 do banco de dados.....	52
Figura 12: Mapa geral dos cemitérios de Matmar.....	56
Figura 13: Mapa do cemitério de Matmar centralizado nas áreas onde a maioria das tumbas do Terceiro Período Intermediário foi encontrada.....	56
Figura 14: Mapa da necrópole de Lahun.....	62
Figura 15: Esquema produzido por Grajetzki da estrutura social no Antigo Egito durante o Reino Novo baseado em tumbas e tamanhos de casas.....	76
Figura 16: Amuletos em forma de divindades (da esquerda para a direita: Hathor n. 719, Thoth n. 222, Ísis e Hórus n. 180, Nefertum n. 18, Sekhmet n. 716, Taweret n. 218, Bes n. 446, Hórus n. 245, Ísis n. 541, Hetmehyt n. 574, Hórus criança n. 244, Pataikos n. 282, Mut n. 584, Nehebkau n. 645).....	87
Figura 17: Amuletos em forma de símbolos divinos (da esquerda pra direita: nefer n. 57, udjat n. 225, Lua crescente n. 35, menat n. 582, Égide n. 224, Pilar djed n. 102, uraeus n. 757, tyt n. 103, Pássaro-ba n. 209).....	88
Figura 18: Amuletos em forma de animais (da esquerda para a direita: Sapo n. 39, Crocodilo n. 72, Tartaruga n. 77, Lebre n. 75, Babuíno n. 557, Pato n. 108, Falcão n. 615, Porca n. 283, Mosca n. 37, Gato n. 210, Peixe n. 393, Chacal n. 172, Íbis n. 173, Serpente n. 589, Carneiro n. 614, Leão n. 354).....	90

Figura 19: Amuletos em formas naturais (da esquerda para a direita: Coluna de papiro n. 135, Flor de lótus n. 48).....	91
Figura 20: Amuletos em forma de partes do corpo (da esquerda para a direita: Perna n. 59, Cabeça n. 25, Rosto n. 80, Coração n. 284, Mão n. 578).....	91
Figura 21: Amuletos em outras formas (da esquerda para a direita: Mesa de oferenda n. 733 e Lira n. 577).....	92
Figura 22: Diagrama entidade-relacionamento mostrando como se dão as relações entre as tabelas do banco de dados.....	93
Figura 23: Formulário de inserção de dados para a aba de sítios.....	94
Figura 24: Formulário de inserção de dados para a aba de enterramentos.....	97
Figura 25: Formulário de inserção de dados para a aba de amuletos.....	98
Figura 26: Formulário de inserção de dados para a aba com as correlações.....	99
Figura 27: Gráfico de distribuição de amuletos em forma de divindades nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário.....	116
Figura 28: Gráfico de distribuição de amuletos em forma de animais nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário.....	118
Figura 29: Gráfico de distribuição de amuletos em forma de símbolos divinos nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário.....	120
Figura 30: Gráfico de distribuição de amuletos em formas naturais, partes do corpo e outros nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário.....	122
Figura 31: Gráfico de distribuição tipológica nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário.....	124
Figura 32: Gráfico de distribuição das formas de amuletos em relação a materiais no sítio do Reino Novo.....	126
Figura 33: Gráfico de distribuição de materiais por formas nos sítios do Terceiro Período Intermediário.....	128
Figura 34: Gráfico de distribuição de formas de amuletos por sexo e idade em enterramentos no Reino Novo.....	131
Figura 35: Gráfico de distribuição de formas de amuletos por sexo e idade de enterramentos no Terceiro Período Intermediário.....	133
Figura 36: Gráfico de distribuição da posição em que certas formas de amuletos foram encontradas no Reino Novo.....	136
Figura 37: Gráfico demonstrando a quantidade da posição em que os amuletos foram encontrados em relação a sua forma no Terceiro Período Intermediário.....	137

Figura 38: Gráfico com a relação entre a posição em que os amuletos foram encontrados e o sexo e idade dos corpos nos enterramentos no Reino Novo.....	140
Figura 39: Gráfico com a relação da posição dos amuletos nos enterramentos e o sexo e idade dos corpos no Terceiro Período Intermediário.....	141
Figura 40: Exemplares de amuletos representando peixes (nos. 46, 55, 74 e 105 de Gurob, e nos. 393 e 394 de Matmar).....	151
Figura 41: Exemplares de amuletos de carneiro dos sítios do Terceiro Período Intermediário (nos. 212, 303 e 416 de Matmar e n. 614 de Lahun).....	152
Figura 42: Tipos de amuletos em forma de <i>udjat</i> encontrados no Reino Novo (nos. 21, 136, 137, 138, 139 de Gurob).....	154
Figura 43: Exemplares de tipos de amuletos <i>udjat</i> encontrados nos enterramentos do Terceiro Período Intermediário (nos. 198, 302, 350 e 447 de Matmar).....	154
Figura 44: Amuletos em forma de placa de <i>udjat</i> (nos. 371 e 378 de Matmar, e nos. 550, 551, 552, 553, 554 e 610 de Lahun).....	155
Figura 45: Exemplares de amuleto em forma de uraeus (nos. 45 e 96 Gurob, e n. 757 de Lahun).....	156
Figura 46: Exemplos de amuletos em forma de Pataikos do sítio de Matmar (nos. 191, 192, 241, 282, 288, 307, 327, 329, 349, 365 e 389).....	157
Figura 47: Exemplares de amuleto em forma do deus Bes (nos. 85 e 92 de Gurob, nos. 170 e 411 de Matmar, nos. 744 e 745 de Lahun).....	158
Figura 48: Exemplares de amuletos da deusa Sekhmet (n. 15 de Gurob, nos. 163, 165, 166, 178, 219 e 306 de Matmar, e n. 579 de Lahun).....	160
Figura 49: Amuletos com a forma da deusa Taweret (nos. 40 e 134 de Gurob, e nos. 217 e 218 de Matmar).....	161
Figura 50: Exemplares de amuletos em forma de gato (nos. 7, 17 e 110 de Gurob, nos. 151, 155, 169, 214, 215 e 319 de Matmar, e nos. 612 e 725 de Lahun).....	162
Figura 51: Amuletos em forma de babuíno (nos. 111 e 119 de Gurob, nos. 153 e 367 de Matmar, e n. 557 de Lahun).....	163
Figura 52: Exemplares de amuletos de cabeça da deusa Hathor (nos. 43 e 117 de Gurob, n. 292 de Matmar, e nos. 719 e 720 de Lahun).....	164
Figura 53: <i>Menat</i> de faiança, vidro e contas de pedra com um contrapeso de bronze encontrado no palácio de Amenhotep III em Tebas.....	166
Figura 54: <i>Menat</i> encontrado na tumba de Amenemhet na Núbia todo feito de faiança - contrapeso e contas.....	166

Figura 55: Exemplares de amuletos em forma de <i>menat</i> do banco de dados (n. 20 de Gurob, nos. 572, 576, 582 e 726 de Lahun).....	167
Figura 56: Exemplares de amuletos em forma de égide do banco de dados (n. 22 de Gurob, nos. 158, 213, 224, 239, 240, 291 e 444 de Matmar e n. 646 de Lahun).....	169
Figura 57: Exemplares de amuletos em forma de leão (nos. 161, 162, 354 e 381 de Matmar).....	171
Figura 58: Amuletos em forma de mesa de oferenda (nos. 311, 312 e 364 de Matmar e n. 733 de Lahun).....	172

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Quantidade de tipos de enterramentos em Gurob.....	46
Tabela 2: Quantidade de tipos de recipientes para o corpo em Gurob.....	53
Tabela 3: Quantidade de enterramentos que contém certos acompanhamentos funerários (excluindo amuletos) em Gurob.....	54
Tabela 4: Quantidade de tipos de enterramentos encontrados em Matmar.....	57
Tabela 5: Quantidade de tipos de recipientes para o corpo em Matmar.....	58
Tabela 6: Quantidade de enterramentos que contém certos acompanhamentos funerários (excluindo amuletos) em Matmar.....	59
Tabela 7: Quantidade de tipos de enterramentos encontrados em Lahun.....	63
Tabela 8: Quantidade de tipos de recipientes para o corpo em Lahun.....	64
Tabela 9: Quantidade de enterramentos que contém certos acompanhamentos funerários (excluindo amuletos) em Lahun.....	64
Tabela 10: Relação de objetos encontrados em tumbas das Dinastias XVII e XVIII com status social de acordo com Smith (Smith, 1992: 219, Table 18).....	74
Tabela 11: Tipologia das formas de amuletos presentes nos três sítios.....	86
Tabela 12: Tipos de enterramentos encontrados em cada sítio.....	95
Tabela 13: Quantidade total de amuletos e percentual de enterramentos com amuletos em Gurob.....	101
Tabela 14: Distribuição de formas de amuletos em Gurob.....	101
Tabela 15: Tipologia e distribuição de amuletos em Gurob.....	103
Tabela 16: Distribuição de amuletos em enterramentos com indicação de sexo e idade em Gurob.....	103
Tabela 17: Distribuição de materiais dos amuletos em Gurob.....	104
Tabela 18: Distribuição da posição em que os amuletos foram encontrados em Gurob..	105
Tabela 19: Quantidade total de amuletos e percentual de enterramentos com amuletos em Matmar.....	105
Tabela 20: Distribuição de formas de amuletos em Matmar.....	106
Tabela 21: Tipologia e distribuição de amuletos em Matmar.....	107
Tabela 22: Distribuição de amuletos em enterramentos com indicação de sexo e idade em Matmar.....	108
Tabela 23: Distribuição de materiais de amuletos em Matmar.....	109
Tabela 24: Distribuição da posição em que os amuletos foram encontrados em Matmar	109

Tabela 25: Quantidade total de amuletos e percentual de enterramentos com amuletos em Lahun.....	110
Tabela 26: Distribuição de formas de amuletos em Lahun.....	111
Tabela 27: Tipologia e distribuição de amuletos em Lahun.....	112
Tabela 28: Distribuição de amuletos em enterramentos com indicação de sexo e idade em Lahun.....	113
Tabela 29: Distribuição de materiais dos amuletos em Lahun.....	114
Tabela 30: Distribuição da posição em que os amuletos foram encontrados em Lahun. .	114

CRONOLOGIA

Cronologia do Antigo Egito	
Período Pré-dinástico	c. 5300-3000 BCE
Período Dinástico Inicial	c. 3000-2686 BCE
Reino Antigo	2686-2160 BCE
Primeiro Período Intermediário	2160-2055 BCE
Reino Médio	2055-1650 BCE
Segundo Período Intermediário	1650-1550 BCE
Reino Novo	1550-1069 BCE
Terceiro Período Intermediário	1069-664 BCE
Época Tardia	664-332 BCE
Período Ptolomaico	332-30 BCE
Período Romano	30 BCE-ACE 395

Fonte: Shaw, 2000: 480-9.

MAPA DO ANTIGO EGITO

Adaptado de: Ancient_Egypt_map-en.svg: Jeff Dahlderivative work: Polyethylen / CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
CAPÍTULO 1 – AMULETOS NO ANTIGO EGITO.....	23
1.1 Estudos anteriores e definição.....	23
1.2 Amuletos, prática ritual e religiosidade.....	33
1.3 A importância do contexto.....	36
CAPÍTULO 2 – A NÃO-ELITE NO ANTIGO EGITO.....	41
2.1 Sítios do banco de dados.....	41
2.1.1 Gurob.....	43
2.1.2 Matmar.....	55
2.1.3 Lahun.....	60
2.2 A estrutura social no Antigo Egito.....	66
2.3 Afinal, por que esses cemitérios podem ser classificados como não-elite?.....	82
CAPÍTULO 3 – METODOLOGIA E BANCO DE DADOS.....	86
3.1 Os amuletos.....	86
3.2 Metodologia: criando um banco de dados relacional.....	92
3.2.1 Problemas que afetam o banco de dados.....	99
3.3 Organizando os dados.....	100
3.3.1 Gurob.....	100
3.3.2 Matmar.....	105
3.3.3 Lahun.....	110
CAPÍTULO 4 – ANÁLISE RELACIONAL DOS DADOS.....	115
4.1 Formas e tipologia.....	115
4.2 Material.....	125
4.3 Sexo/Idade.....	130
4.4 Posição.....	135
CAPÍTULO 5 – OS AMULETOS DA NÃO-ELITE NO REINO NOVO E NO TERCEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO: RELIGIÃO E SOCIEDADE.....	144
5.1 Os amuletos do Reino Novo.....	144
5.2 Os amuletos do Terceiro Período Intermediário.....	148
5.3 As mudanças do Reino Novo para o Terceiro Período Intermediário.....	175
CONCLUSÃO – ADAPTAÇÕES E PERÍODOS DE CRISE.....	182
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	185

INTRODUÇÃO

Em um panorama maior, a presente dissertação de mestrado tem como problema de pesquisa compreender se e como a prática de uso de amuletos em enterramentos da não-elite no Antigo Egito sofreu mudanças entre dois períodos diferentes: o Reino Novo, caracterizado pela centralização política e estabilidade, e o Terceiro Período Intermediário, no qual as estruturas do poder sofreram fragmentações e acarretaram diversas crises sociais e econômicas (Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 202; Taylor, 2000: 324-5). Em uma perspectiva mais detalhada, procuramos também entender a prática de uso dos amuletos funerários a partir de uma abordagem contextual e não apenas tipológica, morfológica e simbólica.

Alguns autores indicam em suas produções a importância do estudo desses objetos pois, devido a numerosa quantidade de exemplares e por serem objetos pessoais, amuletos são uma fonte adequada para entender as práticas religiosas da não-elite e obter informações a respeito de questões religiosas e sociais, em suas variantes geográficas e cronológicas, apesar de, por muito tempo, terem sido percebidos no campo da Egiptologia como objetos de pouca relevância (Müller-Winkler, 1987: 15; Teeter, 1993: 28). Obras em que esses objetos são o foco ainda são poucas e a maioria se concentra em estudos morfológicos e tipológicos a partir de coleções descontextualizadas de museus e privadas (e.g. Reisner, 1907; Petrie, 1914; Müller-Winkler, 1987; Andrews, 1994; Hüttner, 1995; Germond, 2005; Haslauer, 2008; Herrmann; Staubli, 2010; Sousa, 2011; Órtiz García, 2012; Connor; Facchetti, 2017; Herrmann, 1985, 1994, 2002, 2003, 2005). Outros estudos, principalmente artigos, lidam com análises materiais e comparações de exemplares individuais de amuletos também localizados em museus e coleções privadas (e.g. Falkovitch, 1992; Ferrari, 1996; Patanè, 1999; Andrews, 1999; Donnelly, 1999; Kiss, 2000; Bresciani, 2006, 2012a, 2012b; Konrad, 2007, 2009; Callender, 2009; Bianucci, Mattutino, Lallo; Torre, 2009; Roberson, 2010; Mazzone, 2010; Silverman, 2015; Bianchi, 2016; Almansa-Villatoro, 2016; Velázquez Brieva; López-Grande, 2017; Muñoz, 2018; Sousa, 2005, 2007, 2008, 2009, 2010a, 2010b, 2010c, 2012; Györy, 2001, 2002, 2003, 2004, 2016). Por outro lado, os poucos estudos em que os amuletos estão dentro de seu contexto funerário não são voltados para o artefato em si, mas às práticas funerárias egípcias e magia como um todo, estabelecendo generalizações acerca do papel dos amuletos em enterramentos de todos os grupos

sociais e de todas as épocas (e.g. Rhind, 1862; Budge, 1893; Blanchard, 1909; Lexa, 1925; El Mahdy, 1991; Pinch, 1994; Koenig, 1994; Wilkinson, 1994; Ikram; Dodson, 1998; Teeter, 2011; Ikram, 2015; Riggs, 2020). Dado esse panorama, fica claro que os amuletos compõem grandemente a cultura material do Antigo Egito e que ainda não receberam a devida atenção. Aqui entendemos cultura material a partir de estudos recentes que a definem como um reflexo das relações sociais por desempenharem um papel ativo para “afirmar identidades quanto dissimulá-las, para promover mudança social, marcar diferenças sociais, reforçar a dominação e reafirmar resistências, negociar posições, demarcar fronteiras sociais” (Lima, 2011: 21). Assim, é evidente a importância do estudo desses artefatos a partir do contexto social no Antigo Egito.

Apesar dos exemplos citados serem importantes, eles reforçam a ideia de que a função dos amuletos já está estabelecida: eram objetos que serviam como proteção a ser empregada durante o processo de mumificação para o pós-vida. Até seu uso cotidiano durante a vida não é fruto de estudos mesmo quando há indicações de amuletos em papiros para serem utilizados como uma forma de lidar com situações específicas, como o parto e o crescimento saudável de crianças (ver Capítulo 1). Dessa forma, amuletos são vistos como objetos inertes que serviam a propósitos específicos e não uma cultura material que pode nos trazer, a partir de seu contexto e características materiais, indícios sobre interações sociais, acesso a certos objetos e adaptações no Antigo Egito. Assim, ainda são raras as pesquisas sobre amuletos conduzidas de maneira contextual, ou seja, analisando esses objetos a partir do contexto em que estavam inseridos (e.g. Bagh, 2004; Gashe, 2008; Dubiel, 2004, 2008).

Nesse cenário, esta dissertação de mestrado tem como objetivo ser um ponto de partida para preencher essa lacuna e analisar esses objetos a partir de teorias e metodologias fundamentadas em perspectivas contextuais. O estudo de objetos em seu contexto tem se mostrado presente na arqueologia desde a década de 1980 quando o arqueólogo Ian Hodder propôs a abordagem contextual de interpretação arqueológica. A arqueologia contextual é definida por apontar a importância de métodos para identificar e estudar contextos para entender o significado de artefatos (Hodder, 1982, 1987, 1991, 1992, 2012; Hodder; Hutson 1986; Shanks; Hodder, 1995). Para tal, há de se considerar e entender a relação dos objetos com as atitudes culturais da sociedade e a estrutura social em que está inserido.

Nesta pesquisa há dois contextos em que os amuletos estão inseridos e que devem ser considerados. Um desses é o social, um tópico que também não é comumente

abordado na literatura. A não-elite como um grupo social no Antigo Egito é raramente explorada, principalmente a partir de abordagens teóricas com o objetivo de entender qual era a posição e papel dessas pessoas na sociedade (e.g. Ambridge, 2007; Goulding, 2013; Driaux, 2019). Consequentemente, ideias e suposições a respeito dos costumes funerários da sociedade no Antigo Egito partem de uma concepção generalista e elitista, onde os costumes da elite, mais estudados por causa de suas tumbas decoradas e com uma quantidade grande de cultura material, servem como modelo para a interpretação de práticas de toda a sociedade. Ao contrário, são necessárias análises contextuais para, assim, ser possível discernir informações sobre padrões e diferenças em variações sociais, regionais e temporais. Nesse sentido, a não-elite, por ter menos acesso a objetos especificamente funerários, estava mais inclinada a usar objetos simbolicamente para estabelecer seu status e identidade social (Pinch, 2000: 443). Dessa forma, poucos trabalhos identificaram essa falha e exploram a questão entre análises de cima para baixo (padrões da elite sendo aplicados para outros grupos sociais) e vistas de baixo (reconhecimento de interações sociais em contextos específicos), incentivando a última pois esta reconhece a agência da não-elite e seu contato com outros grupos (cf. Lemos, 2015, 2017, 2018).

O outro contexto examinado é o histórico. A cronologia do Antigo Egito é habitualmente caracterizada pela alternância entre períodos de centralização política e outros de polarização e crise social. Essas mudanças políticas causaram transformações em vários aspectos da sociedade, mas pouco se sabe a respeito de sua influência nas práticas funerárias da não-elite. Se a não-elite não tinha acesso a certos bens, podemos pensar que a cultura material que ela levava para seus sepultamentos detinha muita importância. A transição do Reino Novo (1550–1069 AEC) para o Terceiro Período Intermediário (1069-664 AEC) provocou diversas transformações na sociedade do Antigo Egito e analisar se e como elas refletem a prática de uso de amuletos funerários fornece um meio para compreendermos como a não-elite estava vivenciando essa nova estrutura política e social e lidando com a crise econômica. Alguns estudos se concentraram em como as mudanças entre essas duas épocas geraram adaptações na cultura material, especialmente funerária como caixões, necrópoles e shabtis, uma vez que a sociedade deveria se adequar a sua nova realidade (e.g. Cooney, 2011; Miniaci, 2014). Apesar disso, essas pesquisas ainda são majoritariamente centradas na elite, com apenas algumas menções para a não-elite.

Com a fragmentação do poder e o surgimento de poderes locais, as estruturas sociais se afrouxaram possibilitando a aquisição de objetos que antes eram mais restritos para esse grupo social. Isso é evidenciado pelo reuso de tumbas e outros objetos mortuários. Logo, a crise social e econômica que caracterizou o Terceiro Período Intermediário pode indicar um acesso maior aos amuletos. A não-elite, portanto, estaria mais livre e teria mais oportunidades para poder expressar sua agência através da cultura material dentro de um contexto de falência da organização social e política anteriores (cf. Cooney, 2007: 268). A maior independência da não-elite em relação às interações sociais entre outros grupos também pode apontar para adequações e apropriações na cultura material.

A pergunta que se coloca é se as mudanças que ocorreram entre os dois períodos e que acarretaram diversas adaptações nas práticas funerárias da elite também podem ser observadas nos amuletos presentes nos enterramentos da não-elite. A escolha deliberada por certos amuletos para servirem como acompanhamentos funerários é, em si, um indício de como esses objetos expressam algo sobre a não-elite no Antigo Egito e o contexto em que estavam inseridos. Os amuletos, portanto, poderão indicar as maneiras como as adaptações da não-elite são percebidas através de mudanças ou semelhanças entre padrões na prática de uso desses objetos em ambos períodos.

Para chegarmos ao objetivo central da pesquisa foi construído um banco de dados a partir de informações de enterramentos da não-elite e seus amuletos provenientes dos sítios de Gurob, do Reino Novo, Matmar e Lahun, ambos do Terceiro Período Intermediário. Este banco de dados em formato PDF estará disponível no Repositório de dados científicos da USP (uspdigital.usp.br/repositorio/) e no banco de dados do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARPM/AE/USP), o *Barolo*, repositório intranet do LARPM, o qual tem políticas de gerenciamento de dados próprias. A escolha desses cemitérios teve como base sua significância interpretativa, no sentido de que seus relatórios de escavações (Petrie, Brunton; Murray, 1923; Brunton; Engelbach, 1927; Brunton, 1948) produziram dados arqueológicos detalhados que fornecem informações pertinentes para esta pesquisa pois poderemos identificar as transformações que ocorreram de um período para o outro. Através do banco de dados foram coletadas e avaliadas informações sobre os amuletos como materiais mais utilizados, variações de forma, se algum motivo aparece mais ou menos de um período para o outro, sexo e idade com os quais foram encontrados, posição no corpo ou no enterramento em que estavam, entre outras. Dessa forma, com uma análise relacional entre os dados foi possível argumentar que, apesar de algumas semelhanças, houve mudanças na prática de uso

dos amuletos entre um período e outro como consequência do momento de crise vivenciado pela não-elite durante o Terceiro Período Intermediário.

À vista dessas questões, este trabalho está dividido em cinco capítulos. No primeiro é apresentada uma discussão a respeito da definição do que são amuletos a partir de estudos sobre o Antigo Egito e de outras áreas, assim como um panorama sobre a inserção desses objetos em obras sobre as práticas funerárias egípcias. A intenção é apresentar como os amuletos funerários nunca foram considerados a partir do contexto, mas somente sob visões generalizadas sobre sua prática de uso. Dessa maneira, a partir de uma discussão teórica a respeito da arqueologia contextual procuraremos demonstrar como é fundamental entender esses objetos a partir do contexto em que estavam inseridos para, assim, compreendermos a prática. Uma vez estabelecida a importância da abordagem contextual, no Capítulo 2 descreveremos o contexto social, ou seja, a não-elite no Antigo Egito. Serão apresentados os sítios e cemitérios de Gurob, Matmar e Lahun a fim de compreender suas características e especificidades como tipos de enterramentos, tratamento do corpo, tipos de caixões e acompanhamentos funerários além dos amuletos. A partir disso, discutiremos a literatura que trata da estrutura social no Antigo Egito através de dois tipos de fontes: textuais e iconográficas, e dados arqueológicos sobre práticas funerárias. Fundamentado nisso, interpretaremos os enterramentos analisados e explicaremos a razão pela qual consideramos esses cemitérios pertencentes à não-elite.

Em seguida, no Capítulo 3, apresentaremos a metodologia de construção do banco de dados a partir da coleta de informações dos três sítios escolhidos e detalharemos os dados sobre os amuletos de cada sítio através da proporção da quantidade de amuletos em relação à totalidade de enterramentos, sua presença em sepultamentos onde idade e sexo do corpo foram identificados, posição em que foram encontrados e características materiais como forma, tipologia e material. No Capítulo 4 foi realizada a análise relacional dos dados apresentados anteriormente através de gráficos onde elementos diferentes dos amuletos foram cruzados. O objetivo é fornecer uma visualização mais ampla das características desses objetos para a identificação de semelhanças e diferenças a partir da relação entre a datação dos amuletos, Reino Novo e Terceiro Período Intermediário, com dados como forma, tipologia, material, sexo, idade e posição, assim como a correlação entre esses mesmos elementos. O Capítulo 5 é dedicado à interpretação dos dados, principalmente formas e materiais, e correlações estabelecidas por meio do panorama histórico e mudanças que ocorreram entre o Reino Novo e Terceiro Período

Intermediário. E, por fim, a conclusão explorará com mais profundidade os argumentos aqui esboçados.

Este trabalho dever ser, portanto, lido como uma investida para salientar abordagens contextuais da cultura material, focando em um grupo social com menor visibilidade dentro da disciplina e o inserindo dentro da perspectiva histórica do qual faz parte. Além disso, a presente dissertação de mestrado procura argumentar como os amuletos entendidos dentro de seu contexto podem fornecer informações sobre a não-elite no Antigo Egito, apontando a hipótese de que esse grupo social não vivenciou mudanças sociais, políticas e econômicas de maneira passiva, mas eram agentes que engajavam ativamente com a cultura material através de adaptações e apropriações em um novo contexto social.

CAPÍTULO 1 – AMULETOS NO ANTIGO EGITO

1.1 Estudos anteriores e definição

Desde o começo do século XX, alguns estudiosos de sociedades antigas dedicaram aos amuletos para tentar entender esses objetos. Dentre essas obras podemos destacar algumas que tentam explicar e definir o que são amuletos. Em 1930, o egiptólogo E. A. Wallis Budge afirma que o uso de amuletos data do tempo em que a magia começou a satisfazer as necessidades espirituais do homem. O homem pré-histórico¹ adotou a magia como resultado de um impulso interno ou o instinto natural que o fez tomar medidas para se proteger e para tentar adivinhar o futuro. Eram necessários amuletos para gerar filhos, conceder força para vencer os inimigos, visíveis e invisíveis – como o mau olhado –, para proteger mulheres, crianças, casa e gado. Quando a noção de um deus – ou vários – se desenvolveu na mente do ser humano, ele passou a atribuir para esses deuses a autoria dos poderes mágicos que ele acreditava que estavam nos próprios amuletos, pois os deuses não podiam existir sem a ajuda de poderes mágicos (Budge, 2001 [1930]: xv).

Segundo Budge, antigas civilizações acreditavam que seus deuses tinham necessidades e, por isso, fizeram uso de magia, e assim homens e mulheres também utilizavam a magia em períodos de estresse e dificuldade. O ser humano fazia amuletos e usava-os para se proteger; a ideia fundamental em suas mentes era salvaguardar a vida e a força que tinham sido dadas a eles pelos deuses. Os materiais de que eram feitos os amuletos possuíam qualidades, atributos ou poderes que eram benéficos para o indivíduo. A influência da inscrição sobre o amuleto, suplementava e talvez aumentava o poder inato do material. Acrescido a isso a crença do portador do amuleto nas qualidades do material, “é claro que o amuleto”, escreve Budge, “não poderia ser considerado como um pedaço de matéria morta e inata, assim tornando-se, de fato, um amuleto que funcionava” (Budge, 2001 [1930]: xxiii).

Budge propõe a divisão de amuletos em duas classes: pessoal ou individual e geral. Os mais importantes da classe pessoal são aqueles que protegem o homem de doenças e preservam sua força e virilidade, especialmente na procriação. Outro grupo importante

¹ O autor utiliza o termo “primitivo”, um termo com sentido pejorativo e não mais utilizado por ser dotado de valores neo-evolucionistas, por esse motivo aqui preferimos utilizar o termo “pré-histórico”.

inclui aqueles que protegem mulheres grávidas e as preservam de abortos espontâneos, e concedem-lhe um parto tranquilo como também um suprimento regular de leite durante a amamentação. Entre os amuletos gerais podem ser incluídos aqueles que estavam escondidos nas paredes das casas ou sob elas, e aqueles que foram colocados nas entradas das cidades e ou dentro delas em locais específicos (Budge, 2001 [1930]: 21).

Campbell Bonner, estudioso que se dedicou ao estudo de amuletos principalmente greco-egípcios, escreve em um de seus artigos (Bonner, 1946) que “no sentido mais amplo da palavra, um amuleto é qualquer objeto que, por seu contato ou sua proximidade com a pessoa que o possui, ou com qualquer possessão dela, exerça poder para o seu bem, quer mantendo o mal longe dele e sua propriedade, ou dotando-o com vantagens positivas” (Bonner, 1946: 26). Segundo ele, a crença na eficácia dos amuletos depende de certos conceitos da mente, isto é, das noções de que o poder sobrenatural pode ser inerente a alguma pessoa, animal ou objeto material, ou que pode, ao menos, residir em certos lugares temporariamente. Um amuleto pode ser apreendido como algo que concede qualquer tipo de benefício que o possuidor deseje, mas é provável que desde o início certos objetos fossem considerados como possuidores de poderes peculiares a si próprios, e os poderes especiais imputados a eles eram frequentemente determinados pelo princípio da similaridade, como sua coloração ou formato (Bonner, 1946: 27).

De acordo com Bonner, um problema em estudar amuletos diz respeito aos diversos fins para os quais eles eram utilizados. Ele escreve que, para determiná-los, é preciso examinar todos os detalhes dos desenhos e inscrições com o maior cuidado e fazer uso de informações pertinentes que podem ser extraídas de fontes literárias e de livros mágicos. Bonner afirma que muitos amuletos são apotropaicos, ou seja, servem para proteger o portador de todo o mal. Outros são dirigidos contra o mau olhado e outras formas de encantamento. Muitos, talvez o maior número de todos, são destinados a prevenir ou curar várias doenças; e ainda outros podem ser convenientemente agrupados sob o conceito de magia social (ou anti-social) - encantos de amor, encantos destinados a ganhar o favor de uma pessoa aos olhos de outro, encantos para romper relações amorosas ou relações de amizade entre duas pessoas, e encantos destinados a causar morte ou danos graves a um inimigo (Bonner, 1946: 52). Assim, Bonner indica que “estas são, então, algumas das considerações que nos advertem a não esperar uma regularidade sistemática em amuletos que podem representar muitos métodos diferentes de magia, e que, além disso, podem ter sido feitos, ou modificados, pelos fabricantes para atender os caprichos dos compradores. No entanto, há razões para esperar que

possamos ainda aprender muito seguindo métodos científicos” (Bonner, 1946: 50-1).

Bonner conclui seu artigo argumentando que se deve ter algum conhecimento de ideias e práticas mágicas para entender amuletos mágicos, mas o pequeno tamanho desses objetos os coloca em uma categoria limitada e geralmente inferior, em comparação com os textos mágicos em papiro, por exemplo; mas que, em geral, pode-se dizer que eles ilustram muitas faces da magia e religião antigas, pois, mesmo sem ampliar muito o nosso conhecimento de seus princípios e métodos, seu caráter íntimo e pessoal carrega em si o domínio da magia sobre milhares de pessoas comuns. Assim, as orações, conjurações ou desenhos riscados nos amuletos, assim como sua forma, podem significar tanto para a nossa visão do mundo antigo como os livros mágicos em papiro escritos por sacerdotes e lidos por seus aprendizes (Bonner, 1946: 51).

Outro artigo que trata de amuletos a partir de uma perspectiva diferente foi escrito pelo autor Frederic Will (2006). No artigo, Will argumenta que amuletos são construções materiais, podendo ser de pedra, de metais preciosos, ou mesmo de pano. Segundo ele, “a fim de ser o que sua definição sugere dele, o amuleto precisaria exercer algum poder, além de estar lá. Esse poder deve fluir de nossa conexão inerente ao amuleto, uma conexão que liberta o poder do amuleto” (Will, 2006: 249). Will mostra que nós não damos exatamente o poder ao amuleto por nos sentirmos ligados ao seu poder interior. Assim como Ian Hodder, que afirma que “a agência e os fluxos das coisas dependem tanto da coisa em si como do que sabemos, como percebemos e imaginamos a coisa” (Hodder, 2012: 32), Will escreve que nós fornecemos ao amuleto a chance de ser o que é, nós o capacitamos para ser aquilo que queremos que ele seja. Segundo Will, essa ideia de capacitar também está presente em cultos religiosos africanos em que o louvor e respeito do crente criam e sustentam o deus dele (Will, 2006: 250).

Especificamente sobre o Antigo Egito, há uma fonte textual conhecida como Papiro MacGregor. Esse papiro contém em uma face uma passagem do Livro dos Mortos e em seu verso conta com uma longa lista de amuletos, relatando as variadas formas de amuletos utilizados no Antigo Egito (Capart, 1908: 14-21; Fig. 1).

Segundo o egiptólogo Jean Capart, que estudou o papiro, a lista está sistematizada em quadrados regulares organizados em colunas verticais de cinco amuletos. O escriba

anotou o nome do amuleto primeiro, depois desenhou-o acompanhado do hieróglifo que significa “colar” (Gardiner, 1957: 505) e por fim, inseriu o número atribuído ao amuleto. A tabela não é regular, pois os quadrados que estão mais apertados no começo

vão ganhando espaço aos poucos. Capart também observa que em vários lugares há provas do pouco cuidado com que o escriba realizou seu trabalho, às vezes invertendo figuras e alterando palavras e até repetindo nas primeiras colunas as figuras dos últimos amuletos. Além disso, o escriba não parece ter classificado todos os amuletos em grupos homogêneos, embora alguns grupos pequenos sejam encontrados. No final da lista, o escriba também não escreveu os nomes dos últimos amuletos, o que poderia sugerir que os números foram desenhados antes da inscrição dos nomes dos amuletos. Para explicar esses erros, Capart afirma que a fonte da lista pode ter sido corrompida e que o escriba que a copiou não entendia os sinais (Capart, 1908: 15). Capart faz, então, uma lista com os 75 amuletos presentes no papiro.

Figura 1: Lista de amuletos presente no verso do Papiro MacGregor

Fonte: Capart, 1908: pr. I e II.

Em 1914, Flinders Petrie publicou um catálogo de amuletos da coleção da University College London, definindo-os da seguinte maneira: “em geral, todo objeto com meios de suspensão na pessoa, e sem uso imediato ou ornamentado, deve ser classificado como um amuleto” (Petrie, 1914: 5). Petrie também os divide em grupos baseados em uma

tipologia funcional: amuletos de Similares, de Poderes, de Propriedade, para Proteção e de Divindades. Os amuletos de Similares influenciam partes ou funções similares aos do usuário, como, por exemplo, amuletos em formato de pé, mão, etc, que seriam colocados em uma múmia e agiriam como substitutos caso esses membros fossem danificados. Amuletos de Poderes conferem poderes e capacidades, especialmente ao morto; enquanto os amuletos de Propriedade são totalmente derivados de oferendas funerárias e, portanto, exclusivas do Antigo Egito, pois se originam com os modelos de mobiliário funerário. Amuletos para proteção são identificados como curativos e objetos de encantos que, segundo Petrie, dependem de ideias quase-médicas e ritos verbais ou orações escritas; e, por fim, os amuletos de Divindades que estão relacionados aos deuses e suas funções (Petrie, 1914: 6).

François Lexa, em seu livro *La Magie dans L'Égypte Antiquité* (1925), classifica amuletos como objetos que protegem o portador, segundo as crenças do Antigo Egito, e os divide em três grupos: “amuletos reais” que seriam figuras ou relevos; amuletos escritos, normalmente em papiro; e amuletos em nós (Lexa, 1925: 80), dessa maneira utilizando uma tipologia baseada em formas e materiais. Em 1952, o egiptólogo Hans Bonnet define um amuleto como um objeto pequeno e leve usado no corpo provido de magia com poderes protetores e apotropaicos, proporcionando ao portador saúde e outras coisas boas e recebendo o mal que lhe foi enviado. Nesse estudo, o autor também divide oito grupos de amuletos baseado em formas e materiais como Lexa: objetos naturais, nós, deuses e demônios, animais e partes de animais, partes do corpo humano, símbolos, coroas e insígnias de poder, ornamentos e equipamento funerário (Bonnet, 1952: 26).

Em 1987, Claudia Müller-Winkler publicou um catálogo sobre o que ela denominou “amuletos-objeto”, presentes na coleção da Instituto Bíblico da Universidade de Freiburg escavados entre 1898 e 1992. Essa denominação se refere a amuletos em forma de partes do corpo, plantas, formas cósmicas, construções, ferramentas, objetos de templo, símbolos e qualquer amuleto que represente um objeto, e não formas de animais ou divindades (Müller-Winkler, 1987: 16). A autora define um amuleto como “um objeto que deveria proteger o portador com seus poderes mágicos para o manterem saudável” (Müller-Winkler, 1987: 20).

Além disso, Müller-Winkler faz uma crítica ao sistema tipológico desenvolvido por Petrie devido a seus critérios funcionais, afirmando que, como os amuletos têm diversos significados, sua atribuição a um único tipo é arbitrária, transformando certas

interpretações em condições para sua descrição. A autora, então, argumenta que uma classificação por critérios formais – como a forma – desenvolvida por Hans Bonnet é mais interessante pois a divisão é mais clara. Müller-Winkler utiliza um sistema de classificação baseado na lista de símbolos hieroglíficos desenvolvida por A. H. Gardiner, pois a aplicação dessa lista para um amuleto com forma semelhante indica significados mais claros. Uma vez que as formas são divididas em grupos de acordo com um “esquema fixo e em uma sequência específica” os hieróglifos correspondentes já providenciam um significado para o amuleto. Segundo a autora, como o sistema de Gardiner é conhecido por todos os egiptólogos a classificação é, então, bem compreendida (Müller-Winkler, 1987: 17).

Christian Herrmann publicou diversos estudos a respeito de amuletos egípcios encontrados na Palestina/Israel presentes na coleção da Universidade de Freiburg (1985, 1994, 2002, 2003, 2005). O autor define um amuleto como “um objeto pequeno que tem a intenção de proteger o portador com poderes mágicos e protegê-lo do mal, provê-lo com saúde e outros bens, e também para permitir que ele compartilhe seu poder mágico”, adicionando que a forma, material e cor de um amuleto tem um papel importante em seu poder apotropaico, uma vez que tons de verde e azul apresentam poderes regenerativos e a cor vermelha oferece proteção contra o mal. Segundo o autor, essa definição abrange não só as características protetivas de um amuleto, mas também o poder que ele concede. Amuletos com símbolos de fertilidade exemplificam como o portador espera por poderes de vitalidade e regeneração que o proveriam com fertilidade (Herrmann, 2003: 2).

Em 1988, Sheldon Lee Gosline publicou um artigo sobre pingentes de divindades no Antigo Egito, no qual afirma que esses pingentes – o autor não concorda com o uso do termo amuleto por denegrir quem os utiliza devido a conexão com superstições – são figuras de divindades antropomórficas ou zoomórficas que incluem um meio de suspensão e, por isso, seriam provavelmente usados em colares e braceletes (Gosline, 1988: 21). Essa ideia tem validade uma vez que, no Antigo Egito, joias não eram apenas usadas como ornamentos, mas também como amuletos para repelir o mal: um dos primeiros exemplares de joia provavelmente foi um amuleto em um cordão ao redor do pescoço (Watterson, 2011: 86).

Carol Andrews, em 1994, escreveu um estudo sobre amuletos utilizando exemplares do Museu Britânico e afirma que “amuletos são ornamentos pessoais que, por causa de seu formato, cor e material, acredita-se que conferem ao portador, por meios mágicos, certos poderes e capacidades” (Andrews, 1994: 6). A autora, no entanto,

também faz uso da tipologia desenvolvida por Petrie. No mesmo ano, Geraldine Pinch, em seu estudo sobre magia no Antigo Egito, escreve que “um amuleto é geralmente definido como um poderoso e protetivo objeto usado ou carregado por uma pessoa” (Pinch, 1994: 105).

Ulrike Dubiel (2004) publicou um estudo sobre amuletos, selos, “pérolas”, conchas e pingentes encontrados em sepulturas de pessoas da não-elite da região de Qau el-Kebir do começo do Reino Antigo ao início do Reino Médio, no qual o objetivo é entender o uso de amuletos por essa população durante esse período. Dubiel define cada objeto da seguinte maneira: “amuletos figurativos” são objetos pequenos com orifícios ou mecanismos de suspensão que representam um ser vivo ou um objeto. Selos apresentam uma superfície de “carimbo” e por isso são identificáveis independentemente de serem realmente usados para esse propósito. Pérolas e “pérolas especiais” são dimensionalmente diferentes, com essas últimas sendo peças particularmente grandes e atraentes que se destacam visualmente das pérolas “comuns”. Os pingentes são objetos mais ou menos em forma de lágrima que não são perfurados centralmente, mas apresentam um orifício para suspensão na extremidade. E, por fim, conchas incluem carcaças de caracóis e conchas abandonadas (Dubiel, 2004: 19).

Além dessas obras, amuletos aparecem principalmente em estudos centrados em práticas funerárias e magia (e.g. Rhind, 1862; Budge, 1893; Blanchard, 1909; Lexa, 1925; El Mahdy, 1991; Koenig, 1994; Wilkinson, 1994; Ikram; Dodson, 1998; Grajetzki, 2003; Teeter, 2011; Ikram, 2015), outros que apresentam uma breve apresentação desses objetos a fim de introduzir catálogos de peças de museus e coleções privadas (e.g. Germond, 2006; Connor; Facchetti, 2017) ou uma análise tipológica das formas de amuletos baseados em fontes textuais (e. g. Shorter, 1935).

As obras, apesar de não se aprofundarem no estudo dos amuletos, são unânimes quando falam sobre a crença dos antigos egípcios em assegurar sua sobrevivência no pós-vida. Para isso, o corpo deveria estar intacto, já que o *ka* ² do indivíduo só poderia habitar um corpo inteiro, daí a importância da mumificação. De forma genérica e simplista, essas obras explicam que os amuletos eram geralmente usados para esse propósito – garantir uma passagem segura para o pós-vida e a preservação das faculdades corpóreas e espirituais.

² Geralmente, o termo é traduzido como “espírito”, porém, na verdade, se tratava de um duplo do indivíduo que era feito junto com ele e reativado depois da morte corporal; as oferendas feitas nas tumbas eram direcionadas ao *ka* do falecido.

Além disso, através da etimologia para uma análise semântica do termo, alguns autores buscam demonstrar o que são os amuletos no Antigo Egito. Segundo a língua egípcia clássica, o egípcio médio, existem quatro termos comumente traduzidos como amuleto (Andrews, 1994: 6; Germond, 2006: 20-1; Connor; Facchetti, 2017: 13):

- *mkt* - - traduzido como proteção (Gardiner, 1957: 570).

- *nht* -, - traduzido como “proteção mágica” (Faulkner, 1962: 135).

- *ṣ3* - - traduzido como “amuleto” (Faulkner, 1970: 207) ou “proteção mágica”

(Gardiner, 1957: 588), e , como “proteção” (Faulkner, 1962: 207).

Quando acompanhado do determinativo de homem, *ṣ3w*, , tradução é “mágico” (Gardiner, 1957: 588; Faulkner, 1962: 207).

Assim, do ponto de vista etimológico, o conceito de amuleto para os egípcios estava fortemente ligado à proteção e à magia, e é isso que os autores colocam em evidência em livros relacionados às práticas funerárias, mumificação e magia.

Além disso, também observamos nas obras citadas que as definições de amuleto no Antigo Egito muitas vezes não consideram dados contextuais e a sua classificação em tipologias pode ser feita a partir de critérios tanto funcionais quanto materiais. Dessa maneira, as definições acima apresentam algumas divergências entre si, mas sua principal adversidade é reunirem uma definição material – ou seja, como o objeto é construído – em conjunto com sua função. Apesar de concluirmos que amuletos são objetos que contém um meio de suspensão, seja um furo ou anel, e por isso seria usado perto do portador, inferir que eles eram ornamentos ou não e que sua função é apenas protetiva ou de conferir poderes por meios mágicos é um passo a mais que só poderia ser entendido a partir do contexto em que esse objeto foi encontrado. Esse problema se deve ao fato de que as fontes para o entendimento dos amuletos no Antigo Egito partem de múmias de membros da realeza ou da elite e de fontes textuais que eram apenas

acessíveis para indivíduos letrados. Logo, elementos fora do contexto da maior parte da população egípcia antiga.

O Livro dos Mortos tem servido como fonte para afirmar que sacerdotes colocavam amuletos entre as bandagens das múmias e recitavam os encantamentos necessários para ativá-los. Esse foco em amuletos encontrados em múmias da elite levou Petrie a conceber um esquema a respeito da posição em que certas formas de amuletos seriam encontrados no corpo, algo que fez estudiosos afirmarem que existia um padrão na disposição de amuletos em múmias da Dinastia XVIII até a Dinastia XXX (Shorter, 1935: 171; Fig. 2). Algo que não é verificado nos enterramentos analisados que variam entre as Dinastias XVIII e XXV, como veremos adiante.

Figura 2: Disposição sugerida por Petrie dos amuletos encontrados na múmia de Djedhor

Fonte: Fleming; Fishman; O'Connor; Silverman, 1980: 64.

Um modo de entender amuletos no Antigo Egito bastante utilizado é procurar por fontes escritas que tratem desses objetos, com alguns autores afirmando que um entendimento do significado dos amuletos deve vir de uma análise detalhada de textos religiosos (e.g. Shorter, 1931). Uma dessas fontes é o Papiro MacGregor, citado anteriormente, assim como o Livro dos Mortos que conta com diversos capítulos com instruções a respeito da utilização de amuletos. Alguns exemplos são as seguintes passagens que dizem respeito aos amuletos em formato do pilar *djed* e *tyt*, presentes no banco de dados:

CAPÍTULO 155:

Fórmula do pilar *djed* em ouro.

Palavras ditas por N.: “Restaure-te, Osíris! Tu tens (novamente) tuas costas, (Ô) tu, cujo coração já não bate mais; tu tens tuas vértebras, (Ô) aquele cujo coração já não bate mais. Coloque-te do teu lado, deixe-me colocar a água debaixo de ti! Eu te trago o pilar *djed* em ouro; tu podes estar feliz”.

Palavras a dizer sobre um pilar *djed* em ouro suspenso por uma fibra de sicômoro, umedecido com seiva da planta-*ankh-imy*, colocada no pescoço abençoado, no dia do enterro, - a quem este amuleto é colocado no pescoço será um bem-aventurado eminente no mundo dos mortos –, e no dia do início do ano, (ele será) como aqueles que estão seguindo Osíris. Isso foi realmente efetivo milhões de vezes.

(fonte: Barguet, 1967: 224).

CAPÍTULO 156:

Fórmula para o nó *tyt* de jaspe vermelho.

“Tu tens teu poder mágico, Ísis, tu tens tua magia, Ísis, o amuleto é a proteção desse grande deus, que reprime aquele que o está prejudicando.”.

Palavras a dizer sobre um nó *tyt* de jaspe vermelho, tendo sido umedecido com a seiva da planta-*ankh-imy*, suspenso por um (cordão em) fibra de sicômoro, e que foi colocada ao redor do pescoço desse abençoado, no dia do enterramento. Aquele para quem é recitado, o poder mágico de Ísis será a proteção de seu corpo, e Hórus, filho de Ísis, se alegrará dele quando o ver; o segredo de um caminho não existirá para ele, um (de seus) lados virados para o céu, o seu (outro) lado para a terra. Isso foi realmente eficaz. Não deixe ele ver nenhum homem! Sim, não há ninguém a seu lado!

(fonte: Barguet, 1967: 224-5).

No entanto, análises têm mostrado que nem sempre as instruções do Livro dos Mortos eram seguidas pela elite. Isabelle Régen realizou uma pesquisa acerca da diferença entre o contexto arqueológico de práticas funerárias e fontes textuais, onde comparou a utilização de tijolos mágicos em tumbas com passagens do Livro dos Mortos com instruções sobre seu uso. A autora constatou que a realidade da prática ritual difere de fontes textuais (Régen, 2010: 268), concluindo que essas ocorrências são muito numerosas para serem consideradas apenas casos isolados (Régen, 2017: 106). Sendo assim, o problema em interpretar amuletos é entendê-los a partir de textos para explicar seu significado quando devemos considerar seu contexto específico (Kremler, 2012: 97). Apesar disso, fontes escritas podem elucidar a função dos amuletos em certos contextos, mas de uma maneira em que o auxílio dos textos venha a partir da observação do contexto em que esses objetos estão inseridos. Dessa maneira, para que os amuletos “falem por si mesmos” é preciso remover pressupostos e examinar atentamente o contexto dos amuletos (Kremler, 2012: 102).

A partir de todas essas ponderações, podemos, então, entender um amuleto como um objeto que tenha uma forma definida e reconhecida culturalmente e que possua um meio de suspensão. Ou seja, um amuleto terá um formato que outras pessoas naquele contexto (ou que saibam sobre o contexto, como arqueólogos) reconhecem como parte daquela cultura – no caso do Antigo Egito, temos iconografias de divindades e símbolos divinos que são facilmente reconhecidas – e, como possuem algum meio de suspensão

(cf.) , sabe-se que é de uso pessoal, para ser amarrado no pescoço, por exemplo. A questão sobre ser um ornamento ou não, é uma questão de caráter individual e algo difícil para a arqueologia afirmar; afinal, o amuleto poderia ser para o portador também um ornamento. Dessa maneira, parte-se de uma definição material e evita-se uma definição funcional, uma vez que a função de um amuleto só poderá ser apreendida a partir do contexto em que ele se encontra.

1.2 Amuletos, prática ritual e religiosidade

As práticas rituais no Antigo Egito podem ser encaixadas no conceito de religiosidade. Esse conceito na Egiptologia pode ser apresentado através de diversos termos como “piedade pessoal”, “religião pessoal ou privada”, “prática religiosa” e “religião

popular”. Muitos estudiosos têm se interessado pelo tema a fim de entender essa parcela da vida religiosa do Antigo Egito que se diferencia do culto oficial nos templos. Aqui não cabe um histórico sobre as discussões a respeito dos termos utilizados, mas uma explanação a respeito do que consiste a religiosidade da não-elite no Antigo Egito, pessoas que não teriam acesso aos templos. Religiosidade pode ser entendida como práticas religiosas e a piedade das pessoas que não está ligada à religião do estado e que não possui intermediários, algo que inclui o envolvimento ativo entre um indivíduo e uma divindade (Baines; Froot, 2011: 3-4). Isto não é dizer que práticas privadas eram uma alternativa à religião oficial, pois as pessoas comuns tinham acesso a certas partes dos templos. Logo, essa religião dita “popular” constituía um aspecto da vida religiosa na sociedade do Antigo Egito (Teeter, 1993: 30-1; Gahlin, 2007: 325).

Exemplos de práticas religiosas das pessoas comuns podem envolver participação em contato com oráculos, estelas com pedidos pessoais, cartas para os mortos, interpretação de sonhos, oferendas votivas depositadas em templos e o uso de amuletos (Pinch, 1993; Teeter, 1993: 33-6). A decisão por recorrer a essas práticas rituais, muitas vezes relacionadas a certas divindades, são reações para aflições e alterações durante a vida, assim como estavam relacionadas às preocupações e necessidades pessoais (Baines, 1987: 83-6; Teeter. 1993: 37; Baines; Froot, 2011: 3-4). Fases da vida como casamento, parto, doenças e morte faziam com que as pessoas procurassem estar próximas de uma divindade em particular, colocando sua vida sob sua proteção (Becker, 2007: 142). Dessa maneira, rituais cotidianos, como o uso de amuletos, compreendiam crenças e ações que asseguravam a continuidade da existência, do bem-estar de uma pessoa e sua família, e também a resolução da perda e sofrimento que podem ser tratados em termos religiosos (Baines, 1987: 97-8; Gahlin, 2007: 325).

No contexto cultural do Antigo Egito, prática ritual e religiosidade estavam fundamentalmente associados com o que é denominado de magia. Na sociedade egípcia, magia era uma força benéfica que era usada para responder a elementos que ameaçavam a ordem da vida em situações onde outros tipos de ação não eram eficientes como no tratamento de doenças e picadas e mordidas de animais como serpentes e crocodilos (Baines, 1991: 165-8). Performances mágicas eram atividades que deveriam ser feitas através de palavras e imagens e uma mistura de encantamentos, rituais e prescrições que poderiam incluir tratamentos médicos (Ritner, 1993: 35; Baines, 1991: 168). O uso de amuletos é considerado uma forma de religiosidade e magia que poderiam ser prescritos para doenças em conjunto com o uso de medicamentos naturais (Gahlin,

2007: 328). Nesse contexto, magia e medicina eram abordagens que se misturavam para proteger e ajudar o indivíduo afligido a chegar no objetivo desejado (Baines, 1991: 168; Györy, 2011: 151).

A decisão feita por um indivíduo de usar um amuleto com a forma de uma divindade específica é complexa e pode compreender um desejo de se identificar com um grupo, crença ou divindade; comunicar alguma mensagem ou como forma de expressão; e afirmar sua devoção ou crença pessoal (Gosline, 1988: 22-4); demonstrar filiação ou devoção a uma divindade; esperança de que seria protegido pela divindade; ou como meio de adquirir os poderes e características associado à divindade escolhida (Adderley, 2015: 181). O principal propósito de amuletos que representam divindades seria assegurar a proteção do portador, mas também engloba outras representações. Um exemplo é a importância da proteção contra animais perigosos materializado em amuletos de cabeças de cobras (Adderley, 2015: 182).

Algumas fórmulas mágicas prescrevem amuletos como solução para certos problemas. Um encantamento para combater e se proteger de inimigos, adversários e espíritos masculinos e femininos que está ameaçando um homem de nome Qenherchepeschef, se encontra no Papiro Deir el-Medina 40 (Austin, 2014: 77-8). Quem fala, se identifica como o mensageiro do representante de Hórus e pretende resgatar Qenherchepeschef da morte dando-lhe um amuleto protetor. A prescrição é recitar sobre as imagens dos deuses Re, Atum, Khepri, Ísis, Néftis e dois *udjat*³. A fórmula mágica do Papiro Leiden I 343 + I 345, denominada Encantamento 14 (V:XXII1-3), é sobre um feiticeiro que invoca uma entidade representante do caos e, para derrotá-la, é prescrito um amuleto das divindades Osíris, Ísis e Néftis (Beck, 2018: 99). Uma parte do Papiro Turin CGT 54051 é sobre se livrar de veneno de cobra e prescreve palavras invocando o deus Hórus para serem recitadas sobre amuletos do falcão divino com uma coroa dupla de penas feito de madeira, além do uso de pão, cerveja e incenso⁴.

Esses exemplos de fórmulas e encantamentos nos quais amuletos eram utilizados demonstram e auxiliam no entendimento do seu papel dentro da prática ritual e religiosidade no Antigo Egito. No entanto, o contexto do amuleto deve ser a principal fonte de interpretação uma vez que esse objeto encontrado em um sepultamento poderia ter sido ressignificado.

3 Consultado em alemão através do Projeto Science in Ancient Egypt e traduzido pela autora. <<http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-deir-el-medineh-40/>>. Acesso em: 17 de jul. de 2020.

4 Consultado em alemão através do Projeto Science in Ancient Egypt e traduzido pela autora. <<http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-turin-cgt-54051/>>. Acesso em: 17 de jul. de 2020.

Além disso, devemos considerar outro conceito para entendermos o uso de amuletos como uma prática ritual, visto que rituais são uma forma de ação humana, determinado ou moldado pelo pensamento religioso subjacente (Fogelin, 2007: 57). O termo “ritualização” foi elaborado por Catherine Bell para propor que atividades rituais não sejam mais vistas em uma posição isolada como ações especiais e sejam colocadas no contexto de atividades sociais em geral (Bell, 1992: 7). Segundo a autora, ritualização é uma maneira estratégica e culturalmente específica para diferenciar algumas atividades de outras, distinguir entre o “sagrado” e o “profano” e atribuir essas distinções a realidades onde apenas a ação humana não é suficiente (Bell, 1992: 74). Assim, ritualização é uma forma de ação apropriada para responder a um evento, força ou problema com a intenção de ordenar, retificar e transformar essas situações fazendo uso de palavras em orações, votos, recitações etc. (Bell, 1992: 108-12). Ritualização é, portanto, uma prática que deve ser entendida como um processo natural e parte da atividade humana. Uma vez que a atividade ritual apresenta atributos distintos (Bell, 1992: 69), Bell define algumas características: ela é circunstancial, ou seja, a prática não pode ser entendida fora do contexto em que ocorre; é planejada e manipulada; o ritual é legitimado por atividades passadas; ele deve ser feito da mesma forma sempre; possui seu próprio conjunto de regras; está associado com símbolos reconhecidos socialmente; e, finalmente, o ritual deve ser uma performance e as ações devem seguir regras próprias (Bell, 1992: 81-3; Bell, 1997: 138-170). Dessa maneira, atividades rituais são estruturadas em seu contexto, o qual garante variadas maneiras para agir em uma cultura particular (Bell, 1992: 140). Também sendo circunstancial e planejada, o engajamento em uma atividade ritual age como uma maneira prática de lidar com circunstâncias específicas (Bell, 1992: 92). Assim, o ritual passa a ser visto como uma performance uma vez que atos simbólicos são usados para sua apropriação interpretativa (Bell, 1992: 42). Nesse sentido, entender os amuletos à luz do conceito de ritualização os coloca no contexto da prática em que estavam inseridos; seu significado não é inerente, mas é atribuído através da prática (Bussmann, 2019: 83).

1.3 A importância do contexto

Devemos, portanto, utilizar uma abordagem teórica que considere contextos particulares de usos e significados para interpretarmos arqueologicamente os amuletos no

Antigo Egito. A abordagem contextual é proveniente das críticas que surgiram nos anos 1980 em relação aos métodos positivistas da arqueologia processual, ou Nova Arqueologia, que objetivavam uma explicação do passado através de observações particulares da cultura material com a finalidade de criar generalizações em relação a processos sociais (Shanks; Hodder, 1995: 12-3). O arqueólogo britânico Ian Hodder chamou esse tipo de abordagem de arqueologia contextual como um contraponto às ambições dos processualistas em encontrar leis gerais para o comportamento humano e práticas sociais.

Segundo Hodder e Michael Shanks, apesar de ser argumentado frequentemente que arqueólogos não podem reconstruir o simbolismo de sociedades antigas pois os significados das coisas são arbitrários, o fato é que quanto mais evidências forem reunidas a respeito de padrões internos encontrados nos dados, e analisados na cultura material e seu contexto, maior será a capacidade de interpretar o significado do objeto (Shanks; Hodder, 1995: 25). Logo, uma abordagem contextual depende de dados coletados a partir de um contexto específico (Hodder; Hutson, 1986: 190). Portanto, o contexto só pode ser interpretado a partir dos dados, onde padrões poderão ser apreendidos de uma forma particularizada (Hodder; Hutson, 1986: 5-6).

Além de identificar padrões e fazer correlações entre os dados relevantes no contexto dos amuletos, é importante observar o contexto cultural em que esses amuletos, enterramentos e pessoas estavam inseridos. Hodder e Scott Hutson afirmam que a arqueologia histórica, onde existem diversos tipos de registro arqueológico, permite uma abordagem contextual, pois os dados estão mais interconectados, há documentações para fornecer mais informações e o grande volume de dados permite que mais correlações e padrões possam ser apreendidos (Hodder; Hutson, 1986: 191). Hodder também argumenta que cada contexto histórico deve ser estudado como um conjunto único de conceitos gerais de significados e simbolismos que são constantemente negociados e manipulados de maneiras particulares (Hodder, 1982: 218). Nesse sentido, há o conceito de agência, entendido como a ação intencional de um indivíduo (Hodder; Hutson, 1986: 101). De acordo com Richard Bussmann, a reconciliação da estrutura social e do indivíduo como pessoa pode ser entendida como “agentes conhecedores que usam os recursos disponíveis para desenvolver estratégias e alcançar seus objetivos” (Bussmann, 2019: 75). A agência dos indivíduos deve ser entendida a partir de seu contexto, já que as pessoas são afetadas pelo contexto em que estão inseridas e, ao

mesmo tempo, afetam esse contexto (Hodder; Hutson, 1986: 105; Cowgill, 2000: 56-7; Joyce, 2000: 71-2; Dornan, 2002: 325; Robb, 2010: 494).

Em outras palavras, um objeto apresenta significado dependendo de seu lugar no todo (Hodder, 1982: 212), ou seja, seu contexto – onde contexto é entendido como a estrutura de significado em que os objetos devem ser colocados para poderem ser interpretados, já que estão inevitavelmente situados no espaço, no tempo e em relação a outros objetos. Logo, significados apresentam um conteúdo histórico particular (Hodder, 1987: 2). Para Hodder, o contexto está centrado no objeto de modo que pode potencialmente variar com cada objeto em análise. Assim, o contexto de um objeto é a totalidade das relações relevantes que contribuem para o seu significado, que envolvem todas as dimensões do objeto, como materiais utilizados, suas funções e informações sociais e ideológicas que fornece. Logo, o contexto inclui outras dimensões de variação concretas ou abstratas que se relacionam com o objeto. Segundo Hodder, essas dimensões de variação ao redor do objeto revelam padrões estatisticamente significativos de semelhanças, diferenças e correlações; portanto, o contexto do artefato é a totalidade dessas dimensões relevantes de variação (Hodder, 1987: 5). Mais do que isso, os significados simbólicos dos objetos estão limitados dentro de seus contextos, por isso a importância em definir o contexto no qual o objeto apresenta associações relevantes para a interpretação de seu significado (Hodder, 1992: 12-3).

Hodder e Hutson introduzem a ideia de dimensões relevantes de variação de cada objeto – que podem ser elementos temporais, espaciais, deposicionais e tipológicos – que podem ser identificadas no conjunto de dados culturais que demonstram padrões. O significado inerente ao objeto, portanto, será alcançado a partir da análise das semelhanças e diferenças presentes nas dimensões relevantes de variação. Dessa maneira, a interpretação de significados do passado é a capacidade de sustentar as hipóteses sobre essas dimensões de variação que se mostram significativas a partir da variedade entre os aspectos dos dados (Hodder; Hutson, 1986: 183-4). Os autores afirmam que o significado simbólico do objeto é uma abstração da totalidade do cruzamento de padrões. Observar um padrão já é provê-lo de significado pois a descrição das dimensões de variação é feita através da relação do objeto com outros elementos presentes no contexto. O objetivo é entender esse significado através da análise do conjunto de dados (Hodder; Hutson, 1986: 187).

Além disso, Hodder concebe que o conteúdo simbólico do objeto também inclui sua funcionalidade, pois ele foi definido e escolhido culturalmente para ser utilizado de uma certa maneira para alcançar determinado fim. Assim, a ideia de contexto tem como objetivo reunir o estudo das condições materiais e a interpretação dos significados simbólicos dos objetos. Por ser centrada no objeto, a análise contextual permite maior variabilidade e implica que culturas devam ser comprovadas e não assumidas previamente (Hodder, 1987: 5). Por isso a importância de uma abordagem teórica que seja coerente com os dados. Hodder enfatiza que o diferencial da arqueologia contextual é fornecer um fundamento teórico validado nos dados, utilizando procedimentos indutivos e dedutivos. Essa abordagem implica a relação entre teoria e dados, posicionando um em termos do outro (Hodder, 1987: 2).

A análise contextual deve, primeiro, identificar redes de padrões de semelhanças e diferenças em relação ao objeto examinado e as questões que estão sendo propostas. Trata-se de analisar as dimensões de variação propostas por Hodder. Os padrões serão definidos através de semelhanças e diferenças significativas que aparecerem nas análises estatísticas. Mais especificamente, variáveis únicas, correlações entre variáveis e associações e contrastes. Além da importância da análise estatística também é necessário, ao mesmo tempo, procurar por dimensões de variação mais abstratas que sejam coerentes com a natureza particular e contextual dos padrões identificados. Assim, essa abordagem arqueológica é fundamentada também em interpretações historicamente específicas, uma vez que o conjunto de dados dos objetos estão suficientemente conectados – como é o caso da cultura material do Antigo Egito – logo, é possível identificar variações de significados culturalmente específicos que auxiliarão na interpretação (Hodder, 1987: 6-8).

Destarte, para interpretar o conteúdo do significado da cultura material, arqueólogos identificam diversos tipos de semelhanças e diferenças relevantes, construídos a partir de relações contextuais. A partir disso são feitas abstrações para a interpretação de um significado em termos de função e conteúdo. A interpretação de significados contextuais, então, parte de similaridades e diferenças entre os dados (Hodder; Hutson, 1986: 173) e pode ser construída através de contrastes e associações em uma rede de dados (Hodder; Hutson, 1986: 187-8). Logo, o contexto de um objeto pode ser resumido como a totalidade das dimensões de variação relevantes que estão ao seu redor. Sendo assim, a interpretação de significados simbólicos dentro de uma abordagem contextual só pode ser realizada a partir das relações e contrastes de um

objeto com outros elementos dentro de um contexto (Hodder; Hutson, 1986: 188).

O objetivo da interpretação é agrupar as abstrações reunidas através dos dados contextuais com o objeto. Desse modo, deve-se acumular o maior número possível de dados e acomodar a teoria com esse conjunto a fim de procurar por dimensões de variação relevantes, sempre cruzando com outros elementos contextuais. Assim, esse procedimento tem mais sucesso em contextos onde os dados estão ricamente conectados (Hodder; Hutson, 1986: 190). É por essa razão que Hodder e Hutson afirmam, como mencionado acima, que essa abordagem é mais coerente com a arqueologia histórica, onde mais informações sobreviveram e o conjunto de dados está bem interligado. Há também outras evidências que provêm de outros contextos para procurar por semelhanças e diferenças. Os autores destacam que alguns problemas existem, como definir se o contexto escrito é relevante para outros contextos e se semelhanças e diferenças entre dois contextos – textuais e não-textuais – implicam significados iguais ou diferentes. No entanto, há mais possibilidades de resolver esses impasses devido a riqueza de dados permitir que a procura por semelhanças e diferenças produza mais dimensões de variação relevantes (Hodder; Hutson, 1986: 191). A ideia de uma abordagem contextual, portanto, é que significados passados existentes em outros contextos históricos possam ser compreendidos através de uma análise da cultura material. Por isso, devemos fundamentar nossa subjetividade moderna em outro contexto cultural, analisando semelhanças e diferenças coerentes com a padronização encontrada nos dados (Hodder, 1987: 10).

A análise contextual está fortemente ligada com as práticas de uso dos objetos. No caso dos amuletos, a intenção da pesquisa é cruzar os dados coletados a fim de identificar padrões a partir de semelhanças, diferenças e correlações para prover o amuleto com o contexto da prática em que ele estava envolvido. O significado do amuleto será derivado das práticas funerárias em que a não-elite o estava empregando. Por exemplo, dependendo das formas dos amuletos e dos locais em que foram depositados dentro das sepulturas é que podemos refletir sobre o papel e significado desse objeto. Prática e contexto, portanto, estão conceitualmente conectados, pois, segundo Hodder, é apenas demonstrando como o significado de um objeto funcionava na prática que podemos fornecer a ele um contexto (Hodder, 1992: 18).

CAPÍTULO 2 – A NÃO-ELITE NO ANTIGO EGITO

2.1 Sítios do banco de dados

Nesta sessão apresentaremos os sítios analisados nesta pesquisa – Gurob, Matmar e Lahun – através do histórico de escavação, relação com outras estruturas em sua volta e aspectos como áreas onde os enterramentos dos períodos pertinentes foram encontrados e questões de datação. No mapa abaixo (Fig. 3) destacamos a localização geográfica desses sítios ao longo do Rio Nilo. Os enterramentos que contém amuletos serão analisados a partir de elementos organizados em tabelas de dados como tipos de enterramento, recipientes e tratamento do corpo e acompanhamentos funerários. O objetivo é nos munir com informações e dados para que, na próxima sessão, possamos discutir a estrutura social no Antigo Egito e justificar o pertencimento desses enterramentos à não-elite.

Figura 3: Mapa do Egito com a localização dos sítios analisados

Fonte: Gerado pelo Google Maps.

2.1.1 Gurob

Gurob, ou Medinet el-Ghurab, é o nome do sítio arqueológico localizado no deserto próximo da cidade moderna de El-Lahun, na região do Fayum (Kemp, 1978: 122). O sítio foi escavado entre 1888 e 1889 por Flinders Petrie, em 1904 por Leonard Loat, em 1920 por Guy Brunton e Richard Engelbach e, desde 2005, por um projeto arqueológico multidisciplinar anglo-dinamarquês chamado *Gurob Harem Palace Project* (ver Petrie, 1890, 1891; Griffith, 1898; Quibell, 1901; Loat, 1905; Currelly, 1905; Engelbach, 1923; Brunton; Engelbach, 1927; Shaw, 2008, 2010, 2011, 2012, 2013, 2017).

Em 1905, o arqueólogo alemão Ludwig Borchardt investigou a cidade antiga de Gurob publicando um estudo no qual foi o primeiro a sugerir a possibilidade de que a parede principal do muro de tijolos de barro presente no sítio não continha apenas um templo, como havia sido apontado por Flinders Petrie anteriormente, mas também um palácio pertencente ao harém real (Shaw, 2017: 181-2). O arqueólogo Barry Kemp realizou um estudo sobre o sítio a partir das diversas pesquisas e escavações realizadas ao longo do começo do século XX (Kemp, 1978). Kemp afirma que o harém de *Mer-wer* – denominação utilizada por Kemp para a mesma cidade – era central para a vida local agindo como um palácio em si mesmo, com sua própria fonte de renda, sem ser auxiliar do palácio do faraó. Por isso, o termo “harém” não se aplica a essa situação, pois ele se refere originalmente aos quartos de mulheres conectados a um palácio. Kemp sugere, então, que se imagine as construções de Gurob como um palácio no qual viviam a rainha e mulheres da corte junto com damas de companhias reais e, talvez, servidoras que faziam tecelagem e pessoas responsáveis por educar crianças reais e da corte (Kemp, 1978: 132).

As escavações de 1920 realizadas nas tumbas de diversos períodos produziram um relatório de escavação bastante detalhado que incluem as tumbas do Reino Novo (1550–1069 AEC) analisadas nessa pesquisa. Essas escavações foram executadas pela Escola Britânica de Arqueologia no Egito de 11 de janeiro a 6 de abril de 1920 chefiadas pelos arqueólogos Reginald Engelbach e Guy Brunton (Brunton; Engelbach, 1927: 1). As áreas com esses sepultamentos estão destacadas em vermelho nos mapas abaixo (Figs. 4 e 5).

Figura 4: Mapa geral da distribuição de enterramentos do cemitério em Gurob com pontos em vermelho destacando áreas com tumbas do Reino Novo

Fonte: Brunton; Engelbach, 1927: Pl. II; destaques em vermelho pela autora.

A necrópole datada do Reino Novo conta com 323 enterramentos, dos quais 42 contêm amuletos como parte do acompanhamento funerário e, assim, foram analisados para a presente pesquisa.

Tipos de enterramento

Tabela 1: Quantidade de tipos de enterramentos em Gurob

Tipos de enterramentos	Quantidade
Fosso	22
Fosso com câmara de tijolos	12
Túmulo de poço	4
Mastaba	2
Nicho lateral duplo em fosso	2

Segundo o relatório de escavação de Brunton e Engelbach, os tipos de enterramentos encontrados em Gurob são, em sua maioria, tumbas mais simples como fossos, alguns com câmaras revestidas com tijolos e nichos únicos ou duplos em fossos. No entanto, entre eles, há 6 sepultamentos com decorações e múltiplos corpos em estruturas mais elaboradas como túmulos de poço e mastabas. Cada um será detalhado a seguir.

Figura 6: Enterramento n. 2 do banco de dados

Sítio	1
Enterramento	2	
Tipo	Túmulo de poço	
Perturbação	Não	
Recipiente	Caixão	
Nº Referência	26	
Referência	BRUNTON, G.; ENGELBACH, R. (1927) Gurob, London, BSAE/ERA.	
Descrição	Tijolos rebocados de branco, decorado com faixas vermelhas verticais e horizontais, formando retângulos, cada um sendo dividido em quatro ou seis por faixas amarelas. Teto e paredes tratados. A porta foi emparedada e rebocada de vermelho. Só um caixão sobreviveu, mas indícios de que haviam três. Tumba pode ser datada para o reinado de Amenhotep I.	
Outros objetos	14 vasos (um de alabastro, outros de cerâmica); 14 escaravelhos; 27 contas (cerâmica, pedra-sabão, imitação de lapis lazuli, cornalina, ametista, faiança egípcia e ovo de avestruz)	

O enterramento n. 2, em túmulo de poço, é múltiplo, com a presença de três corpos sem identificação de sexo ou idade, provavelmente cada um estava em um caixão. A tumba apresenta decoração com faixas e retângulos, uma grande quantidade de escaravelhos, vasos, cerâmicas e contas.

Figura 7: Enterramento n. 3 do banco de dados

Sítio	1
Enterramento	3	
Tipo	Mastaba	
Perturbação	Sim	
Recipiente	N/A	
Nº Referência	36	
Referência	BRUNTON, G.; ENGELBACH, R. (1927) Gurob, London, BSAE/ERA.	
Descrição	Parede de tijolos em volta do poço. Sem indicação que houve algum enterramento. Uma câmara foi iniciada e abandonada no lado oeste do poço. A alvenaria acima do túmulo parece serem restos de uma capela pois não tem características do tipo usual de mastaba.	
Outros objetos	2 cerâmicas; sílex; Shabti; gesso azul; 15 contas (faiança egípcia, vidro, cornalina, cerâmica e ovo de avestruz)	

O enterramento n. 3 apresenta uma estrutura com tijolos, túmulo e capela que, segundo os escavadores, foi abandonada. Também não havia indicações de que havia algum enterramento, provavelmente pela falta de remanescentes humanos. No entanto, a cultura material é bastante parecida com as que encontramos nos outros enterramentos, contendo apenas algumas cerâmicas, um shabti, gesso provavelmente proveniente da parede, e algumas contas.

Figura 8: Enterramento n. 4 do banco de dados

Sítio	1
Enterramento	4	
Tipo	Mastaba	
Perturbação	Não	
Recipiente	N/A	
Nº Referência	37	
Referência	BRUNTON, G.; ENGELBACH, R. (1927) Gurob, London, BSAE/ERA.	
Descrição	Restos de uma superestrutura de tijolos que provavelmente cercou uma pequena capela. Nenhum vestígio do projeto interno da superestrutura permaneceu. A superfície externa da parede do recinto tinha sido rebocada de branco.	
Outros objetos	Estela com inscrição Men-kheper; 280 Shabtis de cerâmica, alguns com a mesma inscrição; 30 Shabtis com a inscrição "Hnês, o nome antigo de Ehnasya"; vaso de alabastro; 12 cerâmicas; 3 escaravelhos; 3 fragmentos de alabastro decorados; cabeça de alabastro; fragmento de escultura; Shabti de alabastro; 12 contas (cerâmica)	

O enterramento n. 4 é uma mastaba com restos de uma capela e nenhum remanescente humano. Apesar de ter sido rebocado de branco, nenhuma outra decoração foi registrada pelos escavadores. Contém uma grande quantidade de shabtis, alguns inclusive com um nome, talvez do proprietário algo pouco característico para a não-elite, como também diversas cerâmicas e alguns escaravelhos. Além das inscrições nos shabtis, havia também uma estela com o nome incompleto de trono de Tutmés III (Men-kheper-re).

Figura 9: Enterramento n. 28 do banco de dados

Sítio	1
Enterramento	28	
Tipo	Túmulo de poço	
Perturbação	Sim	
Recipiente	N/A	
Nº Referência	438	
Referência	BRUNTON, G.; ENGELBACH, R. (1927) Gurob, London, BSAE/ERA.	
Descrição	20 enterramentos ou mais.	
Outros objetos	4 cerâmicas; 8 vasos não cerâmicos; 3 Shabtis de cerâmica; 13 Shabtis de madeira (inscrição ilegível); uraeus de cerâmica; conchas de cauri; concha de ostra; botão de alabastro; contas de vidro, cornalina, jaspe vermelho, cerâmica.	

O enterramento n. 28 também contém dois grupos de shabtis que poderiam ter pertencido a mais de uma pessoa, principalmente considerando que havia pelo menos 20 enterramentos identificados pelos escavadores – no entanto, não há nenhuma menção ao sexo e idade dos remanescentes humanos. Não foi indicado nenhuma decoração e a cultura material presente – além dos dois grupos de shabtis e uma estatueta cerâmica em forma de *uraeus* –, não diverge muito dos outros enterramentos, com pouca quantidade de cerâmicas e vasos, conchas e contas.

Figura 10: Enterramento n. 32 do banco de dados

Sítio	1
Enterramento	32	
Tipo	Túmulo de poço	
Perturbação	Sim	
Recipiente	N/A	
Nº Referência	474	
Referência	BRUNTON, G.; ENGELBACH, R. (1927) Gurob, London, BSAE/ERA.	
Descrição	Pelo seu tamanho, pode ter sido destinado para uma longa sucessão de enterros. Petrie data para o final da Dinastia XVIII. Um fragmento menciona "a casa de Tutmés IV", apontando uma data mínima. Outro fragmento de alabastro com a inscrição "o túmulo:".	
Outros objetos	2 cerâmicas; 4 vasos não cerâmicos; várias esculturas e pequenas figuras; escaravelhos; 16 contas (cerâmica, calcário, faiança egípcia, vidro) e pingente de papoula; fragmento com inscrição "a casa de Tutmés IV"; fragmento de alabastro com a inscrição "o túmulo:"; shabti de cerâmica com a inscrição "Senhora de HnB (Heracleópolis)"; shabti em calcário sem nome preenchido; shabtis com o nome Kay.	

O enterramento n. 32 apresenta diversas câmaras, mas nenhum sinal de remanescentes humanos. Segundo os escavadores, seu grande tamanho poderia indicar enterramentos feitos ao longo de anos. Há fragmentos com inscrições que poderiam pertencer às paredes, shabtis com nomes e diversas esculturas e estatuetas, além de algumas cerâmicas, contas e um pingente – objetos também presentes nos demais enterramentos.

Figura 11: Enterramento n. 42 do banco de dados

Sítio	1	
Enterramento	42	
Tipo	Túmulo de poço	
Perturbação	Desconhecido	
Recipiente	Enrolado em junco e caixão de madeira	
Nº Referência	605	
Referência	BRUNTON, G.; ENGELBACH, R. (1927) Gurob, London, BSAE/ERA.	
Descrição	<p>2 corpos masculinos e 1 feminino. Câmara a oeste, de tijolos, com um caixão de madeira antropomórfico e um sepultamento amarrado em juncos ao sul do caixão. O caixão coberto com tapete não tinha barba e estava pintado de preto com hieróglifos em amarelo em faixas verticais separadas por figuras de divindades, de um tipo característico da época Raméssida. Nele tinham dois corpos, um homem velho em cima e um jovem abaixo, ambos virados para o leste. O corpo na esteira de junco era feminino de uma jovem (o dente do siso apenas aparecendo), também para o leste.</p>	
Outros objetos	<p>Corpo feminino: no pescoço, contas de cerâmica, vidro e cornalina com separador de osso; na orelha esquerda e direita, três brincos incompletos de jaspe em cada; no pulso esquerdo, contas de faiança egípcia e os amuletos; no pulso direito, 2 escaravinhos com 13 contas de faiança egípcia, vidro e cornalina; aos pés, pequena caixa de madeira com uma urna quadrada de madeira pintada, dentro um vaso de pescoço falso, fruto da palmeira <i>dôm</i>, escaravelho de Ramsés II de faiança egípcia azul com cordão para enrolar o dedo, Shabti de faiança egípcia branco, Bes de cornalina, contas de faiança egípcia e vidro Ao norte da cabeça do caixão: 1 cerâmica Na parede ao sul da câmara: 5 jarros de duas alças No preenchimento: bastão</p>	

O enterramento n. 42 contém três corpos, há a presença de hieróglifos e figuras de divindades decorando um caixão antropomórfico no qual não havia uma barba ligada ao rosto. A cultura material conta com cerâmicas, brincos, escaravinhos e contas, uma caixa com urna que continha um vaso, uma imitação de fruto da palmeira *dôm*, um escaravelho com inscrição, um shabti, uma estatueta do deus Bes em cornalina e mais contas. É interessante notar que o corpo do sexo feminino sepultado em uma esteira é o que continha todo o acompanhamento funerário, enquanto os corpos masculinos que estavam no caixão bastante decorado não apresentavam nenhuma cultura material.

Apesar de divergirem do padrão dos demais enterramentos do sítio de Gurob, esses sepultamentos em poço com estruturas maiores e até ruínas de capelas podem pertencer a membros da não-elite. O fato de conterem mais de um corpo pode demonstrar que

essas pessoas se juntaram para prover a si mesmos e aos outros com um enterramento mais elaborado, assim como cultura material mais difícil de ser acessada, como shabtis, escaravinhos, estatuetas e caixões, alguns desses objetos com inscrições. Esse ponto será discutido em mais detalhes após as descrições dos sítios. Devemos manter em mente também que a falta de remanescentes humanos em alguns desses enterramentos pode ser devido à grande perturbação e roubos que o cemitério de Gurob sofreu.

Tratamento do corpo

Tabela 2: Quantidade de tipos de recipientes para o corpo em Gurob

Tipos de recipientes	Quantidade
Sem recipiente	26
Sem informação	8
Enrolado em tapete	3
Enrolado em junco	3
Caixão	3
Caixão de madeira antropomórfico (com decoração)	1
Jarra coberta por prato	1
Jarra	1
Vaso selado com prato quebrado	1
Esteira em cima e embaixo	1

Apesar de 8 enterramentos não terem informações sobre onde os corpos foram sepultados, a maioria estava sem nenhum recipiente ou em recipientes mais simples, como jarras, vaso, materiais vegetais como junco, além de tapete e esteira. Nas jarras e no vaso foram sepultadas crianças, provavelmente devido ao seu tamanho. Apesar disso, há 4 casos com caixões como receptáculos para o corpo. Um foi especificado como sendo feito de madeira com formato antropomórfico e com decoração, mas os outros foram apenas denominados de caixão pelos escavadores. Em nenhum dos enterramentos analisados foi descrito qualquer tipo de mumificação ou tentativa de preservação do corpo.

Acompanhamentos funerários

Tabela 3: Quantidade de enterramentos que contém certos acompanhamentos funerários (excluindo amuletos) em Gurob

Acompanhamentos funerários	Quantidade de enterramentos com esses objetos
Contas	38
Potes, vasos, travessas, jarros, etc de diversos materiais	25
Escaravelhos e escarabóides	20
Pingentes	9
Esculturas	3
Conchas	3
Shabtis	3
Fruto da palmeira <i>dôm</i>	2
Anéis de cabelo	2
Estela	1
Pote de kohl	1
Anéis	1
Bola de argila	1
Pedaço de incenso	1
Instrumentos musicais	1
Brincos de jaspe	1

Em Gurob, há diferentes tipos de cultura material, as mais recorrentes – além dos amuletos – são contas, conchas e cerâmicas. Outros objetos, como vimos anteriormente, estavam mais associados aos enterramentos em túmulo de poço e mastabas, como shabtis e escaravelhos e estelas, alguns com inscrições. Alguns objetos que aparecem em pouca quantidade, ou são os únicos, nos enterramentos, como anéis de cabelo ou de dedo, pedaço de incenso, potes de kohl – um tipo de cosmético para o olho utilizado na antiguidade – e instrumentos musicais, são mais associados à vida cotidiana e, portanto, poderiam ter sido ressignificados quando colocados como acompanhamento funerário. Poderia haver também uma associação entre contas, pingentes, conchas e até escaravelhos como parte do mesmo colar ou bracelete onde o cordão foi perdido. Além disso, apenas um enterramento em Gurob continha apenas amuletos como acompanhamento funerário.

2.1.2 Matmar

Localizado perto da vila de Al Matmar no Médio Egito, o sítio arqueológico de Matmar compreende necrópoles de diversos períodos, incluindo do Terceiro Período Intermediário (1069-664 AEC), que foram escavados por Guy Brunton entre 1928 e 1931 e publicados em 1948 (Brunton, 1948). Além dessa publicação, duas outras pesquisas tratam dos sepultamentos desse período em Matmar. Dentre elas há uma revisão dos catálogos de todos os sepultamentos do Terceiro Período Intermediário, incluindo os de Matmar, feita por David Aston (2009) e a dissertação de mestrado acerca desses enterramentos de Ruth Humphreys (2010).

Utilizando as descrições de Brunton e mapas, Humphreys identificou que grande parte da área arqueológica de Matmar se concentra em uma “invasão” do deserto sobre a área de agricultura ao longo do rio Nilo. Segundo ela, a proximidade atípica do deserto ao rio pode ter contribuído para a escolha do local como assentamento, assim como a sugestão de que a área não é propensa a inundações, devido à preservação da necrópole pré-dinástica e a presença da areia compactada e subsolo arenoso de cascalho (Humphreys, 2010: 37). Brunton afirma que o cemitério do Terceiro Período Intermediário pertencia a “pessoas pobres” e estava quase intacto, não tendo sido vítima de furtos nem na antiguidade nem em tempos modernos (Brunton, 1948: 73). Humphreys estima que 99% das tumbas não haviam sido perturbadas, fazendo deste o maior conjunto de enterramentos da não-elite do período (Humphreys, 2010: 4).

No relatório, Brunton expõe que a necrópole foi descoberta depois que uma criança copta na vila de Matmar foi sepultada em uma área do deserto aparentemente virgem mais perto da vila em vez do cemitério copta mais distante. Assim, foi descoberto uma necrópole do Antigo Egito onde mais de 500 sepulturas seriam escavadas. Os enterramentos estavam todos muito próximos em uma área um pouco abaixo do solo que pode ser chamado de *wadi*, ou vale (Brunton, 1948: 73).

Dos 515 sepultamentos escavados do Terceiro Período Intermediário, Brunton registrou 228 (Brunton, 1948: pl. LIV, LV, LVI). Segundo Humphreys, essas tumbas eram as que continham acompanhamentos funerários. Em sua revisão, Aston relata que o total de enterramentos é de 517 – sendo desses, 212 do sexo feminino, 168 do sexo masculino, 130 infantis e 7 sem informações sobre o corpo –, com apenas 276 tumbas

publicadas. A maioria estava concentrada nas áreas 700-1200-1700 do cemitério principal, enquanto algumas estavam em outras áreas no meio de tumbas de outros períodos (Aston, 2009: 114; Figs. 12 e 13). Humphreys aponta que a maioria dos enterramentos datados do Terceiro Período Intermediário, com uma única exceção, estavam agrupados próximos da vila moderna de Matmar (Humphreys, 2010: 38).

Figura 12: Mapa geral dos cemitérios de Matmar

Fonte: Brunton, 1948: Pl. I-II.

Figura 13: Mapa do cemitério de Matmar centralizado nas áreas onde a maioria das tumbas do Terceiro Período Intermediário foi encontrada

Fonte: Brunton, 1948: Pl. I-II; destaque para as áreas com sepultamentos do Terceiro Período Intermediário pela autora.

Esses enterramentos foram inicialmente datados entre as Dinastias XXII e XXV, ou seja, 900-650 BCE, por Brunton com base em objetos do mesmo período, como cerâmicas e amuletos (1948: 79-81, 90). Entretanto, Aston corrige algumas datações de tumbas com a mesma metodologia de Brunton, porém com mais informações (Aston, 2009: 114-139). Por ser uma revisão recente do catálogo de tumbas do Terceiro Período Intermediário de Matmar, a publicação de Aston foi mais utilizada como fonte para o banco de dados.

Dos 276 enterramentos publicados, 124 continham amuletos como parte do acompanhamento funerário. Dentre esses, observamos os seguintes elementos:

Tipos de enterramento

Tabela 4: Quantidade de tipos de enterramentos encontrados em Matmar

Tipos de enterramentos	Quantidade
Fosso	117
Fosso com câmara	2
Fosso com cavidade	5

Segundo Brunton, as sepulturas eram apenas buracos no chão grandes o suficiente para caber o caixão, algumas sendo um pouco mais profundas. Poucos fossos possuíam uma cavidade ao lado ou uma câmara com tijolos. Esse material também serviu como proteção para os caixões e para encobrir uma cova. Pedras que vieram das ruínas de um templo construído por Ramsés II durante a Dinastia XIX para o deus Seth foram utilizadas em dois túmulos, em um para fechar a câmara e em outro foram colocadas perto da cabeça. Em cinco sepulturas há evidências de reboco de lama utilizado como revestimento nas paredes para evitar seu colapso (Brunton, 1948: 79).

Tratamento do corpo

Tabela 5: Quantidade de tipos de recipientes para o corpo em Matmar

Tipos de recipiente	Quantidade
Sem recipiente	47
Caixão antropomórfico	28
Caixão antropomórfico pintado	11
Caixão oval	11
Caixão retangular	9
Caixão	5
Caixão madeira	4
Caixão de madeira retangular	3
Caixão de junco	2
Sem informação	1
Enrolado em varas	1
Caixão feito de varas	1
Caixão pintado	1

Brunton classifica três tipos de caixões: antropomórfico, oval e retangular. No entanto, o autor afirma que todos estavam em condições ruins de conservação, talvez pela madeira ser muito fina, por isso nem sempre foi possível determinar seu formato. Os detalhes da decoração também não puderam ser totalmente analisados, apenas algumas cores usadas para a pintura. Brunton afirma que a iconografia e inscrições que poderiam estar presentes deviam ser de uma natureza “grosseira e analfabeta” (Brunton, 1948: 79). De acordo com o relatório, os caixões antropomórficos eram os mais comuns, alguns contendo olhos de pedra. Os caixões com pintura exterior possuíam o rosto pintado de amarelo, e alguns apresentavam o interior pintado de vermelho, marrom ou com listras coloridas. Brunton denomina como oval os caixões que retinham a largura maior nos ombros e outros nos quais os lados se curvavam também no ombro. Segundo ele, esses caixões são degradações das formas antropomórficas, sugerindo que estes são posteriores. Não há nenhuma pintura nesses caixões, com a exceção de um caso com o interior marrom. O caixão retangular foi mais utilizado para o sepultamento de crianças. Um caso excepcional foi uma criança enterrada em dois caixões, um oval dentro de um antropomórfico. Caixões também poderiam ser substituídos, segundo Brunton, por galhos – alguns em conjunto com esteiras –, varas e juncos. Brunton revela que dentro dos caixões era rara a presença de cartonagem, com apenas um exemplar. Em um caso, as

ataduras haviam sido pintadas com listras azuis (Brunton, 1948: 79-80). No total, a maioria dos corpos foi colocada em algum tipo de caixão.

A maior ênfase no caixão é característica do Terceiro Período Intermediário, tendo começado no final do Reino Novo (cf. Cooney, 2011), onde a produção de caixões aumentou devido a agitação que definiu a transição do Reino Novo para o Terceiro Período Intermediário. Nesse contexto, a sensação de insegurança devido ao crescimento na perturbação de tumbas resultou na substituição da tumba pelo caixão como a nova maneira de proteger os mortos (Grajetzki, 2003: 94-108; Miniaci, 2014: 227-8).

Em relação ao tratamento do corpo, Brunton aponta os seguintes casos na área 700 do cemitério: cavidade torácica havia sido preenchida com massa de material amarelo parecido com enxofre; material escamoso cinza e rígido na pélvis; lama cor cinza na pélvis; e massas de panos na pélvis (Brunton, 1948: 80). Apesar disso, Brunton não revela se esses casos podem ser indícios de tentativas de preservar o corpo dessas pessoas. O cabelo de alguns corpos também sobreviveu. No sexo feminino a cor era majoritariamente marrom, com algumas exceções, e a textura variava entre enrolados, ondulados e lisos. Alguns chegavam a ter 36 cm de comprimento, e podiam estar com tranças. Dos corpos identificados como do sexo masculino havia um com cabelo preto encaracolado e curto e outro de cabelo marrom claro e curto. Também foram apontados dez corpos com barbas (Brunton, 1948: 80).

Acompanhamentos funerários

Tabela 6: Quantidade de enterramentos que contém certos acompanhamentos funerários (excluindo amuletos) em Matmar

Acompanhamentos funerários	Quantidade de enterramentos com esses objetos
Colares de contas, pingentes e/ou conchas	63
Braceletes de contas, pingentes e/ou conchas	29
Escaravelhos	21
Cordões de contas, pingentes e/ou conchas	19
Placas	19
Potes, vasos, travessas, jarros, etc de diversos materiais (um pote com material orgânico)	18
Brincos	17

Tecido	16
Tornozeleiras de contas, pingentes e/ou conchas	4
Sapatos e sandálias de couro	4
Anéis	4
Correntes de contas, pingentes e/ou conchas	3
Cesta	2
<i>Menat</i> de alabastro	1
Bastão de madeira	1
Implemento de ferro	1
Emblema de prata	1

Nos enterramentos de Matmar a maioria da cultura material é parecida com a de Gurob, com uma grande quantidade de contas, cerâmicas, conchas e escaravelhos. Há também objetos associados com a vida cotidiana, como brincos, anéis, sapatos e sandálias de couro. Além disso, o *menat* de alabastro poderia ter algum tipo de simbolismo, assim como o bastão de madeira e botão de marfim. É notável a falta de objetos com inscrições e shabtis, diferente de Gurob. Pedacos de tecidos foram encontrados em enterramentos sem recipiente para o corpo e nos que continham caixões, logo podemos supor que esse material estava relacionado com o ato de enrolar o corpo antes de colocá-lo no caixão ou servia em si mesmo como recipiente para o corpo quando não havia caixão. Colares e braceletes são os objetos mais numerosos e muitos dos amuletos compõe esses objetos junto com contas, conchas e pingentes. Essa redução na quantidade de acompanhamentos funerários também é característica de enterramentos do Terceiro Período Intermediário (Grajetzki, 2003: 97; Taylor, 2010: 234). No entanto, 23 do total de enterramentos em Matmar continham apenas amuletos como acompanhamento funerário, um número consideravelmente maior que Gurob.

2.1.3 Lahun

Lahun, ou Ilahun ou Kahun, como foi chamado por Flinders Petrie, é um sítio arqueológico perto da cidade moderna de El-Lahun na região do Fayum. As primeiras escavações na necrópole de Lahun foram executadas por Flinders Petrie entre 1889 e 1890 se concentrando na elevação do deserto do lado norte do dique do Fayum ao lado

da pirâmide de Sesóstris II. A área que recebeu o nome de “Dyke Ridge”, ou seja, Cume do Dique, compreende um conjunto de túmulos feitos na rocha durante o Reino Médio, reutilizados no Terceiro Período Intermediário (Aston, 2009: 94). Nas escavações de 1914, Petrie, acompanhado de Brunton, escavou os enterramentos do Terceiro Período Intermediário localizados majoritariamente no Cume Oeste (“West Ridge”, em inglês), ao norte e oeste da pirâmide de Sesóstris II, e no “Dome”, sem tradução, um pequeno monte ao sul do Cume Oeste e do Cume do Dique (Fig. 14). Os enterramentos estavam inseridos em tumbas do Reino Médio, reutilizadas na Dinastia XVIII e novamente na Dinastia XXII. Aston comenta a dificuldade em distinguir entre as duas últimas fases de utilização e alerta para o tratamento cuidadoso do catálogo (Aston, 2009: 96). Em suas memórias, Petrie descreveu os sepultamentos datados das Dinastias XXII a XXV como “geralmente rudes, os caixões raramente tendo qualquer inscrição inteligível; mas a maioria cópias falsas da fórmula usual, colocada por um decorador que não sabia ler” (Petrie, 1891: 124-5).

Figura 14: Mapa da necrópole de Lahun

Fonte: Aston, 2009: 97.

David Aston questiona as datações mais antigas de Petrie a respeito dos sepultamentos das escavações de 1889-1890 que os remonta para a Dinastia XXII. Aston argumenta que, como o uso frequente de faiança egípcia da cor verde se tornou comum apenas após c. 850 BCE, a datação desses túmulos deve ser mais próxima a Dinastia XXV (Aston, 2009: 96). Aston também utiliza outras evidências para datar os enterramentos da campanha de 1914 para o final do século VIII BCE ou, mais provavelmente, para o século VII BCE, citando os modelos de anéis e alguns tipos de cerâmica, assim como a presença de redes de contas (Aston, 2009: 106). Portanto, adotaremos a datação de Aston para os enterramentos deste sítio.

Dos 71 enterramentos do Terceiro Período Intermediário em Lahun, 45 continham amuletos. Dentre eles observamos as seguintes características:

Tipos de enterramento

Tabela 7: Quantidade de tipos de enterramentos encontrados em Lahun

Tipos de enterramentos	Quantidade
Desconhecido	16
Nicho (Dome)	9
Túmulo de poço (reutilizado)	8
Mastaba (reutilizada)	8
Fosso profundo com câmaras	2
Pirâmide (reutilizada)	1
Câmara com acessos	1

Os fossos funerários em Lahun apresentam câmaras e são profundos. Há enterramentos em estruturas mais elaboradas, como em nichos no “Dome” e em câmaras com acessos. Além disso, há reutilizações de túmulos de poço, mastabas e da pirâmide de Sesóstris II. Esse fenômeno, assim como a maior ênfase nos caixões, como vimos em Matmar, também começou no final do Reino Novo devido as mudanças que levariam ao Terceiro Período Intermediário e também foi causado pela insegurança em relação a segurança das tumbas (Taylor, 2010: 228-9; Miniaci, 2014: 277-8). Os enterramentos são classificados em sua maioria como desconhecidos, pois nem no relatório original (Petrie; Brunton; Murray, 1923) e nem no catálogo de Aston (2009) está descrito o tipo.

Brunton afirma que perto da pirâmide no sudoeste está um grupo de sepultamentos do Terceiro Período Intermediário que é possível ser os únicos originais para essa datação (Petrie; Brunton; Murray, 1923: 24). Mesmo que sem mencionar os números designados para esse grupo de enterramentos, pelo mapa podemos supor que se trata dos localizados em West Hill ou em seu entorno. Como essa ideia é difícil de ser provada, não podemos afirmar quais seriam esses enterramentos originais e quais seriam os reutilizados. Brunton também reitera que poucos sepultamentos estavam intactos e que apenas uma ou duas tumbas pequenas eram originais, sendo a grande maioria reocupações de épocas anteriores (Petrie; Brunton; Murray, 1923: 35).

Tratamento do corpo

Tabela 8: Quantidade de tipos de recipientes para o corpo em Lahun

Tipos de recipientes	Número
Sem informação	34
Caixão de madeira	4
Caixão antropomórfico de madeira	4
Caixão tipo caixa pequeno	2
Caixão pintado	1

A maioria dos enterramentos não possuía informações sobre recipientes para o corpo, algo que pode indicar que os escavadores apenas não mencionaram sua ausência. Porém, de acordo com os escavadores, os poucos traços dos caixões que sobreviveram mostram um formato antropomórfico feito com madeira simples, com algumas exceções apresentando inscrições e pinturas (Petrie; Brunton; Murray, 1923: 36). Petrie afirma que as inscrições nos caixões eram incompreensíveis, sendo cópias enganosas de fórmulas e provavelmente feitos por alguém que não sabia ler (Petrie, 1892: 124). Os dois caixões em formato de caixa pequena continham o corpo de crianças. Assim como em Gurob, não há no relatório de escavação nenhuma indicação de tentativas intencionais de preservar os corpos.

Acompanhamentos funerários

Tabela 9: Quantidade de enterramentos que contém certos acompanhamentos funerários (excluindo amuletos) em Lahun

Acompanhamentos funerários	Quantidade de enterramentos com esses objetos
Contas	31
Potes, vasilhas, travessas, jarros, etc de diversos materiais	29
Conchas	21
Escaravelhos	11
Pingentes	8
Anéis (exemplares de ouro, prata e cobre)	7

Placas	7
Colares de contas e/ou conchas	5
Folha de ouro	3
Rede de contas	2
Taça em forma de flor de lótus	2
Égide (exemplares de prata)	2
Bastão de bronze	1
Pontas de lança de ferro	1
Mesa de oferenda	1
Nó de Ísis (<i>tyt</i>) de madeira com encaixe	1
Colher cosmética em forma de garota nadando	1
Brincos de prata	1
Figura de Sekhmet	1
Pernas de animal de cobre	1
Modelo de moedor de milho	1
Cabos de espelho	1
Cinta	1

Mesmo pertencendo ao mesmo período, ao contrário de Matmar, os enterramentos de Lahun possuíam uma maior variedade de cultura material, e, assim como Gurob, apenas um enterramento continha apenas amuletos. A maioria era cerâmicas e contas soltas ou em colares – também associadas aos pingentes, conchas e amuletos. Outros objetos que também aparecem nos outros sítios são escaravinhos, placas e anéis; e, assim como Matmar, Lahun também não apresenta nenhum exemplar de shabti. É notável a presença de uma rede de contas, um elemento decorativo introduzido em múmias da Dinastia XXII (Ikram, 2015: 101) ou seja, do Terceiro Período Intermediário, quando não há nenhuma indicação de múmias nos enterramentos de Lahun. A mesa de oferenda estava em apenas um enterramento, sugerindo que provavelmente não era um objeto muito comum de ser encontrado com a não-elite. Objetos como o bastão e pernas de animal de cobre, folhas de ouro e égide de prata demonstram como a não-elite teria acesso a objetos feitos de metais mais conectados com a elite. Artefatos como o nó de Ísis de madeira, provavelmente parte de algum mobiliário por conter um encaixe, a colher cosmética, brincos, cabo de espelho e o modelo de moedor de milho poderiam fazer parte

dos bens do morto pois são objetos com utilidade na vida cotidiana e que foram, posteriormente, colocados no enterramento como acompanhamentos funerários.

2.2 A estrutura social no Antigo Egito

O interesse pelas pessoas comuns no Antigo Egito ganhou força com estudos sobre o cotidiano, contexto urbano e questões de gênero associados ao advento da arqueologia pós-processual nos anos 90 do século passado, caracterizado pelo maior interesse nos indivíduos (cf. Meskell, 1999; 2002; Szpakowska, 2008; Mota, 2011, 2012, 2015). Por outro lado, estudos que se dedicam às práticas funerárias no Antigo Egito têm, desde o início da Egiptologia, se concentrado majoritariamente em tumbas decoradas e com um rico conjunto de cultura material, ou seja, práticas funerárias que pertenciam à elite (cf. Aldred, 1971; Ikram; Dodson, 1998; Ikram, 2015). Logo, o panorama que foi estabelecido ao longo dos anos para as práticas funerárias no Antigo Egito é generalizante uma vez que as tumbas da elite serviram como base para o estabelecimento da noção de crenças e costumes em relação à morte para toda a sociedade (Lemos, 2018: 24). Harco Willems aponta que a cultura “popular” era a mais comum no Antigo Egito, porém mais difícil de definir, uma vez que os estudos sobre práticas funerárias no Antigo Egito sempre focaram em tumbas de elite e, por isso, têm sido consideradas como “padrão” (Willems, 2014: 224). Janet Richards chama de “*tomb problem*” esse panorama que caracteriza o maior interesse pelas tumbas ricas da elite em detrimento de toda a variedade de práticas funerárias do Antigo Egito, impactando a compreensão de mudanças (Richards, 2005: 49).

Por conseguinte, de forma generalizante, foi estabelecida na disciplina uma norma de crenças e práticas funerárias provenientes inteiramente dos enterramentos de faraós, nobres e membros da elite. Estas normas foram comumente projetadas para antigos egípcios de todos os grupos sociais e indica que, a fim de obter uma vida segura após a morte, o indivíduo teria que satisfazer as mesmas necessidades na morte do que na vida. Portanto, a tumba deveria ser um abrigo provido de comida, água e todos os aparatos da vida cotidiana. Uma vez que a tumba e acompanhamentos funerários deveriam ser providenciados em vida, esses requisitos acarretavam acesso a recursos dispendiosos para os poucos que poderiam obtê-los ao longo de suas vidas (Teeter, 2011: 121-2). Logo, era esperado que fosse construída uma tumba decorada e com acompanhamentos

funerários onde seria mantido um culto com oferendas para a existência no pós-vida. Após a morte, o corpo seria mumificado pois a conservação do corpo era fundamental para manter a aparência física do indivíduo. Durante a mumificação, o corpo era equipado com colares, amuletos, contas e outros adornos durante diversos dias para ser, posteriormente, colocado em um caixão, também decorado. O corpo seria, então, transportado para a tumba em um ritual elaborado (Baines; Lacovara, 2002: 10-1). A necrópole era acessível para as pessoas a fim de assegurar oferendas aos mortos e honrar sua memória, e datas especiais como a Bela Festa do Vale em Tebas aconteciam com essa finalidade. Além disso, grafites nas paredes de tumbas também comprovam que as tumbas eram visitadas por outras pessoas, algo encorajado para que o morto fosse lembrado após sua morte (ver Doncker, 2012).

Para que esse tipo ideal de enterramento acontecesse era imprescindível que o morto tivesse acesso à mão de obra especializada para a construção e decoração da tumba, bens materiais para serem depositados e ao procedimento de mumificação do corpo. Portanto, esse padrão apenas se aplica a uma pequena parte da população e serviu como base para a interpretação de cultura material em todos os contextos funerários, reforçando a ideia de uma estrutura social e cultural sem diversidade (Lemos, 2017: 125). Apesar disso, há indicadores em textos que apontam que a cultura do Antigo Egito, no que concerne às concepções sobre a morte, não era unificada e que atitudes em relação às necessidades e destinos mortuários eram tão diversos quanto em qualquer sociedade (Baines; Lacovara, 2002: 7).

Na realidade, o que percebemos quando analisamos os dados dos enterramentos é que ocorre uma forma de reprodução cultural a partir de uma abordagem de baixo para cima que reconhece a participação de grupos da não-elite na interação social criando possibilidades para negociar identidades e posições através da manipulação ativa da cultura material associada aos costumes da elite (Lemos, 2018: 24). Essa ideia está em oposição à abordagem mais comum da Egiptologia em que costumes da elite se propagam passivamente para o resto da população (Willems, 2014: 2019; Lemos, 2018: 24; cf. Goulding, 2013). A materialidade de cemitérios da não-elite pode ser entendida como uma maneira de expressar diferentes interações sociais com outros grupos e, assim, também pode ser explorada como um produto da agência da não-elite e a ressignificação de padrões culturais. Ou seja, interações sociais entre grupos da não-elite e outros produziram padrões culturais ressignificados e geraram novos a partir do contato com outros espaços sociais e culturais, expressando, assim, a agência da não-elite. Esse

panorama possibilita identificar que grupos com acesso limitado a recursos e cultura material poderiam produzir suas próprias categorias de objetos com uma variedade de materiais (Lemos, 2018: 26-8).

Essa ideia expressa oportunidades para a compreensão das práticas funerárias e religiosas no Antigo Egito não como binárias divididas entre culto oficial/práticas pessoais e elite/não-elite (Quirke, 2015: 26). Estudar as práticas funerárias da não-elite, portanto, permite entender a cultura material da maior parte da população em sua forma particular, principalmente em suas variações regionais e temporais. Pesquisas recentes têm gradualmente diminuído a invisibilidade das práticas funerárias da não-elite e lidam com dados arqueológicos de diferentes localidades e contextos históricos (e. g. Stevens, 2006; Ambridge, 2007; Humphreys, 2010; Goulding, 2013; Cahail, 2014; Lemos, 2015; Janulíková, 2017; Jensen, 2019). No entanto, nenhum desses estudos resultou em uma definição consistente sobre o que é esse espectro social que estamos a chamar de não-elite. Esse tipo de pesquisa, no entanto, possibilita a compreensão das estruturas e práticas sociais no Antigo Egito, assim como entender e examinar a diversidade de práticas funerárias fora dos padrões estabelecidos pela elite. Essa ideia é um desafio pois a ideia elitista de que as populações da camada social mais baixa apenas copiavam a cultura que vinha de cima pode nos impedir de considerar a agência da não-elite e suas escolhas (cf. Assmann, 2005).

Um claro exemplo desse fenômeno é o uso do termo “democratização” na Egiptologia. Ele é entendido como “privilégios que haviam sido reservados originalmente para o rei que chegam ao alcance de segmentos cada vez maiores da população, acabando por serem adotados até mesmo pelas camadas sociais mais baixas” (Willems, 2014: 124). Essa noção está vinculada à disseminação dos Textos dos Caixões que reflete a mudança em crenças religiosas devido ao declínio e perda de respeito pela autoridade real. O conceito provém da percepção de que os Textos das Pirâmides, originalmente reservados para o rei durante o Reino Antigo, foram apropriados pelo resto da população (Smith, 2009: 2; Willems, 2014: 124). Harco Willems, no entanto, demonstra como essa noção é equivocada, uma vez que, mesmo assim, apenas uma pequena parte da população poderia possuir esses textos que permaneceram “extremamente restritos” (Willems, 2014: 229).

Willems demonstra que no contexto funerário há duas esferas operando ao mesmo tempo e que muitas vezes suas fronteiras são fluídas: uma é a cultura da elite e outra popular. A primeira está ligada aos sacerdotes profissionais, teologia formal e liturgias

escritas, enquanto que a cultura popular, apesar de não ser desprovida de religião, atuava independentemente da teologia formal. Seus acompanhamentos funerários incluem em grande parte recipientes para oferenda, símbolos de status e objetos mágicos que ofereciam proteção contra riscos durante a vida como gravidez, parto e cuidados de crianças (Willems, 2014: 224-5) – como é o caso dos amuletos, visto no Capítulo 1. Da mesma maneira que Willems, Kara Cooney afirma que as classes mais baixas que não teriam acesso a elementos do contexto funerário como mumificação, caixões, vasos canopos e textos eram “observadores do lado de fora de um sistema religioso da elite que não compreendiam inteiramente e no qual não estavam totalmente incluídos” (Cooney, 2007: 276). Conforme a autora, isso teria gerado práticas funerárias paralelas ligeiramente diferentes que não envolveriam textos e objetos com custos altos e empregariam rituais orais baseados em tradições locais (Cooney, 2007: 276). Dessa forma, a ideia resultou em concepções equivocadas sobre as práticas funerárias de toda a população no Antigo Egito, especialmente da não-elite, sempre reiterando que todos os grupos sociais almejavam usufruir das mesmas práticas funerárias do rei e da elite, enquanto que, na realidade, há a possibilidade de ter existido uma grande diversidade e variedade de costumes funerários.

Apesar da crescente ciência da importância do estudo das práticas funerárias da não-elite, no entanto, ainda há falta de explicações ideológicas e teóricas para estabelecer grupos sociais no Antigo Egito, devido ao foco do campo em fontes iconográficas e textuais que reflete apenas um ponto de vista quando a realidade era bem diferente e deve ser encontrada no contexto arqueológico (Grajetzki, 2010: 180-1; 188). A falta de uma categorização acontece desde o início da Egiptologia. Em 1916, Battiscombe Gunn publicou um artigo intitulado *The Religion of the Poor in Ancient Egypt* (1916) que analisa um grupo de textos escritos por “homens conscientes” a respeito de sua relação pessoal com os deuses (Gunn, 1916: 82). Percebemos que o título do artigo não condiz com seu conteúdo, uma vez que o autor está se referindo a pessoas letradas que tinham acesso não só a leitura, mas também a escrita. Logo, o foco do artigo não são as pessoas “pobres” do Antigo Egito.

Artigos mais contemporâneos têm se voltado para a não-elite, mas, ao fazer um panorama sobre como estudá-la ou estimular uma reflexão sobre a “pobreza” no Antigo Egito, a questão sobre a definição do termo “não-elite” não é proposta (e. g. Ambridge, 2007; Driaux, 2019). No caso de Lindsay Ambridge em seu artigo *Searching History: The Non-Elite in Ancient Egypt* (2007), a autora apenas faz um panorama sobre os estudos de

grupos sociais subalternos através da história social e cultural utilizando a vila de Deir el-Medina como exemplo para apontar essas ideias no Reino Novo (Ambridge, 2007: 640). No entanto, esse exemplo não é muito frutífero uma vez que os habitantes da vila eram trabalhadores e artesãos especializados que eram responsáveis por construir as tumbas de reis e membros da elite no Vale dos Reis, algo que, como veremos adiante, não os caracteriza como integrantes do que estamos a entender por não-elite.

Por outro lado, Delphine Driaux (2019) utiliza iconografias e textos produzidos pela elite em conjunto com vestígios arqueológicos para indicar uma abordagem preliminar sobre o estudo da pobreza no Antigo Egito. Contudo, seu trabalho apresenta algumas inconsistências. Driaux destaca que há uma simplificação em definir dois grupos sociais no Antigo Egito porém, em todo o texto, faz referência apenas a “ricos” e “pobres” (Driaux, 2019: 2). Além disso, a autora define a palavra “pobre” como o grupo que seria dominado pelos “ricos” sem indicação clara das nuances que, segundo ela, deveriam existir. Driaux também aponta que, apesar de os “pobres” aceitarem os valores e modo de vida da elite que constituíam a fundação da sociedade, as práticas dessas pessoas eram consequência de sua privação de recursos e, por isso, eram diferentes das habituais e aprovadas pelo resto da sociedade (Driaux, 2019: 13). No fim, o artigo revela como a pobreza no Antigo Egito foi construída socialmente mais a partir da visão que as elites tinham dessas pessoas do que uma discussão e definição do que era a não-elite considerando sua própria cultura material (Driaux, 2019: 14). Ademais, o artigo também invalida a agência da não-elite quando declara que esta apenas desejava imitar os costumes da elite e que, por não terem acesso a recursos, seus costumes se tornavam diferentes – uma visão que também permeia o trabalho de Eileen Goulding (2013).

Em relação à utilização de certos termos para a não-elite – como “pobres”, presente em diversas literaturas (e. g. Taylor, 2001; Grajetzki, 2003; Teeter, 2011; Harrington, 2012; Moreno García, 2016; Driaux, 2019), Barry Kemp alerta para a preocupação de fazermos uso de designações modernas de classe com as quais estamos familiarizados para referir às sociedades antigas onde os sistemas econômicos eram diferentes daqueles do presente (Kemp, 2018: 294). Wolfram Grajetzki também atenta para a utilização de termos modernos, principalmente a definição de “classe”, uma vez que “qualquer investigação de uma sociedade antiga está em perigo de reproduzir a visão particular de mundo do escritor moderno” (Grajetzki, 2010: 180). O uso dessa palavra não é um problema em si, mas pelos argumentos de Kemp e Grajetzki, ela pode expressar automaticamente categorias sociais e econômicas modernas a respeito de dinheiro e

poder que, muitas vezes, são mais complexas em sociedades antigas. Por essas razões, nessa dissertação, optamos por referir às camadas mais baixas da população da sociedade egípcia antiga como não-elite.

Na literatura, percebemos duas linhas de investigação a respeito da estrutura social no Antigo Egito - uma que lida mais com fontes textuais e iconográficos e, por isso, consegue distinguir grupos sociais a partir de ocupações e outra que analisa dados arqueológicos provenientes de práticas funerárias.

Como exemplo da primeira linha há Juan Carlos Moreno García (2017), que produz uma classificação da estrutura social no Antigo Egito a partir dos termos elite, sub-elite e aldeões/camponeses (o autor utiliza o termo *peasants* para se referir ao grupo social que chamamos aqui de não-elite). Segundo o autor, as elites constituíam os grupos dominantes e são definidos por três características: habilidade de saber ler e escrever, serviço ao rei como administradores ou membros da corte, e riqueza procedente de recompensas reais e remunerações. Elites poderiam ser parte do governo central ou provincianas, ambas detentoras de poder e beneficiárias de rendimentos reais e prestígio (Moreno García, 2017: 1). As sub-elites são um grupo social mais difícil de definir, segundo Moreno García, porém também apresentam certos elementos. Diferentemente da elite a alfabetização era menos importante assim como a participação formal em instituições administrativas. Esse grupo estava mais ligado ao poder local, controle de redes de patronado e posse de meios de subsistência independentes. Segundo o autor, segmentos desse grupo incluíam escribas, oficiais de posição média ou baixa, líderes provincianos, chefes de povoamentos, camponeses abastados e comerciantes. Dessa forma, sub-elites seriam mediadores entre a sociedade local e a administração real e contavam com conexões de templos locais para afirmar sua posição social (Moreno García, 2017: 2). As não-elites, que Moreno García denomina de camponeses, são um grupo social com diferenças internas e incluem camponeses com uma grande quantidade de terras agricultáveis e casas grandes, camponeses mais modestos que são mais difíceis de identificar apesar de serem a maioria da composição da sociedade egípcia antiga, e, por fim, agricultores atrelados à instituições e propriedades de terra pertencentes a oficiais com cargos altos e membros da corte – uma posição que o autor afirma ser quase de servidão (Moreno García, 2017: 2-3)⁵. Esses camponeses mais

5 Tratando especificamente das relações sociais de produção, Ciro Flamarion Cardoso (2003: 23-36) identifica três tipos de trabalhadores no Antigo Egito em regime compulsório a partir de fontes textuais: livres, camponeses e “escravos”. Por tratar mais do aspecto econômico, optamos por não abordar esta discussão no presente capítulo. No entanto, esses três tipos de trabalhadores poderiam ser encaixados dentro do grupo de não-elite.

abastados ainda integrantes da não-elite poderiam ter acesso a objetos de prestígio com inscrições e também a materiais mais restritos pois pagavam seus tributos em ouro (Moreno García, 2013a: 93). Isso sugere que esses camponeses conseguiam transformar sua produção agrícola em metais preciosos e que ouro e prata estavam presentes em redes de comércio e trocas não dependentes do aparato administrativo central e outras instituições ligadas ao rei (Moreno García, 2013a: 94). Verificamos que alguns objetos dos enterramentos analisados eram feitos de materiais como ouro e prata, algo que suporta o argumento do autor. Ademais, de acordo com Moreno García, as tumbas dessas pessoas com mais recursos também revelam diferenças sociais nas regiões rurais (Moreno García, 2013b: 1054) – algo que observamos entre os enterramentos mais “elaborados” de Gurob.

Os autores Bruce Trigger, Barry Kemp, Donald O'Connor e Alan Lloyd definem grupos sociais no Antigo Egito da seguinte maneira: a elite era composta pelos membros da realeza e oficiais do governo de alto escalão que desfrutavam de benefícios econômicos e possibilidade de realizar atividades significativas dentro do sistema político. Com menos status e poder econômico estava a aristocracia local que também era empregada pela administração governamental. Alguns indivíduos que poderiam ser identificados como pertencentes a um grupo socioeconômico mais intermediário, uma “classe média”, segundo os autores, eram burocratas de menor escalão, sacerdotes, militares, agricultores abastados e artesãos, enquanto que uma “classe baixa”, o maior segmento da sociedade, tinha uma forte variedade de ocupação e fonte de recursos, podendo ser soldados, oficiais e sacerdotes de menor escalão, agricultores arrendatários e camponeses com status de servos (Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 192-4).

John Baines e Norman Yoffee (1998) apontam que a elite é constituída de pessoas que faziam parte do núcleo administrativa e cultural da sociedade (Baines; Yoffee, 1998: 16) e, expandindo essa definição, Sasha Verma, a partir de seu estudo sobre tumbas de elite no Reino Antigo, lista as seguintes características para uma pessoa fazer parte da elite reiterando que este não é um grupo homogêneo: (1) fazer parte de um grupo restrito de pessoas com títulos burocráticos; (2) ser enterrado em um local distinto e com arquitetura específica; (3) ser escolhido diretamente e indiretamente pelo rei ou seus assessores; (4) ter sob seu controle a produção e consumo de objetos de luxo do qual se beneficia; e, por fim, (5) ser visto como merecedor de reverência (Verma, 2014: 16).

Em sua análise de padrões de posse de terra no Papiro Wilbour, Sally Katary identificou uma classe média no Reino Novo que consistia em oficiais de baixo escalão,

artesãos e comerciantes (Katary, 2010: 264). Porém, segundo a autora, distinguir grupos sociais entre elite, classe média e não-elite é uma simplificação pois existem diversas nuances em status social uma vez que indivíduos podem se encaixar em categorias socioeconômicas desde uma “classe média baixa” até uma “classe média alta” dependendo de critérios econômicos e sociais os quais não temos acesso hoje (Katary, 2010: 264-5). Analisando dados arqueológicos, Janet Richards, em seu estudo sobre um grupo social que surgiu no Reino Médio, também utiliza o termo “classe média” para designar um grupo social intermediário. As pessoas que pertenciam a esse grupo poderiam ser sacerdotes, pequenos empresários, donos de pequenas capelas de oferendas, artesãos e oficiais de baixo escalão, os quais seriam identificados por nome em suas tumbas através de seus próprios objetos inscritos mas sem títulos (Franke, 2001: 396; Richards, 2005: 117). Através de três variáveis – tamanho do enterramento, riqueza e diversidade dos acompanhamentos funerários –, Richards procurou entender práticas funerárias em Haraga no Reino Médio. Porém, suas análises demonstraram que “ao contrário do que tradicionalmente seria esperado, não havia uma correlação entre tamanho de tumba, riqueza e diversidade” concluindo que essas três variáveis são três maneiras diferentes que os egípcios poderiam expressar riqueza e status social no contexto funerário (Richards, 2005: 114). Verificamos isso no cemitério de Gurob onde nos túmulos de poço e mastabas não há uma “riqueza” e diversidade considerável de acompanhamentos funerários; o que os diferencia dos demais enterramentos é a presença de artefatos como shabtis e escaravelhos em maior quantidade, uma estela e algumas estatuetas, porém estão ausentes materiais como ouro e prata.

Stuart Tyson Smith (1992) realizou um estudo sobre a cultura material em 36 tumbas intactas das Dinastias XVII e XVIII do Reino Novo que incluía alguns sepultamentos mais pobres, segundo o autor. Assim, Smith propõe uma ordem e esquema socioeconômico a partir do padrão de tipos e quantidade de cultura material presente nos enterramentos. Todos os enterramentos teriam caixões, joias, caixas, cestas e um conjunto de toalete. A partir desses acompanhamentos funerários outros seriam adicionados baseados na divisão socioeconômica feita por Smith: *mid status*, *high-mid-status* e elite (*high status*) (Smith, 1992: 218-9). A ideia de Smith é de que status socioeconômico está relacionado diretamente com a preparação para o pós-vida (Smith, 1992: 196). Abaixo a reprodução da tabela de Smith onde relaciona quantidade e qualidade de objetos com status social, reiterando que alguns enterramentos mais pobres não possuíam nenhum objeto da vida cotidiana (Smith, 1992: 197, 219).

Tabela 10: Relação de objetos encontrados em tumbas das Dinastias XVII e XVIII com status social de acordo com Smith (Smith, 1992: 219, Table 18)

	Objetos para enterramentos	Objetos da vida cotidiana
Para todos os grupos	Caixão Joias	Caixas ou cestas Conjunto de toalete
Objetos adicionais para MID STATUS	Shabtis Estátuas Flores e guirlandas Objetos para fertilidade Amuletos e escaravelhos Vasos canopos	Equipamentos profissionais Varas Sandálias Roupas Conjunto de cadeiras Camas Oferendas de comida
Objetos adicionais para HIGH-MID-STATUS	Papiros Jogos Máscaras	Vasos de metal e pedra Linho Outros tipos de mobília
Objetos adicionais para ELITE	Múltiplos caixões Carnes mumificadas (apenas membros da corte real ou realeza) Estátuas especiais Cama de Osíris	Vidros de diversas cores

Segundo Smith, superficialmente esses dados mostram que não há evidências que indicariam uma forte divisão social entre cada grupo. No entanto, há um aumento gradual na quantidade e diversidade de objetos que, de acordo com o autor, sugere que seria correto um modelo de uma sociedade com diversas escalas socioeconômicas com uma classe média forte (Smith, 1992: 197; Kemp, 2018: 264-317). Além disso, o autor afirma que o grupo *mid status*, o mais baixo de sua classificação, não fazia parte dos “membros empobrecidos das massas exploradas”; inclusive Smith não utiliza a terminologia não-elite em nenhum momento, apenas se referindo a enterramentos “mais pobres” em relação a outros mais “ricos”. Segundo o autor, os enterramentos mais pobres teriam que dividir um caixão, porém conseguiam ter recursos para possuir algum tipo de joalheria, artigos de higiene e ferramentas em uma caixa ou cesta, uma vara, um par de sandálias ou artigo de

vestimenta e algumas cerâmicas. No entanto, ele também inclui nessa classificação enterramentos em que o corpo estaria enrolado em um tapete e sem acompanhamentos funerários (Smith, 1992: 218-9).

Koichiro Wada propõe estender o estudo de Smith entre a correlação de grupo social e acompanhamentos funerários com a ideia de que, uma vez que shabtis e vasos canopos eram objetos especiais feitos especialmente para enterramentos, sua presença pode indicar que uma diferença entre enterramentos “pobres” e “ricos” é a existência de objetos com um propósito específico (Wada, 2007: 360). Ademais, Wada também analisa o cemitério de Haraga e aponta que, em enterramentos de uma classe social mais baixa, há mais objetos usados em vida pelo falecido e menos artefatos que parecem indicar status social, assim como acompanhamentos funerários feitos com propósitos específicos (Wada, 2007: 375). Isso vai contra os dados observados por Smith de que enterramentos mais pobres em Tebas não teriam objetos da vida cotidiana, como também dos dados da necrópole de Deir el-Medina considerada de uma classe média ou sub-elite que continha em seus enterramentos objetos tidos como da vida cotidiana, como veremos a seguir.

Jean-Louis Podvin, analisando enterramentos intactos dos trabalhadores especializados de Deir el-Medina da Dinastia XVIII, caracteriza as tumbas relativamente mais pobres como simples câmaras rebocadas com pedras e tijolo, sem nenhuma superestrutura e com objetos simples em maior parte ligados com a vida cotidiana (Podvin, 2017: 275). No cemitério de crianças, não havia nenhuma cultura material, enquanto nos enterramentos de adultos o autor observou os seguintes elementos: nenhum sinal de mumificação, presença de caixões, amuletos, estátuas funerárias, flores, mobílias com desgastes ou em tamanho reduzido, artigos de toalete, espelhos, escovas, alfinetes de cabelo, vasos com unguentos, kohl, instrumentos musicais, jogos, sandálias, e alimentos como pães, frutas, carne e cerveja (Podvin, 2017: 276). Também no contexto de Deir el-Medina, Lynn Meskell critica estudos anteriores que tratavam seus habitantes como uma unidade socioeconômica única em vez de um grupo de pessoas com diferentes posições financeiras e status social (Meskell, 1999: 141). Através dos dados arqueológicos do contexto funerário como fez Podvin, Meskell utiliza dois tipos de informações para entender a hierarquia do sítio: distribuição espacial de tumbas e diferenças na construção e gasto com essas tumbas (Meskell, 1999: 143). Segundo a autora, a análise dos dados sustenta o argumento de Barry Kemp sobre a não existência de um sistema socioeconômico baseado em apenas três grupos no Antigo Egito, mas que status social era formado por divisões em escala com relações socioeconômicas

complexas, uma ideia também apoiada por Smith (Smith, 1992: 196; Meskell, 1999: 148; Kemp, 2018: 264-317). Analisando fontes textuais do mesmo sítio, Barbara Lesko aponta que status social na vila não dependia somente de finanças, que podiam variar bastante, mas que aspectos como reputação familiar, conexões, educação e habilidades pessoais poderiam ser mais significativos (Lesko, 1994: 20-3).

Por outro lado, Wolfram Grajetzki procura identificar diferenças sociais em um conjunto de fontes como textos, imagens, casas e tumbas (Grajetzki, 2010: 188). Como demonstra o esquema abaixo (Fig. 15), o autor classifica a organização social no Antigo Egito a partir de ocupações e o quão perto essas estão do rei. No topo da pirâmide está o rei, seguido de oficiais do estado de alto escalão, como vizires, tesoureiros, sumo sacerdotes e funcionários do palácio – ou seja, pessoas que têm seus títulos identificados em suas tumbas. Abaixo desses estão os oficiais de baixo escalão que trabalhavam para os oficiais com cargos mais altos e identificados por suas tumbas menores mas bem equipadas e estelas. Nesse grupo se encaixam os trabalhadores de Deir el-Medina, mesmo que na vila haja também uma estratificação social interna. O resto da população tinha ocupações como cortadores de cabelos, curandeiros, marinheiros, camponeses, soldados, artesãos e outros envolvidos com a produção de comida. Seus enterramentos seriam menos equipados ou sem nenhuma cultura material (Grajetzki, 2010: 189-196).

Figura 15: Esquema produzido por Grajetzki da estrutura social no Antigo Egito durante o Reino Novo baseado em tumbas e tamanhos de casas

Sob outra perspectiva, Federico Poole analisou a relação entre a presença e ausência de shabtis em tumbas e status social no Reino Novo. Shabtis são estatuetas funerárias que teriam como objetivo substituir o morto nos trabalhos que deveria realizar no pós vida. Poole verificou que, apesar de aparentemente os shabtis estarem ligados à relação entre o morto e seus criados, isso não é um critério bem definido sobre quem poderia possuí-los – títulos não aparecem em todos esses objetos, muitos contêm apenas o nome do morto e um grande número não apresenta nenhum tipo de inscrição (Poole, 1999: 95). Ou seja, os donos de tumbas que contêm os shabtis não precisariam ser necessariamente pessoas que em vida teriam uma posição social mais elevada, algo que contraria a noção de que enterramentos mais associados a esses objetos seriam os monumentais, com câmaras decoradas, múmias em sarcófagos e elaborados acompanhamentos funerários que pertenciam ao rei, membros da administração, do sacerdócio, do exército e seus familiares, e alguns trabalhadores especializados como os de Deir el-Medina (Poole, 1999: 99). No entanto, algumas tumbas intactas da Dinastia XVIII em Tebas pertencentes a membros da elite, apesar de conterem um grande número de acompanhamentos funerários, não incluíam nenhum shabti (Poole, 1999: 99). Ao mesmo tempo, cemitérios do Reino Novo que apresentam características de “pobreza” - que, segundo o autor, seriam fosso funerário em vez de câmaras, ausência ou caixões “baratos” e escassez de cultura material –, não apresentavam shabtis ou apenas esporadicamente (Poole, 1999: 100-102). Os enterramentos analisados por Poole apontam distinções internas entre os considerados “pobres”, como o contraste entre tumbas em poço ou câmara e fossos funerários, e a presença de shabtis que foram encontrados nos dois tipos de enterramentos (Poole, 1999: 111).

De acordo com Poole, uma explicação para essa falta de critérios sobre quem poderia possuir shabtis é de que alguns enterramentos “pobres” com esses itens pertenciam a grupos urbanos com status social baixo e que teriam tido acesso a certos tipos de objetos por causa de sua ligação com oficiais da administração e os artesãos que os produziam (Poole, 1999: 106). Além disso, pertencer a uma instituição, grupo ou comunidade em particular poderia ser mais significativo para ter acesso e adquirir certos objetos funerários e serviços do que possuir recursos e riqueza (Poole, 1999: 110). Outra possível interpretação é de que esses indivíduos acompanhados por shabtis em enterramentos mais “pobres” teriam tido uma posição mais elevada dentro de uma comunidade (Poole, 1999: 111).

Em contrapartida, Rennan Lemos (2017) propõe a definição de perfis sociológicos como uma objeção ao modelo processualista que procura identificar grupos sociais no registro arqueológico através da quantidade e características técnicas da cultura material depositada com o morto. Através da presença ou falta de padrões materiais em enterramentos, Lemos procura demonstrar a ideia de que existem outras formas de criar identidade e desigualdade além da quantidade e diversidade de objetos (Lemos, 2017: 123-4; cf. Smith, 1992; Wada, 2007; Goulding, 2013; Jensen, 2019). Os perfis sociológicos incluem “diferentes níveis de possibilidades de interações entre grupos sociais reais e distintos. Acreditamos que interações sociais entre grupos antigos possam ser percebidas nos fluxos materiais de artefatos e ressignificações em enterramentos” (Lemos, 2017: 124). Para Lemos, a partir da análise dos dados de enterramentos no Antigo Egito e na Núbia do Reino Novo em conjunto com uma conceituação de teoria social, são definidos três perfis.

A não-elite são grupos que não possuíam a oportunidade de acesso à cultura material, por isso interagiam com outros grupos de maneira limitada sem a possibilidade de negociarem sua posição na sociedade. Seus enterramentos são categorizados como apenas um fosso funerário onde o corpo não apresenta nenhuma forma de preservação e podem estar envolvidos por caixões de cartonagem ou de origem vegetal. Podem possuir textos ou iconografias simples ou nenhum, e a cultura material não está presente ou são pequenos objetos e cerâmica com intenções específicas. A sub-elite são grupos que circulavam em diversos contextos sociais e seus diferentes usos da cultura material abre a possibilidade de contextualmente fazerem parte de outros grupos sociais. Seus enterramentos são em estruturas mais elaboradas, com poucas inscrições e decoração e possuem grandes quantidades de artefatos feitos de materiais “especiais”. Por outro lado, a elite é um grupo restrito com o qual outros grupos interagiam para terem acesso a padrões ligados a elite. Seus membros faziam parte da burocracia e eram identificados em suas tumbas com capelas, decoradas, com inscrições e grande quantidade de objetos “de alta qualidade” (Lemos, 2017: 124-5).

Este autor, no entanto, adverte que essa classificação não deve ser entendida como uma definição rígida de grupos sociais para identificar enterramentos, mas “como ponto de partida para o conhecimento das possíveis relações materiais presentes nos cemitérios, pois uma característica identificada principalmente em um perfil também pode ser contextualizada em outro” (Lemos, 2017: 125).

Nesse sentido, Alice Stevenson (2009) aponta que a posição social do morto não é refletida na cultura material que ele levava consigo em seu enterramento – uma ideia que discorda da concepção de que há uma correlação entre o status social do falecido e a quantidade e qualidade dos acompanhamentos funerários que levava consigo (e.g. Smith, 1992: 196; Snape, 2011: 204-6). Segundo a autora, os problemas com as interpretações tradicionais a respeito dessa relação é indicar uma ligação direta entre a cultura material depositada com um indivíduo e sua identidade e posição social (e. g. Baines; Lacovara, 2002: 11). Stevenson argumenta que nem todos os bens materiais presentes em um enterramento referem-se à identidade individual do morto ou eram parte de sua propriedade pessoal, podendo ter sido oferendas da comunidade em forma de presentes, pagamentos de dívidas ou tributos. Dentro da antropologia social, esse processo é visto como reprodutor de relações, pois a cultura material reflete interações sociais e une as pessoas (Stevenson, 2009: 181). Por essa perspectiva, de acordo com Stevenson, acompanhamentos funerários também não refletem riqueza ou pobreza e status e devem ter seu significado considerado por um ângulo diferente. A autora propõe que, além de retratarem declarações de identidade e status, práticas funerárias também contemplavam relações sociais entre indivíduos e sua comunidade. Ademais, uma vez que há uma variedade e diversidade de relações sociais em que as pessoas estão envolvidas que formam sua identidade social como parentesco, classe, etnia, gênero, idade e ocupação, é improvável que ela seja refletida de forma direta nos acompanhamentos funerários (Stevenson, 2009: 182). Dessa forma, a organização social não se constitui apenas hierarquicamente em termos de riqueza ou pobreza, mas envolviam diversas relações sociais complexas (Stevenson, 2007: 155).

Como exemplo, Stevenson aponta para a interpretação de que contas em enterramentos não são apenas indicadores de status por implicarem acesso a redes econômicas, mas também como objetos que expressam relações interpessoais comunicando filiação a certos grupos sociais com base em percepções de gênero e idade e associação do morto a diversas localizações, pessoas e grupos para poder ter acesso a certos tipos de materiais (Stevenson, 2009: 185). Outra linha de interpretação está ligada à ideia de pobreza do morto por meio da transferência de objetos da vida cotidiana para o contexto funerário devido à incapacidade de acesso a novos objetos feitos exclusivamente para a tumba. Conforme Stevenson, esses objetos podem ser interpretados de outra forma, na qual a transferência também inclui as relações e contextos da prática anterior que poderiam abranger relíquias de família ou objetos que

envolvem histórias, percepções e memórias de seus diversos donos. Dessa forma, esses itens são mais do que reflexos de status e passam a ser interpretados a partir de relações sociais e conexões das quais o morto fazia parte (Stevenson, 2009: 190). Nesse sentido, a fim de entender hierarquias e suas nuances em um único contexto, Stevenson aconselha o uso de análises qualitativas e quantitativas.

A ideia central de Stevenson está presente no modelo de Lemos, o qual enfatiza que interações sociais entre diferentes grupos no Antigo Egito condicionariam o acesso a bens materiais. Apesar disso, Lemos produz um esquema pautado na divisão de grupos sociais com base em elementos como tamanho do túmulo, quantidade e qualidade da cultura material, até usando um termo muito relativo como “de alta qualidade” para definir um objeto, ainda pode manter a ideia de que o status social é diretamente refletido na “riqueza” e na “pobreza” da cultura material. Ademais, a relação de elementos como quantidade e qualidade de acompanhamentos funerários e tamanho da tumba foi tida como falsa pela análise de Richards.

Além disso, a sugestão de Stevenson também abrange a ideia dividida por Katary, Kemp, Smith e Meskell de que há mais nuances e gradações na estrutura social do Antigo Egito do que a existência de três grupos sociais bem definidos. Essa ideia está totalmente de acordo com as afirmações de Moreno García, Trigger, Kemp, O'Connor e Lloyd, Grajetzki e Poole de que pessoas da não-elite trabalhavam ou tinham uma ocupação que as colocava em contato com indivíduos com mais recursos e, por isso, poderiam ter acesso a diferentes objetos e serviços. Por exemplo, nos cemitérios analisados, observamos que a presença de shabtis é bastante esporádica, aparecendo em apenas 3 enterramentos de Gurob – um desses, no entanto, com mais de 280 exemplares (Fig. 8). Porém, quando aplicamos essa alegação, é possível argumentar que esses enterramentos pertenciam a pessoas da não-elite que possuíam interações sociais com membros de outros grupos, possibilitando a aquisição de certos objetos. Além disso, uma vez que alguns enterramentos em túmulos de poço e mastabas em Gurob continham múltiplos remanescentes humanos, pode ter havido a ampliação de recursos para a tumba quando eram acumulados para estruturas comunais (Meskell, 1999: 147). Outro exemplo é a afirmação de Moreno García de que camponeses mais abastados teriam acesso a objetos inscritos – como os shabtis, escaravelhos e estela dos túmulos de poço e mastabas em Gurob – e outros tipos de materiais como ouro e prata – em Lahun havia folhas de ouro, brincos de prata e anéis de ouro e prata; em Matmar, um emblema de

prata, além dos amuletos em ouro e prata de Gurob, Matmar e Lahun que veremos no Capítulo 3.

Ainda assim, a divisão da estrutura social no Antigo Egito em três grupos é de certa forma conveniente para pesquisas modernas, pois nos permite congregar um mesmo grupo de enterramentos sob uma mesma definição, ainda que sejam reconhecidas as diferentes escalas socioeconômicas presentes entre os enterramentos, uma vez que suas particularidades são analisadas. Isso é evidenciado pela falta de padrões quando comparamos diversos enterramentos de outros contextos que apresentam variadas diferenças e semelhanças e, por isso, não é possível identificá-los como pertencentes ao mesmo grupo social. Um exemplo disso é o esquema de Smith para tumbas em Tebas. Em Gurob, Matmar e Lahun, observamos que os enterramentos apresentam caixões individuais e, em alguns casos, artefatos como joias, amuletos, sandálias ou sapatos e cerâmicas, que, segundo Smith, seriam característicos dos enterramentos mais pobres estudados por ele, alguns sendo de *mid-status*, mas, ao mesmo tempo, muitos corpos associados a esses objetos foram sepultados em tapetes e esteiras de junco ou varas. Por outro lado, há enterramentos que contam apenas com amuletos como acompanhamento funerário, algo que os colocaria como *mid-status* pelo esquema de Smith, mas que não é suportado pelo resto de sua classificação. Outros exemplos são os enterramentos em Deir el-Medina onde alguns dos acompanhamentos funerários observados por Podvin foram encontrados nos sítios analisados como amuletos, cabo de espelhos (Tabela 9), kohl (Tabela 3), instrumentos musicais (Tabela 3), sapatos e sandálias (Tabela 6), porém a presença desses objetos não é abrangente nos cemitérios, caracterizando não mais do que 4 enterramentos. Logo, não há como considerá-los como “padrão” para os cemitérios analisados. Uma outra explicação para esse fenômeno seria diversidade e variedade local e temporal que não permitiria que todos os enterramentos do mesmo grupo social e de diferentes localidades e épocas tivessem o mesmo padrão de cultura material.

Nesse sentido, é mais produtivo identificar grupos sociais em relação às suas práticas funerárias a partir de seu contexto específico e entender que a definição de grupos sociais não precisa ser restritiva e inflexível, pois seus membros eram parte de redes complexas de contatos e interações sociais através de suas ocupações, sexo, idade, etc, algo que pode não refletir diretamente seu status social.

2.3 Afinal, por que esses cemitérios podem ser classificados como não-elite?

Fundamentado nessas análises e estudos, podemos identificar os enterramentos dos sítios analisados nesta pesquisa como pertencentes à não-elite devido aos seguintes fatores:

(a) Não fazem parte da elite;

Esse ponto pode, em um primeiro momento, parecer óbvio, porém é uma distinção importante de se fazer. Os enterramentos de Gurob, Matmar e Lahun diferem significativamente dos considerados de elite com suas tumbas grandes, decoradas com uma diversidade de imagens e variedade de acompanhamentos funerários, alguns produzidos exclusivamente para esse contexto. Até os enterramentos em túmulos de poço e mastabas de Gurob não apresentam decoração muito elaborada, apenas cores e formas geométricas, e a cultura material também não reflete uma riqueza de diversidade, quantidade e material de acompanhamentos funerários verificados em tumbas de elite.

(b) Não fazem (totalmente) parte da sub-elite;

Neste aspecto podemos interpretar os enterramentos em túmulos de poço e mastabas, com vestígios de decoração e objetos inscritos como estela, shabtis e escaravelhos, esses últimos em grandes quantidades, como pertencentes à sub-elite. Em relação à arquitetura, devemos manter em mente que essas estruturas poderiam ter sido reutilizadas, como aconteceu em Lahun, mesmo que os escavadores não tenham apontado isso em seu relatório, algo que pode ter ocorrido pela ausência de evidências ou até técnicas de escavação desatualizadas. Não podemos descartar que esses 6 enterramentos em túmulos de poço e mastabas poderiam de fato pertencer a uma sub-elite baixa ou até não-elite com mais recursos. De qualquer maneira, esses enterramentos são a minoria de todos os analisados nesta pesquisa, algo que não descarta de maneira alguma a grande maioria pertencer a não-elite.

Outro fator que pode levar a interpretação desses enterramentos como da sub-elite é o uso de caixões de madeira, alguns pintados, principalmente em Matmar. No entanto, Brunton e Petrie descreveram as inscrições presentes nos caixões de Matmar e Lahun como inteligíveis e mal feitas, sugerindo que quem as fez não sabia escrever e estava

apenas copiando. Porém, como foi argumentado aqui por diversos autores, as linhas entre esses grupos sociais não eram bem definidas e mesmo dentro deles havia nuances em relação ao status social de indivíduos. Nesse sentido, Katary questiona em seu artigo “Onde termina a classe média alta e onde a elite começa?” (Katary, 2010: 265), e podemos fazer a mesma pergunta aqui, onde terminaria a não-elite “alta” e começaria a sub-elite “baixa”? Acreditamos que é uma pergunta difícil de ser respondida e, por isso, a ideia de Stevenson de que a cultura material não é um reflexo direto de status social, mas são “comentários sobre relações sociais e/ou evidências de conexões de parentesco que, quando depositadas em torno do morto, o localizavam em uma teia de relações” (Stevenson: 2009: 190) é mais ideal para lidarmos com estrutura social no Antigo Egito com suas diversas nuances.

(c) Características internas;

As seguintes características são as mais presentes nos cemitérios analisados:

– Tipos de enterramentos:

Em Gurob, 80% são fossos funerários, alguns contendo uma câmara. No cemitério de Matmar, todos são fossos funerários, dentre eles 1.6% contém uma câmara e 4% uma cavidade. Dos enterramentos de Lahun, 20% são nichos dentro do Dome, 35% são desconhecidos como explicado anteriormente e 37% são reutilizações de tumbas antigas. Porém, se lembrarmos que Brunton aponta que poucas sepulturas do Terceiro Período Intermediário no sítio são originais e a grande maioria são reutilizações, podemos supor que alguns tipos desconhecidos também são reocupações.

– Recipientes para o corpo:

Dentre os enterramentos de Gurob, 62% não tinham nenhum recipiente para o corpo, enquanto que 9.5% continham um caixão. Outros recipientes para o corpo incluíam tapete, juncos, varas, vaso e esteira, com um total de 4.2%. Em Matmar, 62% dos sepultamentos continham um caixão, 38% foram enterrados sem nada e apenas 1 corpo estava enrolado em varas. Diferentemente, das tumbas de Lahun, 75% não tinham informações sobre a presença ou ausência de recipientes para o corpo, algo que pode indicar que não havia nenhum, ao passo que apenas 24% continham caixões.

– Acompanhamentos funerários:

Os objetos encontrados em Gurob eram, em sua grande maioria, contas, recipientes como vasos, jarras, tigelas, etc e escaravelhos. Em Matmar, além desses itens, há também grande quantidade de colares, braceletes, tornozeleiras, cordões e correntes feitos de contas, conchas e pingentes, alguns com escaravelhos e placas. Além disso, há também brincos e, em menor quantidade, anéis. Por sua vez, nos enterramentos de Lahun os objetos mais proeminentes são contas, cerâmicas, conchas, escaravelhos, pingentes, anéis e placas. Há também alguns colares algo que pode indicar que, assim como Matmar, alguns objetos seriam usados dessa maneira.

Percebemos que, no geral, os tipos de enterramentos mais comuns são os fossos funerários, nichos em uma pequena colina e reutilizações, enquanto a proporção entre tumbas com caixões e sem não é muito desigual, pois as quantidades dependem do cemitério, ou seja, do contexto. Em relação aos acompanhamentos funerários, observamos uma abundância bastante notável de objetos pequenos, muitos que poderiam compor joias/adornos como colares, braceletes e tornozeleiras e terem sido usados durante a vida pelo morto. À vista disso, é evidente uma relativa “pobreza” desses enterramentos, ou seja, esses indivíduos tinham menos acesso a recursos para prover uma maior variedade de cultura material para seus sepultamentos. Dessa forma, as práticas funerárias dessas pessoas eram adaptadas conforme a possibilidade que tinham de adquirir e acessar certos objetos (cf. Cooney, 2007).

Concluindo, a não-elite, como o maior segmento da população, possuía menos recursos que outros grupos sociais, porém poderia deter uma variedade de ocupações. Esse grupo era normalmente enterrado em fossos funerários sem decoração. Além disso, seus enterramentos podiam ou não ter caixões e outros tipos de recipientes para o corpo. Apresentavam acompanhamentos funerários, como itens pequenos, talvez de uso pessoal, que poderiam caber em seus pequenos sepultamentos. Logo, a não-elite contava com diferentes níveis de acesso socioeconômico à cultura material, algo que também inclui os materiais dos quais esses objetos eram feitos. Isso também depende do contexto pois há sempre a possibilidade de existirem variações locais e temporais. Dessa forma, as variações observadas entre os sítios e seus enterramentos podem estar mais relacionados às diferentes gradações dentro desse mesmo grupo social que poderiam incluir distinções entre identidade e acesso a recursos em níveis ritual, econômico, social e político (Stevenson, 2007: 166).

Portanto, as práticas funerárias da não-elite e categorias de diferenciação social devem ser abordadas de forma contextual e, por isso, é fundamental a análise desses contextos específicos a partir de correlações entre os dados onde padrões poderão ser apreendidos de uma forma particularizada (Hodder; Hutson, 1986: 5-6). Definir parâmetros e um ponto de partida para a análise de necrópoles e enterramentos auxilia para uma pesquisa contextual que se preocupa com estruturas e interações sociais presentes na sociedade do Antigo Egito em sua diversidade histórica e espacial e interpreta aspectos sociais, não como categorizações rígidas e essencialistas, mas a partir de suas particularidades. Assim, no próximo capítulo procuraremos analisar os amuletos de grupos da não-elite de cada um dos sítios tratados nesta pesquisa. A partir de seus elementos particulares entendemos que estes fornecerão informações que nos subsidiarão na análise da prática de uso desses objetos dentro do contexto funerário da não-elite.

CAPÍTULO 3 – METODOLOGIA E BANCO DE DADOS

3.1 Os amuletos

Neste capítulo apresentaremos os 757 amuletos que compõe o banco de dados através de diversos elementos que os caracterizam. A fim de organizar as diversas formas de amuletos encontradas nos enterramentos analisados foi concebida um esquema a partir da análise tipológica de cada objeto, ou seja, o aspecto principal para classificar cada amuleto é sua forma e não função. Na tabela abaixo listamos quais formas se encaixam em cada tipo:

Tabela 11: Tipologia das formas de amuletos presentes nos três sítios

Tipos	Formas
Divindades	Hathor, Thoth, Ísis e Hórus, Nefertum, Sekhmet, Taweret, Bes, Hórus, Ísis, Nehebkau, Hórus criança, Pataikos, Néftis, Mut, Hetmehyt, Nekhbet, divindade desconhecida
Símbolos divinos	<i>nefer</i> , <i>udjat</i> , pilar <i>djed</i> , lua crescente, <i>menat</i> , égide, <i>tyt</i> , <i>uraeus</i> , pássaro- <i>ba</i> , cetro- <i>was</i>
Animais	Sapo, crocodilo, tartaruga, lebre, porca, falcão, pato, mosca, babuíno, peixe, gato, chacal, íbis, serpente, carneiro, leão, golfinho
Formas naturais	Coluna de papiro, flor de lótus
Partes do corpo	Perna, cabeça, rosto, coração, mão
Outros	Não identificada, mesa de oferenda, sítula, lira

Fonte: Tabela pela autora.

Divindades

Amuletos de divindades são compostos por suas representações antropomórficas ou zooantropomórficas. No banco de dados, a deusa Hathor é apenas representada por sua cabeça, enquanto as divindades Thoth, Sekhmet, Hórus e Nehebkau apresentam

corpos humanos com cabeças de animais, como íbis, leoa, falcão e cobra, respectivamente. Ísis sozinha ou amamentando o bebê Hórus, Hórus criança, Pataikos, Nefertum e Hetmehyt são representados como humanos com diferentes coroas, assim como o deus Bes. Por sua vez, a deusa Taweret é representada como uma mistura de diversos elementos de diferentes animais, como hipopótamo, leoa e crocodilo.

Figura 16: Amuletos em forma de divindades (da esquerda para a direita: Hathor n. 719, Thoth n. 222, Ísis e Hórus n. 180, Nefertum n. 18, Sekhmet n. 716, Taweret n. 218, Bes n. 446, Hórus n. 245, Ísis n. 541, Hetmehyt n. 574, Hórus criança n. 244, Pataikos n. 282, Mut n. 584, Nehebkau n. 645)

Fontes, em ordem: Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.28; Brunton, 1948: pl. LX.10 e pl. LVIII.26; Brunton; Engelbach, 1927: pl. XXX.7; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.1; Brunton,

1948: pl. LIX.37, pl. LVIII.10 e pl. LX.7; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.15 e pl. LVA.10; Brunton, 1948: pl. LVIII.29 e pl. LVIII.33; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LVA.8 e pl. LXVIII.32.

Símbolos divinos

Amuletos com representações de símbolos divinos incluem formas muitas vezes associadas com alguma divindade, como o pilar *djed* com o deus Osíris, *udjat*, chamado também de olho de Hórus, *menat* e égide com as deusas Hathor, Bastet e Sekhmet e *tyt*, também conhecido como nó de Ísis. Há também representações ligadas apenas com o divino, como o *nefer* e cetro-*was* (sem imagem) ou com o faraó, como o *uraeus*. O pássaro-*ba* era a representação de um dos elementos que constituem o espírito humano.

Figura 17: Amuletos em forma de símbolos divinos (da esquerda pra direita: nefer n. 57, udjat n. 225, Lua crescente n. 35, menat n. 582, Égide n. 224, Pilar djed n. 102, uraeus n. 757, tyt n. 103, Pássaro-ba n. 209)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLIII.44r; Brunton, 1948: pl. LX.28; Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLIII.44z; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LVA.12; Brunton, 1948: pl. LIX.29; Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLIV.63y; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.36; Brunton; Engelbach, 1927: pl. XXVIII.8; Brunton, 1948: pl. LX.11.

Animais

Certos animais poderiam também estar associados com algumas divindades, como vimos acima, através de suas formas zoomórficas e antropozoomórficas. O babuíno e a íbis estavam associados com Thoth, o falcão com Hórus, chacal com Anúbis, o gato com Bastet e o carneiro com Ra. Outros animais podem apresentar simbolismos mais complexos, como a maternidade, como a porca com as tetas cheias de leite e a gata junto com seus filhotes, ou até representar os perigos que esses animais representam, como o crocodilo e as cobras.

Figura 18: Amuletos em forma de animais (da esquerda para a direita: Sapo n. 39, Crocodilo n. 72, Tartaruga n. 77, Lebre n. 75, Babuíno n. 557, Pato n. 108, Falcão n. 615, Porca n. 283, Mosca n. 37, Gato n. 210, Peixe n. 393, Chacal n. 172, Íbis n. 173, Serpente n. 589, Carneiro n. 614, Leão n. 354)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLII.17q, pl. XLII.13q, pl. XLII.15k e pl. XLII.12n; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.40; Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLII.3n; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.31; Brunton, 1948: pl. LIX.47; Brunton; Engelbach, 1927: pl. XXI.15; Brunton, 1948: pl. LIX.23, pl. LXI.19H, pl. LIX.38 e pl. LX.9; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LVA.6 e pl. LXVIII.39; Brunton, 1948: pl. LXI.10H6.

Formas naturais

Amuletos com formas naturais são raros nos cemitérios analisados, sendo apenas encontrados em Gurob, onde representam uma coluna papiroforme e flor de lótus.

Figura 19: Amuletos em formas naturais (da esquerda para a direita: Coluna de papiro n. 135, Flor de lótus n. 48)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLIII.44h e pl. XLII.39k.

Partes do corpo

Amuletos em forma de partes do corpo também são raros, mas são encontrados em todos os sítios. O mais comum é o que representa o coração, em egípcio médio *ib*, que era retratado na forma de um vaso. Amuletos em forma de cabeça e rosto poderiam ser, originalmente, de outra forma e que posteriormente foram danificados apenas sobrando essas partes, e dessa maneira, foram classificados nessa categoria.

Figura 20: Amuletos em forma de partes do corpo (da esquerda para a direita: Perna n. 59, Cabeça n. 25, Rosto n. 80, Coração n. 284, Mão n. 578)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLII.30e, pl. XXX.20 e pl. XLII.1y; Brunton, 1948: pl. LXI.26H; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LVA.18.

Outros

Representações de amuletos que não se encaixam nas outras categorias são os que representam formas não identificadas, e objetos como mesas de oferenda, vasos, liras e sítula (sem imagem).

Figura 21: Amuletos em outras formas (da esquerda para a direita: Mesa de oferenda n. 733 e Lira n. 577)

Fontes, em ordem: Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.42 e pl. LVA.5.

3.2 Metodologia: criando um banco de dados relacional

O banco de dados é composto por três tabelas que se relacionam a partir dos amuletos funerários, foco do estudo. Relacionamos os amuletos com o enterramento onde foi encontrado e todas as suas informações, assim como o sítio. Isso será feito através de uma função no software *FileMaker* denominado relacionamentos (em inglês, *relationships*), que, como é esperado, relacionará as três tabelas pelos campos “sítio_número” (número do sítio) e “enterramento_número” (número do enterramento). Essas relações possibilitarão correlacionar os dados dos amuletos com seu respectivo enterramento e sítio, como podemos ver na Fig. 22.

Figura 22: Diagrama entidade-relacionamento mostrando como se dão as relações entre as tabelas do banco de dados

A importância de utilizar um banco de dados relacional para a pesquisa arqueológica é demonstrada a partir de outros estudos realizados. A egiptóloga Eilleen Goulding (2013), ao analisar o mobiliário funerário de enterramentos da não-elite em diversos sítios do Antigo Egito, utilizou tabelas simples para configurar seu banco de dados. Isso acabou tornando difícil a interpretação das informações devido à repetição das mesmas e à falta de interação entre as categorias e campos estudados. A escolha por um banco de dados relacional é devido ao fato de que sistemas de organização de dados configurados em planilhas e que contam com células, linhas e colunas e formam uma tabela, como o programa *Microsoft Excel*, não apresentam a interdependência dos dados, e esses sistemas são marcados pela redundância das informações e pela limitação de cruzamentos das variáveis tipológicas, elementos que podem gerar análises estatísticas e interpretações incongruentes, excessivas ou lacunares. A seguir apresentaremos um roteiro explicativo do banco de dados com uma descrição de cada tabela e seus campos, acompanhado do modelo de formulário de inserção de dados construído no programa *FileMaker*.

2) Tabela 2: Enterramentos

Nesta tabela estão reunidas as informações necessárias a respeito dos 211 enterramentos que contém amuletos. Ela se relaciona com a tabela de sítios através do código numérico atribuído a eles de maneira que cada enterramento possa se relacionar com o sítio do qual faz parte, assim como estabelecer relações interessantes entre sítios e enterramentos. Cada enterramento foi conferido com um código numérico, partindo do número 1, que permitirá sua associação também com seus amuletos.

O formulário de inserção de dados compreende o código do enterramento, seguido do código atribuído a cada sítio (isto é, 1 = Gurob; 2 = Matmar; 3 = Lahun). Após, deverá ser especificado o período da qual o enterramento – e, conseqüentemente, o sítio – faz parte (isto é: Reino Novo ou Terceiro Período Intermediário), assim como a dinastia ou dinastias as quais o enterramento foi datado com mais precisão. O próximo campo refere-se aos tipos de enterramento, ou seja, o tipo de estrutura. Mesmo que os três sítios tenham tido em sua equipe de escavação o arqueólogo Guy Brunton, além de outros estudiosos, não há um padrão na denominação dos tipos de enterramentos. Por causa disso, para fins analíticos, foi adotado um padrão para a classificação dos tipos de enterramentos que melhor manifesta cada categoria baseada nas poucas descrições que são dadas sobre as estruturas escavadas nos três relatórios examinados. No entanto, a equivalência entre cada categoria deve ser tomada com cautela pois a escassez de informações detalhadas nas descrições pode indicar que há diferenças entre estruturas com a mesma denominação. Assim, os tipos de enterramentos de cada sítio podem ser sistematizados da seguinte maneira:

Tabela 12: Tipos de enterramentos encontrados em cada sítio

Gurob	Matmar	Lahun
Fosso	Fosso	Desconhecido
Nicho lateral duplo	Fosso com cavidade	Fosso profundo com câmaras
Túmulo de poço		Nicho
Mastaba		Câmara com acessos
		Túmulo de poço (reutilizado)
		Mastaba (reutilizada)
		Pirâmide (reutilizada)

O próximo campo é a área do cemitério em que está cada enterramento a fim de identificar com mais facilidade sua localização específica, sucedido pela presença ou ausência de perturbação no enterramento, provavelmente em consequência de furtos, indicados como "Sim" ou "Não" no banco de dados. Em seguida, há a descrição mais detalhada quando é providenciada nos relatórios e uma listagem de outros objetos depositados excluindo os amuletos que estão em sua própria tabela.

Em relação ao corpo que pode estar no enterramento, foram reunidas informações a respeito da posição e orientação em que foi encontrado, recipiente em que estava contido se havia um, sexo e idade quando identificados. Por fim, o número atribuído ao enterramento no relatório de escavação, para facilitar futuras consultas, seguida pela publicação de referência e o desenho do enterramento quando disponível.

no enterramento ou no corpo, o desenho do amuleto feito pelos pesquisadores e disponibilizados nos relatórios de escavação e uma descrição mais detalhada incluindo se houve vitrificação, a cor do amuleto, se apresenta alguma marca de uso ou danificações, quando disponível. Por fim, há a referência da prancha em que constam os desenhos dos amuletos, seguido da localização atual do exemplar em museus, quando há tal informação. As medidas de cada amuleto não estão presentes na base de dados uma vez que essas informações não foram providenciadas nos relatórios de escavação.

Figura 25: Formulário de inserção de dados para a aba de amuletos

Nº Amuleto	amuleto_numero.....	<div>amuleto_desenho</div>
Nº Enterramento	enterramento_numero.....	
Nº Sítio	sitio_numero.....	
Forma	amuleto_forma.....	
Tipo	amuleto_tipo.....	
Material	amuleto_material.....	
Posição	amuleto_posicao.....	<div>Descrição</div> <div>amuleto_descricao.....</div> <div>.....</div> <div>.....</div> <div>.....</div> <div>.....</div>
Referência	amuleto_referencia.....	
Localização	amuleto_localizacao.....	

4) Tabela 4: Correlações

Esta tabela reúne campos das outras tabelas que estabelecem as correlações mais pertinentes e determinadas pelas questões e objetivos da presente dissertação a partir da abordagem contextual dos dados. Através da relação entre as três tabelas – Sítios, Enterramentos e Amuletos – foi possível definir certos padrões, como por exemplo, a relação entre certos tipos de amuletos associados a corpos com determinadas características, algo que será analisado no Capítulo 4.

humanos. Isso pode ser explicado pelo fato de que, uma vez que furtos na antiguidade e nos tempos modernos eram comuns, como é o caso de Gurob, muitos corpos podem ter sido danificados impossibilitando a identificação de sexo e idade através dos ossos e dentes. Esses furtos também podem ter interferido na totalidade dos acompanhamentos funerários e na posição em que os amuletos foram encontrados.

Além disso, devido aos dados terem sido retirados de relatórios de escavações antigos, devemos atentar para a realidade de que as análises osteológicas de remanescentes humanos com o objetivo de determinar sexo e idade ainda não havia constituído um campo de estudo formal. Mais do que isso, em nenhum dos relatórios foi disponibilizado a metodologia pela qual os corpos foram identificados. Por essas razões, esses dados devem ser considerados com cautela, mas não descartados totalmente, pois ainda podem fornecer informações úteis.

3.3 Organizando os dados

Aqui pretendemos apresentar o conjunto de dados a respeito dos amuletos provenientes dos três sítios analisados, o que possibilitará, durante a análise no Capítulo 4, a utilização de uma abordagem contextual para compreendermos de forma particularizada o papel dos amuletos nas práticas funerárias da não-elite no Reino Novo e Terceiro Período Intermediário. Os dados foram organizados de acordo com certos elementos dos amuletos: a quantidade total nos sítios e proporção em relação ao total de enterramentos, as formas que representam, a tipologia iconográfica a que pertencem, sua presença em enterramentos com remanescentes humanos onde há a identificação de sexo e idade, o material de que são feitos e, por fim, as posições nas quais foram encontrados. Essas categorias foram sumarizadas em tabelas de frequência com o objetivo de caracterizar os dados e permitir a observação sobre onde os dados dos amuletos estão concentrados e a faixa de valores de cada categoria.

3.3.1 Gurob

Os seguintes dados provenientes de Gurob foram coletados de 42 enterramentos que continham amuletos como acompanhamento funerário. Isso representa 13% do total

de 323 enterramentos do Reino Novo. A quantidade total de amuletos analisados é de 139 exemplares, como vemos na Tabela 13.

Tabela 13: Quantidade total de amuletos e percentual de enterramentos com amuletos em Gurob

Sítio	Total de enterramentos	Enterramentos com amuletos	Porcentagem de enterramentos com amuletos	Quantidade total de amuletos
Gurob	323	42	13%	139

Formas

Há, no total, 34 formas de amuletos nos enterramentos do Reino Novo de Gurob, das quais a mais comum, o *udjat*, apresenta 19 exemplares enquanto as 16 formas menos frequentes possuem apenas 1 exemplar cada um. Destacam-se amuletos que representam uma coluna de papiro, pilar *djed* – símbolo de estabilidade associado com o deus Osíris –, flor de lótus, lua crescente e *tyt* – também conhecido como nó de Ísis –, todos presentes apenas em Gurob. Assim, Gurob também é o único sítio do banco de dados que contém amuletos com representações de formas naturais, como a coluna papiroforme e flor de lótus. Duas categorias em que não foi possível a identificação das formas nem pelos escavadores nem pela autora são as formas não identificadas, com 7 exemplares, e de certas divindades. Essa última, com 13 exemplares, sabemos que representam alguma divindade por segurarem um cetro e possuírem alguma coroa enquanto a categoria de não identificadas é impossível saber qual sua forma apenas pelos desenhos. Dentre as divindades representadas há Thoth, Ísis e Hórus, Nefertum, Sekhmet, Hathor, Taweret e Bes. Além do pilar *djed* e *tyt*, outros símbolos divinos incluem *nefer*, lua crescente, *menat*, égide, *tyt*, *uraeus* e *udjat*. As formas de animais em Gurob são as mais numerosas com exemplares de crocodilo, tartaruga, lebre, sapo, porca, falcão, pato, mosca, babuíno, peixe e gato. Em relação a partes do corpo há exemplares de perna, cabeça, rosto e coração.

Tabela 14: Distribuição de formas de amuletos em Gurob

Formas de amuletos	Quantidade
<i>Udjat</i>	19
Bes	16

Divindade	13
Taweret	11
Gato	9
Não identificada	7
Peixe	7
Coração	6
Babuíno	5
<i>Uraeus</i>	5
Pato	4
Mosca	4
Hathor	4
<i>tyt</i>	3
Porca	3
Falcão	3
Sekhmet	2
Flor de lótus	2
Coluna de papiro	1
Pilar <i>djed</i>	1
Thoth	1
Ísis e Hórus	1
Crocodilo	1
Tartaruga	1
Lebre	1
Perna	1
<i>Nefer</i>	1
Sapo	1
Lua crescente	1
Cabeça	1
<i>Menat</i>	1
Nefertum	1
Rosto	1
Égide	1
Total	139

Tipologia

Amuletos com representações de divindades são os mais comuns em Gurob com 49 exemplares, sucedido por formas de animais, com 39 peças, e símbolos divinos, com 32. Os três tipos configuram 121 exemplares de amuletos de um total de 149. Enquanto isso, partes do corpo, outros e formas naturais não têm uma representação tão grande nos enterramentos.

Tabela 15: Tipologia e distribuição de amuletos em Gurob

Tipos de amuletos	Quantidade
Divindade	49
Animal	39
Símbolo divino	33
Partes do corpo	9
Outros	6
Formas naturais	3

Presença em enterramentos com sexo e idade

Dos remanescentes humanos identificados pelos escavadores em relação ao sexo e idade associados com amuletos, 79 desses objetos estavam com crianças e 29 com corpos do sexo feminino, enquanto o sexo masculino apresenta apenas 4 amuletos. Dentre esses amuletos, um estava em um enterramento múltiplo com um corpo infantil e um do sexo masculino.

Tabela 16: Distribuição de amuletos em enterramentos com indicação de sexo e idade em Gurob

Enterramentos com amuletos	Quantidade
Infantil	79
Sexo feminino	29
Sexo masculino	4
Múltiplo (masculino e infantil)	1

Materiais

Os amuletos em Gurob são feitos de uma diversidade de materiais, com 19 não apresentando informações sobre sua matéria-prima. A maior parcela dos amuletos é feita de vidro de diferentes cores, seguido por amuletos de cerâmica e faiança egípcia. Destacam-se amuletos feitos de ouro, imitação de lápis-lazúli, concha e jaspe, os únicos do banco de dados. Há um amuleto feito de osso, material também observado em Matmar, assim como amuletos de calcário, esteatita e cornalina, presentes em outros sítios. É interessante a presença de um amuleto feito de ouro uma vez que esse material está mais conectado com acompanhamentos funerários da elite e, assim, comprova que a não-elite poderia ter acesso a esse material de alguma maneira, como argumentado no Capítulo 2. Outro dado relevante é o amuleto de imitação de lápis-lazúli, que também era considerado um material de elite. Isso pode demonstrar que a não-elite poderia não ter acesso ao material em si, mas sabia que era prestigioso e, por isso, conseguiu ter acesso a um material que imitava lápis-lazúli. Por outro lado, há amuletos de concha e osso, materiais que seriam mais acessíveis para a não-elite por serem considerados mais fáceis de serem adquiridos.

Tabela 17: Distribuição de materiais dos amuletos em Gurob

Material	Quantidade
Vidro	43
Cerâmica	30
Faiança egípcia	26
Sem informação	19
Jaspe	7
Cornalina	7
Esteatita	2
Ouro	1
Lápis lázuli (imitação)	1
Concha	1
Osso	1
Calcário	1

Posicionamento

A grande maioria dos amuletos em Gurob não apresentava informações a respeito da posição em que foram encontrados nos enterramentos. Esse fato pode ser devido ao cemitério ter sido saqueado e perturbado. No entanto, o pouco de informação que temos indica que 27 amuletos foram depositados no pescoço do indivíduo que acompanhava e 7 nos pulsos. Apenas um amuleto estava solto no enterramento. Esses dados podem indicar que os amuletos estavam associados a colares e braceletes, provavelmente junto com contas, conchas e pingentes.

Tabela 18: Distribuição da posição em que os amuletos foram encontrados em Gurob

Posição dos amuletos	Quantidade
Sem informação	104
Pescoço	27
Pulso esquerdo	4
Pulso	3
Solto no enterramento	1

3.3.2 Matmar

O cemitério de Matmar do Terceiro Período Intermediário conta com um total de 276 enterramentos, dos quais 124 – 45% - contém amuletos como parte do acompanhamento funerário, totalizando 308 amuletos. Esses números são consideravelmente superiores aos 13% de enterramentos com amuletos em Gurob e aos 139 amuletos totais do cemitério.

Tabela 19: Quantidade total de amuletos e percentual de enterramentos com amuletos em Matmar

Sítio	Total de enterramentos	Enterramentos com amuletos	Porcentagem de enterramentos com amuletos	Quantidade total de amuletos
Matmar	276	124	45%	308

Formas

Das 31 formas em Matmar, 9 apresentam apenas um exemplar. Formas de amuletos em maior quantidade são os que representam os animais gato, porca e leão, e

as divindades Sekhmet, Pataikos e Bes. No entanto, Taweret, ao contrário de Gurob e Lahun, como veremos adiante, é pouco representada em Matmar. Assim como Gurob, há formas não identificadas, mas em Matmar são apenas 2 exemplares, e apenas um caso no qual o amuleto representa alguma divindade, mas pelo desenho não há como determinar qual. O amuleto com a forma de *udjat* é majoritário nos enterramentos, assim como em Gurob.

Dos amuletos de Matmar, alguns podem ser destacados, como a aparição de formas representando divindades que não aparecem em Gurob, como Nehebkau com 1 exemplar, Hórus criança com 2 exemplares, Nefertum com 7 exemplares e Pataikos com 22. Também há a presença de um amuleto de chacal, associado com o deus Anúbis, outro de íbis, associado com o deus Thoth, também representado em sua forma antropomórfica nesse conjunto, assim como de amuletos em forma de sítula e mesas de oferenda, objetos ligados à esfera funerária. Formas que representam divindades em Matmar são Hórus, Thoth Nehebkau, Hórus criança, Hathor, Taweret, Ísis e Hórus, Nefertum, Ísis, Bes, Pataikos e Sekhmet. Os símbolos divinos são exemplares do pássaro-*ba*, égide e *udjat*. Em relação aos animais, há representações de mosca, chacal, íbis, peixe, serpente, babuíno, carneiro, falcão, porca, leão e gato. A única forma de uma parte do corpo é um amuleto de coração.

Tabela 20: Distribuição de formas de amuletos em Matmar

Formas de amuletos	Quantidade
<i>Udjat</i>	81
Gato	45
Sekhmet	35
Bes	21
Pataikos	21
Leão	17
Porca	16
Ísis	11
Falcão	7
Nefertum	7
Égide	7
Ísis e Hórus	4
Pássaro-<i>ba</i>	4

Babuíno	3
Hathor	3
Taweret	3
Carneiro	3
Mesa de oferenda	3
Não identificada	2
Peixe	2
Serpente	2
Hórus criança	2
Divindade	1
Hórus	1
Coração	1
Mosca	1
Thoth	1
Nehebkau	1
Chacal	1
Íbis	1
Sítula	1
Total	308

Tipologia

Assim como em Gurob, a maior porção de amuletos em Matmar são representações de divindades, animais e símbolos divinos, totalizando 301 exemplares dos 308 totais, enquanto os outros 8 exemplares representam uma parte do corpo, o coração, e 6 amuletos classificados como outros que compreendem as mesas de oferenda, sítulas e as não identificadas. A maior presença de amuletos de divindades e animais pode ser devido a uma grande diversidade de representação. Por haver apenas 3 tipos de amuletos de símbolos divinos, a maior parte do total dessa categoria é de exemplares do *udjat*.

Tabela 21: Tipologia e distribuição de amuletos em Matmar

Tipos de amuletos	Quantidade
Divindade	111

Animal	98
Símbolo divino	92
Outros	6
Partes do corpo	1

Presença em enterramentos com sexo e idade

Dos 308 amuletos totais, 306 tiveram os corpos que acompanhavam classificados acerca do sexo e idade. Desses, a maior parcela foi depositada com crianças, 226 amuletos, enquanto com o sexo feminino eram 64. Ademais, 6 amuletos estavam em enterramentos múltiplos com corpos do sexo feminino e infantis. Assim como em Gurob, corpos do sexo masculino são os que menos contém amuletos, sendo apenas 16 em Matmar.

Tabela 22: Distribuição de amuletos em enterramentos com indicação de sexo e idade em Matmar

Enterramentos com amuletos	Quantidade
Infantil	226
Sexo feminino	64
Sexo masculino	16
Múltiplo (feminino e infantil)	6

Materiais

A faiança egípcia é predominante como matéria-prima dos amuletos em Matmar, sendo 88% do total, ao contrário de Gurob, que apresenta uma proporção mais equilibrada dos materiais mais recorrentes. Destaca-se a presença de amuletos feitos de dois metais não encontrados em nenhum outro cemitério que compõe a base de dados, prata e bronze, e que, como no caso do amuleto de ouro em Gurob, indicam que a não-elite poderia ter acesso a materiais mais dispendiosos e associados com a elite. Há também, assim como em Gurob, amuletos feitos de osso, algo que pode indicar ser um material acessível porém raro para a não-elite confeccionar esses objetos. O vidro, como indicado pela Tabela 23, apresenta bem menos exemplares do que em Gurob, onde era o material mais utilizado.

Tabela 23: Distribuição de materiais de amuletos em Matmar

Material	Quantidade
Faiança egípcia	272
Esteatita	9
Vidro	6
Sem informações	4
Bronze	4
Cornalina	3
Travertino	3
Osso	3
Prata	3
Calcário	1

Posicionamento

Os amuletos de Matmar estavam bastante espalhados pelos corpos que acompanhavam, mas a maioria, 204, estava no pescoço. Uma maior quantidade de amuletos também estava presente nos pulsos, cabeça, braços, ao lado do corpo, e cotovelos. Poucos foram encontrados ao redor do corpo, apenas um em cima do caixão e 5 dentro de uma cesta. No entanto, 39 amuletos não contêm informações a respeito da posição nas quais se encontravam.

Alguns amuletos que estavam no pescoço e nos pulsos foram indicados como pertencentes a colares ou braceletes, no entanto a presença de amuletos nos cotovelos, braços, tornozelos e pés pode indicar que eram usados em braceletes no braço superior, assim como tornazeleiras. O amuleto no peito poderia também ser parte de um colar que foi deslocado de sua posição original, assim como os encontrados ao lado do corpo. Por outro lado, os amuletos encontrados na cabeça poderiam fazer parte de um adereço ou também ter sido deslocados de outros lugares. Também não podemos descartar a hipótese de que a cabeça poderia ter sido o local escolhido pelos realizadores ou participantes do sepultamento para depositar os amuletos antes do fim da cerimonia.

Tabela 24: Distribuição da posição em que os amuletos foram encontrados em Matmar

Posição dos amuletos	Quantidade
-----------------------------	-------------------

Pescoço	204
Sem informações	38
Cabeça	19
Pulso esquerdo	11
Ao lado do corpo	5
Em uma cesta	5
Pulso direito	5
Braço esquerdo	4
Pés	4
Cotovelo direito	3
Cotovelo esquerdo	2
Braço direito	2
Tornozelo esquerdo	2
Tornozelos	1
Peito	1
Mãos	1
Em cima do caixão	1

3.3.3 Lahun

No sítio de Lahun há um total de 71 enterramentos do Terceiro Período Intermediário, dos quais 45 contém amuletos. Uma vez que a soma desses objetos no sítio é de 312, 63% dos enterramentos têm amuletos como acompanhamento funerário, algo que faz com que Lahun apresente uma média de 4 amuletos por enterramentos, muito maior que os outros sítios.

Tabela 25: Quantidade total de amuletos e percentual de enterramentos com amuletos em Lahun

Sítio	Total de enterramentos	Enterramentos com amuletos	Porcentagem de enterramentos com amuletos	Quantidade total de amuletos
Lahun	71	45	63%	310

Formas

Lahun apresenta 34 formas de amuletos e, como nos outros cemitérios, a com mais exemplares é o *udjat*, 115 dos 312 totais. As divindades mais comuns são Bes e Sekhmet, assim como em Matmar, porém o Pataikos, bastante popular em Matmar, apresenta poucos exemplares em Lahun. Para animais, os mais comuns continuam sendo gatos e porcas. Apenas 7 formas apresentam apenas um exemplar.

Desses amuletos, há novas formas de interesse que aparecem apenas em Lahun, como as divindades Néftis, Mut, Nekhbet e Hetmehyt, golfinhos e liras, um tipo de instrumento musical. Há um exemplar de cetro-*was*, muito presente nas iconografias de faraós e divindades. Representações de divindades incluem Néftis, Mut, Hetmehyt, Nefertum, Hathor, Nehebkau, Nekhbet, Pataikos, Hórus criança, Taweret, Ísis e Hórus, Ísis, Bes e Sekhmet. Em relação aos símbolos divinos, há exemplares de cetro-*was*, *uraeus*, *menat*, égide e *udjat*. Animais são representados por amuletos de mosca, serpente, carneiro, golfinho, leão, babuíno, falcão, sapo, porca e gato. Partes do corpo são apenas duas: mão e coração. Amuletos classificados como outros incluem uma mesa de oferenda, três liras e duas não identificadas.

Tabela 26: Distribuição de formas de amuletos em Lahun

Formas de amuletos	Quantidade
<i>Udjat</i>	115
Sekhmet	43
Bes	22
Ísis	16
Gato	15
Porca	13
Ísis e Hórus	13
Taweret	7
Falcão	5
Sapo	5
<i>Menat</i>	5
Égide	5
Hórus criança	4
Hathor	3

Nehebkau	3
Nekhbet	3
Leão	3
Babuíno	3
Pataikos	3
Lira	3
Não identificada	2
Coração	2
<i>Uraeus</i>	2
Nefertum	2
Serpente	2
Carneiro	2
Golfinho	2
Mosca	1
Mesa de oferenda	1
Néftis	1
Cetro-was	1
Mut	1
Mão	1
Hetmehyt	1
Total	310

Tipologia

Amuletos de símbolos divinos e divindades são absoluta maioria em Lahun, totalizando 250 amuletos. No entanto, diferente dos outros sítios, os símbolos divinos têm mais exemplares do que as formas de divindades e as representações de animais também são menos volumosas. Isso acontece apesar da diversidade de formas de divindades e animais que em Lahun apresentam formas inéditas em relação a Matmar. Assim como nos outros sítios, partes do corpo e outros amuletos são a minoria.

Tabela 27: Tipologia e distribuição de amuletos em Lahun

Tipos de amuletos	Quantidade
Símbolo divino	126

Divindade	124
Animal	51
Outros	6
Partes do corpo	3

Presença em enterramentos com sexo e idade

A distribuição de amuletos em enterramentos do sexo feminino, masculino e infantis é mais equilibrada em Lahun, talvez devido a apenas 29 enterramentos dos 45 totais terem seus remanescentes humanos identificados. A maioria dos amuletos estavam em corpos do sexo feminino, enquanto os enterramentos infantis e do sexo masculino apresentam a diferença de apenas um amuleto, algo muito diferente do que vemos em Gurob e Matmar onde a maioria dos amuletos estavam em enterramentos infantis e do sexo feminino, respectivamente. Isso pode indicar uma certa variedade espacial no comportamento de uso de amuletos quando comparado com Matmar datado do mesmo período. Há 6 amuletos em enterramentos múltiplos, 3 com corpos do sexo feminino e masculino e 3 com corpos de criança, do sexo feminino e masculino.

Tabela 28: Distribuição de amuletos em enterramentos com indicação de sexo e idade em Lahun

Enterramentos com amuletos	Quantidades
Sexo feminino	15
Infantil	7
Sexo masculino	6
Múltiplo (feminino, masculino e infantil)	3
Múltiplo (masculino e feminino)	3

Materiais

Apesar da grande ausência de informações a respeito da maioria das matérias primas dos amuletos, verifica-se a predominância da faiança egípcia, assim como em Matmar. No entanto, a variedade de materiais é muito menor. Destacamos dois amuletos feitos de prata e um de cobre, esse último o único de todo o conjunto de dados coletados. Mais uma vez vemos uma pequena quantidade de amuletos feitos de metais como

acompanhamento funerário de grupos da não-elite, reforçando que havia acesso desse grupo social a esse tipo de material, apesar de não ser comum.

Tabela 29: Distribuição de materiais dos amuletos em Lahun

Material	Quantidade
Sem informações	230
Faiança egípcia	75
Prata	2
Cobre	1
Calcário	1
Cornalina	1

Posicionamento

Assim como sucedeu com os materiais, em Lahun há uma grande ausência de informações a respeito da posição em que os amuletos foram encontrados nos enterramentos. Os poucos dados apontam para amuletos depositados no pescoço e pulsos dos corpos, assim como em Gurob e Matmar, e um mais afastado, na escada que dava acesso ao sepultamento.

Tabela 30: Distribuição da posição em que os amuletos foram encontrados em Lahun

Posição dos amuletos	Quantidade
Sem informações	298
Pescoço	7
Pulso direito	3
No túnel da escada do enterramento	1
Pulso esquerdo	1

CAPÍTULO 4 – ANÁLISE RELACIONAL DOS DADOS

4.1 Formas e tipologia

Neste capítulo pretendemos analisar o conjunto de dados apresentados no Capítulo 3 através de gráficos analíticos de relações entre elementos dos amuletos provenientes dos enterramentos do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário. A análise, portanto, visa a compreensão de padrões e diferenças das práticas de uso de amuletos em enterramentos da não-elite a partir desses aspectos. Primeiramente, analisaremos as formas de amuletos em cada período e, para facilitar a visualização das formas e quantidades de amuletos em cada período, dividimos as representações em gráficos separados a partir da tipologia da qual fazem parte, como explicado no Capítulo 3.

Figura 27: Gráfico de distribuição de amuletos em forma de divindades nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário

Fonte: Gráfico pela autora.

De acordo com o gráfico acima (Fig. 27), no Reino Novo, há as seguintes divindades: Thoth, Taweret, Sekhmet, Nefertum, Ísis amamentando Hórus, Hathor, Bes, além de algumas desconhecidas que não puderam ser identificadas devido à má conservação do objeto. Das identificadas, todas aparecem também nos sítios do Terceiro Período Intermediário, porém em menor quantidade, com a exceção de Thoth com apenas um exemplar nos dois períodos e Taweret com um exemplar a mais no Reino Novo. Pataikos,

Nekhbet, Nehebkau, Néftis, Mut, Ísis, Hórus criança, Hórus em sua forma zoomórfica e Hetmehyt são as divindades que ocorrem apenas no Terceiro Período Intermediário. Além disso, ao contrário do que afirma James E. Bennett (2019: 187), amuletos da deusa Sekhmet não fizeram sua aparição no Terceiro Período Intermediário, mas já aparecem, mesmo que em menor número, no Reino Novo. Não há, portanto, nenhuma forma de divindade específica do Reino Novo.

Em relação à quantidade de amuletos de cada divindade, no Terceiro Período Intermediário há um aumento exponencial na quantidade de formas como Sekhmet, Bes, Nefertum, Ísis amamentando Hórus, enquanto outras que aparecem nos dois períodos apresentam um número equiparado, ilustrado pelos amuletos de Thoth com um exemplar em cada período, Taweret, com 11 exemplares no Reino Novo e 12 no Terceiro Período Intermediário e Hathor, com quatro amuletos no Reino Novo e seis no Terceiro Período Intermediário. É evidente, portanto, que houve um aumento na variedade e quantidade de divindades representadas exclusivamente no Terceiro Período Intermediário do que no Reino Novo.

Figura 28: Gráfico de distribuição de amuletos em forma de animais nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário

Fonte: Gráfico pela autora.

Há, no total, 16 formas de amuletos representando animais, mas apenas seis estão presentes em ambos os períodos: sapo, porca, peixe, mosca, gato, falcão e babuíno (Fig. 28). A maioria aparece em maiores quantidades no Terceiro Período Intermediário, com a exceção do peixe que tem mais exemplares no Reino Novo e o babuíno com um número de exemplar equilibrado entre os dois períodos. Dessa forma, há alguns amuletos exclusivos para cada período. No Reino Novo são os amuletos de tartaruga, pato, lebre e

crocodilo, e para o Terceiro Período Intermediário; serpente, leão, íbis, golfinho, chacal e carneiro. Todas essas formas não ocorrem em grandes quantidades em ambos os períodos, com a exceção do leão, porca e gato, que apresentam muito mais exemplares no Terceiro Período Intermediário que no Reino Novo.

Os únicos amuletos em maior quantidade são o de gato e de porca, uma informação que pode apontar que esses amuletos eram mais comuns de serem escolhidos para integrarem acompanhamentos funerário nos dois períodos. O leão também é uma forma comum apenas para os sítios do Terceiro Período Intermediário enquanto nos enterramentos do Reino Novo seria o amuleto de peixe. Além disso, proporcionalmente, pelo número total de amuletos, no Reino Novo a forma de babuíno era bem mais frequente do que no Terceiro Período Intermediário. Dessa maneira, há pouca correspondência entre amuletos em forma de animais em ambos os períodos. No entanto, analisando este conjunto de dados, verificamos que as poucas formas que aparecem nos sítios analisados apresentam um número muito maior de exemplares no Terceiro Período Intermediário, contribuindo para o aumento significativo na quantidade total de amuletos nos enterramentos dessa época quando comparado com o Reino Novo.

Figura 29: Gráfico de distribuição de amuletos em forma de símbolos divinos nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário

Fonte: Gráfico pela autora.

Em relação aos amuletos de símbolos divinos, há pouca diversidade em ambos os períodos algo que configura falta de padrão entre os dois períodos (Fig. 29). Porém, dentro dessa tipologia, está a forma de amuleto mais presente em todos os sítios e nos dois períodos, como mostrado no capítulo anterior, o *udjat*, também conhecido como olho de Hórus, com 19 exemplares no Reino Novo e 196 no Terceiro Período Intermediário. Há uma diferença muito grande no número desses amuletos em cada época, dez vezes maior no Terceiro Período Intermediário, algo que, mesmo que parcialmente explicado pelo fato de serem analisados dois sítios do Terceiro Período Intermediário e apenas um do Reino Novo, ainda é um número muito alto de exemplares. O *udjat* é, portanto, bastante responsável pela diferença no número total de amuletos quando comparamos os dois períodos.

Outros amuletos que aparecem em ambos os períodos são o *uraeus*, *udjat*, *menat* e égide. Dessa, o *uraeus* é a única forma que possui mais exemplares no Reino Novo. Formas que aparecem apenas no Reino Novo são *tyt*, pilar *djed*, *nefer* e lua crescente, enquanto no Terceiro Período Intermediário, apenas o passáro-*ba* e cetro-*was* estão presentes. A pouca convergência de formas nos dois períodos é explicada pela baixa variedade de formas de símbolos divinos, assim como os poucos amuletos que aparecem apenas em um dos períodos. O número desses objetos representando símbolos divinos está, portanto, concentrado nos exemplares do *udjat*, enquanto outros amuletos desse tipo são mais incomuns de serem encontrados nos enterramentos.

Figura 30: Gráfico de distribuição de amuletos em formas naturais, partes do corpo e outros nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário

Fonte: Gráfico pela autora.

Amuletos de formas naturais, partes do corpo e os classificados como outros – como explicado no Capítulo 3 – são pouco representativos em ambos os períodos (Fig. 30). Somente nos sepultamentos do Reino Novo há amuletos de formas naturais, dois de flor de lótus e um de coluna de papiro. No entanto, isso não significa que esse tipo de amuleto não esteja presente em nenhum sítio do Terceiro Período Intermediário (cf. Lohwasser, 2012). Partes do corpo, como rosto e cabeça, presentes no Reino Novo, poderiam ser de

fato representações delas mesmas, mas também poderiam ser elementos de outras formas de amuletos que sofreram quebras em algum momento e o resto do exemplar foi perdido. No entanto, amuletos como de perna e mão não deveriam fazer parte de outros, mas estão representando essas partes do corpo, uma vez que esses tipos de amuletos são conhecidos (cf. Andrews, 1994). O único exemplar em formato de perna aparece no Reino Novo, enquanto o amuleto de mão é exclusivo do Terceiro Período Intermediário. Amuletos de coração são representados como um vaso no Antigo Egito e estão presentes em ambos os períodos, mas em maior quantidade no Reino Novo.

Além disso, no Terceiro Período Intermediário há amuletos em forma de objetos funcionais e musicais como liras e sítula – um tipo específico de recipiente para libação –, assim como cinco exemplares de amuletos em forma de mesa de oferenda, enquanto no Reino Novo não há nenhum amuleto deste tipo. Amuletos que não tiveram sua forma identificada pelos escavadores nos relatórios representam uma pequena parte dos amuletos, são sete no Reino Novo e quatro no Terceiro Período Intermediário. Portanto, há tipos de amuletos que aparecem apenas em um dos dois períodos. No caso, formas naturais apenas no Reino Novo e os que representam objetos somente no Terceiro Período Intermediário.

Figura 31: Gráfico de distribuição tipológica nos sítios do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário

Fonte: Gráfico pela autora.

Embora existam diferenças nas formas dos amuletos em enterramentos do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário, em ambos a maioria dos amuletos representa, principalmente, divindades, assim como símbolos divinos e animais, como vemos na Figura 31. No Reino Novo, o total de amuletos de divindades é de 49, seguido por 39 exemplares de animais e 32 de símbolos divinos. No entanto, no Terceiro Período Intermediário, há 235 amuletos representando divindades, 218 símbolos divinos e 149 animais. Logo, no último, a quantidade de amuletos é bastante superior ao outro período. Além disso, o número de representações de símbolos divinos ultrapassa o de animais. Por outro lado, no Reino Novo há alguns amuletos representando formas naturais e um número maior de partes do corpo.

4.2 Material

Nesta seção analisaremos as formas dos amuletos de cada período com o material ou materiais dos quais foram feitos. Dessa forma, pretendemos verificar se há algum tipo de padrão entre a forma dos amuletos e material, ou seja, se um tipo só poderia ser confeccionado com tal material. Também procuramos entender a diversidade de materiais disponíveis para a não-elite confeccionar e/ou adquirir esses objetos entre os dois períodos.

Figura 32: Gráfico de distribuição das formas de amuletos em relação a materiais no sítio do Reino Novo

Fonte: Gráfico pela autora.

Conforme o gráfico acima (Fig. 32), há onze tipos de materiais dos quais os amuletos são manufaturados. A seguir, para simplificar, listaremos as representações a partir da quantidade de materiais diferentes com que cada forma foi produzida:

- Formas manufaturadas com apenas um material: tartaruga, Sekhmet, sapo, rosto, porca, pilar *djed*, perna, pato, Nefertum, *nefer*, *menat*, lua crescente, lebre, Ísis e Hórus, égide, divindade desconhecida, crocodilo, coluna de papiro e cabeça;
- Formas manufaturadas em dois materiais diferentes: *uraeus*, *tyt* e flor de lótus;
- Formas manufaturadas em três materiais diferentes: *udjat*, Taweret, mosca, Hathor, gato, falcão, Bes e babuíno;
- Formas manufaturadas em quatro materiais diferentes: peixe, formas não identificadas e coração.

Observa-se que a maioria das representações dos amuletos foram feitas somente com um material, muitas vezes devido ao menor número de exemplares e, assim, formas com mais exemplares foram manufaturadas em mais de um material. Ainda assim, há um número considerável de formas de amuletos produzidos em mais de um material, algo que indica uma variedade nos tipos de materiais que a não-elite poderia ter acesso. No entanto, elementos que apresentam apenas uma forma, como imitação de lápis-lazúli, ouro, osso, concha e calcário, evidenciam que esses materiais não deveriam ser de fácil acesso para a não-elite no Reino Novo.

Por outro lado, essa variedade de materiais que vai desde os naturais como osso, concha, metal – ouro –, rochas – calcário e esteatita –, mineral – jaspe e cornalina –, até os manufaturados como cerâmica, vidro e faiança egípcia, indica que era sim possível a não-elite ter acesso a diversos tipos de materiais. Quando cada forma é analisada em conjunto com seus materiais, não há um critério claro quanto a existir uma regra sobre certas formas serem produzidas com materiais específicos. Em relação aos elementos associados com mais formas, há um equilíbrio entre o número de representações de amuletos feitos de faiança egípcia, cerâmica e vidro, ou seja, não há evidências suficientes para afirmar qual material era o mais comum para certas formas amuletos nesses enterramentos.

Figura 33: Gráfico de distribuição de materiais por formas nos sítios do Terceiro Período Intermediário

Fonte: Gráfico pela autora.

Nos amuletos do Terceiro Período Intermediário fica claro o predomínio da faiança egípcia como material mais popular (Fig. 33). Por isso, há muito menos diversidade nos tipos diferentes de materiais dos quais os amuletos são feitos, ao contrário do Reino Novo, como vemos abaixo:

- Formas manufaturadas em apenas um material: *uraeus*, Thoth, sítula, serpente, Sekhmet, Pataikos, pássaro-*ba*, Nehebkau, Mut, mosca, *menat*, mesa de oferenda, mão, lira, leão, íbis, Hórus criança, Hórus, Hetmehyt, Hathor, golfinho, falcão, divindade desconhecida, coração, chacal, carneiro e babuíno;

- Formas manufaturadas em dois materiais diferentes: Taweret, porca, peixe, Nefertum, forma não identificada, Ísis e Hórus, Ísis, égide e Bes;

- Formas manufaturadas em três materiais diferentes: gato.

Apenas o *udjat* foi manufaturado em seis materiais diferentes.

Logo, a maioria das formas foi produzida em apenas um material, enquanto há uma única forma de amuleto que foi confeccionada em seis materiais diferentes. Também há menos materiais com apenas uma forma sendo apenas uma representação da deusa Taweret em cobre. Até materiais considerados mais preciosos e, conseqüentemente, de difícil acesso, como bronze, cobre e prata, apresentam mais de uma forma. Devido a predominância da faiança egípcia, apenas seis representações de amuletos não apresentam nenhum exemplar feito com esse material. Eles são: um *uraeus* de cornalina, um de sítula, íbis, Hórus e chacal de bronze, e um golfinho de prata.

Assim como no Reino Novo, há materiais naturais como osso, metais – bronze, cobre e prata –, rochas – calcário, esteatita e travertino –, e mineral – cornalina –, e manufaturados, como vidro e faiança egípcia. Nota-se que, ao contrário do Reino Novo, não ocorrem amuletos feitos de cerâmica, ouro, concha, jaspe e lápis-lazúli verdadeiro ou imitação. Porém, há novos materiais, como bronze, cobre, prata e travertino. O aumento na diversidade de metais pode indicar que a não-elite do Terceiro Período Intermediário possuía mais acesso a esses materiais nessa época. Como no Reino Novo, também não há como identificar parâmetros na relação entre formas e materiais de amuletos.

Logo, a faiança egípcia é o material mais comum para manufatura de amuletos nos dois períodos. No Reino Novo, há muitos amuletos de vidro e cerâmica, enquanto no Terceiro Período Intermediário a faiança egípcia é o material predominante, especialmente para amuletos que representam divindades e animais. Amuletos feitos com

outros materiais mais “luxuosos” foram encontrados em enterramentos da não-elite. No cemitério de Gurob, há um amuleto não identificado, feito de ouro, e no Terceiro Período Intermediário, alguns amuletos fabricados em metais: Hórus, sítula e íbis em bronze; peixe, golfinho e égide de prata; e um amuleto da deusa Taweret de cobre. O custo e valor econômico desses materiais não é muito claro no Antigo Egito e pode ter sua origem nas concepções modernas de certos metais serem mais raros e, portanto, mais caros, mas, como existe um baixo número de amuletos feitos com esses materiais, podemos inferir que seu acesso para essa camada da sociedade ainda era limitado.

4.3 Sexo/Idade

Nesta seção examinaremos a relação entre as formas de amuletos pelo sexo e idade do morto, inclusive quando estavam em enterramentos múltiplos. O objetivo é entender se existem padrões na distribuição de certos amuletos e esses aspectos da identidade do morto. Nos gráficos a seguir, as siglas M, F e I significam, respectivamente, masculino, feminino e infantil. Nos casos de haver mais de uma sigla, o enterramento é múltiplo e não há indicação sobre com qual indivíduo o amuleto estava localizado especificamente.

Figura 34: Gráfico de distribuição de formas de amuletos por sexo e idade em enterramentos no Reino Novo

Fonte: Gráfico pela autora.

No Reino Novo, observamos que os amuletos estavam predominantemente associados a corpos do sexo feminino e infantil (Fig. 34), como vimos no Capítulo 3. Algumas formas aparecem nos dois tipos de enterramentos, *uraeus*, *udjat*, a deusa Taweret, peixe, algumas formas não identificadas, a deusa Hathor, o deus Bes e babuíno. Com exceção do *udjat* e peixe, todas as outras formas contém um maior número de exemplares em enterramentos infantis do que do sexo feminino.

Encontrados exclusivamente com corpos infantis são os seguintes amuletos: um de *tyt*, um do deus Thoth, um de tartaruga, um de rosto, um de pilar *djed*, um de perna, quatro de pato, um de lua crescente, um de lebre, quatro de gato, um de falcão, doze exemplares de divindades desconhecidas, quatro de coração e um de coluna de papiro. Dessa maneira, todas as tipologias de amuletos, divindades, animais, símbolos divinos, formas naturais e partes do corpo, estão presentes em enterramentos infantis indicando uma maior variedade de formas nessa circunstância específica.

Formas apenas associadas com o sexo feminino são uma de sapo, uma de *nefer*, duas de flor de lótus e uma de crocodilo. Não há nenhum amuleto de divindade encontrado apenas em enterramentos femininos. As divindades Taweret, Hathor e Bes são as únicas associadas com amuletos presentes com o sexo feminino. Há apenas três amuletos, todos em forma de *udjat*, encontrados com indivíduos do sexo masculino. Verificamos um caso em que um amuleto em forma de mosca estava em um enterramento múltiplo que continha dois corpos, um masculino e um infantil. Como não sabemos com qual dos corpos ou até se havia alguma intenção do amuleto ser associado com apenas um dos indivíduos ali enterrados, não podemos relacioná-lo com um sexo ou idade específicos.

O *udjat* é, portanto, o único amuleto com exemplares em enterramentos do sexo feminino, masculino e infantil, com quantidades equilibradas, cinco, três e quatro respectivamente.

Figura 35: Gráfico de distribuição de formas de amuletos por sexo e idade de enterramentos no Terceiro Período Intermediário

Fonte: Gráfico pela autora.

Amuletos do Terceiro Período Intermediário estavam também mais associados com enterramentos infantis e do sexo feminino, assim como no Reino Novo e demonstrado no Capítulo 3 (Fig. 35). No entanto, os sítios desse período apresentam algumas diferenças. Primeiramente, enterramentos do sexo masculino apresentam uma variedade e quantidade maior de amuletos. Neles estão presentes três amuletos de *udjat*, um do deus Thoth, três da deusa Sekhmet, três do anão Pataikos, três do deus Nefertum, um da deusa Ísis, um de falcão e um de égide. Dessa maneira, há exemplares de divindades, animais e símbolos divinos ao contrário do Reino Novo onde havia apenas três amuletos em forma de *udjat*. Também há mais amuletos colocados como acompanhamento funerário em enterramentos múltiplos. Com corpos do sexo masculino e feminino, há um amuleto representando *udjat*, um da deusa Ísis e um do deus Bes. Há um amuleto *udjat*, um de gato, um de falcão, um de égide, um do deus Bes e um de babuíno em enterramentos com corpos femininos e infantis. Enquanto com corpos do sexo masculino, feminino e infantil, há um exemplar de *udjat*, um de porca e um da deusa Ísis.

Diversos amuletos aparecem em enterramentos tanto infantis quanto do sexo feminino, como *udjat*, Taweret, Sekhmet, porca, Pataikos, Nehebkau, Nefertum, mesa de oferenda, *menat*, leão, Ísis e Hórus, Ísis, gato, falcão, égide, carneiro e Bes. Ao mesmo tempo, há um maior número de amuletos específicos em enterramentos infantis. São 11 formas, entre elas sítula, serpente, peixe, pássaro-*ba*, a deusa Mut, íbis, o deus Hórus criança, o deus Hórus em sua forma zooantropomórfica, a deusa Hathor, uma divindade desconhecida e chacal. As únicas formas entre todos os enterramentos não relacionados com corpos infantis são o deus Thoth, mão e lira. A primeira está exclusivamente associada com um enterramento masculino, enquanto as outras três aparecem apenas com corpos do sexo feminino. Ao contrário deste período, o único exemplar de amuleto em forma do deus Thoth no Reino Novo estava em um enterramento infantil, apontando que não havia uma regra sobre qual sexo ou idade poderia adquirir um amuleto do deus Thoth.

No Terceiro Período Intermediário, além do *udjat*, há mais formas de amuletos associados com corpos infantis e dos sexos masculino e feminino: as divindades Sekhmet, Pataikos, Nefertum, Ísis, o falcão e a égide. Assim, há amuletos representando divindades, animais e símbolos divinos, todos os tipos presentes nesse período com a exceção de partes do corpo.

Portanto, nos dois períodos, os amuletos foram encontrados predominantemente com o sexo feminino e infantil. Esses objetos aparecem em enterramentos masculinos ou em pouca quantidade e variedade de formas, ou em enterramentos múltiplos que continham um corpo do sexo masculino. Esse fenômeno pode ser observado em outros estudos sobre amuletos e acompanhamentos funerários (cf. Dubiel, 2008; Aston, 2009). Além disso, não foi possível verificar a existência de um padrão quanto à forma de um amuleto e a idade e sexo do corpo com o qual estava associado. Ou seja, não podemos afirmar se determinada forma é encontrada apenas com tal idade ou tal sexo, indicando que diferentes formas de amuletos poderiam ser utilizadas por todos.

4.4 Posição

Esta seção tem como objetivo a análise das formas dos amuletos em relação à posição em que foram encontrados nos enterramentos. Pretendemos entender se há algum padrão nessa relação – se certos amuletos aparecem somente em tais locais do corpo – e comparar as variadas escolhas que as pessoas da não-elite fazia quanto às partes do corpo que receberiam amuletos durante o sepultamento. Além disso, também analisaremos a relação da posição dos amuletos no corpo com o sexo e/ou idade do morto com propósito de tentar identificar algum padrão nessa relação.

Figura 36: Gráfico de distribuição da posição em que certas formas de amuletos foram encontradas no Reino Novo

Fonte: Gráfico pela autora.

Como podemos ver na Figura 36, no Reino Novo, os amuletos estavam posicionados principalmente no pescoço e menos nos pulsos. Além disso, há outro amuleto de falcão encontrado no fundo da poeira do enterramento, provavelmente indicando que ele foi deslocado de sua posição original em algum momento. Pela distribuição das formas não é possível notar um padrão entre as formas de amuletos e a posição em que foram colocadas, apontando que, diferente do que vemos na literatura a respeito das práticas funerárias da elite, como vimos no Capítulo 1, para a não-elite não havia uma norma sobre o arranjo de amuletos no corpo.

Fonte: Gráfico pela autora.

No Terceiro Período Intermediário, há muito mais variedade de posições em que os amuletos eram colocados, mesmo que o pescoço ainda seja o mais comum (Fig. 37). Essa diferença na diversidade de posições dos amuletos entre os dois períodos pode ser parcialmente explicada pelo nível de perturbação sofrido por cada cemitério. No caso de Gurob e Lahun ambos foram perturbados por ladrões de sepulturas, enquanto os enterramentos em Matmar estavam em grande parte intactos. Como resultado, a grande variabilidade no comportamento de uso do Terceiro Período Intermediário é exclusiva de Matmar. Essa maior diversidade na posição de amuletos pode ser explicada também pela preferência pessoal de quem os colocou nos corpos antes do sepultamento.

O único amuleto encontrado no peito do corpo, representando o deus Bes, poderia fazer parte de um colar e foi deslocado por causa da decomposição. Amuletos presentes em outras partes do corpo além dos pulsos, como cotovelos e braços, poderiam pertencer também a braceletes. O amuleto da deusa Sekhmet presente em uma das mãos abre a possibilidade de o corpo ter sido sepultado segurando um amuleto. Os três amuletos localizados nos tornozelos, representando o deus Nefertum, *udjat* e gato, poderiam fazer parte de uma tornozeleira, que, como os colares e braceletes, perderam o material no qual estavam suspensos. A mesma coisa pode ser dita dos quatro amuletos nos pés que representam as deusas Sekhmet e Ísis, *udjat* e falcão. Com a decomposição do corpo, esses amuletos que poderiam ser parte de tornozeleiras foram movidos para a região dos pés.

Há um número grande de amuletos localizados na cabeça, 19 no total. São três em forma de *udjat*, dois da deusa Taweret, um de porca, três do anão Pataikos, três do deus Nefertum, um da deusa Ísis, quatro de gato, um de falcão e um de carneiro. Uma explicação pode ser sua inclusão em um tipo de tiara sustentado por um cordão, porém essa explicação pode ser questionada pela falta de contas e outros pingentes encontrados na cabeça, salvo que apenas amuletos fossem dispostos dessa maneira. Outra explicação é a de que os amuletos foram colocados diretamente na cabeça dos indivíduos antes do sepultamento, porém, também pode-se argumentar que os amuletos foram posicionados em outra parte do corpo e foram deslocados por causa da decomposição. Infelizmente, um estudo mais detalhado sobre isso seria apenas possível com um relatório detalhado sobre a posição exata em que o corpo estava e onde o objeto

foi encontrado para, assim, poder ser feito um estudo tanatológico para ser determinado com certo grau de certeza a localização original do amuleto.

Uma vez que os relatórios de escavação desses sítios são bastante lacunares por terem sido produzidos no começo do século XX, apenas nos resta especular a partir das evidências que nos são apresentadas. Dessa maneira, amuletos em locais fora do corpo, como os ao seu lado e no túnel da escada, podem também ser resultado de um eventual descolamento por decomposição ou perturbação. Porém, no caso dos cinco amuletos ao lado do corpo, um do deus Thoth, dois da deusa Sekhmet e dois de leão, pode indicar que esse posicionamento foi deliberado, talvez por terem sido colocados dentro do recipiente em que o corpo estava. Por outro lado, há apenas um amuleto, em forma de gato, no túnel da escada, uma localização que parece ter sido não intencional por ser a mais atípica. Há também amuletos em dois locais que parecem ter sido deliberados. O amuleto de *udjat* em cima do caixão pode ter sido colocado por uma pessoa que fazia parte do ritual de sepultamento antes do fechamento da cova. Enquanto isso, cinco amuletos – quatro *udjat* e um da deusa Sekhmet – estavam dentro de uma cesta.

Em ambos os períodos, o pescoço era a área mais comum no corpo para colocar amuletos. Pode-se argumentar que isso acontece porque os amuletos originalmente faziam parte de um colar e uma vez que a corda usada para suspendê-los se desintegrou, apenas os amuletos e contas sobreviveram. No caso de Matmar, o catálogo de Aston (2009) detalha que alguns amuletos eram de fato parte de colares.

Assim como no Reino Novo, não há um padrão de motivos associados a determinadas posições no corpo, ou seja, diferentes formas podem ser colocadas em diversos lugares. Isso é evidenciado quando verificamos que o amuleto em maior quantidade nos enterramentos do Terceiro Período Intermediário, o *udjat*, foi encontrado em diversos locais tanto do corpo quanto fora dele – um em algum tornozelo, três no pulso esquerdo, três no pulso direito, 55 no pescoço, um nos pés, quatro dentro da cesta, um em cima do caixão, um no cotovelo esquerdo, três na cabeça e um no braço esquerdo. Esse fato reforça a ideia de que para a não-elite não havia uma preocupação em relação ao posicionamento de certas representações de amuletos.

Quando analisamos a posição em que os amuletos foram encontrados com outro elemento, como sexo e idade do corpo, podemos encontrar informações adicionais.

Figura 38: Gráfico com a relação entre a posição em que os amuletos foram encontrados e o sexo e idade dos corpos nos enterramentos no Reino Novo

Fonte: Gráfico pela autora.

Conforme o gráfico acima (Fig. 38), não há nenhuma informação sobre a posição dos únicos três amuletos de *udjat* encontrados em corpos masculinos no Reino Novo e nem informação sobre sexo e idade do corpo associado com o amuleto no fundo da poeira. No entanto, nos enterramentos do sexo feminino há 11 amuletos no pescoço, dois no pulso e quatro no pulso esquerdo. Este último exclusivo para o sexo feminino. Em relação aos corpos infantis, os amuletos só não se encontram no pulso esquerdo, mas há um amuleto no pulso e 16 amuletos no pescoço.

Figura 39: Gráfico com a relação da posição dos amuletos nos enterramentos e o sexo e idade dos corpos no Terceiro Período Intermediário

Fonte: Gráfico pela autora.

No caso do Terceiro Período Intermediário, a relação da posição dos amuletos com sexo e idade dos corpos é mais complexa devido a maior variedade de locais onde esses objetos foram encontrados (Fig. 39). No caso dos enterramentos múltiplos, apenas o que continha um corpo do sexo feminino e um infantil tem informações sobre a localização dos amuletos.

Os seis objetos foram encontrados no pescoço, apesar de não ser especificado em qual corpo estavam. Assim como no Reino Novo, o amuleto que estava longe do corpo, nesse caso no túnel da escada, também não foi associado com nenhum corpo. No entanto, diferente do Reino Novo, há mais informações sobre o local em que os amuletos presentes com corpos do sexo masculino estavam. São dois amuletos nos pulsos, um em cada, quatro no pescoço, um em cima do caixão, seis na cabeça e um do lado do corpo. Nos corpos femininos há nove amuletos nos pulsos, 32 no pescoço, dois nos pés, cinco nos cotovelos, oito na cabeça e três no braço esquerdo. Há mais diversidade de posição para os corpos infantis: três amuletos nos tornozelos, nove nos pulsos, 170 no pescoço, dois nos pés, um no peito, um nas mãos, cinco dentro da cesta, três nos braços, e quatro ao lado do corpo. Nesse contexto, nos corpos infantis não há nenhum amuleto nos cotovelos, enquanto nos femininos não há nenhum nos tornozelos.

No total, há mais amuletos na cabeça dos indivíduos do sexo masculino, diferente do que ocorre com os outros indivíduos, em que a maioria está no pescoço. No entanto, ainda assim é notável o grande número de amuletos na cabeça para todos os corpos, 19 no total, indicando que essa posição era bastante popular, pelo menos no sítio de Matmar.

Por fim, observamos que, em ambos os períodos, os amuletos encontrados com corpos infantis e do sexo feminino foram colocados majoritariamente no pescoço e, em menor número, nos pulsos. Contudo, no Terceiro Período Intermediário, há mais variedade no local onde os amuletos foram encontrados, além de a cabeça se tornar uma região do corpo com mais amuletos, principalmente para os corpos masculinos.

Em resumo, a análise da relação de certos elementos do banco de dados apontou alguns padrões e diferenças entre a prática de uso de amuletos nos dois períodos. Em ambos, os amuletos estão predominantemente associados com indivíduos infantis e do sexo feminino e majoritariamente localizados no pescoço e pulsos. Em relação às formas, há um aumento no número e variedade de divindades representadas nos enterramentos

do Terceiro Período Intermediário, assim como um aumento expressivo no número total de amuletos, dentre eles os que também representam animais e símbolos divinos. Porém, nos três sítios, a forma de amuleto mais proeminente é sempre o *udjat*, mesmo que apareçam em quantidades bem diferentes. Em relação aos materiais, nos enterramentos do Reino Novo, a maioria dos amuletos é feita de três materiais, faiança egípcia, cerâmica e vidro, enquanto nos sítios do Terceiro Período Intermediário, não há amuletos em cerâmica e um menor número em vidro, à medida que o número de amuletos produzidos em faiança egípcia aumenta exponencialmente.

CAPÍTULO 5 – OS AMULETOS DA NÃO-ELITE NO REINO NOVO E NO TERCEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO: RELIGIÃO E SOCIEDADE

Neste capítulo visamos elaborar a interpretação qualitativa a partir dos dados e relações apresentados nos capítulos anteriores. O objetivo é abstrair informações e conceber generalizações sobre a sociedade do Antigo Egito entre o Reino Novo e Terceiro Período Intermediário a partir do comportamento dos dados. Dessa maneira, as informações extraídas dos enterramentos presentes nos sítios analisados servirão como base representativa para a discussão sobre como as mudanças sociais entre um período e outro impactaram a cultura material. A comparação da presença de certas formas de amuletos em outros contextos como enterramentos de elite, assentamentos e templos em cada período, poderá indicar a distribuição das formas além dos sítios analisados e, assim, o nível de acesso da não-elite de Gurob, Matmar e Lahun a essas formas em particular. Em outras palavras, o objetivo é verificar se seria comum ou incomum encontrar formas de amuletos em particular como acompanhamento funerário da não-elite.

5.1 Os amuletos do Reino Novo

As formas de amuletos encontradas no sítio de Gurob do Reino Novo diferem substancialmente das que aparecem no Terceiro Período Intermediário, como vimos no capítulo anterior. Poucos motivos são exclusivos desse período e entre eles não há nenhuma divindade, ou seja, todas as representações delas também estão presentes no Terceiro Período Intermediário e em maior quantidade. Amuletos com as formas de *tyt*, tartaruga, rosto, cabeça, pilar *djed*, perna, pato, *nefer*, lua crescente, flor de lótus, crocodilo, coluna de papiro e lebre são os motivos encontrados exclusivamente nesse sítio e não nos demais (Figs. 27, 28, 29 e 30).

As formas de plantas são comuns como pingentes durante o Reino Novo (Wilkinson, 1971: 93; Pinch, 1993: 282; Hayes, 1959: 395). Amuletos de coluna de papiro aparecem em grandes números no Reino Novo e em uma variedade de materiais (Hayes, 1959: 398; Stevens, 2006: 74, 76), e, em conjunto com a flor de lótus, foram encontrados em templos do Reino Novo para a deusa Hathor em Timna e Deir el-Bahari, e Serabit el-

Khadim, respectivamente (Pinch, 1993: 283). Segundo Geraldine Pinch, formas de plantas poderiam ter sido usadas em peças decorativas de joalheria e, nesses templos, serviriam como substitutos para oferendas de plantas, flores e frutas, algo que também poderia acontecer no contexto funerário (Pinch, 1993: 283). A flor de lótus decora muitas oferendas votivas como escarabóides, vasilhas de faiança, contrapesos *menat*, máscaras de Hathor e placas em forma de vacas. No contexto funerário, há uma caixa de provisões na tumba do faraó Amenhotep I que retrata flores de lótus e patos (Hayes: 1959: 48). Em escaravinhos da Dinastia XVIII, é comum a combinação de hieróglifos junto com formas convencionais de plantas em que dominam a flor de lótus e a coluna de papiro (Hayes: 1959: 183, 401). Essas duas formas também aparecem associadas com cenas de Hórus amamentando em Chemmis (Pinch, 1993: 284). Outras associações da coluna de papiro com cultos são lamparinas nesse formato em oferendas votivas no templo de Hathor em Dendera e no santuário de Sekhmet em Abusir, assim como um rito antigo chamado de “sacudir papiros para Hathor” (Pinch, 1993: 284). Na cultura material, colunas de papiro estão presentes em cabos de espelhos de ouro, bronze e madeira, alguns com cabeças de Hathor, em tumbas privadas intactas do fim da Dinastia XVII e início da XVIII e de três esposas de Tutmés III (Hayes, 1959: 21, 63, 137, 169). Também em colheres e pratos retratando uma jovem nua ajoelhada em um tapete entre colunas de papiro em uma tumba do Reino Nono em Sakkaresh (Hayes, 1959: 190), e em machados representando macacos ou babuínos colhendo plantas de papiro (Hayes, 1959: 213). A associação da flor de lótus com a coluna de papiro também é atestada por anéis com os dois motivos encontrados nas ruínas do palácio de Amenhotep III em Tebas (Hayes, 1959: 251, 278). Dessa forma, verificamos que essas formas eram de certa forma populares em artefatos no Reino Novo, aparecendo em objetos cotidianos, em contextos funerários de elite e votivos.

No mesmo local, palácio de Amenhotep III, foram encontrados 55 amuletos, usados por seus ocupantes, feitos de faiança e de vidro opaco. Dentre as formas mais populares são o *udjat* e o deus Bes, seguido de 10 pequenos amuletos de Taweret e 18 de diferentes formas, entre elas crocodilo, tartaruga, Hathor, cabeça, coração, falcão e lua crescente (Hayes, 1959: 252). Todas essas formas estão presentes nos enterramentos do sítio de Gurob, sugerindo que essas formas eram comuns para diversos grupos sociais. Algumas como o crocodilo, a tartaruga, a cabeça e a lua crescente são exclusivas desse período, não aparecendo nos enterramentos do Terceiro Período Intermediário.

Ao contrário do que afirma Carol Andrews, podemos comprovar que amuletos em forma de cabeça e perna não são exclusivos do Reino Antigo e do Primeiro Período Intermediário e ainda são encontrados no Reino Novo (Andrews, 1994: 69, 71-2), uma vez que esses tipos de amuletos estão presentes no banco de dados do período. Já os amuletos em forma de tartaruga foram produzidos desde o Reino Antigo até o Novo e, por isso, não aparecem nos enterramentos do Terceiro Período Intermediário. Alguns exemplares foram encontrados em contextos domésticos na cidade de Amarna (Stevens, 2006: 62-3).

A forma de cabeça e de lua crescente são encontradas em amuletos desde o Reino Médio onde eram mais populares, mas continuam sendo produzidos e usados no reinado dos Tutmés (Hayes, 1959: 180). Na dinastia anterior, a XVII, na tumba da rainha Ahhotep I havia um colar com amuleto em forma de lua crescente e na cidade de Amarna (Hayes, 1959: 109-10; Stevens, 2006: 74). Essa forma também é atestada em anéis do reinado de Amenhotep III frequentemente associadas com o disco solar e o *udjat*, assim como em amuletos da época Raméssida quando vão se tornando mais raros (Hayes, 1959: 278, 398). Assim, essa forma é rara como amuleto e como parte da joalheria no Antigo Egito em contraste com períodos anteriores (Quirke, 2015: 129). Por isso é possível que essas suas formas não apareçam no Terceiro Período Intermediário por terem caído em desuso. A lua crescente é associada com a proteção de crianças e mães e com amamentação através de figuras de mulheres com crianças (Brunner-Traut, 1970; Janssen; Janssen, 1990: 19; Pinch, 1993: 201; Velázquez Brieva; López-Grande, 2017: 189). Alguns estudos apontam que essa forma tinha relação com o leite materno (Desroches-Noblecourt, 1952: 49-76) e poderia significar a renovação característica da lua em cada mudança em seus ciclos. Isso é explicado por vasos cerâmicos do Reino Novo onde mulheres com os seios de fora estão agachadas com amuletos em forma de lua crescente e aparecem segurando crianças em seu colo ou em suas costas e, por isso, seu significado pode estar associado com o renascimento no pós-vida através da amamentação (Velázquez Brieva; López-Grande, 2017: 184-90). No nosso banco de dados, o único exemplar de lua crescente foi encontrado em um enterramento infantil, algo que reforça essa interpretação.

Por sua vez, o crocodilo é retratado em amuletos da época de Amenhotep III e Raméssida (Hayes, 1959: 252, 398). No templo de Hathor, em Mirgissa, foram encontrados pequenos amuletos em forma de crocodilo e em contextos domésticos em Amarna (Pinch, 1993: 288; Stevens, 2006: 51-2). Alguns encantamentos do Reino Novo

prescrevem amuletos em forma de crocodilo ou do deus Sobek, também representado com uma cabeça de crocodilo. Do Papiro BM EA 9997 + 10309, o Encantamento 2 é um texto longo, bem preservado, mas difícil de entender e parece ser sobre a prevenção de ataques de crocodilos. A prescrição aconselha colocar um amuleto de Sobek, deus com cabeça de crocodilo, no coração do paciente, talvez como parte de um colar (Leitz, 2000: 8). O encantamento P presente no Papiro Berlin 3027, datado para o Reino Novo e denominado como Feitiços para Mãe e Criança por Adolf Erman (1901) por ser composto de encantamentos para a proteção desses indivíduos em particular, trata da prescrição de amuletos em forma de ouriço-do-mar, crocodilo e mão para proteger crianças (Yamazaki, 2003: 40; 48-9).

Amuletos em forma dos símbolos divinos de *tyt*, ligado com a deusa Ísis (Gardiner, 1957: 508), pilar *djed*, e *nefer* – que o símbolo em hieróglifo significa “bom” e palavras relacionadas (Gardiner, 1957: 465) – foram encontrados em templos para a deusa Hathor em Deir el-Bahari, Mirgissa, Serabit, Faras e Gebel Zeit (Pinch, 1993: 299-300). O pilar *djed* e *nefer* também estavam em casas da cidade de Amarna (Stevens, 2006: 68-9, 70-1). A forma de *tyt* aparece em diversos tipos de artefatos como sistro, cadeiras, moldes de anéis e amuletos da época Raméssida (Hayes, 1959: 107, 201, 308, 398). A forma de *nefer* é encontrada em anéis dos reinados de Tutmés III, Amenhotep III e dos Ramsés, assim como em colares feitos em ouro de uma tumba privada da Dinastia XVIII e, finalmente, em amuletos da época Tutmosida e Raméssida (Hayes, 1959: 125, 180, 223, 243, 251-2, 278, 397). Também aparecem em iconografias de estátuas como amuletos em colares da Rennut e da rainha ou filha de Ramsés II (Wilkinson, 1971: 109).

O pilar *djed* é retratado em uma cadeira da época Tutmosida associado com o *tyt*, assim como é comum em amuletos da época Tutmosida, de Amenhotep III e Raméssida (Hayes, 1959: 180, 201, 243, 278, 398, 416). Particularmente na tumba de Amenhotep III foram encontrados amuletos em faiança azul e verde de *udjat*, pilar *djed* e do símbolo *nefer* (Hayes, 1959: 243). Em seu palácio em Tebas há também 32 pequenos moldes de amuletos e pequenos ornamentos de faiança egípcia e vidro que representam os símbolos divinos *udjat*, pilar *djed*, vaso *hes*, *uraei*, deuses como Bes e Taweret, flores e frutas, hieróglifos, abutres com coroas e égides de Sekhmet e Bastet (Hayes, 1959: 278).

Selos, escaravelhos e amuletos em forma de pato estão presentes em outros contextos da Dinastia XVIII, como no templo de Hathor, em Mirgissa (Hayes, 1959: 126, 180, 184; Pinch, 1993: 286). Sua associação com simbolismos eróticos na arte do Reino Novo pode manifestar sua utilização como um amuleto de fertilidade (Pinch, 1993: 287).

Amuletos em forma de lebre aparecem desde a Dinastia XVII até o início da Dinastia XVIII (Hayes, 1959: 38) e podem representar o renascimento (Pinch, 1993: 286).

Todas as formas de amuletos exclusivas do Reino Novo também aparecem em outros contextos, como o doméstico, funerário de elite e votivo, atestando que não eram motivos exclusivamente funerários nem de não-elite e, portanto, eram formas reconhecidas e que circulavam dentro da sociedade. Em relação aos materiais dos amuletos, os mais predominantes no banco de dados são a faiança egípcia, vidro e cerâmica (Fig. 32). O vidro foi particularmente mais utilizado no Reino Novo para a confecção de joalheria encontrada em tumbas da elite no lugar de pedras semipreciosas (Wilkinson, 1971: 93). Inclusive, Tutancâmon possuía diversos amuletos em vidro em seu enterramento (Wilkinson, 1971: 97). Centros de produção datados para o período foram encontrados na vila de El Lisht, na cidade de Amarna, no palácio de Amenhotep III, em Tebas, e nas vilas ao sul onde materiais e equipamento usados na produção de vasos, amuletos e outros objetos pequenos. Além disso, a produção de vidro era frequente no noroeste do Delta, um local que permaneceu um importante centro de manufatura desse material até o período greco-romano (Hayes, 1959: 254; 410-1; cf. Hodgkinson, 2019; Hodgkinson, 2020). A maior diversidade de materiais, sem o predomínio quantitativo de um em particular, pode indicar a disponibilidade de acesso a diferentes tipos de materiais nesse período, uma ideia que discutiremos com mais profundidade no final da próxima seção.

5.2 Os amuletos do Terceiro Período Intermediário

No caso do Terceiro Período Intermediário, de acordo com o *corpus* analisado, há um número maior de formas exclusivas para o período que não estão presentes nos enterramentos do Reino Novo: as divindades Pataikos, Nekhbet, Néftis, Mut, Ísis, Hórus, Hórus criança, Hetmehyt; os animais serpente, leão íbis, golfinho, chacal, carneiro; os símbolos divinos pássaro-*ba* e cetro-*was*; os objetos vaso, sítula, lira, mesa de oferenda; e uma mão em punho (Fig. 27, 28, 29 e 30). Dentre elas, representações de divindades são mais abundantes e, quando comparado com formas que também aparecem no Reino Novo, é notável a maior diversidade e quantidade de exemplares de divindades retratadas no período, algo já atestado na literatura (Taylor, 2010: 236; Bennett, 2019: 176, 187).

Durante o período, os motivos que se tornam dominantes incluem Hórus criança, o deus Bes, a deusa Sekhmet, o gato, a divindade felina de Bubastis e Ísis amamentando

Hórus (Taylor, 2000: 356; Quirke, 2005: 122-3). Desses, Hórus criança é o único encontrado apenas no *corpus* dos enterramentos do Terceiro Período Intermediário, enquanto os outros motivos também estão presentes no Reino Novo mesmo que em menor número. No entanto, amuletos com essa forma foram encontrados como oferendas votivas em templos da deusa Hathor em Mirgissa, Timna e Serabit el-Khadim, datadas do Reino Novo (Pinch, 1993: 299-300). Como não há nenhum exemplar especificamente nos enterramentos analisados de Gurob, abre-se a possibilidade de que as pessoas ali sepultadas não tinham acesso a esse tipo de amuleto ou até atestar uma preferência pessoal. Os seis amuletos representando o deus Hórus criança do banco de dados foram encontrados em três enterramentos infantis, provavelmente retratando sua conexão com crianças (Fig. 35).

No banco de dados, Hórus em sua forma adulta e antropozoomórfica é representado em um único amuleto do Terceiro Período Intermediário e nenhum do Reino Novo. O amuleto estava em um enterramento infantil, assim como os que representam Hórus criança (Fig. 35). Um paralelo é o amuleto encontrado em um enterramento infantil do mesmo período em Ábidos (Patch, 2007: 242-3), algo que pode reforçar a conexão do deus com crianças. No entanto, essa forma de amuleto também é encontrada no Reino Novo (Hayes, 1959: 398), ou seja, não é exclusivo do Terceiro Período Intermediário e, assim como Hórus criança, sua ausência no sítio de Gurob pode ser explicada por preferência pessoal ou falta de acesso a essa representação de amuleto.

Amuletos de falcão, ao contrário, estão presentes em ambos os períodos. No Reino Novo, há apenas 3 exemplares, um em um enterramento infantil (Fig. 34). Enquanto no Terceiro Período Intermediário, dos 12 exemplares, quatro estavam com crianças, um com o sexo masculino, um com o sexo feminino e outro em um enterramento múltiplo, feminino e infantil (Fig. 35). No cemitério de Ábidos do mesmo período, uma criança de 4-5 anos também foi encontrada com um amuleto de falcão (Patch, 2007: 242-3). Outros exemplares desse amuleto do Terceiro Período Intermediário foram encontrados no assentamento de Kom Rabia em Mênfis e em uma casa no sítio de Heliópolis (Adderley, 2015: 178-80). Assim, a forma parece ter sido bastante popular neste período e estar mais associada com crianças. Ao mesmo tempo, ela também é encontrada em grandes números no Reino Novo (Hayes, 1959: 180, 322, 398), em templos de Hathor em Timna e Gebel Zeit do Reino Novo (Pinch, 1993: 286-7) e na cidade de Amarna (Stevens, 2006: 34). Entre eles, alguns classificados como o falcão de Hórus coroado em um colar encontrado na tumba das três esposas de Tutmés III (Hayes, 1959: 133). Isso sugere que

amuletos de falcão eram empregados em diversos contextos por diferentes grupos sociais.

Outros amuletos do banco de dados que também contém o deus Hórus são os 17 exemplares que representam Ísis amamentando o deus presentes em enterramentos do Terceiro Período Intermediário. Todos os amuletos estavam associados ao sexo feminino e crianças (Fig. 35). Em Matmar, esses objetos estavam em duas tumbas infantis e duas com corpos do sexo feminino, enquanto que em Lahun eles estavam em três enterramentos do sexo feminino, e dois múltiplos, um com corpos masculinos e femininos e outro com corpos masculinos, femininos e infantis. Em Gurob, não há informações a respeito do corpo associado ao único amuleto da deusa Ísis amamentando Hórus. No entanto, na época Raméssida essa cena é retratada em uma caixa cosmética presente na tumba de Sennedjem com a inscrição de sua mulher, *Iy-(nefer)ty* (Hayes, 1959: 402-3). Dessa maneira, há evidências para considerar que amuletos com essa forma estavam de fato mais associados com mulheres e crianças. Uma representação desse amuleto em Matmar (n. 205 do banco de dados) contém uma inscrição em hieróglifos na coluna de sustentação. Isso demonstra que mesmo que a não-elite fosse iletrada, poderia adquirir amuletos com inscrições.

Amuletos da deusa Ísis estão presentes apenas nos enterramentos do Terceiro Período Intermediário, porém, foram encontrados na cidade de Amarna no Reino Novo (Stevens, 2006: 36). Logo, não são exclusivas de um período. Sete exemplares foram encontrados em tumbas infantis, três do sexo feminino, um do sexo masculino, e um em um enterramento múltiplo do sexo masculino, feminino e infantil (Fig. 35). Mais uma vez reforçando sua associação com mulheres e crianças.

Algumas formas presentes no banco de dados são encontradas também em contextos domésticos do Terceiro Período Intermediário, atestando sua popularidade. Elas são: *udjat*, Pataikos, Sekhmet, Bes, a deusa Hetmehyt, babuínos, Ísis e Hórus, carneiro, Nefertum, sapos e gatos (Bennett, 2019: 176-7; Adderley, 2015: 178-80). No entanto, muitos desses motivos também estão presentes nos enterramentos do Reino Novo, com a exceção do Pataikos e Hetmehyt, indicando que estas formas não eram exclusivas do Terceiro Período Intermediário e a sua ausência no Reino Novo pode ser devido à escolhas feitas pela não-elite ou dificuldade em adquirir desses amuletos.

O amuleto de Hetmehyt é uma representação antropomórfica da deusa em pé com a coroa *nemés*, *uraeus* e um peixe em cima da cabeça (n. 574 do banco de dados). Apesar disso, amuletos em forma de peixe estão presentes em enterramentos dos dois

períodos, sendo 7 no Reino Novo e 2 no Terceiro Período Intermediário. As representações no período anterior são mais simples, com apenas um exemplar com escamas mais detalhadas e com um furo para suspensão enquanto que os outros são retratados de cabeça para baixo em relação ao anel de sustentação. Os dois amuletos de Matmar estão representados na horizontal e com detalhes das escamas (Fig. 40). As espécies de peixe não foram especificadas pelos escavadores. Amuletos representando peixes são encontrados em grandes números no Reino Novo. Um exemplo são os 22 amuletos em ouro encontrados em uma cinta presente no enterramento das três esposas de Tutmés III no Reino Novo (Hayes, 1959: 135, 180; 399; 401). Nos templos da deusa Hathor do Reino Novo foram encontrados alguns exemplares em Deir el-Bahari e Faras (Pinch, 1993: 287) e também na cidade de Amarna do Reino Novo (Stevens, 2006: 54-6). Tudo isso indica que esse amuleto era bastante popular em diversos contextos e era utilizado por outros grupos sociais. É sugerido que seu simbolismo esteja ligado à fecundidade e ao renascimento e, além disso, o peixe era ritualmente oferecido para a deusa Hathor em seus templos e cozinhado em áreas domésticas atrás do templo em Gebel Zeit (Pinch, 1993: 287). Ademais, há dois amuletos de golfinho nos enterramentos do Terceiro Período Intermediário. Apesar de não haver desenhos dos amuletos, sabemos que um deles é feito de prata.

Figura 40: Exemplares de amuletos representando peixes (nos. 46, 55, 74 e 105 de Gurob, e nos. 393 e 394 de Matmar)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLII.19h, pl. XLII.19k, XLII.19y e pl. XLII.19r; Brunton, 1948: pl. LXI.19H e pl. LXI.19K.

Amuletos em forma de carneiro são encontrados em três tipos de representações no *corpus* do Terceiro Período Intermediário. A primeira é o carneiro em pé de perfil com

bastante detalhamento de seu pelo, outra são cabeças de carneiro dupla e a última é o carneiro deitado com dois hieróglifos na parte de baixo da base (Fig. 41). Esse último exemplar reforça a ideia de que a não-elite poderia ter acesso a materiais que continham inscrições, mesmo que não em uma frase completa. Há exemplares de cabeças de carneiro desse período feitos em ouro (Hayes, 1959: 401). No entanto, amuletos de carneiro não são exclusivos do Terceiro Período Intermediário; esses objetos também são encontrados em contextos domésticos e funerários no Reino Novo (Hayes, 1959: 180; 398; Stevens, 2006: 61). Escaravinhos do período Raméssida retratam a figura do carneiro vinculada com o nome do deus Amun, associando as duas figuras (Hayes, 1959: 400).

Figura 41: Exemplares de amuletos de carneiro dos sítios do Terceiro Período Intermediário (nos. 212, 303 e 416 de Matmar e n. 614 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton, 1948: pl. LIX.41, pl. LXI.11E6 e pl. LXI.11E3; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.39).

Outra representação que aparece nos enterramentos analisados é a do deus Nefertum. Neles, há 1 exemplar no Reino Novo e 9 no período posterior, um aumento considerável. As representações podem variar em relação a posição em que está, em pé ou sentado, mas todas, com exceção de um (n. 190 do banco de dados), que está com a

parte de cima quebrada, apresentam um adereço de cabeça que representa a flor de lótus. Esse aumento no número de amuletos de um período para o outro pode indicar um maior acesso a esse tipo de amuleto.

No Terceiro Período Intermediário, diferentes tipos do olho *udjat* presentes em acompanhamentos funerários correspondem aos de contextos domésticos, sendo os amuletos mais comuns (Aston, 2009: 374; Bennett, 2019: 187), como atestamos pelo banco de dados onde o *udjat* é o amuleto com mais exemplares, não só nesse período, mas também no Reino Novo (Fig. 29). Amuletos dessa forma são bastante comuns durante todo o Reino Novo em locais como tumbas e palácios e parte de colares, braceletes e cintas (Hayes, 1959: 105, 123, 133, 144, 151, 180, 243, 251, 252, 254, 257, 259, 278, 355, 398) e em contextos domésticos na cidade de Amarna (Stevens, 2006: 22-3). Também está presente nesses contextos no Terceiro Período Intermediário: dois exemplares foram encontrados em uma casa no sítio de Heliópolis e 6 estavam em moradias nas ruínas da cidade antiga de Mênfis (Adderley, 2015: 178-80). No *corpus* documental, estava bastante associado com crianças, com 61 exemplares em enterramentos de Matmar e Lahun (Fig. 35). Outro exemplo que reforça sua associação com enterramentos infantis provém de um cemitério em Ábidos também do Terceiro Período Intermediário onde esses amuletos foram encontrados com duas crianças com idade entre 5-6 anos e 1-2 anos (Patch, 2007: 242-3).

De acordo com o *corpus* analisado, as diferenças entre os dois períodos é a quantidade de amuletos com essa forma e as diferentes representações. Nas Figuras 42 e 43 fazemos uma comparação entre os amuletos de *udjat* encontrados nos enterramentos analisados do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário. Em Gurob, os exemplares são representações da forma em relevo, além de alguns com hieróglifos e cartuchos na parte de trás. No período posterior, verificamos outras maneiras de representar o *udjat* além dos exemplares do Reino Novo, como o contorno com partes abertas e dois anéis de sustentação (n. 198 do banco de dados), uma forma mais torta (n. 305) e um amuleto com múltiplos *udjat* (n. 447). Além desses exemplares, placas com a representação do *udjat* estão presentes nos enterramentos analisados do Terceiro Período Intermediário. Alguns sem imagens na parte de trás, enquanto outros apresentam desenhos como um escorpião e uma flor, outros são mais difíceis de decifrar (Fig. 44). Um amuleto deste tipo foi encontrado no sítio de Medinet Habu em uma área ocupada por assentamentos do começo do Terceiro Período Intermediário (Adderley, 2015: 180), indicando seu uso também no contexto doméstico.

Figura 42: Tipos de amuletos em forma de *udjat* encontrados no Reino Novo (nos. 21, 136, 137, 138, 139 de Gurob)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XXX.15, pl. XXIX.207B/29A,B, pl. XXIX.207C/29A, 30C, pl. XXIX.207D/29A, 31D e pl. XXIX.207E/29A,32E).

Figura 43: Exemplares de tipos de amuletos *udjat* encontrados nos enterramentos do Terceiro Período Intermediário (nos. 198, 302, 350 e 447 de Matmar)

Fontes, em ordem: Brunton, 1948: pl. LX.21, pl. LX.37, pl. LX.23 e pl. LX.49.

Figura 44: Amuletos em forma de placa de *udjat* (nos. 371 e 378 de Matmar, e nos. 550, 551, 552, 553, 554 e 610 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton, 1948: pl. LX.45 e pl. LX.47; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.48 e pl. LXVIII.51.

Amuletos de cobra ou serpente estão presentes exclusivamente nos enterramentos analisados dos sítios de Matmar e Lahun do Terceiro Período Intermediário. No entanto, amuletos desses animais são conhecidos do Reino Novo (Hayes, 1959: 180, 398; Stevens, 2006: 50-1), indicando que essa forma não era exclusiva do Terceiro Período Intermediário e que possivelmente a não-elite de Gurob não teve acesso a esse objeto ou não tinha interesse em possuí-lo. Um símbolo divino frequentemente associado com coroas ou adereços e representado por esses animais muitas vezes sentados em cima da cauda é o *uraeus*. Esses, ao contrário dos outros amuletos, também estão presentes no Reino Novo (Fig. 29). Um exemplar notável é o n. 86 retratado com uma cabeça humana e o adereço *nemés* (Fig. 45). Foram encontrados amuletos com essa forma em templos de Hathor do Reino Novo em Faras, Mirgissa, Serabit el-Khadim e Gebel Zeit, em moldes

para amuletos no palácio de Amenhotep III em Tebas e em casas da cidade de Amarna (Pinch, 1993: 288; Hayes, 1959: 278, 322), indicando que esse motivo era comum em diferentes contextos além dos enterramentos e, por isso, não era necessariamente produzido apenas como acompanhamento funerário. Membros da não-elite poderiam tê-los adquirido para serem usados durante a vida e, posteriormente, foram colocados em suas tumbas.

Figura 45: Exemplares de amuleto em forma de uraeus (nos. 45 e 96 Gurob, e n. 757 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLII.14f e pl. XLII.14b; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.36.

O amuleto de Pataikos, representado como um anão, está presente apenas nos enterramentos analisados do Terceiro Período Intermediário, sem nenhum exemplar no sítio de Gurob do Reino Novo. Apesar de não aparecer nos enterramentos analisados do Reino Novo, há um encantamento datado desse período que pode elucidar suas funções no Antigo Egito. O Encantamento 30 do Papiro Leiden I 348 relata a resolução de um parto complicado onde a deusa Hathor é convidada a enviar seu anão intermediário para auxiliar a mãe, na forma de um amuleto de argila (Borghouts, 1971: 29; Nifosi, 2019: 109-10).

Uma vez que outros deuses eram representados como anões, como veremos adiante, uma maneira de diferenciar o Pataikos é observar sua associação com outros deuses e através de atributos como possuir um escaravelho em cima de sua cabeça ou uma coroa, morder caudas de cobras e pisar em crocodilos (Dasen, 1993: 86). Entre os exemplares do banco de dados há formas que podem ser identificadas como Pataikos com mais segurança, como as que possuem um escaravelho na cabeça (nos. 192, 241, 288, 327, 365 e 389 do banco de dados na Fig. 46), estão mordendo cobras (nos. 191, 192 e 327

na Fig. 46), tem uma coroa *hemhem* (n. 307 na Fig. 46) ou flanqueado por outros deuses, no caso, Sekhmet, Nefertum e Neith (n. 191 na Fig. 46). Outro aspecto interessante são os hieróglifos aparentemente simples presentes no n. 307. As outras, no entanto, podem ser referenciadas como o deus Bes por não possuírem nenhum desses atributos. Os amuletos foram encontrados em sua maioria com mulheres e crianças nos cemitérios de Matmar e Lahun (Fig. 35), como também em Ábidos com uma criança de 4-5 anos (Patch, 2007: 242-3), reforçando essa associação.

Figura 46: Exemplos de amuletos em forma de Pataikos do sítio de Matmar (nos. 191, 192, 241, 282, 288, 307, 327, 329, 349, 365 e 389)

Fontes, em ordem: Brunton, 1948: pl. LVIII.40, pl. LVIII.41, pl. LVIII.30, pl. LVIII.33, pl. LVIII.34, pl. LVIII.39, pl. LVIII.21, pl. LVIII.32, pl. LVIII.31, pl. LX.37 e pl. LVIII.36.

O deus Bes, por sua vez, apresenta outros atributos em sua iconografia, como um adereço de cabeça alto e barba (Fig 47). Porém, a falta desses atributos pode confundi-lo com o Pataikos. Um exemplo disso são os amuletos encontrados na cidade de Amarna, os quais, Anna Stevens classifica apenas como anões, mas que podem ser uma das duas representações (Stevens, 2006: 42; 31-3). Outro exemplo os cinco amuletos encontrados no templo de Hathor do Reino Novo em Timna com a forma de anão que Geraldine Pinch identifica como o deus Bes (Pinch, 1993: 291). Ao contrário do Pataikos, o deus Bes está presente em enterramentos de ambos os períodos, sendo uma das formas mais comuns. Em ambos os períodos foi mais encontrado em enterramentos infantis (Fig. 34 e 35). O aumento na quantidade de amuletos do banco de dados entre um período e o outro, 16 no Reino Novo e 43 no Terceiro Período Intermediário aponta a maior facilidade na aquisição desses objetos, assim como uma maior variedade na iconografia, como vemos na Figura 47, onde há amuletos do deus diferentes dos do Reino Novo, inclusive um que é apenas sua cabeça com uma expressão mais “assustadora”.

Figura 47: Exemplares de amuleto em forma do deus Bes (nos. 85 e 92 de Gurob, nos. 170 e 411 de Matmar, nos. 744 e 745 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XXV.12 e pl. XLII.1c; Brunton, 1948: pl. LVIII.15 e pl. LIX.27; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.10 e pl. LVA.39.

Um deus que apresenta apenas um exemplar tanto nos enterramentos analisados do Reino Novo quanto do Terceiro Período Intermediário é Thoth. Em ambos ele é representado em sua forma antropozoomórfica com cabeça de íbis. Na época posterior veste a coroa *hemhem* (n. 222 do banco de dados). No Reino Novo, são conhecidos amuletos do deus Thoth também com cabeça de íbis, alguns na cidade de Amarna (Hayes, 1959: 180, 400; Stevens, 2006: 40). A ave íbis, associada com o deus Thoth, é apenas representada em um amuleto do Terceiro Período Intermediário, de acordo com o *corpus*, n. 173 do banco de dados. Ela está segurando com o bico uma pluma na posição vertical. Porém, amuletos com essa forma também foram encontrados no Reino Novo na época dos reis Tutmés e Ramsés (Hayes, 1959: 180, 398), ou seja, essa forma não é exclusiva do Terceiro Período Intermediário.

Um amuleto que só aparece nos enterramentos do Terceiro Período Intermediário é o da deusa abutre Nekhbet, representada em três amuletos no sítio de Lahun. No entanto, um templo foi construído em sua homenagem por Amenhotep II em el Kab durante o Reino Novo (Pinch, 1993: 30, 79), demonstrando que ela também era venerada durante este período e que provavelmente a presença de amuletos apenas no sítio da época posterior se deve pelo maior acesso em adquirir esses objetos. Outro exemplo são os amuletos do deus Nehebkaou que aparecem apenas no Terceiro Período Intermediário.

Por sua vez, a deusa Sekhmet é encontrada em enterramentos de ambos os períodos. Além desses, ela também aparece em contextos domésticos tanto no Reino Novo quanto no Terceiro Período Intermediário (Hayes, 1959: 180, 398; Stevens, 2006: 38-9; Adderley, 2015: 178). No entanto, em enterramentos do Terceiro Período Intermediário ele se torna um dos amuletos mais encontrados (Aston, 2009: 374). No banco de dados, a diferença na quantidade é bastante expressiva, são apenas dois exemplares no Reino Novo e 78 no Terceiro Período Intermediário. As representações também variam consideravelmente. No sítio analisado do Reino Novo há apenas Sekhmet em pé segurando um cajado, enquanto nos enterramentos de Matmar e Lahun do Terceiro Período Intermediário, a deusa aparece com a coroa branca do Alto Egito e a de pluma dupla, sentada, em um santuário com o disco solar em cima da cabeça, e com hieróglifos na coluna de sustentação (Fig. 48). Ou seja, não só esse amuleto estava mais acessível nessa época, mas também a variedade de formas que poderia ser adquirido também aumentou.

Amuletos da deusa Taweret também estão presentes em enterramentos de ambos os períodos. No Reino Novo, além desse contexto, também era utilizada como oferenda

votiva e no cotidiano (Hayes, 1959: 180, 252, 398; Pinch, 1993: 292-5; Stevens, 2006: 39-40). No entanto, no *corpus* documental, em ambos os períodos a quantidade de amuletos é quase a mesma, 11 no Reino Novo e 10 no Terceiro Período Intermediário. Por outro lado, as representações mudam de um período para o outro, com exemplares da época posterior apresentando a coroa de pluma dupla (Fig. 49). Isso nos indica que o nível de aquisição desses amuletos não mudou muito de um período para o outro, porém as formas disponíveis para a não-elite foram diversificadas.

Figura 48: Exemplares de amuletos da deusa Sekhmet (n. 15 de Gurob, nos. 163, 165, 166, 178, 219 e 306 de Matmar, e n. 579 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XXX.4; Brunton, 1948: pl. LIX.2, pl. LIX.6, pl. LIX.11, pl. LIX.14, pl. LXI.1P4 e pl. LIX.1; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LVA.13.

Figura 49: Amuletos com a forma da deusa Taweret (nos. 40 e 134 de Gurob, e nos. 217 e 218 de Matmar)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLII.9f e pl. XLII.9d; Brunton, 1948: pl. LIX.36 e pl. LIX.37.

Amuletos de sapos, gatos e babuínos também foram encontrados nos enterramentos analisados de ambos os períodos. No banco de dados há apenas um exemplar de amuleto de sapo presente no Reino Novo (n. 39 do banco de dados), enquanto no Terceiro Período Intermediário são 5 exemplares. Esse aumento também indica um maior grau de aquisição desse tipo de amuleto.

Representações de gatos em amuletos são muito mais comuns nos enterramentos analisados do Terceiro Período Intermediário, 60 exemplares, contra apenas 9 nos do Reino Novo. Assim como em outros casos, além do aumento considerável na quantidade de amuletos, o acesso a outras representações também aumentou. Nos sítios de Matmar e Lahun, além do gato sentado, há amuletos que representam uma gata com seu filhote, às vezes até mais de um, e uma gata em cima de uma plataforma cilíndrica (Fig. 50), algo que sugere sua associação com a maternidade.

Por outro lado, a quantidade de amuletos de babuínos entre os dois períodos não varia muito, apenas um a mais no Terceiro Período Intermediário (Fig. 28). Em ambos, estava mais associado com mulheres e crianças, com 5 exemplares nesse tipo de enterramento em Gurob e 3 em Matmar e Lahun (Fig. 34 e 35). Porém, ocorrem novas formas de representar esse amuleto nos enterramentos do Terceiro Período Intermediário no *corpus* analisado: há uma dupla de babuínos com o disco solar em cima da cabeça e um exemplar do animal sentado com as pernas dobradas em sua frente (Fig. 51), logo, sua situação se assemelha a dos amuletos da deusa Taweret.

Figura 50: Exemplos de amuletos em forma de gato (nos. 7, 17 e 110 de Gurob, nos. 151, 155, 169, 214, 215 e 319 de Matmar, e nos. 612 e 725 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: XXXI.1, pl. XXX.6 e pl. XXVII.22/6d; Brunton, 1948: pl. LIX.22, pl. LIX.26, pl. LIX.28, pl. LIX.20, pl. LIX.21, pl. LIX.25, pl. LXVIII.25 e pl. LXVIII.14.

Figura 51: Amuletos em forma de babuíno (nos. 111 e 119 de Gurob, nos. 153 e 367 de Matmar, e n. 557 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLII.2h e pl. XLII.2p; Brunton, 1948: pl. LIX.44 e pl. LIX.43; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.40.

Outras formas como a porca e a mosca foram encontradas nos enterramentos analisados de ambos os períodos. A primeira é representada sempre com o focinho no chão, porém há alguns exemplares em que suas tetas cheias de leite estão mais detalhadas, algo que pode sugerir sua associação com a maternidade. Diferente do que afirma Carol Andrews de que amuletos desse tipo de amuleto aparece apenas no Terceiro Período Intermediário, há exemplares nos enterramentos do Reino Novo e na cidade de Amarna (Andrews, 1994: 35; Stevens, 2006: 61). Nesse período não há informações sobre o sexo e idade do corpo com o qual os amuletos estavam associados. Já no Terceiro Período Intermediário, 16 amuletos estavam com remanescentes humanos infantis, dois do sexo feminino e um em enterramento múltiplo com um corpo infantil, um do sexo feminino e um do masculino (Fig. 35), reforçando sua associação com a maternidade.

Moscas em forma de amuleto estão presentes em maior número no Reino Novo do que no Terceiro Período Intermediário, diferente dos outros amuletos. No primeiro, os 4 amuletos estavam em enterramentos infantis e masculinos (Fig. 34), enquanto os dois exemplares do Terceiro Período Intermediário não apresentam essas informações. Essa

forma de amuleto foi encontrado em contextos votivos e domésticos (Pinch, 1993: 288; Stevens, 2006: 56), como também era utilizado pela elite. Colares, cintas e braceletes em tumbas privadas em Tebas datadas dos primeiros reinos da Dinastia XVIII incluem pequenos amuletos de moscas (Hayes, 1959: 62). Na tumba da esposa de Tutmés III, há quatro colares com amuletos de ouro em forma de moscas (Hayes, 1959: 133; Wilkinson, 1971: 95-6). Amuletos de mosca também feitos de ouro foram encontrados no enterramento do sacerdote Abmu em Diospolis Parva e no tesouro das Três Princesas datadas da Dinastia XVIII (Wilkinson, 1971: 98). Assim como amuletos de mosca, amuletos em forma de coração, representados como vasos, contam com mais exemplares no Reino Novo (Fig. 30). Os 6 exemplares do Reino Novo estavam em enterramentos infantis (Fig. 34), enquanto não havia tal informação sobre os 4 amuletos do Terceiro Período Intermediário. No período anterior, também aparecem em contextos domésticos e de elite (Hayes, 1959: 62, 180, 252, 322, 398; Stevens, 2006: 44).

Amuletos com a forma da cabeça da deusa Hathor ocorrem em ambos os períodos em quantidades parecidas, 4 no Reino Novo e 6 no Terceiro Período Intermediário (Fig. 27). No entanto, como acontece com os de babuíno e da deusa Taweret, esses amuletos apresentam diferentes variações na forma de representar a deusa no período posterior. Nos amuletos analisados dos sítios de Matmar e Lahun, o rosto da deusa apresenta características mais felinas e mais detalhes em seu toucado (Fig. 52).

Figura 52: Exemplares de amuletos de cabeça da deusa Hathor (nos. 43 e 117 de Gurob, n. 292 de Matmar, e nos. 719 e 720 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XLII.1w e pl. XLII.1v; Brunton, 1948: pl. LIX.45; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.28 e pl. LXVIII.30.

Amuletos em forma de *menat* e égide aparecem em ambos os períodos, mas apresentam um aumento em quantidade no Terceiro Período Intermediário. A égide é uma representação da cabeça de uma divindade com um colar largo que surge na Dinastia XVIII (Ivanov, 2000: 332-4). Sua forma é associada com o *menat*, um colar de contas com um contrapeso associado ao culto da deusa Hathor (Fekri, 2005: 99), onde a égide é o elemento superior (Figs. 53 e 54). Esses objetos começam a aparecer somente no Reino Novo (Barguet, 1952: 106). Exemplares foram encontrados no palácio de Amenhotep III em Tebas (Fig. 53) (Hayes, 1959: 252) e na cidade de Amarna, feito de bronze, assim também um *menat* de madeira no santuário de Hathor em Mirgissa e outro de faiança no templo de Deir el-Bahari ambos também datados da Dinastia XVIII (Pinch, 1993: 21-2, 45; Stevens, 2006: 35). Há também evidências desses objetos nas Dinastias XIX e XXII (Wilkinson, 1971: 69). Em iconografias aparecem em associação com outras divindades além de Hathor, como Khonsu e Osíris durante o festival *Sed* e Nefertum (Barguet, 1952: 110; Hayes, 1959: 45-6; Wilkinson, 1971: 69). O *menat* também pode ser associado com outras deusas, uma vez que no Papiro Westcar esse objeto aparece nas mãos de Ísis e Néftis que estavam ajudando no parto de Rejedet (Ivanov, 2000: 336). Exemplares desse objeto em contexto funerário foram encontrados na tumba de Amenemhet, na Núbia, datada do Reino Novo, localizado embaixo dos ombros do corpo (Säve-Söderbergh; Troy, 1991: 146; Fig. 54) e em um enterramento de criança em Matmar, localizado no pescoço e feito de alabastro (n. 80 do banco de dados).

Figura 53: *Menat* de faiança, vidro e contas de pedra com um contrapeso de bronze encontrado no palácio de Amenhotep III em Tebas

Fonte: Hayes, 1959: 253, fig. 153.

Figura 54: *Menat* encontrado na tumba de Amenemhet na Núbia todo feito de faiança - contrapeso e contas

Fonte: Säve-Söderbergh; Troy, 1991: Pl. 32.

Os amuletos em forma de *menat* do banco de dados variam um pouco em suas representações (Fig. 55). O único do sítio de Gurob (n. 20) não apresenta nenhuma iconografia, apenas o formato do objeto. Os 5 exemplares do Terceiro Período

Intermediário, todos provenientes do sítio de Lahun, apresentam algumas diferenças. O número 573 representa uma deusa em sua forma antropomórfica, a coroa branca do Alto Egito, o toucado *nemés*, um colar largo, e uma flor incisa na parte de baixo. O amuleto de *menat* número 577 estava bastante desgastado podendo apenas ser identificado com um certo grau de certeza o disco solar na cabeça da divindade, colar largo, toucado *nemés* e inscrições em hieróglifos atrás. Por sua vez, os amuletos de número 583 e 728 representam uma divindade em sua forma antropozoomórfica de leoa, o disco solar e um *uraeus* na cabeça, o toucado *nemés*, colar largo e *udjat* na parte de baixo. Além disso, o amuleto número 583 também apresenta inscrições em hieróglifos na coluna na parte de trás. Portanto, os quatro exemplares de Lahun representam divindades femininas, provavelmente Ísis e Sekhmet ou Bastet, respectivamente. A presença de inscrições nesses amuletos indica que a não-elite poderia ter acesso a esse tipo de material, mesmo que não fosse letrada. Ademais, percebemos que os amuletos se tornam mais ornamentados no Terceiro Período Intermediário, como afirma Carol Andrews (1994: 42).

Figura 55: Exemplares de amuletos em forma de *menat* do banco de dados (n. 20 de Gurob, nos. 572, 576, 582 e 726 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XXX.14; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LV.16, pl. LVA.14, pl. LVA.12 e pl. LXVIII.20.

Amuletos de égide começam a aparecer no Reino Novo, porém se tornam mais populares a partir do Terceiro Período Intermediário (Andrews, 1994: 41). Esses amuletos estavam associados com os cultos de Sekhmet, Hathor, Ísis, Mut e Amun, pela representação de suas cabeças nesses objetos (Ivanov, 2000: 335-7). No banco de dados, há apenas um amuleto desse tipo no Reino Novo e 12 no Terceiro Período Intermediário (Fig. 29). Ainda assim, há evidências da produção desse tipo de amuleto no Reino Novo: moldes de amuletos em forma de égide com cabeça das deusas Sekhmet ou Bastet estão presentes na coleção do Metropolitan Museum e são similares aos encontrados nas ruínas do palácio de Amenhotep III da Dinastia XVIII. Também há moldes desses objetos em terracota no pátio construído pelo faraó Merenptah da Dinastia XIX no templo de Ptah em Mênfis (Hayes, 1959: 278, 355). Amuletos desse tipo foram encontrados em casas privadas na cidade de Amarna e fora do Egito, em localidades como a Palestina, em Samos na Grécia, em Chipre e em Meroe na Núbia (Ivanov, 2000: 335; Stevens, 2006: 73), atestando a popularidade dessa forma.

Os amuletos em forma de égide do *corpus* apresentam iconografias bastante parecidas, tanto o exemplar do Reino Novo quanto os outros do Terceiro Período Intermediário (Fig. 56). Apesar de alguns estarem mais desgastados do que outros ainda é possível verificar representações parecidas. Todos, com exceção do número 291 e 445 do banco de dados, são de uma divindade em sua forma antropozoomórfica de leoa, colar largo, disco solar e o toucado *nemés*. Como nos amuletos de *menat*, provavelmente representam Sekhmet ou Bastet. Os exemplares de número 20, 224, 239, 240 e 648 também apresentam o *uraeus* junto com o disco solar. Os únicos amuletos destoantes, o número 291 e 445, representam alguma divindade, uma com o disco solar e outra usando a coroa branca do Alto Egito e o toucado *nemés*, assim como no amuleto de *menat* de número 573. No entanto, não é possível identificar com certeza se a divindade estaria representada em sua forma antropomórfica ou antropozoomórfica. Verificamos que, ao contrário de outros, esses amuletos não apresentam uma grande variação em suas representações de um período para o outro, porém o aumento na quantidade de exemplares do Reino Novo para o Terceiro Período Intermediário pode sugerir o maior acesso e aquisição pela não-elite.

Figura 56: Exemplares de amuletos em forma de égide do banco de dados (n. 22 de Gurob, nos. 158, 213, 224, 239, 240, 291 e 444 de Matmar e n. 646 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton; Engelbach, 1927: pl. XXX.16; Brunton, 1948: pl. LIX.33, pl. LIX.30, pl. LIX.29, pl. LIX.31, pl. LIX.34, pl. LIX.32 e pl. LIX.35; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.19.

Outras formas de amuletos estão presentes exclusivamente nos enterramentos analisados dos sítios de Matmar e Lahun do Terceiro Período Intermediário. Uma delas é o chacal, uma espécie de canídeo encontrado no deserto. O único exemplar do banco de dados está de pé em uma base, é feito de bronze e estava no pescoço de um corpo infantil (n. 172 do banco de dados; Fig. 35). No entanto, esta forma de amuleto foi encontrada também durante o Reino Novo e na cidade de Amarna (Hayes, 1959: 180; Stevens, 2006: 59-60). Isso também acontece com um amuleto em forma de cetro-*was*, um símbolo divino (Hayes, 1959: 180). Além de também ter sido encontrada como oferta votiva no templo de Hathor do Reino Novo em Deir el-Bahari e em Amarna (Pinch, 1993: 299; Stevens, 2006: 71-2). Outro amuleto que também foi encontrado durante o Reino Novo, incluindo Amarna, é o da deusa Mut (Hayes, 1959: 180; Stevens, 2006: 37) e no banco de dados do Terceiro Período Intermediário há um exemplar no

pescoço de um corpo infantil. A deusa Néftis, representada em um amuleto do Terceiro Período Intermediário, aparece apenas em selos do Reino Novo (Hayes, 1959: 400).

De acordo com o banco de dados, há 20 amuletos de leão encontrados no Terceiro Período Intermediário, porém essa forma é atestada durante o Reino Novo e em templos da deusa Hathor em Faras, Mirgissa e Serabit el-Khadim (Hayes, 1959: 180, 398; Pinch, 1993: 286). Os exemplares do banco de dados incluem representações apenas da cabeça com duas perfurações para sustentação e outras mais simples sem detalhes, e estão mais presentes em remanescentes humanos infantis (Fig. 57). Essa forma é uma das mais encontradas no Terceiro Período Intermediário que não aparecem nos enterramentos do Reino Novo, segundo o *corpus* analisado. Outra forma que é apenas atestada nos enterramentos analisados do Terceiro Período Intermediário é a do símbolo divino do pássaro-*ba*, um dos elementos do espírito humano e representado como um pássaro com cabeça humana. Os 4 exemplares do banco de dados estavam em enterramentos femininos (Fig. 35). Dois apresentam desenhos e são representados por dois pássaros, lado a lado, com cabeça humana, toucados *nemés* e discos solares em cima da cabeça (nos. 209 e 264 do banco de dados).

O amuleto de mão, presente apenas no Terceiro Período Intermediário também é documentado no Reino Novo, com exemplares na cidade de Amarna, apesar de não ser mais tão comum como em períodos anteriores (Hayes, 1959: 398; Stevens, 2006: 43-4). Uma fórmula mágica desse período está presente no encantamento P do Papiro Berlin 3027, mencionado anteriormente. Nele, é aconselhado proteger uma criança colocando amuletos em forma de ouriço-do-mar, crocodilo e mão em seu pescoço (Yamazaki, 2003: 40; 48-9). O crocodilo é uma forma encontrada apenas nos enterramentos analisados do sítio de Gurob do Reino Novo, como vimos anteriormente. O amuleto analisado do Terceiro Período Intermediário estava no pescoço de um corpo do sexo feminino e representa um punho com a mão fechada (no. 578 do banco de dados).

Essas evidências indicam que, apesar de aparecerem apenas nos enterramentos estudados do Terceiro Período Intermediário, todas essas formas de amuletos não eram exclusivas desse período uma vez que aparecem em outros contextos do Reino Novo. Porém, também nos indica que a não-elite nesse momento tinha acesso a novos tipos de amuletos.

Figura 57: Exemplos de amuletos em forma de leão (nos. 161, 162, 354 e 381 de Matmar)

Fontes, em ordem: Brunton, 1948: LXI.10P2, pl. LXI.10P4, pl. LXI.10H6 e pl. LXI.10H4.

Alguns objetos encontrados em contextos funerários, domésticos e templos ocorrem em forma de amuletos nos enterramentos analisados do Terceiro Período Intermediário, como mesa de oferenda, lira e sítula.

Mesas de oferendas eram colocadas em tumbas ou perto delas, em templos e casas com o propósito de prover sustento e transmitir força e vida para os mortos, divindades e ancestrais (Taylor, 2001: 95, 136, 155; Harrington, 2012: 61-2; Lundius, 2020: 78, 83). Exemplos desses objetos foram encontrados na cidade de Amarna, especificamente na Vila de Trabalhadores, na cidade principal e em templos estatais (Stevens, 2006: 195-6), e modelos pequenos em bronze estão presentes em coleções de museus ao redor do mundo (cf. Teeter, 1994). Em Deir el-Medina foram encontradas mesas de oferendas no recinto de um templo Ptolemaico, em tumbas privadas e em casas da vila de trabalhadores, todas datadas para as Dinastias XVII-XX (Galán; Menéndez, 2018: 107-29). Dos quatro exemplares do banco de dados, foram encontrados em enterramentos infantis e femininos. Todas apresentam a mesma representação, com exceção do número 312 que não contém relevos em formato redondo ou retangular (Fig. 58). Amuletos com essa forma não são documentados antes do Terceiro Período Intermediário, atestando que é uma representação que surge nessa época (Andrews, 1994: 93; cf. Aston, 2009).

Figura 58: Amuletos em forma de mesa de oferenda (nos. 311, 312 e 364 de Matmar e n. 733 de Lahun)

Fontes, em ordem: Brunton, 1948: pl. LXI.58H, pl. LXI.58H4 e pl. LXI.58H2; Petrie; Brunton; Murray, 1923: pl. LXVIII.42.

Exemplares do instrumento musical lira foram encontradas em uma tumba de Tebas do começo do Reino Novo (Hayes, 1959: 23-4). A lira foi importada para o Antigo Egito do Oriente Médio durante o Reino Médio, se tornando mais popular apenas no Reino Novo. Suas representações indicavam que apenas mulheres as tocavam, com a exceção de um exemplo em Amarna onde homens aparentemente estrangeiros são retratados tocando uma lira de tamanho grande encostada no chão (Emerit, 2013: 3). Os dois exemplares do banco de dados do Terceiro Período Intermediário apresentam a mesma representação, e um estava no pescoço de uma criança (nos. 577 e 728 do banco de dados; Fig. 35). Isso indica que não há base para a interpretação de que o formato do amuleto tinha conexão com a profissão do proprietário.

Sítulas, vasos utilizados para libação (Bommas, 2005: 264), feitos de cobre, alabastro e faiança egípcia foram encontradas em tumbas privadas e do rei Akhenaton em Tebas da Dinastia XVIII, e exemplares em bronze também estavam em tumbas privadas das Dinastias XIX e XX em Ábidos (Hayes, 1959: 65-6, 206-7, 294, 406). Além disso, foram encontradas sítulas em tumbas de Deir el-Medina e Dendera durante o Reino Novo (Lichtheim, 1947: 172). Tanto suas representações em iconografias quanto o próprio objeto tiveram um aumento significativo no Reino Novo (Lichtheim, 1947: 174), enquanto que sua representação em amuletos se iniciou no Terceiro Período Intermediário (Andrews, 1994: 95). O único exemplar de um amuleto com essa forma no *corpus* do Terceiro Período Intermediário estava em um enterramento infantil e era feito de bronze, mesmo material que os encontrados nas tumbas privadas.

Em relação ao material, há um aumento muito significativo em amuletos do banco de dados feitos de faiança egípcia entre o Reino Novo e o Terceiro Período Intermediário. A

grande quantidade de amuletos feitos com esse material pode ser explicada pelo aumento e avanços na fabricação de faiança egípcia no Terceiro Período Intermediário, onde oficinas de templos produziam grandes quantidades de amuletos através de centros de produção de faiança egípcia identificados em Mênfis e Tell el-Ghaba (Taylor, 2010: 221; Bennett, 2019: 177, 187). Outro objeto que passou a ser feito quase que exclusivamente de faiança egípcia nesse período eram os shabtis (Schneider, 1977: 236). Além disso, sua fabricação não era muito sofisticada nem custosa (Miniaci, 2018: 141), porém objetos feitos com esse material são encontrados em enterramentos de todas as classes sociais, indicando que seu uso era deliberado e não somente por ser mais acessível (Patch, 1998: 43).

A pequena presença de outros tipos de materiais considerados mais custosos, como a prata e o bronze, sugere que a não-elite conseguia ter acesso a esse tipo de material, algo também atestado nos enterramentos do Reino Novo, principalmente em relação ao ouro. A extensão e possibilidades de escolha, portanto, não estavam totalmente limitadas e demonstram a dinâmica nos modos de obtenção de certos objetos no comércio que não são totalmente ditados apenas por necessidades imediatas (Miniaci, 2018: 140). Dessa maneira, preferências pessoais e acesso podem ser um fator relevante na escolha da matéria-prima dos amuletos.

Pela análise dos dados, é evidente a maior quantidade de amuletos e a predominância de variadas divindades no Terceiro Período Intermediário comparado com o Reino Novo. Muitas das formas encontradas nos enterramentos têm paralelo com as encontradas em cidades e assentamentos. Isso indica que não havia uma separação entre amuletos que deveriam ser usados em vida e os que serviriam como acompanhamentos funerários. Por isso, podemos supor que os amuletos que as pessoas escolheram para usar em seu cotidiano foram colocados em seu corpo antes do sepultamento. O comportamento de uso é o mesmo para ambos os períodos: amuletos estavam mais associados com mulheres e crianças e eram posicionados em proximidade com o corpo, normalmente em colares, braceletes e outros adornos nos quais poderiam ser suspensos. Esse fenômeno pode estar ligado com a função protetiva dos amuletos, uma vez que esses grupos de indivíduos deveriam ser considerados mais vulneráveis durante a vida. A saúde da mulher era um tópico muito importante em papiros médicos do Reino Médio e Novo, especialmente em relação ao parto e seus inerentes perigos (Robins, 1994: 26; Spieser, 2004: 70). Restos humanos dos sítios de Gebelein e Assytut sugerem que as mulheres egípcias tinham uma baixa taxa de fertilidade e uma

pelve estreita, algo que poderia diminuir a capacidade delas de dar à luz com certa segurança e ao lidar particularmente com a não-elite esse fenômeno pode ser ainda pior devido às diferentes complicações e doenças que deveriam afligir com mais frequência essa camada social (Sullivan, 1997: 636). Além disso, esqueletos de indivíduos jovens e crianças foram encontrados em grande quantidade no Cemitério da Tumbas do Norte em Amarna (Stevens, 2018: 119-20). O aumento no número de amuletos entre um período e outro pode estar ligado a uma maior preocupação em relação ao bem-estar social, algo que proporcionou novas maneiras de materializar essa inquietação. Se considerarmos o caso do sítio de Matmar onde amuletos foram encontrados em uma variedade maior de locais no corpo (Fig. 37), isso também seria um indicativo do estabelecimento de novos meios de posicionar esses objetos no Terceiro Período Intermediário que ainda estariam em contato com o corpo.

A partir da análise dos dados há a indicação de que alguns objetos como lira, mesa de oferenda e sítula foram ressignificados como amuletos. Como mencionado anteriormente, esses objetos foram encontrados em diferentes contextos. No caso da lira e da sítula, ambas estavam em tumbas privadas, e esta última estava estreitamente conectada com o culto mortuário (Lichtheim, 1947: 172). Por outro lado, a mesa de oferenda, foi encontrada também em tumbas privadas e assim como em templos e casas privadas. O surgimento de amuletos com as formas desses objetos em enterramentos da não-elite pode significar uma certa descentralização do acesso a bens funerários ou votivos. Uma vez que esses amuletos foram encontrados apenas nos enterramentos analisados do Terceiro Período Intermediário, há a possibilidade de que, mesmo que essas pessoas tivessem acesso a esses objetos, a situação exigia uma alternativa menos custosa e, por isso, foram produzidos amuletos com a forma de mesas de oferendas, liras e sítulas em miniatura. Isso é reforçado pela presença de um exemplar de mesa de oferenda em um enterramento do banco de dados (n. 176 do sítio de Lahun) e de instrumentos musicais não especificados em um enterramento de Gurob (n. 38 do banco de dados). Ou seja, a não-elite tinha acesso a esses tipos de objetos, porém isso parece ser a exceção e não a regra. Logo, amuletos com essas formas poderiam ser uma maneira mais econômica de possuir esses objetos e os empregar como acompanhamentos funerários. O mesmo pode ter ocorrido com a forma do *menat*, encontrado em enterramentos, templos e casas, visto que também é transformado em amuleto e sofre um aumento considerável na quantidade entre os enterramentos analisados de cada período. Além disso, há um exemplar de *menat* feito de alabastro em

um enterramento do banco de dados de Matmar (n. 80 do banco de dados) e neste enterramento só há um amuleto em forma da deusa Ísis reforçando a ideia de que o amuleto de *menat* poderia substituir o objeto.

No *corpus* analisado do Terceiro Período Intermediário, há também uma maior variação nos modos de representar certas formas, ou seja, diferentes tipos de moldes estavam sendo produzidos. Isso também acontece em relação ao aumento no número de amuletos, no de divindades sendo representadas e, finalmente, na maior proliferação de fórmulas em hieróglifos nesses objetos. Logo, é visível o maior acesso e difusão no uso de amuletos pela não-elite durante o período e essa possibilidade foi um produto das mudanças que ocorreram entres ambos os períodos.

5.3 As mudanças do Reino Novo para o Terceiro Período Intermediário

Para entendermos as mudanças políticas e sociais que ocorreram entre os dois períodos, devemos, primeiramente, caracterizar o panorama durante Reino Novo onde houve um desenvolvimento econômico e político considerável. Uma das causas foi a procura por expansão para o exterior e campanhas militares em larga escala que resultaram em uma forte centralização do poder e estabilidade interna (Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 202; Kemp, 2018: 31; 287). Nesse contexto, outros fatores contribuíram para o aumento do poder do rei, como sua presença em questões administrativas e militares, uma campanha de expansão longa e bem-sucedida no exterior, projetos de ampliação e construção de templos e a elaboração de mitos que relacionavam aspectos quase divinos para a figura do rei. O faraó, dessa maneira, acumula autoridade tanto política quanto econômica uma vez que as campanhas militares aumentaram a renda real e meios de manipulação. Logo, o rei passou a enfatizar seu status através da edificação de templos e palácios, assim como obteve poderes ideológicos e políticos através de recompensas dadas a templos, seus sacerdotes e funcionários oficiais. O governo no Reino Novo reforça por si mesmo o cargo autoritário do rei e suas capacidades de manipulação do sistema, criava mecanismos que dificultavam a supervisão de outros cargos e, conseqüentemente, houve potencial para o crescimento de focos de poder locais independentes (Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 205-7).

Outros aspectos do Reino Novo incluem o aumento na riqueza de grandes templos e na autoridade de seus deuses, uma relação interdependente entre a monarquia e o culto do deus Amun, o desenvolvimento do poderio do exército e uma organização administrativa centrada no palácio real e em famílias de funcionários poderosos (Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 256; Bryan, 2000: 214; Kemp, 2018: 256). A relação entre o rei e o templo do deus Amun foi fundamental para o estabelecimento de seu papel econômico e apoio a monarquia, uma vez que riquezas eram conferidas aos deuses a partir dos recursos conquistados pela expansão militar e outras formas permanentes de renda, como terras cultiváveis de grãos e acesso a fontes minerais. Nessa conjuntura, há a assimilação na iconografia e mitos entre o rei e Amun, onde a divindade era retratada como inerente à criança que se tornaria rei uma vez que seu pai seria o deus que impregnou sua mãe (Kemp, 2018: 253-67).

Porém, essa estabilidade não duraria por muito tempo, pois no final do Reino Novo, especificamente a partir da última parte da Dinastia XIX e começo da XX, uma série de eventos sinalizam não só a transição, mas também o panorama de uma nova época repleta de desordem e inquietação. Eventos que marcaram o desenvolvimento do Terceiro Período Intermediário incluem migração e invasão dos chamados Povos do Mar e líbios, a perda da área da Síria-Palestina conquistada durante o Reino Novo, corrupção na administração e rivalidade entre membros da família real, o enfraquecimento na produção das minas de ouro e pedreiras, perturbações nas rotas de comércio que limitou o fornecimento de metal, pedra, madeira e outros itens, fome devido ao aumento exponencial no preço dos grãos, falta de pagamento para trabalhadores e uma greve no Vale dos Reis, além de furtos em tumbas reais e privadas, a destruição da cidade de Hardai no Médio Egito pelo vice-rei de Kush e uma guerra no Baixo Egito (Grimal, 1992: 276, 288; Cooney, 2011: 3; Naunton, 2010: 121; Jansen-Winkel, 2016: 386). Como consequência, problemas econômicos se tornaram mais acentuados durante a Dinastia XX e continuaram durante todo o Terceiro Período Intermediário e incluíam a suspensão da construção e ampliação de templos e de tumbas monumentais, inflação, ineficiência administrativa, abusos na coleta de impostos e na distribuição de alimentos para toda a população (Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 187; 226-9).

Esses acontecimentos resultaram em um momento de instabilidade econômica, política e social. Em Tebas, o povo egípcio “foi forçado a mudar de sistemas prósperos de instituições políticas e religiosas e se voltar para diferentes estratégias de governo e táticas que eram baseadas na descentralização, flexibilidade e dependência recém-

formulada de conexões familiares e da comunidade local” (Cooney, 2011: 3). Os problemas internos sucedem uma contração nas políticas exteriores em oposição a expansão do resto do período e a desintegração da administração governamental através do declínio do poder religioso do rei e da influência militar dos quais o governo dependia para funcionar (Trigger; Kemp; O’Connor; Lloyd, 1983: 222-3). O resultado são mudanças graduais na natureza e força da autoridade real e uma transformação na relação entre o rei, a administração e o exército. O governo se tornou menos vulnerável ao poder do rei e a nomeação do Sumo Sacerdote de Amun para certas funções que deveriam ser exercidas por civis auxiliaram no enfraquecimento da centralização da autoridade real. Esses eventos removeram os meios com os quais o rei manipulava o sistema e, por isso, o controle real foi sendo distribuído para outros indivíduos. Essa forma de governo no fim do Reino Novo não foi o que o colapsou, porém serviu como base para o sistema político implementado no Terceiro Período Intermediário (Trigger; Kemp; O’Connor; Lloyd, 1983: 205; 229-32).

Durante o declínio do Reino Novo, certas transformações puderam ser identificadas no registro arqueológico e na cultura material. Uma delas é a alteração no modo como a elite tebana demonstrava seu status nas práticas funerárias. Se tornaram comuns situações como a reutilização de caixões de períodos anteriores ou com decorações incomuns, depósito na tumba de apenas objetos essenciais para o pós-morte, a reutilização de tumbas ou a construção de novas em locais secretos e técnicas aprimoradas de mumificação. Segundo Kara Cooney, esses casos demonstram como adaptações locais foram adotadas pelos antigos egípcios para lidar com a crise nessa nova conjuntura social (Cooney, 2011: 4). Escavações na Saqqara e Mênfis no Baixo Egito comprovam que, assim como os tebanos, os habitantes dessas regiões também preferiam reutilizar tumbas antigas por motivos de segurança (Raven, 2017: 420, 423). Esses enterramentos do Terceiro Período Intermediário, segundo Maarten J. Raven, “mostram uma população empobrecida que praticamente perdeu o contato com as tradições do passado e não participou do crescimento cultural das novas capitais de Tebas e Tanis” (Raven, 2017: 424).

Dessa maneira, o Terceiro Período Intermediário foi resultado dos acontecimentos e processos que se iniciaram no final do Reino Novo: descentralização interna e tensão constante no governo, ocasionalmente rompendo em guerra civil entre poderes centrais e locais (Trigger; Kemp; O’Connor; Lloyd, 1983: 203; 232). Mais detalhadamente, o Terceiro Período Intermediário é primeiramente caracterizado, nas Dinastias XXI e XXII, pela

influência e poder de reis líbios em locais de poder, principalmente no Delta e no Médio Egito (Bennett, 2019: 190; Mushett Cole, 2015: 113). Por outro lado, em Tebas e no Sul do Egito foi estabelecido um estado teocrático onde o Sumo Sacerdote de Amun acumulava poderes econômicos, religiosos e militares se tornando a pessoa mais influente na região (Meffre, 2016: 47). A dominação dos líbios transformou o deus Amun no verdadeiro rei, algo que já estava acontecendo no final do Reino Novo. Assim, os governantes líbios fingiam agir no nome do deus, através de oráculos, a fim de tornar sua dominação mais aceitável pela população egípcia. A religião, a proeminência do culto de Amun e, logo, uma forma teocrática de poder foram usados para produzir uma conexão mais íntima entre a população e os novos governantes para sustentar sua legitimação e a continuidade de sua autoridade (Taylor, 2000: 333; Jansen-Winkel, 2016: 389; Lohwasser; Becker; Blöbaum, 2018: 395-6).

A fragmentação política do período é refletida em uma mudança ideológica profunda do poder, no qual o rei foi transformado de governante em um mero subordinado do deus Amun (Li, 2017: 11) e, assim, se desenvolveu uma relação mais estreita entre a população e o deus (Leahy, 1985: 61). Além disso, os reis líbios utilizaram estratégias de associação com um componente cultural egípcio para dar maior legitimidade a seu governo. Uma delas foi a conexão do rei com a figura do deus Hórus criança aludido em iconografias nas quais o rei aparece sendo amamentado pelas deusas Ísis, Hathor ou Bastet, cenas que simbolizavam a transferência de poder para um novo rei (Taylor, 2000: 341, 356). Nesse contexto, a relação do poder real com a esfera religiosa e simbólica vai sendo remodelada conforme as mudanças políticas e sociais e suas repercussões culturais (Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 246). A presença de amuletos com essa iconografia, Ísis amamentando Hórus, nos enterramentos analisados do mesmo período pode indicar uma maior disseminação desses objetos.

Uma característica do período foi a maior procura pela proteção física através de assentamentos cercados por muros, principalmente os que tinham acesso por *wadis*, como é o caso de Matmar, e poderiam ser infiltrados por ataques (Bennett, 2019: 194-5). Houve a concentração da população em áreas urbanas ou semiurbanas onde os comércios locais eram abastecidos mesmo com a dificuldade no meio de um sistema instável. Esses eventos retratam a insegurança causada pela situação política e social e o novo foco em atividades político-religiosas locais (Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 247-9). O poder teocrático local também contribuía para a sensação de proteção através de cultos e divindades locais, diversificando suas representações dentro do contexto

doméstico (Bennett, 2019: 195-6; Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 249). A instabilidade do novo sistema político e administrativo e das mudanças sociais e culturais é refletida na constante insegurança cívica característica do período e em alterações na vida cotidiana da população (Trigger; Kemp; O'Connor; Lloyd, 1983: 246). Práticas como uso de oráculos, cultos de animais divinos e objetos como os decretos oraculares amuléticos – tiras finas de papiro inscritas com pronunciamentos oraculares feitos por deuses para a proteção e usados no pescoço como um amuleto protetivo (Adderley, 2015: 191-3; Roß, 2019: 8; Lucarelli, 2009: 231-2) – eram gradualmente disseminadas como forma de lidar com sua nova realidade (Becker, 2007: 142). Essas mudanças são explicadas por inovações na cultura material: a instabilidade social forneceu à sociedade oportunidades para adaptações materiais que antes eram regidas por estruturas mais rígidas.

Objetos da esfera funerária sofreram mudanças no uso, ideologia e produção devido à insegurança do período (Miniaci, 2014: 277-8). Um deles foram os shabtis, estatuetas colocadas na tumba como acompanhamentos funerários que, originalmente, representavam um veículo de proteção para seu proprietário e incorporavam o próprio, agindo como seu substituto pessoal para servir nas tarefas no pós-morte (Taylor, 2001: 112-7). Na transição entre as duas épocas, os shabtis começam a ser “despersonalizados”, ou seja, perdem seu propósito inicial de ser a personalização do proprietário, processo que se consolida no Terceiro Período Intermediário (Schneider, 1977: 319-20; Gama, 2008: 57-9). Entre os motivos para essa transformação estão a grande produção desses objetos no Reino Novo em materiais como faiança egípcia e argila que permitiam uma manufatura rápida e barata, diminuindo a qualidade e aumentando a quantidade de shabtis que uma pessoa poderia ter acesso. Isso resultou na substituição da ideia dessas estatuetas como representação do proprietário com a de que agiriam como seus servos. O senso de instabilidade e insegurança pode ter contribuído para o receio em retratar a imagem do falecido, uma vez que havia o constante perigo de a tumba ser saqueada ou reutilizada e as estatuetas serem destruídas (Miniaci, 2014: 278-9).

Assim como os shabtis, amuletos foram colocados em enterramentos em números muito superiores do que no período anterior. No entanto, enquanto os shabtis sofrem um processo de despersonalização, os amuletos provenientes de Matmar e Lahun apresentam iconografias mais detalhadas e variadas, ou seja, havia a possibilidade de adquirir e escolher esses objetos em diferentes representações. O aumento na produção

de faiança egípcia, uma vez que outros materiais se tornaram mais difíceis de conseguir, pode também ter impulsionado a fabricação de amuletos com essa matéria-prima, como aconteceu com os shabtis.

Como citado anteriormente, Kara Cooney (2011) identificou no contexto da elite tebana no final do Reino Novo algo que classificou como um “enterramento defensivo” caracterizado por diversas adaptações de valores necessárias para lidar com a nova situação socioeconômica. Tumbas novas se tornaram menos acessíveis para a população, apenas membros de cargos altos da administração como o Sumo Sacerdote de Amun poderiam adquiri-las. Uma solução foi a reutilização de tumbas mais antigas, muitas vezes de seus próprios ancestrais através de tramitações legais. A situação socioeconômica incentivou o roubo de objetos funerários de tumbas para retransformá-los em bens, comprometendo a segurança das necrópoles. Logo, para evitar futuros roubos a elite tebana passou a depositar nas tumbas apenas objetos que não seriam atrativos para os ladrões (Cooney, 2011: 5-20). Caixões sofreram mudanças pois se tornaram o principal material para ocupar as mesmas funções sociais e religiosas do conjunto tumular, principalmente a proteção do morto. Enquanto seus preços estavam mais altos do que nunca, a decoração se tornou mais complexa, com novas cores, mais iconografias e menos texto, tanto dentro quanto fora do caixão, e uma maior agência na escolha de cenas em relação ao resto do período. Devido à alta dos preços, Cooney estimou que 61,5% dos caixões dessa época foram reutilizados (Cooney, 2011: 20-36). A mumificação também foi mais importante do que nunca para a elite que estava gastando mais para sua execução, pois, segundo a autora, dentro de um contexto de adaptação econômica e religiosa durante um momento de crise, as elites pretendiam que os corpos mumificados atuassem como objetos funerários que poderiam funcionar sem caixões caso esses objetos fossem removidos por ladrões (Cooney, 2011: 36-40). Com essa análise, Cooney conclui que a instabilidade social proporcionada pelo final do Reino Novo causou diversas maneiras de adaptações defensivas que resultaram em uma nova forma de enterramento (cf. Cooney, 2007: 271; Cooney, 2011: 20).

Apesar de ter observado esse fenômeno nos costumes funerários da elite, verificamos um movimento semelhante em relação aos amuletos da não-elite analisados, pois esse grupo social também estava “negociando criativamente uma situação difícil” através da cultura material (Cooney, 2011: 23). No caso dos amuletos, as principais adaptações observadas foram em relação às formas e materiais dos quais foram feitos. Novas formas de divindades e diferentes maneiras de representar as mesmas formas foram introduzidas

sinalizando que a produção não só aumentou como se diversificou. Mesmo que o acesso a outros tipos de materiais fosse mais restrito por aparecerem menos no registro arqueológico e a faiança egípcia tenha se tornado mais predominante, a não-elite pôde diversificar o uso de amuletos pelas novas formas e maneiras de representações. Uma vez verificado que o comportamento de uso não difere muito de um período para o outro – mulheres e crianças são os indivíduos com mais amuletos e esses estão em contato com o corpo – sua função protetiva foi mantida, porém, com novas possibilidades de escolher, adquirir e se expressar materialmente, algo que não ocorrera durante os períodos estáveis do Reino Novo, em que as estruturas sociais eram mais rígidas.

CONCLUSÃO – ADAPTAÇÕES E PERÍODOS DE CRISE

A fim de entender como as mudanças sociais no Antigo Egito entre o Reino Novo e o Terceiro Período Intermediário estão refletidas nos amuletos funerários da não-elite buscamos partir de uma abordagem contextual – fugindo de concepções essencialistas predominantes no campo e que destacam apenas a função protetiva dos amuletos a partir de fontes textuais e práticas funerárias pertencentes à elite. Ressaltamos que a não-elite, como um grupo social no Antigo Egito, representava uma grande parte da população e interagia com outros grupos sociais, produzindo e adquirindo cultura material através desses contatos e, por isso, os objetos pertencentes a essas pessoas devem ser examinados sob esse contexto social. Dessa forma, os três grupos sociais definidos para o Antigo Egito – elite, sub-elite e não-elite – compunham uma vasta diversidade de pessoas com diferentes ocupações, recursos e interações que condicionavam seu acesso a certos objetos e materiais.

Através da análise dos dados dos enterramentos nos sítios de Gurob do Reino Novo, Matmar e Lahun do Terceiro Período Intermediário foram apreendidos padrões e diferenças que possibilitaram sua interpretação a partir das mudanças sociais e culturais que ocorreram entre os dois períodos.

No contexto funerário, o uso de amuletos inclui a seleção ativa de certos exemplares que seriam colocados na sepultura, algo que poderia ter sido feito pelo falecido antes de sua morte e informado aos membros da família, ou a escolha foi feita pelos próprios familiares ou pessoas próximas. Logo, práticas funerárias são constituídas de forma significativa, dado que “são escolhidas em diferentes graus em relação a intenções pessoais, estratégias sociais, atitudes, crenças e tipo de visão de mundo” (Meskell, 1999: 177). Assim, a interpretação da cultura material é baseada em ações determinadas pelo contexto cultural, porém escolhas subjetivas também podem ser observadas no registro arqueológico. A cultura material, portanto, tem o poder de revelar mudanças na cultura, diferenças sociais e preferência pessoais (Meskell, 1999: 8).

Através do conceito de agência, podemos entender a ação intencional em colocar um certo amuleto no enterramento de um indivíduo da não-elite como uma escolha pessoal possibilitada pela crise do final do Reino Novo que caracterizou o Terceiro Período Intermediário. Isso significa que os contextos culturais, sociais e históricos devem ser considerados ao interpretar a prática ritual dos amuletos funerários. A não-elite,

portanto, finalmente teve uma maior chance de se expressar, uma vez que as estruturas menos rígidas em um momento de crise incentivaram sua agência na prática de uso dos amuletos. Logo, as adaptações possibilitaram a criação de novos padrões na cultura material onde, agora, podemos identificar mudanças no uso de certos objetos e até, em certo grau, preferências pessoais.

Por isso, devemos entender que nenhuma ação ritual é isolada, pois ela faz parte do todo social e a cultura material resultante é influenciada pelo contexto em que está inserida. A fim de diferenciar certos tipos de práticas rituais dentro da estrutura subjacente, Anna Stevens propõe que o comportamento religioso é composto por dois aspectos: conduta religiosa e ação religiosa. A diferença entre as duas é o papel físico e consciente do participante, com a conduta religiosa não requerendo nenhum esforço (Stevens: 2006: 21). Ou seja, dentro das práticas sociais, o ritual religioso, por ser consciente, é um componente da ação religiosa, enquanto outras práticas podem ser vistas como conduta religiosa, influenciadas pela religião e condicionadas pelas práticas da sociedade.

O uso de amuletos no Antigo Egito é uma prática que, apesar de fazer parte das atividades sociais condicionadas pela estrutura social, ainda assim é diferenciada pois configura uma ação religiosa que requer a participação ativa de seus integrantes. Como ritualização, essa prática pode ser entendida através de certas características que condicionarão o modo como deverá ser empregada e as situações em que sua utilização é adequada. Com os amuletos, certas características são as mesmas para os dois períodos, porém as diferenças entre eles comprova a participação ativa dos participantes em se adaptar para um momento socialmente diferente, ou seja, o modo e situação em que os amuletos foram empregados ainda é o mesmo. Os dados de todos os sítios mostram que esses objetos foram colocados nas tumbas como acompanhamentos funerários principalmente de mulheres e crianças por serem indivíduos considerados mais vulneráveis e, por isso, deveriam estar em contato direto com o proprietário. Essas características reforçam a função protetiva dos amuletos em ambos os períodos, porém quando a prática é analisada a partir dos contextos históricos diferentes verificamos que ela foi adaptada: há uma quantidade maior de amuletos, mais variedade nas divindades retratadas e a faiança egípcia se torna o material mais predominante.

As diferenças entre os dois períodos, em que o Terceiro Período Intermediário foi caracterizado como um momento de crise e descentralização política onde as estruturas sociais eram menos rígidas, permitiu que a não-elite, através de interações com outros

grupos sociais, manifestasse adaptações e preferências pessoais através da materialidade dos amuletos com os quais foram enterrados. Portanto, enfatizamos que a cultura material é influenciada pelo contexto em que está inserida pois é fruto de contatos entre grupos sociais e da agência da não-elite. Por isso, a cultura material deve ser analisadas a partir do seu contexto, ou seja, sob uma perspectiva contextual. Além disso, ressaltamos que a não-elite no Antigo Egito, mesmo possuindo acesso limitado a certos costumes e objetos restritos à elite, participavam ativamente da prática ritual de uso de amuletos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adderley, N. J. (2015). *Personal Religion in the Libyan Period in Egypt*. Saarbrücken: Scholar's Press.
- Aldred, C. (1971). *Jewels of the Pharaohs: Egyptian Jewellery of the Dynastic Period*. London: Thames and Hudson London.
- Almansa-Villatoro, M. V. (2016). A mummiform amulet of the dwarf Pataikos at the Egyptian collections of the University of Pisa. *Göttinger Miszellen*, 250, p. 37-47.
- Ambridge, L. (2007). Searching History: The Non-Elite in Ancient Egypt, *History Compass* 5, 2, p. 632-645.
- Andrews, C. (1994). *Amulets of Ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- Andrews, C. (1999). The boar, the ram-headed crocodile and the lunar fly. In: Davies, W. V. (ed.), *Studies in Egyptian antiquities: a tribute to T. G. H. James*. London: British Museum, p. 79-81.
- Assmann, J. (2005). *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press.
- Aston, D. (2009). *Burial Assemblages of Dynasties 21-25 – Chronology, - Typology – Developments*. Vienna: Austrian Academy of Sciences.
- Austin, A. (2014). *Contending with illness in ancient Egypt: A textual and osteological study of health care at Deir el-Medina*. (Tese de doutoramento). University of California, Los Angeles, USA. Obtido de: <https://escholarship.org/uc/item/4rw1m0cz>.
- Bagh, T. (2004). First dynasty jewellery and amulets. Finds from the royal Naqada tomb: proposed reconstructions, comparisons and interpretations. In: Hendrickx, S.; Friedman, R. F.; Ciałowicz, K. M.; Chłodnicki, M. (eds.), *Egypt at its origins [1]: studies in memory of Barbara Adams. Proceedings of the international conference "Origin of the state: predynastic and early dynastic Egypt", Kraków, 28th August - 1st September 2002*. Leuven; Dudley, MA: Peeters, p. 591-605.
- Baines, J. (1987). Practical Religion and Piety. *Journal of Egyptian Archaeology (JEA)*, 73, p. 79-98.
- Baines, J. (1991). Society, Morality and Religious Practice. In: Schafer, B. E.; Lesko, L. H.; Silverman, D. P. (eds.), *Religion in ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*. London and Ithaca: Cornell University Press. p. 123–200.

Baines, J.; Frood, E. (2011). Piety, Change and Display in the New Kingdom. In: Collier, M.; Snape, S. (eds.), *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*. Bolton, p. 1-17.

Baines, J.; Lacovara, P. (2002). Burial and the dead in ancient Egyptian society: Respect, formalism, neglect. *Journal of Social Archaeology (JSA)*, 2(1), p. 5–36.

Baines, J.; Yoffee, N. (1998). Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia. In: Feinman, G. M.; Marcus, J. (eds.), *Archaic States*. Houston: SAR Press, p. 199–260.

Barguet, P. (1952). L'origine et la signification du contrepoids du collier-menat. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 52, 103–111.

Barguet, P. (1967). *Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Beck, S. (2018). *Exorcism, Illness and Demons in an Ancient Near Eastern Context. The Egyptian magical Papyrus Leiden I 343 + 345*. PALMA: Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities, 18. Leiden: Sidestone Press.

Becker, M. (2007). Popular Religion in Asyut. In: Kahl, J. (ed.), *The Asyut Project (AP)*, 1. Wiesbaden: Harrassowitz, p. 141-149.

Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Bell, C. (1997) *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Bennett, J. E. (2019). *The Archaeology of Egypt in the Third Intermediate Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bianchi, R. S. (2016). Two amulets in the shape of grasshoppers. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 43, p. 69-83.

Bianucci, R.; Mattutino, G.; Lallo, R.; Torre, C. (2009). Identification of a chrysocolla amulet in an Early Dynastic child mummy. *Journal of Archaeological Science* 36, 3, p. 592-595.

Blanchard, R. H. (1909). *Handbook of Egyptian Gods and Mummy Amulets*. New York: Attic Books Ltd.

Bommas, M. (2005). Situlae and the offering of water in the divine funerary cult: A new approach to the ritual of Djeme. In: Amenta, A., Luiselli, M. M.; Sordi, M. N. (orgs.), *L'Acqua nell'antico Egitto. Proceedings of the First International Conference for Young*

Egyptologists, Chianciano Terme, October 15-18, 2003. Roma: "L'Erma" di Brettschneider, p. 257-272.

Bonner, C. (1946). Magical Amulets. *The Harvard Theological Review*, 39, 1. Cambridge: Cambridge University Press. p. 25-54.

Bonnet, H. (1952). *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*. Walter de Gruyter & Company.

Borghouts, J. F. (1971). *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*. E. J. Brill, Leiden.

Bresciani, E. (2006). Un amuleto inusuale: una statuina-cubo in faïence. In: Minà, P. (ed.), *Imagines et iura personarum: l'uomo nell'Egitto antico: per i novant'anni di Sergio Donadoni; atti del IX Convegno Internazionale di Egittologia e Papirologia, Palermo, 10-13 novembre 2004*. Palermo: Università di Palermo, Facoltà di Lettere e Filosofia, p. 41-42.

Bresciani, E. (2012a). La "Mano aperta": un amuleto di protezione nell'Antico Egitto. In: Zivie-Coche, C.; Guerneur, I. (eds.), *"Parcourir l'éternité": hommages à Jean Yoyotte 1*. Turnhout: Brepols, p. 165-167.

Bresciani, E. (2012b). Un amuleto prezioso: una protome dell'ariete divino di Ammone con occhi intarsiati d'oro. *Rivista degli studi orientali*, 85, 1-4, p. 121-123.

Brunner-Traut, E. (1970). Das Muttermilchkrüglein: Ammen mit Stillumhang und Mondamulett. *Die Welt des Orient*, 5(2), 145–164.

Brunton, G.; Engelbach, R. (1927). *Gurob*. London: Bernard Quaritch Ltd.

Brunton G. (1948). *Matmar*. London: Bernard Quaritch Ltd.

Bryan, B. M. (2000). The 18th Dynasty before the Amarna Period (c. 1550-1352 BC). In: Shaw, I. (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, p. 207–264.

Budge, E. A. W. (1983). *The Mummy*. Cambridge: The University Press.

Budge, E. A. W. (2001 [1930]). *Amulets and Magic*. New York: Routledge.

Bussmann, R. (2019). Practice, Meaning and Intention: Interpreting Votive Objects from Ancient Egypt. In: Staring, N.; Davies, H. T.; Weiss, L. (eds.), *Perspectives on Lived Religion. Practices - Transmission- Landscape. Papers on Archaeology from the Leiden Museum of Antiquities (PALMA)*, 21. Leiden: Sidestone Press, p. 73-84.

Cahail, K. M. (2014). *In the Shadow of Osiris: Non-royal mortuary landscapes at South Abydos during the late Middle and New Kingdoms*. Tese de doutorado. Pennsylvania: University of Pennsylvania.

Callender, V. G. (2009). A magical amulet, with a life insurance policy. In: Régen, I.;

Servajean, F. (eds), *Verba manent: recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis 1*. Montpellier: Université Paul Valéry, p. 63-70.

Capart, J. (1908). Une liste d'amulettes. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde (ZÄS)*, 45, p. 14-21.

Cardoso, C. F. S. (2003). *O Trabalho Compulsório na Antiguidade*. São Paulo: Graal.

Cooney, K. (2007). *The Cost of Death. The Social and Economic Value of Ancient Egyptian Funerary Art in the Ramesside Period*. Leiden: Egyptologische Uitgaven (EGU).

Cooney, K. (2011). Changing Burial Practices at the End of the New Kingdom: Defensive Adaptations in Tomb Commissions, Coffin Commissions, Coffin Decoration, and Mummification. *Journal of the American Research Center in Egypt*, 47, p. 3–44.

Connor, S.; Facchetti, F. (2017). *Amuleti dell'Antico Egitto*. Modena: Franco Cosimo Panini.

Cowgill, G. L. (2000). "Rationality" and contexts in agency theory. In: Dobres, M-A; Robb, J. (eds.). *Agency in Archaeology*. London & New York: Routledge, p. 51-60.

Currelly, C. T. (1905). The Cemeteries of Sedment and Gurob, In: Petrie, W..M..F. (ed.), *Ehnasya 1904, Egypt Exploration Society Excavation Memoir 26*, London. p. 32–35.

Dasen, V. (1993). *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford: Clarendon.

Desroches-Noblecourt, C. (1952). Pots anthropomorphes et recettes magico-médicales dans l'Égypte ancienne. *Revue d'Égyptologie*, 9, p. 49–67.

Doncker, A. D. (2012). Theban Tomb Graffiti during the New Kingdom. Research on the Reception of Ancient Egyptian Images by Ancient Egyptians. In: Kóthay, K. A. (ed.), *Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art. Proceedings of the International Conference held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 13-15 May 2010*. Budapest: Museum of Fine Arts, p. 23-34.

Donnelly, P. (1999). Egyptian faience amulets in the Museum of Applied Arts and Sciences (Powerhouse Museum) in Sydney. *Mediterranean Archaeology*, 12, p. 75-88.

Dornan, J. L. (2002). Agency and Archaeology: Past, Present, and Future Directions. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 9, 4, p. 303-329.

Driaux, D. (2019). Toward a Study of the Poor and Poverty in Ancient Egypt: Preliminary Thoughts. *Cambridge Archaeological Journal (CAJ)*, 30, 1, p. 1-19. DOI:10.1017/S0959774319000258.

Dubiel, U. (2004). Anthropomorphe Amulette in den Gräbern der Region von Qau el-Kebir (Mittelagypten). *Altorientalische Forschungen (AoF)*, 31, p. 156–188.

- Dubiel, U. (2008). *Amulette, Siegel und Perlen: Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich*. Fribourg: Academic Press.
- El Mahdy, C. (1991). *Mummies, Myth and Magic*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Emerit, S. (2013). Music and Musicians. In: Wendrich, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles.
<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002h77z9>
- Engelbach, R. (1923). *Harageh*. London: BSAE 28.
- Erman, A. (1901). *Zaubersprüche für Mutter und Kind : aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums*. Berlin: K. Akad. der Wiss.
- Falkovitch, J. (1992). L'usage des amulettes égyptiennes. *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève*, 16, p. 19-26.
- Faulkner, R. O. (1962). *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford : Griffith Institute, Ashmolean Museum.
- Fekri, M. (2005). Les Attributs de la Déesse Hathor. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (ASAE)*, 79, p. 95–106.
- Ferrari, D. (1996). *Gli amuleti dell'Antico Egitto. Piccola Biblioteca di Egittologia 3*. Imola: La Mandragora.
- Fleming, S.; Fishman, B.; O'Connor, D.; Silverman, D. (1980). *The Egyptian Mummy: secrets and science*. Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania.
- Franke, D. (2001). Middle Kingdom. In: Redford, D. (ed.), *Encyclopaedia of Ancient Egypt, Vol. 2*. Oxford: Oxford University Press, p. 393-400.
- Fogelin, L. (2007). The Archaeology of Religious Ritual. *Annual Review of Anthropology*, 2007, 36, 1, p. 55-71. DOI: 10.1146/annurev.anthro.36.081406.094425.
- Gahlin, L. (2007). Private Religion. In: Wilkinson, T. (ed.), *The Egyptian World*. London/New York: Routledge, p. 325-339.
- Galán, J. M.; Menéndez, G. (2018). *Deir el-Medina Stelae and Other Inscribed Objects. Catalogue General Egyptian Museum in Cairo*. Cairo: Supreme Council of Antiquities Press.
- Gama, C. A. (2008). *Os servidores funerários da coleção egípcia do Museu Nacional: Catálogo e interpretação*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Gardiner, A. H. (1957). *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs. 3rd edition*. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum.

Gashe, V. (2008). An analysis of the use of beads and amulets as a mortuary item in protodynastic graves at the Upper Egyptian Site of Badari. In: Griffin, K. (ed.), *Current Research in Egyptology 2007: Proceedings of the Eighth Annual Symposium which took place at Swansea University, April 2007*. Oxford: Oxbow, p. 71-82.

Germond, P. (2006). *Le monde symbolique des amulettes égyptiennes*. Paris: 5 Continents.

Gosline, S. (1988). Egyptian Deity Pendants. *Discussions in Egyptology (DE)*, 12, p. 19-26.

Goulding, E. (2013). *What did the poor take with them?: an investigation into ancient egyptian eighteenth and nineteenth dynasty grave assemblages of the non-elite from Qau, Badari, Matmar and Gurob*. London: Golden House Publications.

Grajetzki, W. (2003). *Burial customs in ancient Egypt: life in death for rich and poor*. London: Duckworth.

Grajetzki, W. (2010) Class and Society, Position and Possessions, In: Wendrich, W. (ed.), *Egyptian Archaeology*. Chichester: Wiley Blackwell, p. 180-199.

Griffith, F. L.L. (1898). *Hieratic papyri from Kahun and Gurob (principally of the Middle Kingdom)*. London: Bernard Quaritch Ltd.

Grimal, C. (1992). *A History of Ancient Egypt (I. Shaw, Trad.)*. Oxford: Blackwell.

Gunn, B. (1916). The Religion of the Poor in Ancient Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology (JEA)*, 3, p. 81-94.

Györy, H. (2001). The History of Early Amulets. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities, Toronto (JSSEA)*, 28, p. 99–110.

Györy, H. (2002). Changes in Styles of Ordinary Pataikos Amulets. In: Eldamaty, M. M.; Trad, M. (eds.), *Egyptian Museum Collections Around the World, 1*. Cairo: Supreme Council of Antiquities, p. 491-502.

Györy, H. (2003). Über die Patäken-Amulette im Neuen Reich. In: Hasitzka, M. R. M.; Diethart, J.; and Dembski, G. (eds.), *Das alte Ägypten und seine Nachbarn: Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Satzinger, mit Beiträgen zur Ägyptologie, Koptologie, Nubiologie und Afrikanistik*. Krems: Österreichisches Literaturforum, p. 58-68.

Györy, H. (2004). "Oh komm guter Zwerg, komm ...". Über den religiösen Hintergrund der Patäken-Amulette im Neuen Reich. In: Takács, G. (org.), *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies in Memoriam W. Vycichl. Studies in Semitic Language and Linguistics*, 39. Leiden: Brill, p. 55–68.

Györy, H. (2011). Some Aspects of Magic in Ancient Egypt Medicine. In: Kousoulis, P. (ed.), *Ancient Egyptian Demonology, Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*. Leiden: Peeters, p. 151–192.

Györy, H. (2016). On the History of Felin Amulets - A Preliminary Study of Cat Amulets. In: Guilhou, N. (ed.), *Liber amicorum-speculum siderum. Nut astrophoros. Papers presented to Alicia Maravelia. Archaeopress Egyptology (ArEg)*, 17. Oxford: Archaeopress, p. 245-266.

Harrington, N. (2012). *Living with the Dead: Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*. Oxford: Oxbow Books.

Haslauer, E. (2008). Mumienamulette aus Leder in der Ägyptischen Sammlung des Kunsthistorischen Museums Wien. In: Spiekermann, A. (ed.), *"Zur Zierde gereicht...": Festschrift Bettina Schmitz zum 60. Geburtstag am 24. Juli 2008*. Hildesheim: Gerstenberg, p. 119-130.

Hayes, W. C. (1959). *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art, Part II: The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080 B.C.)*. New York: Metropolitan Museum of Art.

Herrmann, C. (1985). *Formen für ägyptische Fayencen. Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz and einer Privatsammlung*. Freiburg (Schweiz); Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht.

Herrmann, C. (1994). *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament*. Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

Herrmann, C. (2002). *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht.

Herrmann, C. (2003). *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg Schweiz: Anthropomorphe Gestalten und Tiere*. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

Herrmann, C. (2005). *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel III*. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht.

Herrmann, C.; Staubli, T. (2010). *1001 Amulett : altägyptischer Zauber, monotheisierte Talismane, säkulare Magie*. Freiburg: Bibel + Orient Museum.

Hodder, I. (1982). *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hodder, I. (1987). The Contextual Analysis of Symbolic Meanings. In: Hodder, I. (ed.), *The Archaeology of Contextual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-10.

Hodder, I. (1991). Interpretive Archaeology and Its Role. *American Antiquity*, 56, 1, p. 7-18.

Hodder, I. (1992). *Theory and Practice in Archaeology*. London: Routledge.

Hodder, I. (2012). *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Hodder, I.; Hutson, S. (1986). *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hodgkinson, A. (2019). Manufacturing Colourful Glass Objects in New Kingdom Egypt: A Spatial and Statistical Analysis. In: Thavapalan, S.; Warburton, D. A. (eds.), *The Value of Colour, Material and Economic Aspects in the Ancient World*. Berlin: Edition Topoi, p. 125–176.

Hodgkinson, A. K. (2020). Using Spatial Analysis for Understanding the Manufacture and Manipulation of Late Bronze Age Egyptian and Ancient Near Eastern Glass. In: Hodgkinson, A. K.; Tvetmarken, C. L. (eds.) *Approaches to the Analysis of Production Activity at Archaeological Sites*. Oxford: Archaeopress, p. 84–106.

Humphreys, R. (2010). *Matmar: revisiting burial practice of the non-elite during the Third Intermediate Period*. Dissertação de mestrado. Birmingham: University of Birmingham.

Hüttner, M. (1995). *Mumienamulette im Totenbrauchtum der Spätzeit: eine Untersuchung an Objekten in der ägyptischen Sammlung des Kunsthistorischen Museums. Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 67; Beiträge zur Ägyptologie 12*. Wien: AFRO-PUB.

Ikram, S.; Dodson, A. (1998). *The Mummy in Ancient Egypt: equipping the dead for eternity*. London: Thames and Hudson Ltd.

Ikram, S. (2015). *Death and burial in ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.

Ivanov, S. (2000). The Aegis in Ancient Egyptian Art: Aspects of Interpretation. In: Hawass, Z. (ed.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century*. Cairo: The American University in Cairo Press.

Jansen-Winkel, K. (2016). Kingship and priesthood at the dawn of the Third Intermediate Period, a new political model? In: Giovetti, P.; Picchi, D. (orgs.), *Egypt: Millenary Splendour: The Leiden Collection in Bologna*. Roma: Skira, p 384-389.

Janssen, R. M.; Janssen, J. J. (1990). *Growing up in ancient Egypt*. London: Rubicon Press.

Janulíková, B. (2017). *Non-elite mortuary variability in the Early Dynastic Memphite region*. Tese de doutoramento. Cambridge: University of Cambridge.

Jensen, V. I. (2019). *The Cemeteries of Deir el-Ballas: Non-elite burials of the 17th – 19th Dynasties and their relationship to the royal palace*. Tese de doutoramento. Berkeley: University of California, Berkeley.

Joyce, A. A. (2000). The founding of Monte Alban: sacred propositions and social practices. In: Dobres, M-A; Robb, J. (eds.). *Agency in Archaeology*. London & New York: Routledge, p. 71-91.

Katary, S. L. D. (2010). Distinguishing subclasses in New Kingdom society on evidence of the Wilbour Papyrus. In: Moreno García, J. C. (org.), *Élites et pouvoir en Égypte ancienne (Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille, 28)*. Villeneuve d'Ascq: Université Charles-de-Gaulle Lille 3, p. 263–319.

Kemp, B. J. (1978). The harim-palace at Medinet el-Ghurab. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde (ZÄS)*, 105, 1, p. 122-33.

Kemp, B. J. (2018). *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization [3rd Edition]*. London: Routledge.

Kiss, Z. (2000). Amulettes magiques gréco-égyptiennes au Musée National de Varsovie. In: Ciałowicz, K. M. ; Ostrowski, J. A. (eds), *Les civilisations du bassin Méditerranéen: hommages à Joachim Śliwa*. Cracovie: Université Jagaełlonne, Institut d'Archéologie, p. 375-382.

Koenig, Y. (1994). *Magie et Magiciens dans L'Égypte Ancienne*. Paris: Pygmalion.

Konrad, K. (2007). Bes zwischen Himmel und Erde: zur Deutung eines Kopfstützen-Amuletts. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 134, p. 134-137.

Konrad, K. (2009). Eine Kuh, ein Kalb und ein Hirte: Bemerkungen zu einem wohl singulären Kuhamulett aus libyscher Zeit. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 136, p. 34-37.

Kremler, J. (2012). *On Interpreting the Meaning of Amulets and Other Objects using the Frog Motif as an Example*. British Archaeological Reports International Series (BARIS), 2355. Oxford: Archaeopress, p. 97-104.

Leahy, A. (1985). The Libyan Period in Egypt: An Essay in Interpretation. *Libyan Studies*, 16, p. 51-65.

Lichtheim, M. (1947). Situla No. 11395 and Some Remarks on Egyptian Situlae. *Journal of Near Eastern Studies*, 6, 3, p. 169–179.

Leitz, C. (2000). *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*. London: British Museum Press.

Lemos, R. (2015). *Os costumes funerários da não elite no Egito e na Núbia durante o Reino Novo: os cemitérios de Fadrus, Tell el-Amarna e Medinet el-Ghurab (XVIII-XIX dinastias)*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Lemos, R. (2017). Material culture and social interactions in New Kingdom non-elite cemeteries, In: Chyla, J.; Debowkska-Ludwin, J.; Roskinska-Balik, K.; Walsh, C. (eds), *Current Research in Egyptology (CRE) 2016: Proceedings of the Seventeenth Annual Symposium*. Oxford: Oxbow, p. 121-135.

Lemos, R. (2018). Materiality and cultural reproduction in non-elite cemeteries, In: Maynard, É.; Velloza, C.; Lemos, R. (eds), *Perspectives on materiality in ancient Egypt – agency, cultural reproduction and change*. Oxford: Archeopress Publishing LTD, p. 24-34.

Lesko, B. S. (1994). Rank, Roles, and Rights. In: Lesko, L. H. (ed.), *Pharaoh's workers: The villagers of Deir el Medina*. Ithaca: Cornell University Press, p. 15–39.

Lexa, F. (1925). *La Magie dans L'Égypte Antique*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Li, J. (2017). *Women, Gender and Identity in Third Intermediate Period Egypt. The Theban Case Study*. Routledge Studies in Egyptology (RSE) (Vol. 4). London: Routledge.

Lima, T. A. (2011). Cultura material: A dimensão concreta das relações sociais. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 6, 1, p. 11–23.

Loat, W.L.S. (1905). *Gurob, BSAE/ERA X*. London: Bernard Quartich Ltd.

Lohwasser, A. (2012). *Aspekte der napatanschen Gesellschaft*. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der Gesamtakademie (CAENL), 1 = 67. Contributions to the Archaeology of Egypt, Nubia and the Levant 1. Wien: OAW.

Lohwasser, A.; Becker, M.; Blöbaum, A. I. (2018). Relationship between Religion and Politics in First Millennium BC Thebes: A Case Study on the Original Location of the Triumphal Stela of Piankhy. In: Pischikova, E.; Budka, J.; Griffin, K. (orgs.), *Thebes in the First Millennium BC: Art and Archaeology of the Kushite Period and Beyond*. Golden

House Publications Egyptology (GHPE), 27. London: Golden House Publishing, p. 394-404.

Lucarelli, R. (2009). Popular beliefs in demons in the Libyan Period: The evidence of the oracular amuletic decrees. In: Broekman, G. P. F.; Demarée, R. J.; Kaper, O. E. (orgs.), *The Libyan Period in Egypt*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, p: 231-239.

Lundius, E. (2020). Offering Tables as Ritual Landscapes. An Anthropological Perspective of Ancient Egyptian Materia Magicae. *Distant Worlds Journal*, 4, p. 78–106.

Mazzone, D. (2010). The fishtail knife amulet UC14892/2 in the Petrie Museum of Egyptian Archaeology, University College London. *Papers from the Institute of Archaeology*, 20, p. 154-160.

Meffre, R. (2016). Political Changes in Thebes during the Late Libyan Period and the Relationship between Local Rulers and Thebes. In: Wimmer, S. J.; Zwickel, W. (orgs.), *Prayer and Power. Proceedings of the Conference on the God's Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Ägypten und Altes Testament. Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments (ÄAT)*, 84. Münster: Ugarit-Verlag, p. 47–6.

Meskel, L. (1999). *Archaeologies of Social Life. Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell.

Meskel, L. (2002). *Private Life in New Kingdom Egypt*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Miniaci, G. (2014). The Case of the Third Intermediate Period 'Shabti-Maker (?) of the Amun Domain' Diamun / Padiamun and the Change in Conception of Shabti Statuettes*. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 100, 1, p. 245–273.

Miniaci, G. (2018). Faience craftsmanship in the Middle Kingdom: A market paradox: inexpensive materials for prestige goods. In: Miniaci, G.; Moreno García, J. C.; Quirke, S.; Stauber, A. (orgs.), *The Arts of Making in Ancient Egypt Voices, images, and objects of material producers 2000–1550 BC*. Leiden: Sidestone Press, p. 139–158.

Moreno García, J. C. (2013a). Limits of pharaonic administration: Patronage, informal authorities, 'invisible' elites and mobile populations. In: Bárta, M.; Küllmer, H. (orgs.) *Diachronic Trends in Ancient Egyptian History. Studies dedicated to the memory of Eva Pardey*. Prague: Charles University in Prague, p. 88–101.

Moreno García, J. C. (2013b). The “other” administration: Patronage, Factions, and Informal Networks of Power in Ancient Egypt. In: Moreno García, J. C. (org.), *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill, p. 1029–1065.

Moreno García, J. C. (2016). Social inequality, private accumulation of wealth and new ideological values in late 3rd millennium BCE Egypt. In: Meller, H.; et al (orgs), *Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften / Rich and Poor—Competing for Resources in Prehistoric Societies. 8. Mitteldeutscher Archäologentag vom 22. Bis 24. Oktober 2015 in Halle (Saale) / 8th Archaeological Conference of Central Germany, October 22–24, 2015 in Halle (Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle 14/I–14/II)*. Halle: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, Landesmuseum für Vorgeschichte, p. 491–512.

Moreno García, J. C. (2017). Social structure, Pharaonic Egypt. In: Bagnall, R. S.; Brodersen, K.; Champion, C. B.; Erskine, A.; Huebner, S. R. (orgs.), *The Encyclopedia of Ancient History*. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc, p. 1–4.

Mota, S. (2011). The Household Religion in Ancient Egypt: problems and constraints. *Res Antiquitatis*, 2, p. 71–81.

Mota, S. (2012). The Household Religion in ancient Egypt: What do the archaeological evidences tell us?. *Hathor, Studies of Egyptology*, 1, p. 31–61.

Mota, S. (2015). *O sagrado num espaço profano: a Religião Doméstica no Egito antigo*. Tese de doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

Müller-Winkler, C. (1987). *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Inst. Univ. Freiburg Schweiz, ehem. Sammlung Fouad S. Matouk*. Freiburg/Schweiz: Saint Paul.

Muñoz, C. P. (2018). “All that glitters is not gold”: the symbolism and materiality of Egyptian funerary amulets. In: Maynard, É.; Velloza, C.; Lemos, R. (orgs.). *Perspectives on materiality in Ancient Egypt: agency, cultural reproduction and change*. Oxford: Archaeopress, p. 64–73.

Mushett Cole, E. (2015). Foreign Influence in the Late New Kingdom and the Third Intermediate Period. In: Lundock, J.; Pinarello, M. S.; Walsh, C.; Yoo, J. (orgs.), *Proceedings of the Fiteenth Annual Symposium University College London & King's College London 2014. Current Research in Egyptology (CRE)*, 15. Oxford: Oxbow Books, p. 113–122.

Naunton, C. (2010). Libyans and Nubians. In: Lloyd, A. B. (org.), *A companion to ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., p. 120–139.

Nifosi, A. (2019). *Becoming a Woman and Mother in Greco-Roman Egypt. Women's Bodies, Society and Domestic Space*. London: Routledge.

Órtiz García, J. (2012). Los amuletos de tipo egipcio de la colección Pérez-Cabrero i Tur del Museo de Prehistoria de Valencia. *Sagvntvm*, 44, p. 111-119.

Patanè, M. (1999). Deux amulettes d'une collection genevoise. *Discussions in Egyptology*, 43, p. 35-38.

Patch, D. C. (1998). By Necessity or Design: Faience Use in Ancient Egypt. In: Friedman, F. D. (org.), *Gifts of the Nile—Ancient Egyptian Faience*. London: Thames and Hudson, p. 32-45.

Patch, D. C. (2007). Third Intermediate Period burials of young children at Abydos. In: Hawass, Z. A.; Richards, J. (orgs.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt Essays in Honor of David B. O'Connor 2*. Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Cahier (CASAE), 36, p. 237–255.

Petrie, W. M. F. (1890). *Kahun, Gurob, and Hawara*. London: Kegan Paul.

Petrie, W. M. F. (1891). *Illahun, Kahun and Gurob*. London: Egyptian Exploration Foundation.

Petrie, W. M. F. (1892). *Ten years' digging in Egypt, 1881-1891*. London: Religious Tract Society.

Petrie, W. M. F. (1914). *Amulets*. London: Constable & Company.

Petrie, W. M. F.; Brunton G.; Murray, M. A. (1923). *Lahun II, BSAE/ERA XXXIII*. London: Bernard Quartich Ltd.

Pinch, G. (1993). *Votive Offerings to Hathor*. Oxford: University Press Cambridge.

Pinch, G. (1994). *Magic in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press.

Pinch, G. (2000). Redefining Funerary Objects, In: Hawass, Z. (ed.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century, Volume II*. Cairo: The American University in Cairo Press, p. 443-447.

Podvin, J.-L. (2017). L'équipement des tombes intactes de Deir el-Medina et l'évolution des coutumes funéraires pendant les XVIII et XIX dynasties. In: Gaber, H.; Bazin Rizzo, L.; Servajean, F. (orgs.), *À l'oeuvre on connaît l'artisan de pharaon! Un siècle de recherches françaises à Deir el-Medina (1917-2017)*. Mailand: Silvana Editoriale, p. 275–311.

Poole, F. (1999). Social Implications of the Shabti Custom in the New Kingdom, In: Pirelli, R. (ed.), *Egyptological Studies for Claudio Barocas*, Napoli: Istituto universitario orientale, p. 95-113.

Quibell, M. J. E. (1901). A Tomb at Hawaret el-Gurob. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 2, p. 141–143.

Quirke, S. (2005). *Lahun: A town in Egypt 1800 BC, and the history of its landscape*. London: Golden House Publications.

Quirke, S. (2015). *Exploring Religion in Ancient Egypt*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Raven, M. J. (2017). Third Intermediate Period burials in Saqqara. In: Amenta, A.; Guichard, H. (eds.), *First Vatican Coffin Conference, 19-22 June 2013: Proceedings, Vol. 2*. Vatican: Edizioni Musei Vaticani, p. 419–424

Régen, I. (2010). *When a Book of the Dead text does not match archaeology: The case of the protective magical bricks (BD 151)*. British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan (BMSAES), 15. London, p. 267-278.

Régen, I. (2017). The Archaeology of the Book of the Dead. *Oriental Institute Museum Publications (OIMP)*, 39, p. 97-106.

Reisner, G. A. (1907). *Amulets, Tome I et II: Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*. Caire: IFAO.

Rhind, A. H. (1862). *Thebes: its Tombs and their Tenants*. London: Longman, Green, Longman, and Roberts.

Richards, J. (2005). *Society and Death in Ancient Egypt: Mortuary Landscapes of the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Riggs, C. (2020). *Ancient Egyptian Magic: A Hands-On Guide*. London: Thames & Hudson.

Ritner, R. K. (1993). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago: Oriental Institute Press.

Robb, J. (2010). Beyond agency. *World Archaeology*, 42, 4, p. 493–520.

Roberson, J. (2010). The trampled foe: two new examples of a rare amuletic form. *Journal of Egyptian Archaeology*, 96, p. 219-222.

Robins, G. (1994). Women & Children in Peril: Pregnancy, Birth & Infant Mortality in Ancient Egypt. *KMT. A Modern Journal of Ancient Egypt (KMT)*, 5,4, p. 24-35.

Roß, A. (2019). *Der Schutz von Kindern im alten Ägypten. Die religiösen und soziokulturellen Aspekte der Oracular Amuletic Decrees*. Göttingen: köthen GmbH & Co. KG.

Säve-Söderbergh, T.; Troy, L. (1991). *New Kingdom Pharaonic Sites. 2. The finds and the sites*. Partille: Åström.

Schneider, H. D. (1977). *Shabtis: An introduction to the history of ancient Egyptian funerary statuettes with a catalogue of the collection of Shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden*. Leiden: Rijksmuseum van Oudheden te Leiden.

Shanks, M.; Hodder, I. (1995). Processual, postprocessual and interpretive archaeologies, In: Hodder, I. et al (eds.), *Interpreting archaeology: finding meaning in the past*. New York: Routledge, p. 12-41.

Shaw, I. (2000). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.

Shaw, I. (2008). A royal harem town of the New Kingdom: new fieldwork at Medinet el-Gurob, In: Ziegler, C. (ed.), *Queens of Egypt from Hetepheres to Cleopatra*. Paris: Somogy Art Publishers, p. 104-115.

Shaw, I. (2010). The royal harim at Medinet el-Ghurob: new fieldwork (2005-7), In: Araujo, L. M.; Sales, J. C. (eds.), *The Second Young Egyptologists' Conference, Lisbon, 2006*. Lisbon, p. 256-64.

Shaw, I. (2011). Seeking the Ramesside royal harem: new fieldwork at Medinet el-Gurob, In: Collier, M.; Snape, S. (eds.) *Ramesside Studies in Honour of Ken Kitchen*. Bolton: Rutherford Press, p. 207-17.

Shaw, I. (2012). New fieldwork at the Medinet el-Gurob New Kingdom settlement: investigating a harem palace town in the Faiyum (summary of the 2009-10 seasons), In: Belova, G. A. (ed.), *Achievements and problems of modern Egyptology: Proceedings of the International Conference held in Moscow on September 29-October 2, 2009*. Moscow: Russian Academy of Sciences, p. 348-64.

Shaw, I. (2013). The Gurob Harem Palace Project, Spring 2012. *Journal of Egyptian Archaeology*, 98, p. 43-54.

Shaw, I. (2017). New Kingdom and Third Intermediate Period coffin and textile remains from the 2011-12 excavations at Medinet el-Gurob, Faiyum region, In: Amenta, A, Greco, C.; Guichard, H. (eds.), *Proceedings: First Vatican Coffin Conference*. Vatican: Edizioni Musei Vaticani, p. 181-92.

Shorter, A. W. (1931). The study of Egyptian funerary amulets. *Chronique d'Égypte. Bulletin périodique de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth (CdE)*, 6, 12, p. 312-314.

Shorter, A. W. (1935). Notes on some funerary amulets. *Journal of Egyptian Archaeology (JEA)*, 21, p. 171-176.

Silverman, D. P. (2015). The wAD amulet of feldspar and its implicit and explicit wish. In: Nyord, R.; Ryholt, K. (eds.), *Lotus and laurel: studies on Egyptian language and religion in honour of Paul John Frandsen*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, p. 373-389.

Smith, M. (2009). Democratization of the Afterlife. In: Dieleman, J.; Wendrich, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nf62b>

Smith, S. (1992). Intact tombs of the Seventeenth and Eighteenth Dynasties from Thebes and the New Kingdom burial system. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, 48, p. 193-231.

Snape, S. (2011). *Ancient Egyptian Tombs: The Culture of Life and Death*. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Sousa, R. F. (2005). Os amuletos do coração no antigo Egito: tipologia e caracterização. *Cadmo*, 15, p. 105-130.

Sousa, R. F. (2007). The heart amulet in ancient Egypt: a typological study. In: Goyon, J-C.; Cardin, C. (eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists: Grenoble, 6-12 septembre 2004, 1*. Leuven: Peeters, p. 713-720.

Sousa, R. F. (2008). O amuleto cordiforme na arte Egípcia: as representações humanas. *Cadmo*, 18, p. 81-105.

Sousa, R. F. (2009). Symbolism and meaning of pendulum heart amulets. *Göttinger Miszellen*, 221, p. 69-78.

Sousa, R. F. (2010a). Animal and human headed heart amulets: symbolism and meaning. *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève*, 28, p. 129-138.

Sousa, R. F. (2010b). Symbolism and meaning of the cornice heart amulets. *Chronique d'Égypte*, 85 (169-170), p. 81-91.

Sousa, R. F. (2010c). O simbolismo dos amuletos cardíacos no antigo Egito. *Cadmo*, 20, p. 113-139.

Sousa, R. F. (2011). *The heart of wisdom: studies on the heart amulet in ancient Egypt*. British Archeological Reports (BAR) International Series 2211. Oxford: Archaeopress.

Sousa, R. F. (2012). Symbolism and meaning of solar heart amulets. In: Belova, G. A.; Ivanov, S. V. (eds.), *Achievements and problems of modern Egyptology: proceedings of*

the international conference held in Moscow on September 29-October 2, 2009. Moscow: Russian Academy of Sciences, p. 363-369.

Spieser, C. (2004). *Femmes et divinités enceintes dans l'Egypte du Nouvel Empire*. Fribourg: Academic Press Fribourg.

Stevens, A. (2006). *Private religion at Amarna: the material evidence*. Oxford: Archaeopress.

Stevens, A. (2018). Death and the City: The Cemeteries of Amarna in their Urban Context. *Cambridge Archaeological Journal*, 28, 1, 103–126. DOI: 10.1017/S0959774317000592

Stevenson, A. (2007). *Analysis of the Predynastic cemetery of el-Gerzeh : social identities and mortuary practices during the spread of the 'Naqada culture'* (Tese de doutoramento). Universidade de Cambridge, Reino Unido. Obtido de: <https://doi.org/10.17863/CAM.15920>.

Stevenson, A. (2009). Social relationships in Predynastic burials. *Journal of Egyptian Archaeology (JEA)*, 95, p. 175-179.

Sullivan, R. (1997). Divine and Rational: The Reproductive Health of Women in Ancient Egypt. *Obstetrical & Gynecological Survey Issue*, 52, 10, p. 635-642.

Szpakowska, K. (2008). *Daily Life in Ancient Egypt: Recreating Lahun*. Oxford: Blackwell Publishing.

Taylor, J. H. (2000). The Third Intermediate Period (1069-664 BC), In: Shaw, I. (ed.) *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, p. 324-363.

Taylor, J. H. (2001) *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, J. H. (2010). Changes in the Afterlife. In: Wendrich, W. (ed.). *Egyptian Archaeology*. Chichester: Wiley Blackwell. p. 220-240.

Teeter, E. (1993). Popular Worship in Ancient Egypt. Contrary to what is often written, Commoners had access to their deities. *KMT. A Modern Journal of Ancient Egypt (KMT)*, 4, 2, p. 28-37.

Teeter, E. (1994). Bronze Votive Offering Tables. In: Silverman, D. P. (ed.), *For His Ka. Essays offered in Memory of Klaus Baer. Studies in Ancient Oriental Civilization (SAOC)*, 55. Chicago: Oriental Institute, p. 255-265.

Teeter, E. (2011). *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trigger, B. G.; Kemp, B. J.; O'Connor, D.; Lloyd, A. (1983). *Ancient Egypt: A social history*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Velázquez Brieva, F.; López Grande, M. J. (2017). Amuleto con forma de creciente lunar: origen y uso de un motivo iconográfico en la antigüedad. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 26, p. 169-193.

Verma, S. (2014). *Cultural Expression in the Old Kingdom Elite Tomb*. Oxford: Archaeopress.

Wada, K. (2007). Provincial Society and Cemetery Organization in the New Kingdom. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 36, p. 347–389.

Watterson, B. (2011). *Women in Ancient Egypt*. Stroud: Amberley Publishing.

Wilkinson, A. (1971). *Ancient Egyptian Jewellery*. London: Methuen & Co..

Wilkinson, R. H. (1994). *Symbol and Magic in Egyptian Art*. London: Thames and Hudson.

Will, F. (2006). Amulets. *Anthropology and Aesthetics*, 49/50, p. 249-260.

Willems, H. (2014). *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture*. Leiden: Brill.

Yamazaki, N. (2003). *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Papyrus Berlin 3027*. Berlin: Achet Verlag.