

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

André Shinity Kawaminami

**Entre a realeza e o culto: as esposas divinas de Amon (séculos XII-VI a.C.)**

São Paulo

2023

ANDRÉ SHINITY KAWAMINAMI

**Entre a realeza e o culto: as esposas divinas de Amon (séculos XII-VI a.C.)**

**Versão corrigida**

Dissertação apresentada à Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre em História Social

Área de Concentração: História Antiga

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Rede

Coorientadora: Dra. Thais Rocha da Silva

São Paulo

2023

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Anuência do (a) orientador (a)

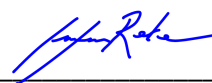
**Nome do (a) aluno (a): André Shinity Kawaminami**

**Data da defesa: 21/06/2023**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Marcelo Aparecido Rede**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 20/08/2023



---

(Assinatura do (a) orientador (a))

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

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

K22e Kawaminami, André Shinity  
Entre a realeza e o culto: as esposas divinas de  
Amon (séculos XII-VI a.C.) / André Shinity  
Kawaminami; orientador Marcelo Aparecido Rede;  
coorientadora Thais Rocha da Silva - São Paulo, 2023.  
262 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de História. Área de  
concentração: História Social.

1. Egito Antigo. 2. Esposa divina de Amon. 3.  
Agência. 4. Parentesco. 5. Relevos Iconográficos. I.  
Rede, Marcelo Aparecido, orient. II. Título.

Nome: KAWAMINAMI, André Shinity

Título: Entre a realeza e o culto: as esposas divinas de Amon (séculos XII-VI a.C.)

Dissertação apresenta à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História Social

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_

À criança que ainda vive em mim, que sonhou em estudar Egito Antigo

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Fátima Aparecida Dias Kawaminami e Renato Mitsuzy Kawaminami, pelo suporte nas minhas decisões e trajetórias, com muito respeito e confiança.

Ao meu companheiro Rogério Alves da Costa Filho, pelo apoio, amizade, amor, compreensão, parceria e por ter estado sempre comigo nos momentos mais felizes e difíceis durante esta jornada.

Ao meu orientador, Marcelo Rede, pela confiança, ensinamentos, excelente orientação e por todo aprendizado durante sete anos de trabalho. Agradeço por toda contribuição excepcional na minha formação enquanto historiador e pesquisador.

À minha coorientadora, Thais Rocha da Silva, pela excelente orientação, oportunidades e, sobretudo, pelo suporte, conversas e apoio nas esferas acadêmica e pessoal. Agradeço imensamente pelo lado humano e compreensivo nas orientações durante a trajetória deste trabalho, por ser um exemplo e referencial para mim e pela amizade, pela qual prezo e sou muito grato.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela concessão da bolsa que permitiu a realização desta pesquisa (processo nº 2020/03090-4).

Aos membros do Laboratório do Antigo Oriente Próximo (LAOP-USP) e seus coordenadores Marcelo Rede e Carlos Henrique Gonçalves, por todo apoio, encorajamento, leituras, grupos de estudos, conversas e suporte. Destaco meus agradecimentos especiais a: Carolina Velloza Ferreira, por ter me acolhido e me recebido tão bem no laboratório durante a graduação, assim como pelo apoio e incentivo que permanecem até hoje; Maria Carolina Gonçalves Rodrigues, pela compreensão, leituras e por toda ajuda com as burocracias envolvidas no mestrado; Rafael dos Santos Pires, pelo companheirismo, leitura de textos, ensinamentos e encorajamentos desde a minha pesquisa de Iniciação Científica; Anita Fattori, pela ajuda imensa em todas as dimensões do mundo acadêmico e pelo incentivo e conforto na tomada de decisões que mudaram minha perspectiva neste universo de pesquisa; Leandro Penna Ranieri, pela disponibilidade, suporte, leituras e atenção excepcional em relação aos trabalhos que já desenvolvi; Giovanni Pando Bueno, que desde a graduação até o mestrado enfrentou os altos e baixos desses processos comigo, a quem sou grato pela amizade, apoio e presença durante estes últimos anos; e Samuel de Barros Gandara, pela leitura de projetos e textos e sugestões importantes.

À Maria Thereza David João, por ter aceitado fazer parte da banca de qualificação e pela imensa contribuição ao desenvolvimento da pesquisa.

Ao Ronaldo Gurgel Pereira, por sua gramática e curso de língua egípcia antiga que permitiram a tradução das fontes desta dissertação.

Ao Damien Agut, por sua receptividade e todos os ensinamentos ligados à língua egípcia antiga e ao tratamento de fontes, que influenciaram na escrita desta pesquisa.

À Priscila Junglos, pelas aulas de francês, pelos fac-símiles que colaboraram com a pesquisa e, sobretudo, pela escuta amiga e conselhos durante o período da dissertação.

À Lilian de Carvalho, pelas aulas de inglês e por todo suporte na elaboração de textos e apresentações acadêmicas na língua inglesa.

À Erick Aparecido da Silva, por todas as sessões de terapia que foram de extrema importância para a minha saúde mental e para o desenvolvimento da pesquisa durante a pandemia.

Ao Rennan de Souza Lemos, pela leitura do projeto de pesquisa e por ter me sugerido conhecer as esposas divinas de Amon.

Ao Victor Braga Gurgel, pela leitura do projeto em sua fase inicial e sugestões caras.

Aos membros da banca, por terem aceitado o convite, pela leitura da pesquisa e pela contribuição essencial a este trabalho.

Aos pesquisadores mencionados na bibliografia desta pesquisa, que me expandiram o horizonte em relação às temáticas abordadas. Destaco meus agradecimentos a Leire Olabarria, pela discussão de uma de suas obras fundamentais para este trabalho, pela ajuda com bibliografia e a questão do parentesco no Egito Antigo e a Mariam Ayad, pelo trabalho excepcional que me inspirou para a escrita da dissertação e por ter permitido um canal de comunicação e resolução de dúvidas. Agradeço também aos diversos pesquisadores que me ajudaram durante a pandemia com o compartilhamento de obras, que foi de extrema importância para o desenvolvimento deste trabalho.

Por fim, gostaria de agradecer à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP) por ter me fornecido desde a graduação um ambiente de excelência em educação e pesquisa, aprendizados diversos, minha formação enquanto historiador e uma infraestrutura privilegiada. Estendo o agradecimento às bibliotecas Florestan Fernandes e a do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), que me permitiram o acesso a importantes obras que influenciaram esta dissertação.





m grg dw}w n(i) i.i.t=f

“Não te ocupes com o amanhã antes de ele ter vindo”

**O camponês eloquente, B1 214**

## RESUMO

KAWAMINAMI, André Shinity. Entre a realeza e o culto: as esposas divinas de Amon (séculos XII-VI a.C.). 2023. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

O ofício de esposa divina de Amon, criado no início do Reino Novo e encerrado durante a conquista persa do Egito (c. 1550-525 a.C.), era ocupado por mulheres da realeza e foi muito importante nas dinâmicas políticas, religiosas, econômicas e sociais do Egito Antigo. Dentre as principais funções de suas ocupantes estavam a realização de rituais aos deuses, assim como o comando de uma instituição própria que contava com servidores, bens e terras. Para a sucessão no ofício, o rei escolhia uma herdeira ao título, que assumia a posição apenas após a morte da esposa divina em exercício. Nas representações que temos das esposas de Amon, é comum a presença de adaptações de símbolos e textos que eram prerrogativas dos reis egípcios, assim como uma posição de destaque das consortes divinas levando em consideração o cânone artístico egípcio. Essas excepcionalidades foram muitas vezes interpretadas pelos egiptólogos apenas como uma concessão dos faraós à essas mulheres enquanto suas representantes no Alto Egito, inseridas no topo da hierarquia do sacerdócio de Amon – instituição significativa para os interesses dos reis na coesão e unificação do reino. Nesse sentido, as adoradoras divinas foram compreendidas essencialmente como instrumentos da realeza, deixando de lado os interesses dessas sacerdotisas nas diferentes dinâmicas egípcias a partir de suas fontes. O objetivo desta dissertação é discutir como foram constituídas as representações das esposas divinas e suas relações com outros sujeitos a partir de sua produção material, para que, assim, possamos examinar sua agência para além de uma função de suporte ao poder faraônico e os interesses dessas sacerdotisas. Entendendo o parentesco como um processo relacional, analisaremos como os laços das consortes de Amon com diferentes grupos foram mobilizados em suas representações em relevos iconográficos da região de Tebas (especificamente em Karnak, Medinet Habu e Naga Malgata), no período dos séculos XII-VI a.C.

**PALAVRAS-CHAVE:** Egito Antigo; esposa divina de Amon; agência; parentesco; relevos iconográficos.

## ABSTRACT

KAWAMINAMI, André Shinity. *Between kingship and the cult: the god's wives of Amun (12th-6th centuries BC)*. 2023. Dissertation (master's degree in Social History) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

The office of the god's wife of Amun, created in the beginning of the New Kingdom and lasted until the Persian conquest of Egypt (c. 1550-525 BC), was occupied by royal women and it became very important in the political, religious, economic and social dynamics of Ancient Egypt. Their main function as priestesses was to perform rituals to the gods, as well as to command an institution of their own, with servers, goods and lands. The king was responsible for choosing the heiress to the title, who assumed the position only after the death of the current god's wife. In the representations of the god's wives of Amun are common the presence of symbols and texts adapted from the Egyptian kings' prerogatives and a prominent position of the divine consorts, considering the Egyptian artistic canon. These exceptionalities were often interpreted by Egyptologists as a concession from the pharaohs for these women as their representatives in the Upper Egypt, inserted at the highest ranks of the priesthood of Amun – a significant institution for the kings' interests in the cohesion and unification of the kingdom. Therefore, the divine adoratrices were essentially understood as instruments for the kings, putting aside these priestesses' own interests in the different Egyptian dynamics from their sources. The aim of this dissertation is to discuss how the representations of the god's wives were constituted and their relationships with other subjects from their material production, in order to examine their agency not being restricted to a support function for the pharaonic power and to investigate these priestesses' interests. Understanding the kinship as a relational process, it will be analyzed how the consorts of Amun's kins with different groups were mobilized in their representations in the iconographic reliefs from Thebes (specifically at Karnak, Medinet Habu and Naga Malgata), in the period of the 12<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> centuries BC.

**KEYWORDS:** Ancient Egypt; god's wife of Amun; agency; kinship; iconographic reliefs.

## LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 – A região de Tebas e seus principais monumentos durante o Terceiro Período Intermediário.....p. 22
- Figura 2 – Tebas, Avaris e Kerma antes do advento da XVIII dinastia.....p. 29
- Figura 3 – Fac-símile da reconstituição da Estela de Ahmose-Nefertari.....p. 31
- Figura 4 – Fac-símile da Estela de Coptos (Museu da Universidade de Manchester, nº 1781).....p. 41
- Figura 5 – As capitais dinásticas do Terceiro Período Intermediário.....p. 46
- Figura 6 – Capela de Osíris, Governante da Eternidade (leste do Templo de Amon em Karnak).....p. 54
- Figura 7 – Shepenupet I oferece Maat para Amon (sala 1, parede leste, registro superior esquerdo da Capela de Osíris, Governante da Eternidade).....p. 55; 123; 220
- Figura 8 – Shepenupet I toca sistros e Osorkon III consagra alimentos para Amon, Rá-Horakht e Ptah (parte leste da fachada líbia, segundo registro acima da porta falsa, da Capela de Osíris, Governante da Eternidade).....p. 56
- Figura 9 – Parede leste da Sala 1 da Capela de Osíris, Governante da Eternidade.....p. 62; 220
- Figura 10 – Amenirdis I oferece Maat para Amon (parte leste do batente da entrada da fachada núbia, terceiro registro, da Capela de Osíris, Governante da Eternidade).....p. 63; 121; 217
- Figuras 11 e 12 – Amenirdis (à esquerda) e Shepenupet II (à direita) abraçam Amon-Rá (batentes da entrada da Capela de Osíris, Aquele que está no meio da Árvore Persea, Karnak).....p. 65
- Figura 13 – Capelas memoriais das esposas divinas de Amon (Medinet Habu).....p. 66
- Figura 14 – Estela de Adoção de Nitocris (JE 36327).....p. 71
- Figura 15 – Parte superior do relevo da purificação e coroação de Nitocris.....p. 73
- Figura 16 – Nitocris, acompanhada de Ibi, recebe oferendas de alimentos (Edifício em Colunas de Nitocris, parede leste).....p. 74; 188; 258
- Figura 17 – Estela de Adoção de Ankhnesneferibre (JE 36907).....p. 75
- Figura 18 – Shepenupet I oferece Maat para Amon-Rá, com destaque para seus braços e a deusa (sala 1, parede leste, registro superior esquerdo da capela de Osíris, Governante da Eternidade).....p. 93
- Figura 19 – Planta hipotética dos edifícios situados ao noroeste de Karnak, em Naga Malgata.....p. 95

Figura 20 – Planta do Edifício em Colunas de Nitocris, com indicação dos relevos iconográficos (Naga Malgata).....	p. 97
Figura 21 – Purificação de Nitocris (Edifício em Colunas de Nitocris, Naga Malgata).....	p. 100
Figura 22 – Introdução de Nitocris por Montu e Atum (Edifício em Colunas de Nitocris, Naga Malgata).....	p. 101
Figura 23 – Cena de purificação e coroação de Nitocris, fotografada em sítio (Edifício em Colunas de Nitocris, Naga Malgata).....	p. 102; 255
Figura 24 – Sequência ritualística da coroação de um faraó (Capela de Felipe Arrideu, Karnak).....	p. 103
Figuras 25 e 26 – Shepenupet I sendo coroada por Amon (batentes da entrada da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade).....	p. 104; 233
Figuras 27 e 28 – Fac-símiles dos relevos de Shepenupet I sendo coroada por Amon (batentes da entrada da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)....	p. 105
Figura 29 – Planta da Capela de Osíris, Governante da Eternidade.....	p. 111
Figura 30 – Planta da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, com a indicação de suas representações iconográficas.....	p. 112
Figura 31 – Parede sul da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, com a indicação da orientação de Osorkon III (à esquerda, com seu olhar voltado à direita e destacado na forma retangular roxa) e Takeloth III (no lado oposto, orientado à esquerda e destacado na forma oval laranja).....	p. 113
Figura 32 – Parede sul da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, com a indicação das cenas de amamentação (na forma oval vermelha) e de coroação (na forma retangular verde).....	p. 115
Figuras 33 e 34 – Shepenupet I sendo amamentada por Semet-Ueret e Hathor, respectivamente (batentes da entrada da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade).....	p. 116
Figura 35 – Batente da entrada atual da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, com a indicação da orientação das representações de Amenirdis (lado esquerdo do batente, em azul) e Shepenupet I (lado direito, em vermelho).....	p. 118
Figura 36 – Shabatako oferece Maat para Amon-Rá (sala 1, parede norte, metade leste, registro inferior da capela de Osíris, Governante da Eternidade).....	p. 125; 225
Figura 37 – Parede norte da Sala 1 da capela de Osíris, Governante da Eternidade.....	p. 127; 224
Figura 38 – Amenirdis I oferece Maat para Amon e Hathor (registro inferior à direita da entrada da fachada do pylon da capela memorial de Amenirdis, Medinet Habu).....	p. 129; 248

Figura 39 – Fachada da Capela de Osíris <i>Uenen-Nefer</i> , Aquele que está no meio da Árvore Persea.....	p. 142
Figura 40 – Planta da capela de Osíris <i>Uenen-Nefer</i> , Aquele que está no meio da Árvore Persea.....	p. 143
Figura 41 – Amenirdis abraça Amon (batente esquerdo da entrada da capela de Osíris <i>Uenen-Nefer</i> , Aquele que está no meio da Árvore Persea).....	p. 148; 236
Figura 42 – Shepenupet II abraça Amon (batente direito da entrada da capela de Osíris <i>Uenen-Nefer</i> , Aquele que está no meio da Árvore Persea).....	p. 150; 240
Figura 43 – Mut abraçando Amon-Rá (registro inferior da metade sul da parede leste, sala hipostilo do templo de Amon, Karnak).....	p. 151
Figura 44 – Amon abraçando Amenirdis (GA 3308, Museu Gayer-Anderson, Cairo).....	p. 153
Figura 45 – Fac-símile da fachada da Capela de Osíris <i>Uenen-Nefer</i> , Aquele que está no meio da Árvore Persea, com destaque para as cenas iconográficas.....	p. 155
Figura 46 – Fachadas das capelas memoriais das esposas divinas de Amon (Medinet Habu).....	p. 157
Figura 47 – Planta das capelas memoriais das esposas divinas, proposta por Uvo Hölscher (escala 1:333 1/3).....	p. 158
Figura 48 – Corte em perspectiva de como seria a Capela de Amenirdis I após a modificação, proposto por Uvo Hölscher (Medinet Habu).....	p. 162
Figura 49 – Parede sul do pátio da Capela de Amenirdis I (Medinet Habu).....	p. 163
Figura 50 – Shepenupet II conduzindo os quatro bezerros diante de Osíris, Hórus e Amenirdis, deificada (Registro superior leste da parede sul do pátio da Capela de Amenirdis I, Medinet Habu).....	p. 164
Figura 51 – Shepenupet II oferece jarro com <i>hekenu</i> para Rá-Horakhy, Ísis e Amenirdis, deificada (registro inferior leste da parede sul do pátio da Capela de Amenirdis I, Medinet Habu).....	p. 165
Figura 52 – Shepenupet II realiza o ato de “esticar a corda” com Sefekhetbuy (registro superior oeste da parede sul do pátio da Capela de Amenirdis I, Medinet Habu).....	p. 166
Figura 53 – Corte transversal da passagem ao redor da cela de Amenirdis (capela de Amenirdis I, Medinet Habu).....	p. 168
Figura 54 – Esquema com as direções em que seriam feitas as leituras dos textos da Capela de Amenirdis I (Medinet Habu).....	p. 169

Figura 55 – Parede leste do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet (antiga fachada oeste da capela memorial de Amenirdis I, Medinet Habu).....	p. 172
Figura 56 – Parede sul do pátio do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet (Medinet Habu).....	p. 173
Figura 57 – Shepenupet II oferece alimentos para Amon e Mut (parede sul da Sala 1 da Capela de Osíris <i>Uenen-Nefer</i> , Aquele que está no meio da Árvore Persea).....	p. 178; 244
Figura 58 – Shepenupet I toca sistros e Osorkon III consagra alimentos para divindades (parte leste da fachada líbia, segundo registro acima da porta falsa da capela de Osíris, Governante da Eternidade).....	p. 180; 229
Figura 59 – Shepenupet II oferece alimentos para suas duas predecessoras (lado esquerdo da parede leste do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehytmusekhet, antiga fachada oeste da capela memorial de Amenirdis I, Medinet Habu).....	p. 184
Figura 60 – Nitocris realiza oferenda de alimentos para sua predecessora Shepenupet II (registro inferior à direita da entrada da cela de Shepenupet II, parede sul do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehytmusekhet, Medinet Habu).....	p. 185; 252
Figura 61 – Estátua de Shepenupet II em forma de esfinge.....	p. 191
Figura 62 – Estátua fragmentada de Nitocris (Museu Egípcio do Cairo, JE 25582).....	p. 193
Figura 63 – Esposas divinas em um lintel advindo provavelmente de um monumento osiríaco de Karnak (Museu Egípcio do Cairo, JE 29251bis).....	p. 195
Figura 64 – Lintel da porta de entrada do vestíbulo da tumba de Pabasa (TT 279, El-Assassif).....	p. 196
Figura 65 – Fragmento de um lintel (Clère ANT35/Mohasseb 1).....	p. 198
Figura 66 – Fachada núbia (capela de Osíris, Governante da Eternidade).....	p. 216
Figura 67 – Parede sul da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade.....	p. 228

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Cenas dos relevos iconográficos selecionadas para a dissertação.....	p. 81
Tabela 2 – Dados técnicos da Figura 10.....	p. 218
Tabela 3 – Dados técnicos da Figura 7.....	p. 222
Tabela 4 – Dados técnicos da Figura 36.....	p. 226
Tabela 5 – Dados técnicos da Figura 58.....	p. 230
Tabela 6 – Dados técnicos das Figuras 25 e 26.....	p. 234
Tabela 7 – Dados técnicos da Figura 41.....	p. 237
Tabela 8 – Dados técnicos da Figura 42.....	p. 241
Tabela 9 – Dados técnicos da Figura 57.....	p. 245
Tabela 10 – Dados técnicos da Figura 38.....	p. 249
Tabela 11 – Dados técnicos da Figura 60.....	p. 253
Tabela 12 – Dados técnicos da Figura 23.....	p. 256
Tabela 13 – Dados técnicos da Figura 16.....	p. 259



## LISTA DE ABREVIACOES

<i>CNRS-CFEETEK</i>	Centre national de la recherche scientifique – Centre franco-egyptien d'etude des temples de Karnak
<i>KIU</i>	Karnak Unique Identifier
<i>SITH</i>	Systeme d'Indexation des Textes Hieroglyphiques

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 21
1 – O OFÍCIO DE “ESPOSA DIVINA DE AMON”: FONTES, ABORDAGENS E A HISTORICIDADE DA INSTITUIÇÃO.....	p. 27
1.1. A relação entre a realeza e o culto de Amon no início do Reino Novo: origem e constituição do ofício das esposas do deus tebano.....	p. 27
1.1.1. A ressignificação do título de “esposa divina” com Ahmose-Nefertari.....	p. 30
1.1.2. As primeiras funções das consortes de Amon.....	p. 34
1.2. As esposas divinas no final do Reino Novo: o reaparecimento da instituição nas XIX e XX dinastias (c. 1295-1069 a.C.).....	p. 37
1.2.1. O título de “adoradora divina” e as mutações no ofício com a princesa Ísis.....	p. 38
1.2.2. O crepúsculo raméssida e as relações da realeza e sacerdócio com as consortes de Amon.....	p. 42
1.3. A monumentalidade e a proeminência da instituição de esposa divina de Amon no Terceiro Período Intermediário (c. 1069-664 a.C.).....	p. 44
1.3.1. Adaptações de prerrogativas faraônicas e sua restrição na interpretação das esposas de Amon: o caso de Maatkare.....	p. 46
1.3.2. O reforço da especificidade do ofício de esposa divina e a realeza de Karomama.....	p. 50
1.3.3. Uma nova fase da instituição das consortes de Amon: a ascensão de Shepenupet I ao cargo.....	p. 52
1.4. Adoção em períodos de transição no ofício: as adoradoras de Amon núbias e saítas e suas relações.....	p. 59
1.4.1. Amenirdis I e o início das representações das esposas divinas com suas predecessoras.....	p. 61
1.4.2. O potencial ritualístico da instituição das consortes de Amon: o exercício de Shepenupet II na função.....	p. 64
1.4.3. A ascensão dos faraós saítas e a adoção de Nitocris como herdeira no cargo de esposa divina.....	p. 69
1.5. O fim do ofício e da instituição: Ankhnesneferibre e a conquista persa do Egito.....	p. 74
1.6. Para além da instrumentalização faraônica: a historicidade da instituição de esposa divina de Amon e os interesses de suas ocupantes.....	p. 77
2 – AGÊNCIA, MATERIALIDADE E RETÓRICA VISUAL: AS REPRESENTAÇÕES DAS ESPOSAS DIVINAS EM SEUS RELEVOS ICONOGRÁFICOS.....	p. 83

2.1. O conceito de “agência” e sua aplicação nos relevos iconográficos das esposas divinas de Amon.....	p. 83
2.2. As imagens egípcias para além da lógica representacionista: audiências e intencionalidade.....	p. 87
2.3. Os textos e suas relações com as imagens: interdependências e processos de significação.....	p. 90
2.4. A retórica visual egípcia: articulações visuais e textuais na construção de narrativas e transmissão de discursos.....	p. 91
2.5. O Edifício em Colunas de Nitocris em Naga Malgata.....	p. 94
2.5.1. A coroação das esposas divinas de Amon.....	p. 99
2.6. As capelas de culto ao deus Osíris em Karnak.....	p. 108
2.7. A capela de Osíris, “Governante da Eternidade” ( <i>Heqa-djet</i> ).....	p. 110
2.8. A oferenda de Maat aos deuses pelas adoradoras divinas.....	p. 119
3 – GÊNERO E PARENTESCO DIVINO, REAL E SACERDOTAL: A ESPECIFICIDADE DAS ESPOSAS DE AMON.....	p. 132
3.1. O parentesco egípcio antigo e a ideia de “relacionalidade”.....	p. 132
3.2. Parentesco e gênero: a constituição das relações das consortes de Amon em seus relevos.....	p. 136
3.3. Agência, gênero e o sistema representacional androcêntrico: restrições e oportunidades de atuação para as esposas divinas.....	p. 137
3.4. Esposa do deus, irmã do rei e filha da mão divina: o caráter divino, real e sacerdotal das adoradoras de Amon.....	p. 141
3.4.1. A capela de Osíris <i>Uenen-Nefer</i> , “Aquele que está no meio da <i>Árvore Persea</i> ” ( <i>uenen-nefer hery-ib-pa-ished</i> ).....	p. 141
3.4.1.1. As cenas de abraço com o deus Amon.....	p. 145
3.4.2. As capelas memoriais das consortes de Amon em Medinet Habu.....	p. 156
3.4.2.1. A capela memorial de Amenirdis.....	p. 161
3.4.2.2. As capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet.....	p. 171
3.5. A prática da oferenda de alimentos.....	p. 175
3.5.1. A concessão de comidas e bebidas aos deuses feita pelas consortes.....	p. 177
3.5.2. As oferendas feitas para as antecessoras no cargo.....	p. 182
3.5.3. Os alimentos concedidos às esposas divinas por seus servidores.....	p. 187
3.6. Uma “dinastia” sacerdotal? Ocupação, sucessão e menção às antecessoras no ofício de esposa divina.....	p. 189

CONCLUSÃO.....	p. 200
BIBLIOGRAFIA.....	p. 204
CATÁLOGO – RELEVOS ICONOGRÁFICOS.....	p. 215
1 – CAPELA DE OSÍRIS, GOVERNANTE DA ETERNIDADE (HEQA-DJET) (KARNAK).....	p. 216
2 – CAPELA DE OSÍRIS <i>UENEN-NEFER</i> , AQUELE QUE ESTÁ NO MEIO DA ÁRVORE PERSEA (HERY-IB-PA-ISHED) (KARNAK).....	p. 236
3 – CAPELAS MEMORIAIS DE SHEPENUPET I, AMENIRDIS, SHEPENUPET II, MEHETNUSEKHET, NITOCRIS E ANKHNESNEFERIBRE (MEDINET HABU).....	p. 248
4 – EDIFÍCIO EM COLUNAS DE NITOCRIS (NAGA MALGATA).....	p. 255

## INTRODUÇÃO

O título de “esposa divina de Amon” faz referência a um cargo sacerdotal do culto desse deus em Tebas no Egito Antigo, criado no início da XVIII dinastia (c. 1550-1323 a.C.)<sup>1</sup> e encerrado no primeiro ano de dominação persa do Egito (525 a.C.). Este ofício era ocupado por mulheres advindas da realeza (no início rainhas e depois apenas filhas dos faraós) e suas principais funções eram a realização de rituais aos deuses e a celebração de festivais religiosos – tarefas mais ligadas às atividades do Templo de Amon-Rá em Karnak. Além disso, as esposas divinas foram responsáveis pela construção de diversos monumentos (sobretudo entre as XXII e XXVI dinastias, c. 765-525 a.C.) na região de Tebas, especificamente em Karnak (capelas de culto dedicadas a Osíris), Medinet Habu (capelas memoriais de algumas dessas sacerdotisas) e Naga Malgata (possível setor residencial das consortes do deus).

As esposas divinas (também mencionadas nas fontes como “adoradora/mão divina”) mantiveram sob seu cargo uma verdadeira instituição<sup>2</sup>, que usufruía de terras e bens periódicos concedidos por indivíduos da realeza e da elite de diferentes nomos, assim como possuía alguns servidores do culto de Amon (superintendentes, administradores, escribas e cantoras, por exemplo) sob seu comando. Esta instituição pode ser considerada como autônoma e relativamente independente do restante do sacerdócio do deus tebano – uma vez que ela era inteiramente dedicada à consorte divina (COULON, 2018a, p. 321). Para a sucessão no ofício, geralmente era o faraó que escolhia uma herdeira ao título ainda durante o exercício na função de uma esposa divina. A partir de Amenirdis (c. 710-678 a.C.)<sup>3</sup>, essas mulheres começaram a mencionar em suas representações nas fontes a antecessora no cargo como “mãe”, assim como passaram a se retratar com suas antepassadas na instituição e/ou realizando o seu culto funerário.

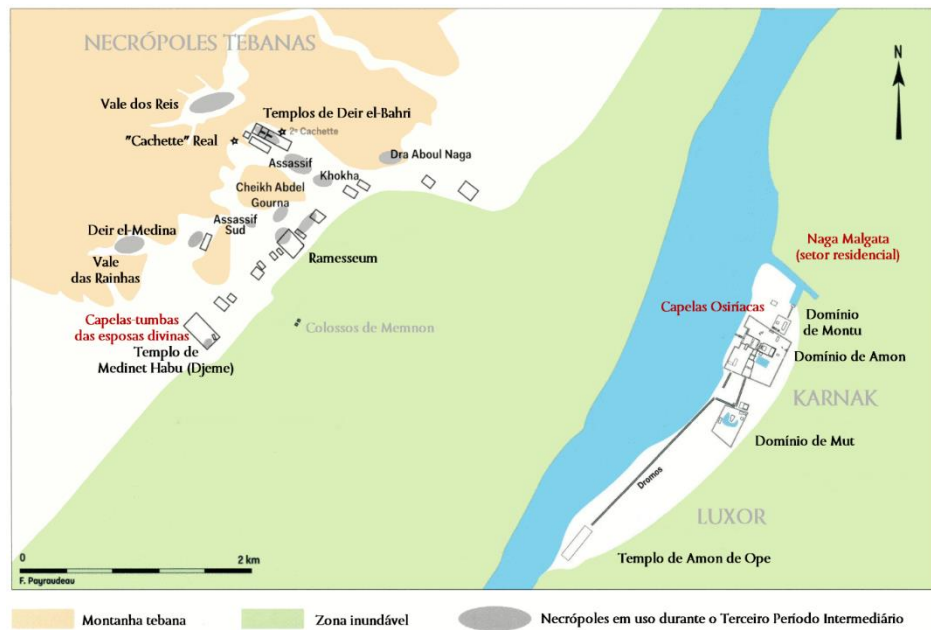
---

<sup>1</sup> Todas as cronologias citadas ao longo da dissertação referentes aos períodos históricos e dinastias egípcias foram retiradas da obra **The Oxford History of Ancient Egypt** (SHAW, 2000, pp. 480-489).

<sup>2</sup> Esta instituição desenvolvia atividades econômicas importantes, como a exploração de terras agrícolas, o controle de armazéns e a produção de artesanato, ourivesaria e de itens necessários ao culto divino. Havia também atividades administrativas ligadas ao ofício das consortes de Amon, como a organização da decoração de edifícios religiosos e o controle e gestão de arquivos, de expedições conduzidas em pedreiras e do culto funerário das esposas divinas antecessoras no cargo (COULON, 2018a, p. 320).

<sup>3</sup> Para as datas aproximadas referentes ao exercício das sacerdotisas na função de esposa divina de Amon (de Maatkare à Ankhnesneferibre – XXI à XXVI dinastias), foi utilizada a tabela criada por Frédéric Payraydeau, disposta por Laurent Coulon em seu texto “Les divines adoratrices à Thèbes: La construction d’une dynastie” (2018c, p. 272). O motivo dessa escolha se dá pelo esforço de organização cronológica na sucessão dessas mulheres no recorte citado e sua precisão em especificar os períodos reconstituídos.

Figura 1 – A região de Tebas e seus principais monumentos durante o Terceiro Período Intermediário




Fonte: adaptado de GOMBERT-MEURICE; PAYRAUDEAU, 2018, p. 402.

Ao longo de sua existência (séculos XVI-VI a.C.), uma grande quantidade de produções materiais relacionada às consortes de Amon foi realizada: há, por exemplo, monumentos, relevos iconográficos, blocos fragmentados com inscrições, estelas, estátuas e equipamentos funerários que as retratam sozinhas, com deuses e/ou com faraós, assim como com seus servidores e predecessoras do ofício. A partir dos registros da XX dinastia egípcia e da esposa divina Ísis, filha de Ramsés VI (c. 1143-1136 a.C.), alguns de seus elementos passaram a chamar a atenção dos egiptólogos (AYAD, 2009a; AYAD, 2016a; COULON, 2018b; GOSSELIN, 2007): a recorrente adaptação de prerrogativas faraônicas nas representações dessas sacerdotisas, como o uso de títulos reais e de dois nomes – um de nascimento e outro “oficial”<sup>4</sup> (criado quando uma princesa adentrava na instituição) – envoltos por um cartucho<sup>5</sup>;

<sup>4</sup> Optamos por utilizar o termo “nome oficial” para fazer referência ao nome criado quando uma sacerdotisa se tornava esposa divina de Amon, como proposto por Ayad: segundo a autora (AYAD, 2009a, p. 29), o termo sugerido substitui o de “nome de trono” e/ou de “*prenomen/prénom*”, os quais são utilizados frequentemente pelos egiptólogos para indicar o novo nome que era adotado por um faraó, envolto de um cartucho, quando ele ascendia ao trono. Essa substituição evita uma associação direta com o caso dos reis egípcios e uma generalização do significado dessa prática em dois contextos distintos, assim como retira uma conotação política que pode não se aplicar em determinados casos das esposas divinas.

<sup>5</sup> Palavra designada pelos egiptólogos para se referir ao símbolo que consiste em uma espécie de círculo de corda

(*shenu*, “círculo” ) que representava o ciclo do mundo e era utilizado envolta, geralmente, de dois dos cinco nomes dos faraós. Seu significado é incerto, mas ele é interpretado como um retrato do domínio dos reis egípcios sobre o mundo (POSENER, 1988, p.42). A partir do Reino Médio, a combinação dos cartuchos com os nomes faraônicos tornou-se apenas uma marca da realeza e passou a ser utilizado também pelas rainhas e alguns de seus filhos e filhas com o soberano (ALLEN, 2014, p. 82).

a prática de rituais outrora exclusivos dos monarcas; e a disposição do retrato das esposas divinas nas composições visuais em destaque e tamanho que eram característicos dos reis egípcios em relação a outras figuras (isto é, com a mesma altura dos deuses e sendo o mais próximo deles em uma cena). Essa adaptação e excepcionalidade são marcadas, por exemplo, em relevos iconográficos em que uma consorte de Amon realiza a oferenda de Maat<sup>6</sup> para seu marido, concede alimentos às divindades, é coroada pelo deus tebano e em cenas em que ela o abraça, assim como nos rituais junto de suas antecessoras no cargo.

Entendido majoritariamente pelos estudos egiptológicos como um instrumento político (AYAD, 2009a; AYAD, 2021; BRYAN, 2000; COULON, 2018b; ROBINS, 1993a), o ofício de esposa divina de Amon foi interpretado como uma maneira de os faraós (ao nomearem rainhas e princesas para um cargo no alto da hierarquia do culto desse deus) exercerem influência e controle sobre a região de Tebas diante do poder do sacerdócio de Amon durante o Reino Novo (c. 1550-1069 a.C.), o Terceiro Período Intermediário (c. 1069-664 a.C.) e a Época Baixa (664-332 a.C.). Como “instrumento”, entendemos aquilo que serve para executar determinada tarefa ou trabalho. Nesse sentido, podemos pensar em uma “instrumentalização” (ou seja, o ato ou efeito de instrumentalizar, de usar algo como um meio para atingir um fim específico) da instituição de esposa divina de Amon pela realeza egípcia, cuja função seria primariamente atender aos interesses faraônicos na região de Tebas.

Esta ideia de instrumento político fez com que as mudanças e desenvolvimentos relacionados às esposas divinas enquanto instituição, assim como os próprios interesses dessas sacerdotisas em suas fontes, fossem compreendidos de forma subordinada a um papel de suporte político faraônico. A adaptação das prerrogativas dos reis empreendida por essas mulheres nas fontes, por exemplo, apesar de sua particularidade e excepcionalidade, foi entendida mais como uma representação de poder apenas limitada ao contexto religioso e funerário (GOSSELIN, 2007, p. 269-270), sem reflexo em outras esferas, ou restrita a períodos de instabilidade política (AYAD, 2021, p. 54), deixando de lado muitas vezes as possíveis agências dessas sacerdotisas nas diferentes dinâmicas em Tebas e a historicidade do ofício, dispersa por um foco excessivo nas dinastias faraônicas e suas questões políticas nas pesquisas sobre as adoradoras divinas.

---

<sup>6</sup> “Maat” representava um conceito de ordem, equilíbrio, harmonia e justiça personificado em uma deusa de mesmo nome (AYAD, 2009a, p. 61). De modo geral, era função e prerrogativa dos faraós oferecê-la às divindades como uma forma de manutenção do equilíbrio entre o mundo dos homens e dos deuses (BUNSON, 2012, p. 249).

Entendemos como “agência”<sup>7</sup> a capacidade de alguém/algo agir, exercer influência, comportamento e produzir efeito e/ou significado sobre alguma coisa em uma relação de causa e efeito (GELL, 2018, p. 45). Este conceito é relacional e contextual. Não é objetivo da dissertação aplicar diretamente a ideia de agência estabelecida por Alfred Gell, mas utilizá-la como um ponto de partida para refletir sobre esse conceito no caso do Egito Antigo, especificamente em relação aos relevos iconográficos das esposas divinas. Os egípcios não entendiam as suas representações como meras figuras ilustrativas, mas sim como partes distribuídas de sua individualidade estendida para além de seu corpo físico (KJØLBY, 2009, p. 35), as quais eram intrinsecamente ligadas ao mundo material (COONEY, 2021, p. 14).

Essa questão torna necessário um estudo que analise o cargo de esposa divina de Amon não apenas em função dos interesses da realeza egípcia sobre a região de Tebas e o Alto Egito, tampouco somente considerando aqueles dos altos sacerdotes ao conceder um ofício religioso de importante status à uma mulher real no topo de sua hierarquia sacerdotal. É preciso considerar a instituição das consortes divinas em si, os interesses dessas mulheres em relação à sua produção material e compreender o ofício de forma relacional e histórica – isto é, analisá-la não de forma isolada, mas levando em consideração outros grupos sociais com os quais essas sacerdotisas interagiram ao longo da existência do cargo, a maneira com que essas conexões se firmaram, de que forma essas relações foram dispostas nas fontes e os elementos mobilizados em suas representações ao longo do tempo.

O objetivo desta dissertação pode ser dividido em três: o primeiro é examinar o que era o ofício de esposa divina de Amon, as funções implicadas no cargo, sua dinâmica de funcionamento e as atuações dessas sacerdotisas no cargo, sua dinâmica de funcionamento e as atuações dessas sacerdotisas em Tebas; o segundo objetivo é analisar de que forma as adoradoras divinas se representaram em alguns relevos iconográficos de Karnak, Medinet Habu e Naga Malgata; por fim, o terceiro objetivo é explorar a especificidade da agência das esposas do deus tebano nos âmbitos social, político e religioso a partir de sua produção material e expandir o entendimento da atuação dessas mulheres para além de uma função de suporte dos interesses faraônicos em Tebas. Nesse sentido, onze relevos iconográficos de monumentos situados nas três localizações mencionadas foram selecionados, abrangendo o período dos séculos XII-VI a.C.

O presente trabalho divide-se em três capítulos. No primeiro, serão apresentadas as origens, funções e características do ofício de esposa divina de Amon, assim como a estrutura

---

<sup>7</sup> Este conceito será trabalhado no Capítulo 2.



de sua instituição e suas transformações ao longo do tempo. Partindo das fontes relativas a essas sacerdotisas e da produção egiptológica a respeito delas, discutiremos sobre como parte considerável das interpretações dos pesquisadores acabaram privilegiando questões ligadas ao governo faraônico e seu controle sobre o sacerdócio de Amon e o Alto Egito utilizando o cargo de consorte de Amon. Esse papel de instrumento de legitimação dos reis será questionado e examinaremos de que forma como os relevos iconográficos dessas mulheres nos permitem apreender outras questões que respondem aos interesses das adoradoras divinas com suas fontes materiais, a especificidade de seu ofício e nos possibilitam estabelecer uma historicidade própria desse ofício que não se limita apenas à uma história política da realeza. Nesse sentido, proporemos uma divisão em fases da instituição dessas sacerdotisas para nos guiarmos nesta pesquisa.

No segundo capítulo, discutiremos alguns elementos teórico-metodológicos para a análise de estudos de casos de relevos iconográficos das esposas divinas – algo que não é muito explorado nas pesquisas sobre as consortes de Amon. Dentre eles, destacam-se os conceitos de “agência”, “materialidade” e “retórica visual egípcia”, o que nos possibilitará compreender em um contexto êmico as atuações e capacidades de causar influência e efeito das adoradoras do deus tebano a partir de seus relevos, assim como suas limitações e de que forma foram construídos (a partir do conjunto canônico artístico e da escrita egípcias) discursos e narrativas nas representações das fontes selecionadas. Examinaremos alguns dos rituais retratados em capelas destinadas ao culto de Osíris e em um possível edifício residencial dessas sacerdotisas para compreendermos como os elementos visuais, textuais e o suporte material possibilitaram (nesses contextos) a formação e transformações do status dessas mulheres em monumentos com objetivos distintos e para possíveis audiências específicas.

No terceiro e último capítulo da dissertação, discutiremos como o parentesco e o gênero das consortes divinas (enquanto marcadores sociais e relacionais, construídos e negociados ao longo do tempo) influenciaram na constituição de suas identidades, relações sociais estabelecidas e na formação de suas representações com elementos reais, divinos e sacerdotais. A partir desses dois marcadores, será possível observar a partir de estudos de caso – especificamente em uma capela osíriaca, nas capelas memoriais em Medinet Habu e em estátuas e relevos de locais distintos – um uso sistemático dessas relações de parentesco com diferentes grupos sociais. Analisaremos de que maneira o gênero e os laços dessas sacerdotisas permitiram representações e status distintos no quadro de possibilidades das normas do sistema artístico (androcêntrico e hierárquico) egípcio. O vínculo com as antecessoras do cargo passou a ser amplamente explorado no contexto material, tornando a instituição de esposa divina em uma

espécie de dinastia sacerdotal, com funcionamento e estruturas próprias que eram respeitados mesmo em períodos de conflitos entre governantes pelo trono egípcio. Apropriando-se de sua instituição por meio das antepassadas no ofício, sua relação com o faraó e seu marido divino, agências distintas puderam ser exercidas a partir dos relevos das esposas de Amon, não sendo elas restritas a uma função de suporte faraônico e nem limitadas a uma capacidade de agir feminina, individual e generalizada, possibilitada por períodos de instabilidade política.

Por fim, será apresentado um catálogo das fontes utilizadas na dissertação, contendo suas imagens e/ou desenhos, os hieróglifos das inscrições, sua transliteração e tradução para o português. Espera-se que com a leitura deste trabalho e acesso às fontes traduzidas seja possível encontrar um objeto e tema de pesquisa com possibilidades diversas e muito interessantes – dentre as quais este estudo procurou ressaltar a historicidade da instituição das esposas divinas de Amon, a constituição, negociação e transformações dos elementos identitários e relações sociais dessas mulheres em seus relevos iconográficos e a especificidade do status das consortes do deus tebano entre os séculos XII-VI a.C., que possibilitou a elas agências distintas em determinados monumentos que visavam também a atender os seus interesses a partir de suas fontes materiais.

## **1 – O OFÍCIO DE “ESPOSA DIVINA DE AMON”: FONTES, ABORDAGENS E A HISTORICIDADE DA INSTITUIÇÃO**

Neste primeiro capítulo, examinaremos a instituição de esposa divina de Amon a partir de seu surgimento até sua extinção, suas características e transformações ao longo da existência do ofício e como elas foram interpretadas pela Egíptologia. Na composição desse panorama, algumas fontes materiais, sobretudo relevos iconográficos, serão mobilizadas para analisarmos como as ocupantes desse cargo se representaram desempenhando suas funções e as suas excepcionalidades. Notando o frequente entendimento dos egiptólogos sobre as atuações das esposas divinas restritas ao contexto religioso e/ou com a função de servir majoritariamente como um instrumento de legitimação faraônica, procuraremos fornecer uma outra perspectiva sobre os possíveis interesses dessas próprias mulheres em sua instituição e suas agências.

Em um primeiro momento, discutiremos sobre a criação do ofício, seu desenvolvimento ao longo do tempo e o seu encerramento procurando abordar as principais características do cargo e das representações de suas possuidoras. Examinaremos como os egiptólogos interpretaram as questões relativas às esposas divinas, que geralmente as compreendiam mais em função de conflitos e interesses faraônicos em Tebas e no Alto Egito do que dos interesses dessas sacerdotisas. Em segundo lugar, serão apresentados alguns dos relevos iconográficos e monumentos que nos auxiliam no aprofundamento dos objetivos da dissertação, que serão melhor explorados nos capítulos seguintes. Por fim, será proposta uma periodização específica da instituição de esposa divina para esta pesquisa, a qual prioriza a historicidade do ofício e os interesses das consortes em suas representações nos relevos iconográficos.

### **1.1. A relação entre a realeza e o culto de Amon no início do Reino Novo: origem e constituição do ofício das esposas do deus tebano**

As conexões estabelecidas entre os faraós e o sacerdócio de Amon desde o final do Segundo Período Intermediário (c. 1640-1550 a.C.) até a Época Baixa (664-525 a.C.) foram muito importantes para a soberania política dos monarcas e a unificação do Baixo e Alto Egitos. O início da relevância e proeminência de Tebas e do culto de Amon para a realeza egípcia pode ser melhor compreendido no período que antecede o surgimento da XVIII dinastia e em seu contexto geopolítico. É necessário, entretanto, introduzir brevemente o deus mencionado acima antes de adentrarmos nessa questão.

Amon (Imn, *Imen*, “o Oculto”) é considerado uma das maiores divindades do universo religioso do Egito Antigo, cujo templo principal localizava-se em Karnak, Tebas. Sua origem é obscura. A primeira menção ao deus ocorre nos Textos das Pirâmides do Reino Antigo (c.

2686-2160 a.C.), em que ele é citado junto de sua contraparte feminina, Amonet (PINCH, 2002, p. 100). Porém, sua atestação inicial enquanto um deus proeminente e ligado à Tebas ocorre somente no Primeiro Período Intermediário (c. 2160-2055 a.C.), quando Amon é identificado em uma menção em um monumento tebano. Nesse momento, sua figura recebe características do deus solar Rá/Atum, de Heliópolis, e de Min, divindade itifálica de Coptos. Também surge nesse período seu epíteto característico de “senhor dos tronos das Duas Terras” – o qual passou a ser adaptado e utilizado pelos faraós posteriormente como uma forma de legitimar seus reinados (GUERMEUR, 2018, p. 170).

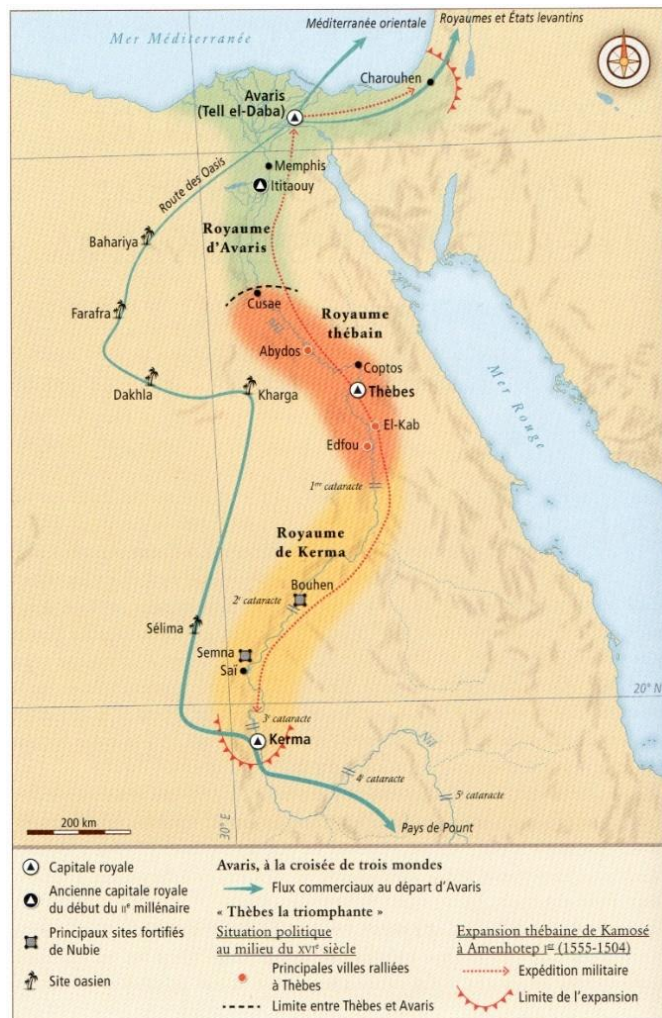
Durante o Reino Médio (c. 2055-1650 a.C.), o culto de Amon se desenvolveu em Karnak e consolidou-se a sua representação clássica nas fontes materiais: a do deus na forma antropomórfica, utilizando um *modius* (espécie de suporte e adorno colocado em cima da cabeça, geralmente servindo de base para uma coroa) abaixo de duas penas e, frequentemente, junto de um disco solar (GUERMEUR, 2018, p. 170). Amon gradualmente tornou-se a principal divindade de Tebas e adquiriu uma nova consorte, a deusa Mut, e um filho com ela, Khonsu (PINCH, 2002, p. 100). Segundo Guerneur (2018, p. 170), pouco antes do advento do Reino Novo e posteriormente, como veremos adiante, Amon assumiu o papel de deus legitimador dos faraós, recebeu o título de “rei dos deuses” e seu culto se espalhou por todo o Egito.

Retornando ao período que antecede a XVIII dinastia, entre os séculos XVIII e XVII a.C., dois reinos emergiram concomitantemente no território egípcio: um estava centrado na região de Tebas (sua sede), no Alto Egito (sul), e o outro possuía sua base nas extremidades do Delta oriental – onde se localizava sua capital, Avaris, no Baixo Egito (norte). Este era caracterizado por seu poderio comercial, cuja prosperidade estava ligada diretamente à posição ocupada por Avaris (um ponto de convergência entre o Oriente Próximo, a África e o Mediterrâneo), enquanto Tebas era marcada por abrigar uma monarquia guerreira. Ambos os reinos conviviam de maneira relativamente pacífica, algo que mudou ao longo do século XVII a.C. quando os reis do sul decidiram obter acesso ao Levante e Mediterrâneo a partir do Delta (MYNÁROVÁ, 2007, p. 73).

Nos conflitos com os soberanos de Avaris, conhecida como a capital dos hicsos (povo semita asiático advindo da região da Síria-Palestina), os monarcas tebanos conseguiram expulsá-los do Egito e unificar seu território sob uma única coroa com o rei Ahmose (c. 1550-1525 a.C.) – fundando, assim, a XVIII dinastia. A capital administrativa mudou-se para Mênfis por razões geográficas, dado que a cidade estava localizada em um ponto de encontro entre o Alto e o Baixo Egito, próxima do Delta (neste momento, centro econômico do reino) e do Oriente Próximo (por terra e mar). Em contrapartida, a capital religiosa sob a nova dinastia

permaneceu em Tebas, com o fortalecimento teológico de Amon (para o qual as vitórias foram atribuídas e dedicadas) e o enriquecimento de seu sacerdócio com doações reais e espólios, fruto das expedições militares na região do Levante que se intensificaram de Ahmose em diante (ROBINS, 1993a, p. 65-66).

Figura 2 – Tebas, Avaris e Kerma antes do advento da XVIII dinastia



Fonte: AGUT; MORENO-GARCÍA, 2016, p. 286.

Para além do aumento de suas riquezas, o culto de Amon passou por outras transformações nesse processo de mudanças políticas. Uma delas está relacionada ao status das rainhas e mães dos faraós nesse período. Segundo Damien Agut e Juan Carlos Moreno-García (2016, p. 303-304), a realeza tebana da XVII dinastia foi marcada pela proeminência nas fontes de mulheres da monarquia – que desempenharam um importante papel em sua unidade. Um exemplo disso é o caso da rainha Tetisheri, esposa do rei Senakhtenre (que reinou no final dos anos de 1560 a.C.) e avó de Ahmose. Ela é tida como a fundadora dessa dinastia, sendo representada por outros monarcas mesmo após sua morte. Outro exemplo desse tipo de destaque

nesse momento é a forma com que os faraós projetaram sua genealogia centrada no nome de suas mães sobre os monumentos, uma prática comum à toda biografia funerária, incluindo túmulos privados. Em suma, a função adquirida por essas mulheres em suas representações pode ser entendida como a de uma figura unificadora da família regente, legitimando os soberanos que as retratavam consigo nas fontes materiais.

Essa relevância das mães e esposas dos reis influenciou diretamente na reorganização interna do sacerdócio de Amon. Da mesma maneira que, até o momento da XVII dinastia, o papel delas adquiriu novas características que não eram atestadas até então, a irmã e esposa de Ahmose, Ahmose-Nefertari, tornou-se “profeta de Amon” (função reservada, outrora, apenas a um homem) e “esposa divina” do mesmo deus (BRYAN, 2000, p. 210) – um cargo sacerdotal resgatado e ressignificado –, como registra a Estela de Doação de Ahmose-Nefertari (fig. 3).

### **1.1.1. A ressignificação do título de “esposa divina” com Ahmose-Nefertari**

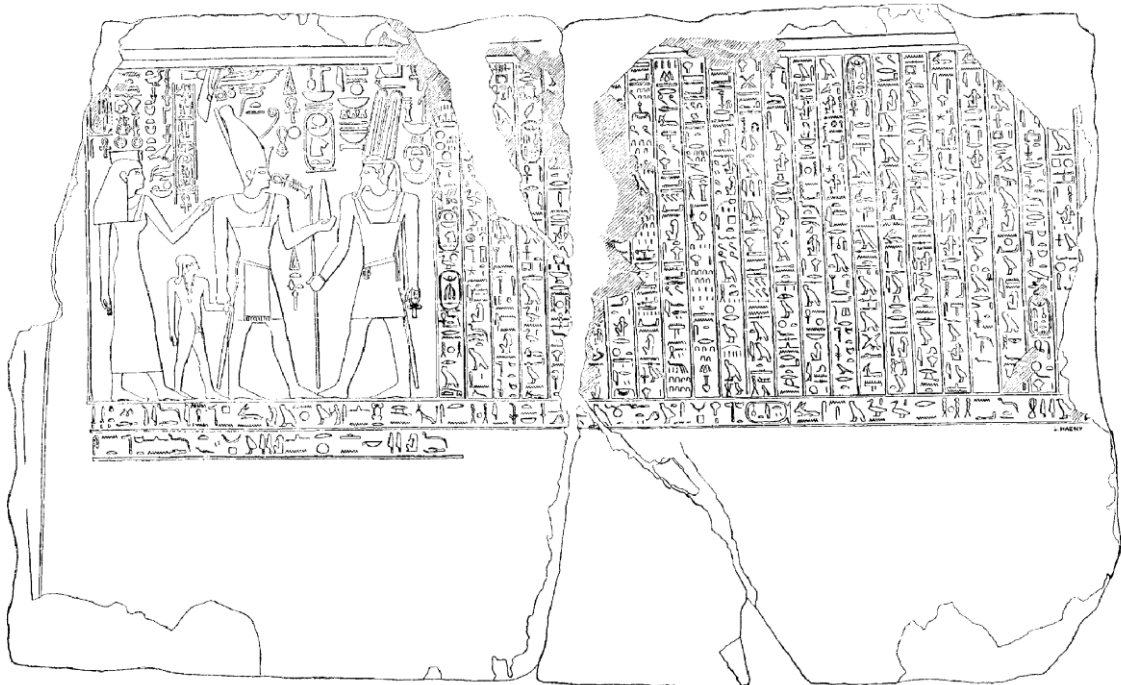
Antes de examinarmos a mencionada estela, é preciso recuar até o período do Reino Médio (c. 2055-1650 a.C.) para compreendermos o surgimento e significado do título de “esposa divina” e sua modificação feita por Ahmose ao trazê-lo ao sacerdócio de Amon. É nesta época que atestamos pela primeira vez este termo (“esposa divina”, *ḥmt-ntr*), desacompanhado de um nome de alguma divindade. Sabemos que havia duas mulheres que ocuparam esse cargo, cujas informações são escassas – apesar de haver um consenso de que elas não faziam parte da realeza (AYAD, 2009a, p. 4). Para Mariam Ayad (2021, p. 47), ainda nesse período houve uma esposa divina especificamente do deus Min, a qual Gay Robins (1993a, p. 70) atribui ao Primeiro Período Intermediário. De qualquer modo, prevalece o baixo número de atestações do título e o desconhecimento das funções dessas sacerdotisas.

Nesse sentido, duas considerações importantes devem ser feitas: a primeira é a de que não podemos levantar muitas hipóteses sobre as características gerais desse cargo e se ele configurava, de fato, um ofício/instituição – como foi o caso a partir do Reino Novo com o sacerdócio de Amon. Isso se dá principalmente pela pouca quantidade de fontes que chegaram até nós relacionadas a essa questão. A segunda consideração é a de que a ausência de uma divindade após o termo de esposa divina não implica necessariamente que não havia um deus em específico ao qual ele se referia. Esse dado poderia ser subentendido pelos egípcios (AYAD, 2009a, p. 4), seja pelo conjunto das informações do suporte material em que se encontrava o título ou baseando-se no contexto em que a fonte estava localizada e sua pressuposta rede de pessoas que se relacionava com ela. Em suma, além de sabermos muito pouco sobre esse cargo

e se ele constituía ou não um ofício sacerdotal, também não é certo se alguma das esposas divinas do período que antecede o Reino Novo foi consorte de Amon.

Como colocado anteriormente, essa realidade muda a partir do início do reinado de Ahmose quando ele torna sua principal consorte na primeira “esposa divina de Amon” (*ḥmt-ntr n Ḳmn*), assim como “profeta” (*ḥm-ntr*, título masculino) – movimento e títulos registrados na chamada Estela de Doação de Ahmose-Nefertari, localizada próxima do terceiro pilono do Templo de Amon em Karnak (que foi encontrada quebrada em três pedaços, utilizados como uma espécie de “preenchimento” de parte desse monumento). Além de criar o ofício que perdurará por cerca de dez séculos, esse documento estabelece legalmente a formalização dos direitos das esposas divinas, as doações periódicas de bens e terras ao cargo – os quais seriam passados às próximas sacerdotisas nessa função, de maneira hereditária (ROBINS, 1993a, p. 70-71) –, assim como concede um quadro extenso de administradores e escribas subordinados a essas mulheres (AYAD, 2021, p. 47).

Figura 3 – Fac-símile da reconstituição da Estela de Ahmose-Nefertari



Fonte: GITTON, 1976, Pl. XIV.

A estela nos fornece uma série de informações sobre Ahmose-Nefertari e a forma com que ela foi retratada no monumento. Ela é representada na extremidade do lado esquerdo da cena utilizando uma vestimenta simples, e um *modius* sobre sua cabeça, acompanhado de um

*uraeus*<sup>8</sup> em sua testa. À sua frente, está o filho mais velho do rei (GITTON, 1976, p. 82) e Ahmose, realizando oferendas para Amon e dele recebendo vida.

É com essa rainha que se inicia a conexão entre a realeza governante do Egito com o cargo de esposa divina, a princípio tornando-o, sobretudo durante o início do Reino Novo, uma prerrogativa das consortes principais dos faraós ou, eventualmente, de algumas princesas (AYAD, 2009a, p. 6). A primeira esposa de Amon é descrita também na estela como “filha”, “irmã” e “esposa principal do rei”, assim como “senhora do Alto e do Baixo Egito” (título característico das rainhas egípcias) (BRYAN, 2005, p. 3).

A formalização desse cargo no alto da hierarquia sacerdotal de Amon é significativa para compreendermos a continuidade das relações entre a família real e o culto do deus tebano e o estreitamento de laços entre ambos (BRYAN, 2000, p. 210). Nesse sentido, a Estela de Doação é objeto central de análise e debate para os egiptólogos que investigam essa ligação e a instituição de esposa divina (AYAD, 2009a; BRYAN, 2005; GITTON, 1976; ROBINS, 1993a).

A principal interpretação a respeito desse documento é a de que o advento da instituição dessas sacerdotisas representa, sobretudo, um dos resultados da união teocrática entre o poder faraônico e o de Amon – o que tornou o domínio dessa divindade em Karnak o local de consagração do rei e consolidou ainda mais os laços entre a monarquia tebana e o maior centro religioso do Alto Egito (COULON, 2018c, p. 270). O fortalecimento dessa ligação entre ambos os grupos e a criação do ofício de esposa divina de Amon foram interpretados também como um reflexo da necessidade de manter o Egito unificado após a expulsão dos hicsos (AYAD, 2009a, pp. 4-6; ROBINS, 1993a, p. 66). Para tanto, Ahmose indicou membros da família real para cargos de importância na manutenção da soberania egípcia, como, por exemplo, a nomeação de um príncipe coroado como encarregado do exército e a de outro filho real como o responsável pela administração dos domínios faraônicos na Núbia (AYAD, 2021, p. 47). Dessa forma, os ofícios mais relevantes para o controle político e militar do Egito, e nesse conjunto, insere-se agora o de esposa divina, passaram a ser monopolizados pela dinastia reinante, assegurando a posição do faraó enquanto rei de um território unificado (AYAD, 2009a, p. 6).

A interpretação principal sobre o novo cargo sacerdotal de Amon e seu papel em manter o Egito unificado nesse contexto parte da ideia de que, com os sucessos político-militares

---

<sup>8</sup> Serpente utilizada na parte frontal de coroas ou adornos, uma insígnia da realeza egípcia (HANSEN, 2001, p. 298). Ela representava a divindade do Baixo Egito, Wadjet, contraparte de Nekhbet, deusa abutre do Alto Egito. Sua função era a de proteger o indivíduo que a portava de inimigos (BUNSON, 2012, p. 455).



alcançados pelos monarcas tebanos que levaram ao surgimento da XVIII dinastia, à reconstrução do templo de Amon e ao fortalecimento das relações entre ambas as instituições ao longo do século XVI a.C. (BRYAN, 2000, p. 209-210), a família real do Alto Egito transformou-se de um poderio local para um vasto reino, estendendo-se da Núbia até o Mediterrâneo. Com isso, uma lógica administrativa teve de ser tomada, como a nomeação de membros diretos da monarquia regente para cargos-chave. Todo esse processo teria necessitado do apoio de diferentes grupos sociais, como elites locais no Baixo Egito e, sobretudo, do próprio sacerdócio de Amon. Fornecedor do suporte teológico da supremacia desse deus e sua associação com os faraós, essa instituição religiosa se beneficiou de doações reais e espólios advindos das conquistas egípcias no Levante. Seu enriquecimento cada vez mais crescente, entretanto, teria se tornado já no início do Reino Novo uma ameaça para a autonomia do poder dos reis egípcios.

Com uma consorte principal, membro da realeza diretamente ligada ao faraó em um cargo importante, do ponto de vista religioso e administrativo, no topo da hierarquia do sacerdócio de Amon, a esposa divina é entendida pelos estudiosos como uma representante da monarquia e uma interferência direta desta sobre os servidores do deus tebano. Não fica claro, entretanto, como essa influência faraônica por meio das consortes de Amon garantiria exatamente o controle das riquezas e poder do culto dessa divindade nos estudos que abordam a criação do ofício (AYAD, 2009a; AYAD, 2021; BRYAN, 2000; COULON, 2018c; ROBINS, 1993a).

É possível argumentar que, ao conferir à sua esposa o título, funcionários, bens e propriedades no âmbito de Tebas e no contexto sacerdotal de Amon, Ahmose pretendia intervir no poder dessa instituição religiosa conforme os interesses da nova dinastia, ou já prevenir seu crescimento de modo que pudesse ameaçar a soberania real no Alto Egito. Para tanto, precisamos acrescentar à essa reflexão os próprios benefícios que o sacerdócio teria em conceder espaço em sua estrutura ao ofício das consortes divinas. Permitir tal cargo ocupado por uma rainha com servidores e um conjunto de posses poderia assegurar mais influência aos sacerdotes de Amon nas dinâmicas produtivas e administrativas de terras e riquezas ao longo do Egito. Sabemos, por exemplo, que as esposas do deus tebano possuíram um domínio agrícola extenso, dirigido por seus intendententes. A opulência dos detentores desse último cargo, por exemplo, é refletida em suas tumbas, geralmente luxuosas (AGUT; MORENO-GARCÍA, 2016, p. 305-307) – prestígio obtido justamente devido à sua conexão com a instituição de esposa divina. Além disso, garantia-se, assim, um vínculo de confiança com a realeza e, portanto, a

manutenção das doações de bens e espólios das campanhas militares no Oriente Próximo e na Núbia.

De qualquer modo, a relação entre o estreitamento de laços da realeza com o sacerdócio de Amon e a criação do ofício de esposa divina como um de seus reflexos tornou-se uma base para um tipo de interpretação ainda corrente que coloca esse cargo como, essencialmente, um instrumento político utilizado para assegurar e consolidar o poder do faraó sobre um Egito unificado (AYAD, 2021, p. 54) e suas características entendidas muitas vezes restritas ao âmbito religioso (GOSSELIN, 2007), algo que será discutido ao longo desse capítulo. Isto é válido e coerente para o início do Reino Novo, uma vez que as fontes que temos desse momento não nos permitem uma análise mais aprofundada de uma perspectiva que parte mais das esposas divinas em si. Entretanto, essa realidade muda consideravelmente a partir do Terceiro Período Intermediário e, mesmo com mais e diferentes tipos de fontes e possibilidades para investigar os interesses das próprias consortes de Amon em sua relação com a realeza e o sacerdócio desse deus, ainda persiste o viés de encaixar o ofício como uma instituição passiva subordinada à função de garantir o controle faraônico sobre o Egito.

### **1.1.2. As primeiras funções das consortes de Amon**

Se a Estela de Doação de Ahmose-Nefertari nos fornece informações a respeito da constituição do cargo de esposa divina de Amon, pouco é explícito sobre suas funções sacerdotais. É com Hatshepsut (c. 1473-1458 a.C.), rainha que se tornou faraó e também esposa divina de Amon, sucessora de Ahmose-Nefertari no ofício, que conseguimos delinear as atividades pressupostas dessas sacerdotisas. De modo geral, as funções das consortes do deus no início do Reino Novo são interpretadas a partir dos relevos iconográficos encontrados na chamada “Capela Vermelha de Hatshepsut”, localizada em Karnak, em que ela é retratada realizando rituais no templo de Amon enquanto sua esposa. Dentre eles, estavam: a participação em procissões religiosas; lavar-se no lago sagrado antes de conduzir ritos; adentrar nas partes mais internas do templo junto do alto sacerdote (“primeiro profeta de Amon”, ḥm-nṯr tp̄ n Ṛmn); recitar com ele a oferenda de alimentos ao seu marido; queimar efígies de inimigos para manter a ordem divina; e tocar sistros diante de Amon para estimulá-lo (BRYAN, 2005, p. 2).

Nessas representações, Hatshepsut é retratada com vestimentas simples, como as utilizadas pelas esposas divinas do Reino Médio e Ahmose-Nefertari em sua estela, sem insígnias das mulheres reais. Para Robins (1993a, p. 71), esse conjunto de características e funções colocam o ofício como essencialmente sacerdotal, com pouco destaque para a ligação das consortes de Amon com a realeza egípcia.

Não é objeto dessa dissertação os diversos debates envolvendo Hatshepsut, como sua ascensão ao trono e atuação como faraó, suas políticas externas e conflitos internos enquanto regente ou o processo que ela sofreu de *damnatio memoriae*<sup>9</sup> (como a destruição de seu nome em cartuchos e menções a ela em objetos) ocorrido após seu reinado. É de nosso interesse, entretanto, a relação dessa soberana com a instituição de esposa divina. Para além dos relevos iconográficos em que Hatshepsut aparece realizando os rituais citados, as inscrições que os acompanham, assim como os títulos da faraó registrados em outras fontes, nos auxiliam na compreensão ao menos sobre o status que as esposas divinas teriam no contexto representativo e nas fontes materiais desse período.

O uso de títulos, nesse sentido, é significativo. Nas fontes em que Ahmose-Nefertari foi retratada enquanto esposa de Amon, Robins (1993a, p. 74) aponta uma preferência em expor sua ligação com o deus ao invés de seus outros epítetos de rainha. Nos casos em que havia apenas um deles descrito, frequentemente optou-se por marcar somente o de esposa divina. Hatshepsut, assim como sua antecessora, segue um padrão parecido, mantendo o destaque ao termo sacerdotal no lugar de outros que a colocavam como consorte principal do rei quando era rainha. Isto é significativo, dado que ela adaptou uma série de títulos e insígnias que eram prerrogativas faraônicas, às vezes, ao gênero feminino, e que mesmo durante esse processo perdurou a proeminência de sua identificação como esposa divina.

Podemos assumir, portanto, que o ofício possuía um status prestigioso a ponto de sua menção ser priorizada em relação aos elementos ligados às mulheres da realeza nas representações de Ahmose-Nefertari e Hatshepsut. Após esta, sabemos que sua filha, Neferure, a sucedeu no cargo sacerdotal. Quando ambas são retratadas juntas, Hatshepsut aparece como faraó, enquanto Neferure é colocada como esposa divina. As conclusões de Robins sobre essa disposição são as de que a filha assumiu o ofício quando sua mãe ascendeu ao trono do Egito e de que é atestado, pela primeira vez, uma espécie de corregência no cargo (1993a, p. 75), algo que será comum do Terceiro Período Intermediário em diante.

Neferure destaca-se pela quantidade abundante de suas representações, em que é frequente o uso do *uraeus* – algo que não é muito constante nas imagens de outras princesas e rainhas antes dela. Há também uma série de escaravelhos que portam seu nome, que somam no total mais do que a quantidade atestada desse tipo objeto de outras mulheres reais até então. Neles, encontramos, como nos casos de Ahmose-Nefertari e Hatshepsut, a preferência pela

---

<sup>9</sup> Como a destruição de seu nome em cartuchos e menções a ela em objetos.

utilização do título de esposa divina ao invés de termos que as ligam com a realeza, como “filha” ou “irmã do rei” (ROBINS, 1993a, p. 75-76).

Após essa sacerdotisa, o cargo passou a aparecer nas fontes apenas esporadicamente, sendo praticamente extinto no período restante da XVIII dinastia. Para Ayad (2021, p. 47), é possível que a influência e o prestígio da instituição foram diminuídos após a regência de Hatshepsut como faraó – com a ascensão de Thutmose III, iniciou-se um processo de *damnatio memoriae* da monarca como uma medida de esquecimento de seu reinado. O ofício de esposa divina, ocupado anteriormente por ela, teria feito parte desse procedimento, tornando Neferure a última mulher nesse momento a manter o cargo. Algo que também corrobora a possibilidade de a instituição das consortes de Amon ter sido alvo dessa política sistemática de destruição de menções à Hatshepsut é a ideia de esta faraó ter utilizado o cargo como um dos meios para tornar-se soberana do Egito. Nesse sentido, seria do interesse de Thutmose III restringir a influência do ofício de esposa divina para prevenir o seu uso com esse fim por outras mulheres reais (ROBINS, 1993a, p. 76-77). Ademais, o estado fragmentado da Estela de Doação de Ahmose-Nefertari também complementa essa suposição (AYAD, 2009a, p. 6).

Portanto, depois de Neferure como esposa divina de Amon, pouco sabemos das possíveis sacerdotisas que ocuparam esse cargo. Após as reformas religiosas de Akhenaton (c. 1352-1336 a.C.), a qual instituía o deus Aton como a principal divindade oficial a ser cultuada e a proibição do funcionamento de templos de outros deuses, sobretudo o de Amon (VAN DIJK, 2000, p. 270), e o retorno dos cultos de outrora sob o reinado de Tutankhamon (c. 1336-1327 a.C.), o Egito encontrava-se em uma nova situação política. É com o faraó Horemheb (c. 1323-1295 a.C.) que essa mudança é marcada, sobretudo por dois fatores principais: o primeiro é de ordem geoestratégica, no qual os monarcas passaram a direcionar seus interesses cada vez mais para o espaço mediterrânico; já o segundo fator trata-se do empobrecimento progressivo do estado faraônico que se inicia com o reinado de Horemheb, o que contribuiu para minar gradativamente as bases políticas da realeza no Alto Egito (AGUT; MORENO-GARCÍA, 2016, p. 387). É nesse período que a instituição de esposa divina ressurgiu nas fontes e passa por mudanças significativas que alterarão as relações entre a realeza e o sacerdócio de Amon e a importância e funções das consortes desse deus.

## **1.2. As esposas divinas no final do Reino Novo: o reaparecimento da instituição nas XIX e XX dinastias (c. 1295-1069 a.C.)**

No início da XIX dinastia (c. 1295-1186 a.C.), Horemheb estabeleceu uma série de medidas em relação ao Alto Egito, o que incluía a conciliação em progresso com o sacerdócio de Amon. O faraó assegurou, durante seu reinado, a doação de bens preciosos à instituição, assim como estabeleceu uma série de trabalhos para a construção de monumentos dedicados ao culto dessa divindade. Nesse momento, portanto, o sacerdócio do deus tebano se beneficiou de uma quantidade significativa de riquezas e propriedades por parte da monarquia egípcia, fazendo com que diversas famílias se engajassem nos trabalhos dessa instituição ao longo de diversas gerações (AGUT; MORENO-GARCÍA, 2016, p. 415-416). Tudo isso possibilitou a manutenção (ou retorno) do crescimento da influência política do sacerdócio de Amon no Alto Egito.

É nesse período que atestamos novamente o título de esposa divina nas fontes materiais de Tebas, as quais são, muitas vezes, de difícil interpretação por conta de seu estado fragmentado e/ou pela falta de mais informações que nos possibilitariam compreendê-las de forma mais embasada e contextualizada.

Dentre as consortes de Amon identificadas por Luc Gosselin (2007) na XIX dinastia, duas delas nos chamam a atenção: as rainhas Satre e Tuy. Sabemos que a primeira portou o título de esposa divina em sua tumba no Vale das Rainhas (n° 38), o qual aparece apenas uma vez. Para o autor (GOSSELIN, 2007, p. 46), considerando as fontes atuais que possuímos acesso, podemos considerá-la como a primeira mulher a ser atestada novamente como cônjuge do deus tebano. Esse ressurgimento pode ser entendido como uma tentativa de renovação de tradições sacerdotais, como foi feito pelos reis da XVIII dinastia e agora pelos monarcas raméssidas para se legitimarem enquanto novos faraós.

Sucessora de Satre no cargo, a rainha Tuy se diferencia da anterior pela frequência de atestações do registro de seu título enquanto sacerdotisa de Amon: temos, pelo menos, 15 ocorrências da aparição do termo “esposa divina” relacionada a Satre em diferentes suportes materiais. Considerada a consorte principal em um dos momentos do reinado de Ramsés II (c. 1279-1213 a.C.), sua ascensão ao cargo é entendida também como parte da política de resgate de tradições religiosas citada acima, pois esta era uma forma de o faraó conciliar seu poder com os interesses do sacerdócio tebano (GOSSELIN, 2007, p. 96). Notamos aqui, novamente, a interpretação do ofício como um instrumento político utilizado pela realeza egípcia para assegurar a legitimação de seu governo.

Com o advento da XX dinastia (c. 1186-1069 a.C.), mantém-se o enriquecimento do templo de Amon em Karnak e o estreitamento de seu laço com a realeza egípcia. Os faraós continuaram a prática de concessão de terras, escravos, ouro, prata e outros objetos preciosos para o sacerdócio desse deus, como registrado no Grande Papiro de Harris que marca as doações dos monarcas feitas aos templos, com o da divindade tebana sendo o maior beneficiário delas.

Em suma, vemos a continuidade de um projeto de integração política do culto de Amon com a distante monarquia no Baixo Egito, agora localizada na nova capital desenvolvida por Ramsés II, Pi-Ramsés, situada em Avaris, na ramificação oriental do Delta entre o Nilo e o deserto árabe (VERNUS; YOYOTTE, 2004, pp. 202-204). Ou seja, a realeza estava cada vez mais enraizada no norte do Egito, longe de Tebas ao sul, mas dependendo desta cidade para manter a coesão e a unificação do reino e para garantir o apoio e suporte das elites locais e do sacerdócio de Amon – ainda que isso implicasse no risco de o crescente poder do culto desse deus tornar-se conflitante com os faraós.

O que poderia explicar essa política seria uma possível tentativa de ceder a administração do Alto Egito para a instituição do deus tebano, não apenas por conta da distância entre a capital monárquica e o sul do reino, mas também devido a uma série de esforços que os faraós raméssidas investiam naquele período em questões externas, como expansão dos hititas na região do Levante e sobre os domínios egípcios, as migrações dos líbios<sup>10</sup> em direção ao Delta e a invasão dos povos do mar, por exemplo, e internas, como a má gestão e empobrecimento das finanças da monarquia. É preciso, no entanto, ter cautela para não interpretar essa postura da monarquia egípcia no que se refere ao Alto Egito como um abandono e/ou concessão total de sua autonomia em relação à coroa. Assim, inaugura-se o período final do Reino Novo, marcado pelo caos e instabilidade para os faraós raméssidas.

### **1.2.1. O título de “adoradora divina” e as mutações no ofício com a princesa Ísis**

No momento inicial da XX dinastia, duas esposas divinas destacam-se: Tiymerenise e Tentope. A primeira delas, cuja identificação e cronologia não são muito precisas, é considerada a rainha e cônjuge do fundador da nova família real, Sethnakht (c. 1186-1184 a.C.) (GOSSELIN, 2007, p. 130). Em sua tumba na necrópole tebana Khonkha, encontramos inscrições que a caracterizam como “esposa real” (ḥmt-nsw), “esposa divina” (ḥmt-ntr) e “adoradora divina” (dwꜣt-ntr). Este título, durante a XVIII dinastia, era utilizado por algumas sacerdotisas que geralmente não eram da realeza e marcava um ofício distinto do de consorte

---

<sup>10</sup> Os líbios eram povos originários de tribos berberes da região situada ao oeste do Delta do Nilo, também conhecida como Líbia (POSENER, 1988, p. 149).

de Amon e de funções pouco claras, dado que as adoradoras poderiam substituí-lo eventualmente nas representações de alguns rituais. Ainda nessa época inicial do Reino Novo, é possível observar uma tendência de substituição dos dois termos um pelo outro em textos hieráticos e títulos de funcionários subordinados às esposas divinas, geralmente em estelas privadas (GOSSELIN, 2007, p. 184). A partir de Tiymerenise, sobretudo do reinado de Ramsés III em diante, os cargos de esposa e adoradora do deus parecem fazer referência à uma só função, tornando-se complementares e sinônimos (GOSSELIN, 2007, p. 136).

O uso dos dois títulos para designar uma única esposa de Amon passa por uma mudança significativa ainda no início da XX dinastia com a rainha Tentope. Provável esposa de Ramsés IV e mãe de Ramsés V, sua tumba no Vale das Rainhas (nº 74) possui o título de “adoradora” envolto de um cartucho real – algo até então não atestado e que destaca sua importância (e a do termo) nesse período (GOSSELIN, 2007, pp. 190-192).

De modo geral, não são claras as razões por trás da união entre os dois epítetos sacerdotais. Ainda portando títulos que as relacionavam com a realeza egípcia, as esposas divinas desse período mantiveram destaque às suas funções no culto de Amon. Podemos nos questionar se o aumento do prestígio e status da instituição da divindade tebana influenciou na maneira com que alguns cargos sacerdotais passaram a ser entendidos e sua importância religiosa e social. Nesse sentido, ressaltar o título de adoradora divina e combiná-lo ao de esposa poderia estar ligado a esse processo. De todo modo, essas mudanças relativas ao ofício das consortes de Amon são significativas e marcam uma fase específica de transformações neste cargo.

Quanto aos outros cargos do culto de Amon em Tebas, com a diminuição do controle da monarquia sobre o Alto Egito abriu-se margem para que as elites tebanas monopolizassem os seus principais ofícios, assim como os da administração local – que agora não mais dependiam da nomeação por parte dos faraós (com exceção dos cargos militares) (AGUT; MORENO-GARCÍA, 2016, p. 444). Os reis egípcios perdiam cada vez mais o controle sobre quem usufruía das funções sacerdotais no sul, o que teria os levados a se voltar à instituição de esposa divina para utilizá-la de modo a reobter influência sobre o domínio de Amon e seus servidores (AYAD, 2009a, p. 9). Primeira sacerdotisa a fazer parte dessa investida, a princesa Ísis – filha de Ramsés VI (c. 1143-1136 a.C.) e sua consorte principal Nubkhesbed (GOSSELIN, 2007, p. 194) – tornou-se cônjuge da divindade tebana. Durante seu exercício na função, uma série de mudanças significativas no ofício ocorreram, as quais o marcariam até o final de sua existência.

Ísis mudou-se para Tebas para assumir sua nova função, a qual teria durado cerca de 25 anos. Sua regência destaca-se principalmente por quatro características: a princesa pode ter sido a primeira dessas sacerdotisas que não foi casada com um indivíduo secular; a não portar o título de esposa real (GOSSELIN, 2007, p. 193); ter sido a única até o momento, depois de Ahmose-Nefertari, a dispor o título de “esposa divina de Amon” (*ḥmt-ntr n Ḳmn*) em sua forma completa (AYAD, 2009a, p. 9); e por utilizar o termo de adoradora divina mais claramente como um sinônimo do de esposa divina – uma prática que vai ser mantida por suas sucessoras no cargo (GOSSELIN, 2007, p. 205).

Sobre os documentos relativos à Ísis, dois deles são importantes para compreendermos o ofício nesse período. O primeiro deles é um bloco encontrado em Deir el-Bakhit. Suas inscrições nos fornecem informações a respeito do parentesco da esposa divina e o processo de sua formalização no cargo (algo que será discutido posteriormente na dissertação). Para este momento, somente um de seus dados nos importa: a primeira refere-se à narração de seu processo de “entronização” realizado pelo oráculo de Amon – algo do qual não temos registro anteriormente. Para Gosselin (2007, p. 207), o aparecimento e exercício do oráculo nesse episódio revela parte das mutações ideológicas em andamento nas ligações entre a realeza egípcia e o culto desse deus, demonstrando que, apesar de Ísis ser uma princesa indicada pelo faraó para exercer o cargo, era o sacerdócio de Amon que deveria aprovar a nomeação. Ademais, isto seria um exemplo de como o poder real e sua influência diminuía conforme ascendia uma teocracia tebana.

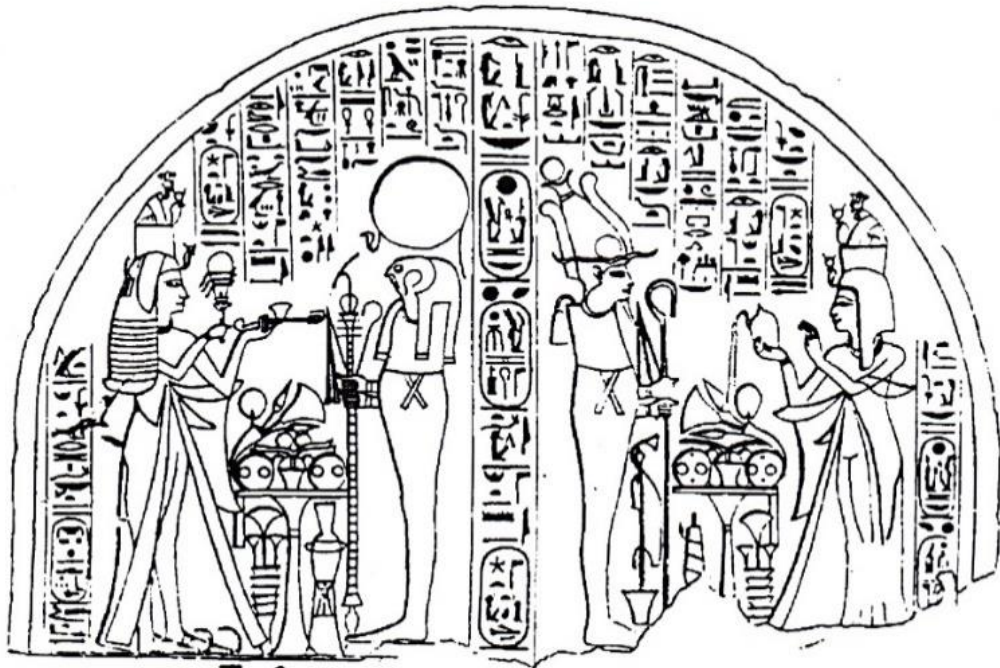
O segundo documento trata-se da chamada Estela de Coptos (fig. 4), que se encontra atualmente no Museu da Universidade de Manchester (nº 1781). Esta fonte, em estado fragmentário, constituída somente de sua parte superior, retrata duas cenas ritualísticas em que Ísis realiza uma libação e toca sistros para Osíris e oferece incenso para Rá-Horakhti. O sistro (*sšst* ou *šḥm*) era um instrumento musical utilizado em rituais e festivais e possuía como objetivo principal estimular os deuses sexualmente ou fazer alusão à concessão e geração de vida pelas divindades. Retratado geralmente com sacerdotisas, há casos em que esse instrumento foi representado sendo utilizado por alguns faraós do Reino Novo (GOMBERT-MEURICE, 2018, p. 376), o que não o classifica, portanto, como uma prerrogativa feminina. Seu papel ao ser tocado pelas esposas divinas para um deus está mais associado com a ideia de concessão de vida do que com a do estímulo sexual (AYAD, 2009a, p. 51).

A importância dessa estela se dá por conta dos termos de parentesco retratados da esposa divina com a realeza e Amon, os quais serão explorados no Capítulo 3. Por ora, o que nos interessa destacar é que o uso sistemático dos títulos ligados à monarquia e à divindade nessa



estela nos permite refletir sobre as escolhas envolvidas nessa seleção (se elas poderiam ter sido tomadas por Ísis ou não), se o fato de ela não ter sido uma rainha influenciou no que foi retratado sobre suas filiações e se seus epítetos possuíam uma função puramente honorífica ou se possuíam algum efeito nas dinâmicas social e religiosa de Tebas (GOSSELIN, 2007, p. 203). Em suma, a estela marca uma nova forma e complexidade na representação dos laços das esposas divinas com a monarquia e o divino, algo que será desenvolvido e explorado pelas consortes de Amon seguintes.

Figura 4 – Fac-símile da Estela de Coptos (Museu da Universidade de Manchester, nº 1781)



Fonte: GOSSELIN, 2007, p. 201.

O ofício de esposa divina com Ísis mais uma vez é compreendido pelos egiptólogos majoritariamente como uma espécie de instrumento político faraônico para conter o poderio do sacerdócio de Amon em Tebas, que estaria comprometendo e ameaçando aquele da própria realeza egípcia, distante da região. No caso de Ísis, Robert Morkot (2016, p. 110), assim como Ayad (2009a, p. 9), compreendem sua indicação ao cargo por Ramsés VI como um meio encontrado pelo faraó para inserir a realeza mais firmemente em funções importantes e influentes no Alto Egito. Entretanto, notam-se duas questões a partir dessa proposição: a primeira é a de que essa teoria não é desenvolvida e aprofundada pelos autores, deixando incerta de que maneira uma princesa exercendo o ofício de esposa e adoradora de Amon poderia beneficiar especificamente os reis egípcios no controle do sacerdócio desse deus. Já a segunda

questão é a de que pouco é explorado sobre quais seriam as implicações das mudanças na instituição e nas representações de Ísis para o próprio cargo.

De maneira geral, se em algumas das obras abordadas o foco recai frequentemente sobre os ganhos da realeza com o cargo de esposa divina, mudá-lo simplesmente para um exame da perspectiva do sacerdócio de Amon como um todo sobre o ofício também não traria à tona a agência e os interesses das consortes do deus tebano no quadro histórico, político e social do final do Reino Novo, por exemplo. Nesse sentido, as fontes relativas a Ísis podem nos fornecer alguns dados importantes sobre sua instituição que não se restringem apenas às funções sacerdotais dessas mulheres.

Os laços retratados na estela de Coptos dessas mulheres com a realeza e o deus Amon podem nos ajudar a compreender como essa seleção constituiu o que era entendido do cargo nesse período histórico e/ou o que se esperava com ele. Podemos nos indagar sobre quais implicações essa representação de Ísis enquanto esposa e adoradora divina trariam para o ofício em si, que passava por mudanças ao longo de toda essa época e que não se restringe simplesmente ao seu uso político por outros grupos sociais. Para tanto, um estudo com diferentes tipos de fontes relativas a essas sacerdotisas ao longo do tempo da existência de seu ofício pode nos auxiliar na composição de um quadro que forneça possibilidades de compreensão sobre suas agências nas dinâmicas política, social e religiosa. Nesse sentido, é importante destacar que ao investigarmos as agências das esposas divinas de Amon, isto não exclui aquelas dos faraós, assim como não significa que essas sacerdotisas diminuíssem ou ameaçaram o poder dos reis egípcios, como exploraremos ao longo da dissertação.

É um dos objetivos principais dessa dissertação, portanto, explorar uma perspectiva do cargo de esposa divina a partir de suas próprias ocupantes para, assim, inseri-las em sua relação complexa e intrínseca com a realeza e o culto de Amon.

### **1.2.2. O crepúsculo raméssida e as relações da realeza e sacerdócio com as consortes de Amon**

Após o reinado de Ramsés VI, a autonomia do sacerdócio tebano tornou-se incontrolável para a monarquia. Além dele, outros elementos passaram a escapar da autoridade da realeza, como, por exemplo, a administração dos territórios e atividades egípcias na Núbia. É durante o início do reinado de Ramsés XI (c. 1099-1069 a.C.) que observamos conflitos militares resultantes dessa reorganização de poder: o vice-rei da Núbia, Panehesy, empreendeu com êxito um processo de conquista de Tebas para si, sem qualquer instrução faraônica. Ramsés XI delegou ao general Herihor e ao seu filho Piankh a tarefa de expulsar Panehesy de Tebas, os

quais obtiveram sucesso. Isso resultou na libertação da região do Alto Egito do vice-rei da Núbia e na inserção do general no templo de Amon, tornando Herihor alto sacerdote (VAN DIJK, 2000, p. 302).

A reconquista de Tebas suscitou um respiro para o controle monárquico sobre a região. Herihor foi representado como a principal autoridade da cidade de Amon. Em Khonsu, há o registro de seu nome com o título de primeiro profeta de Amon envolto de um cartucho real, uma prerrogativa faraônica, e de sua proclamação como filho dessa divindade, da mesma maneira que Ramsés XI. Em um primeiro momento, seria possível questionar se o general, após restabelecer o controle real sobre Tebas, não teria buscado se desvincular do poder monárquico e consolidar sua autoridade como faraó. Entretanto, para Agut e Moreno-García (2016, p. 447-448) devemos relativizar essa teoria, pois não há evidências de que Herihor teria negado a soberania de Ramsés XI no Alto Egito. Portanto, é preciso tomar cuidado para não entender o uso de títulos que são prerrogativas de outros grupos sociais simplesmente como uma forma de usurpação ou negação da legitimidade deles. Após a morte de Herihor, a administração de Tebas e do templo de Amon foi passada a seu filho, Piankh<sup>11</sup>, marcando uma ruptura com Pi-Ramsés depois do falecimento de Ramsés XI.

Como destacamos ao longo desse capítulo, houve uma gradativa perda de poder da monarquia sobre o Alto Egito e o sacerdócio tebano, permitindo a este seu enriquecimento e aumento de influência sobre a região. Como partes desse processo, ressaltamos as constantes doações no início do período raméssida para o templo de Amon, assim como a monopolização de cargos-chave no alto de sua hierarquia. Também vimos o ressurgimento do ofício de esposa divina e a sua interpretação pela Egiptologia como uma tentativa de interferência da realeza sobre o sacerdócio. A instituição das consortes de Amon passou também por mudanças significativas a partir de Ísis, como o uso do título de “adoradora divina” como sinônimo ou junto do de “esposa do deus”, o fato de essas mulheres não serem mais casadas com um indivíduo secular representado nas fontes e a disposição mais ampla de termos que as ligavam com a realeza e o âmbito divino.

Percebemos, em suma, que os laços estabelecidos entre a realeza, o sacerdócio de Amon e as esposas divinas estão interligados desde o início do surgimento da instituição das consortes do deus tebano. Para compreendermos a constituição e caracterização desse ofício, assim como

---

<sup>11</sup> Não sabemos com exatidão se Piankh precedeu ou sucedeu Herihor no cargo de alto sacerdote de Amon. Nessa dissertação, optamos por não nos aprofundarmos no debate cronológico referente ao ofício nesse momento histórico devido a sua complexidade e por conta de que a ordem de sucessão entre ambos não é relevante para os objetivos do capítulo.

seu papel nas dinâmicas social, política e religiosa ao longo de sua existência, precisamos inseri-lo nessa relação e não restringir o cargo dessas mulheres como somente um instrumento político, desprovido da participação das esposas divinas na interação com os dois grupos. A partir do Terceiro Período Intermediário (c. 1069-664 a.C.), essa instituição passará por transformações significativas e excepcionais que não somente responderão aos conflitos políticos e dinásticos entre a realeza e o culto de Amon, mas também ao próprio desenvolvimento de seu ofício de modo mais claro que buscou explorar seus interesses enquanto um grupo social específico, distinto dos dois outros dos quais elas fizeram parte, ainda que parte intrínseca de ambos.

### **1.3. A monumentalidade e a proeminência da instituição de esposa divina de Amon no Terceiro Período Intermediário (c. 1069-664 a.C.)**

Com a morte do faraó Ramsés XI e o controle de Tebas concentrado em Piankh, uma série de conflitos em torno da soberania do Egito ocorreu, levando ao fim da XX dinastia. Esse contexto conturbado e de disputas, somado aos processos que já estavam em curso, como o interesse dos monarcas em relação ao norte e sua perda de poder sobre o sul, marca o momento histórico que os egiptólogos chamam de Terceiro Período Intermediário.

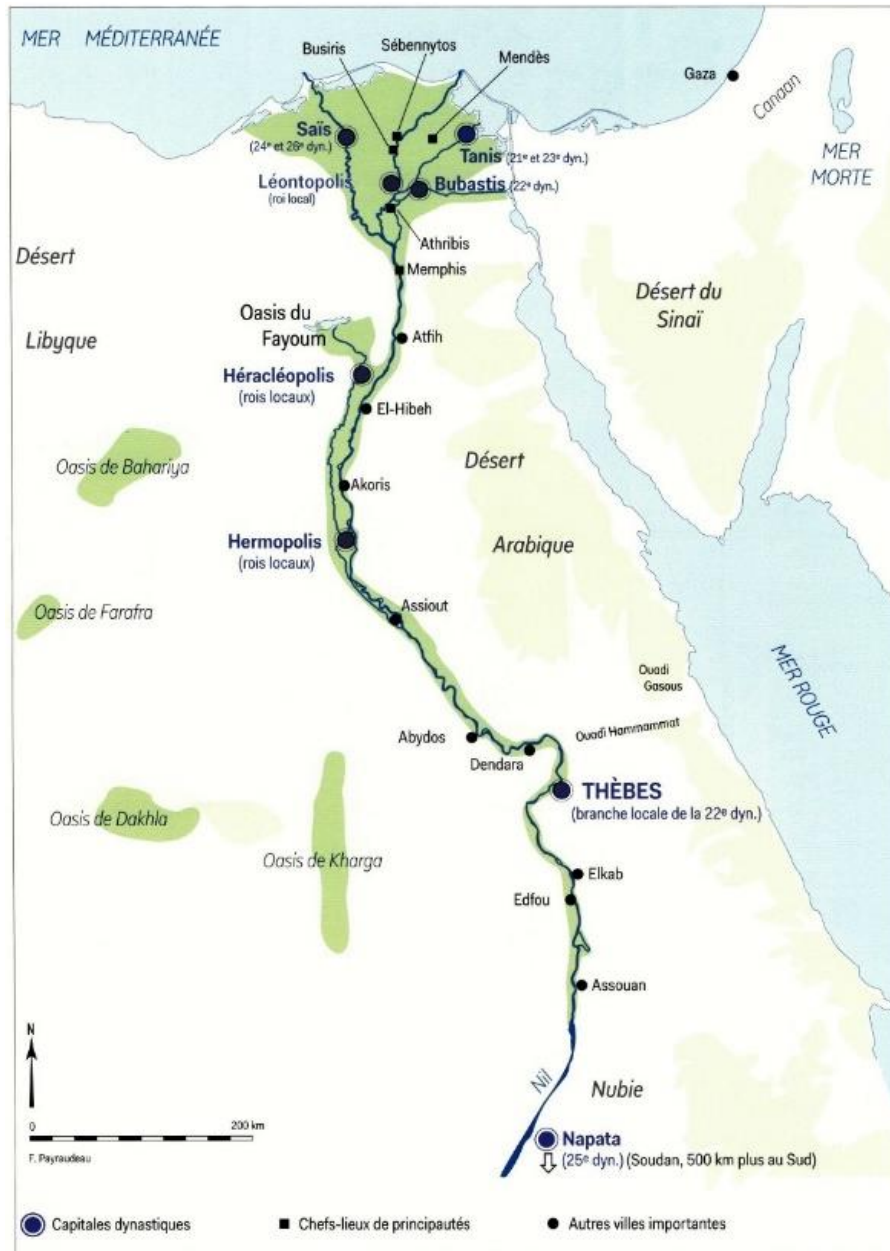
A XXI dinastia (c. 1069-945 a.C.) dá início a essa fase da história egípcia de difícil reconstrução. Sabemos, de modo geral, que se trata de um momento de transição. O poder real ancora-se agora definitivamente no Baixo Egito com a fundação de uma nova capital, Tanis, e o deus Amon – “rei do Alto e do Baixo Egito” – consolida-se ainda mais na teocracia egípcia como legitimador daqueles que se proclamavam faraós (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 34). A realeza setentrional é inaugurada com o monarca Smendes (c. 1069-945 a.C.), de origem líbia, assim como provavelmente eram os primeiros profetas do Alto Egito nesse período (AYAD, 2021, p. 48). Já no sul, em Tebas, o alto sacerdote Piankh passou a se representar também como rei. Essa concomitância de faraós estabelece o começo de uma diarquia, dividindo o Egito entre os soberanos tanitas e tebanos (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 36).

Segundo Payraudeau (2018d, p. 36), foi criada nesse momento uma espécie de jogo de espelhos entre Tanis e Tebas: os reis da capital dinástica se retratavam como altos sacerdotes de Amon, utilizando um cartucho real para o título, enquanto que os primeiros profetas do Alto Egito inseriam seus nomes, como faraós, também em cartuchos e criavam outros novos quando se proclamavam reis, semelhante ao ato de quando um monarca ascendia ao trono. Essa relação entre as duas partes do território egípcio se torna ainda mais complexa: no começo do Terceiro Período Intermediário, não atestamos conflitos bélicos diretos entre ambas as realezas, mas sim

uma série de alianças matrimoniais, organizadas em torno do oráculo de Amon em Karnak e que possuía como objetivo principal a conservação de zonas de influência ao longo do Egito.

A proclamação de diferentes indivíduos como faraós nesse estado fragmentário de governo e as alianças matrimoniais citadas devem ser examinadas, entretanto, com cautela. Para Ayad (2021, p. 48), aqueles que se representavam como reis do Egito, tanto no Delta como em Tebas, não necessariamente exerciam influência ou possuíam sob seu domínio territórios característicos de um monarca. Quanto às alianças matrimoniais, apesar de não termos registros de conflitos militares relacionados a questões de controle e posses territoriais, esses matrimônios não retratam uma resolução simples e pacífica para a proclamação concomitante de realezas e suas soberanias, mas sim uma estratégia de legitimação ambígua e delicada, em que um príncipe do Delta poderia ser apontado como Alto Sacerdote em Karnak e vice-versa. Essas alianças não foram suficientes para impedir uma série de embates, dessa vez de caráter bélico, entre tanitas e tebanos pelo controle do Egito, eventos denominados pela Egíptologia frequentemente como guerras civis (AYAD, 2021; MEFFRE, 2016; PAYRAUDEAU, 2018d).

Figura 5 – As capitais dinásticas do Terceiro Período Intermediário



Fonte: GOMBERT-MEURICE; PAYRAUDEAU, 2018, p. 403.

### 1.3.1. Adaptações de prerrogativas faraônicas e sua restrição na interpretação das esposas de Amon: o caso de Maatkare

Retomando algumas das principais características do ofício durante o período raméssida, a partir de Ísis as consortes de Amon não foram mais retratadas como esposas do rei, passaram a utilizar o título de adoradora divina, frequentemente associado ao do de cônjuge do deus, e adaptaram novas prerrogativas faraônicas – como o uso de cartuchos envoltos de seus nomes e epítetos. As esposas divinas da XXI dinastia são pouco numerosas nas fontes que

temos acesso hoje, mas uma das portadoras do cargo nesse período é essencial para compreendermos algumas evoluções da instituição: Maatkare (c. 1060-1020 a.C.). Ela era provavelmente filha do alto sacerdote Pinedjem I, que posteriormente se proclamou faraó em Tebas (GOSSELIN, 2007, p. 215-216), e se destaca por ser uma das primeiras consortes de Amon a ser retratada enquanto criança exercendo sua função no cargo, assim como por dar continuidade ao uso de epítetos da realeza, como “senhora das Duas Terras”, e a utilização de cartuchos para os termos relacionados a ela (GOSSELIN, 2007, p. 218-221).

Duas inovações são trazidas ao ofício com Maatkare. A primeira delas é a criação e o uso de um nome oficial<sup>12</sup> pelas sacerdotisas que se tornavam esposas de Amon, o qual geralmente fazia referência a deusa Mut<sup>13</sup>, consorte da divindade tebana na esfera mitológica; no caso de Maatkare, o nome escolhido foi o de “Mutuemhat”. O segundo novo elemento está presente sobre o sarcófago da sacerdotisa, encontrado no recinto oculto (*cachette*<sup>14</sup>) real de Deir el-Bahari (TT 320). Em suas inscrições, atestamos o uso do título de “mão divina” (*drt-ntr*), utilizado esporádica e anteriormente por algumas possíveis esposas divinas do Reino Novo, como Tiaa (GOSSELIN, 2007, p. 255).

Esse termo tornou-se, a partir de Maatkare, uma espécie de terceira designação para as consortes de Amon e ele faz referência a função teológica da “mão de Atum” no processo cosmogônico da criação do mundo. Segundo a narrativa, o demiurgo, na solidão primordial, foi estimulado por sua mão divina (que adquiriu uma autonomia de seu proprietário e tornou-se sua filha, geralmente caracterizada como a deusa Tefnut) por meio da masturbação, permitindo o engendramento de seus descendentes. Em suma, a mão divina possui mitologicamente um papel de perpetuação da criação do deus, representando uma assistência feminina ao demiurgo nesse processo, além de protegê-lo de ameaças diversas quanto ao exercício de sua autoridade. Para Coulon (2018c, p. 271), o fato de que as esposas divinas passaram a adotar esse título tornava seu papel e peso político muito mais importantes do que antes, as diferenciando ainda

---

<sup>12</sup> O termo “nome oficial” nessa dissertação substitui o de “nome de trono”/“*prenomen*”/“*prénom*”, utilizado pela Egiptologia para fazer referência àquele que o faraó criava ao ascender ao trono como rei. É importante ressaltar que o uso desse tipo de nome pelas esposas divinas não aparece sistematicamente nos monumentos atribuídos a elas (COULON, 2018c, p. 274).

<sup>13</sup> Essa menção à Mut se tornará presente em muitos dos nomes dessa categoria das adoradoras divinas seguintes, como nos de Karomama (Meret-Mut), Amenirdis (Kha-Neferet-Mut), Shepenupet II (Henut-Neferu-Mut), Nitocris (Nebet-Neferu-Mut) e Ankhnesneferibre (Heka-Neferu-Mut) (GOSSELIN, 2007, p. 223-224). Para uma análise detalhada das referências à Mut nos nomes oficiais das esposas divinas, conf. Ayad, 2009a, pp. 29-33.

<sup>14</sup> Termo utilizado pela Egiptologia para se referir a recintos ocultos utilizados para depositar múmias reais e itens funerários e/ou de culto com o objetivo de eles não serem saqueados. Essa prática ficou marcada sobretudo a partir dos reinados raméssidas. Alguns desses locais foram descobertos em Deir el-Bahari e Karnak, por exemplo (VERNUS; YOYOTTE, 2004, pp. 66-68).

mais de outras sacerdotisas – como as mãos divinas de diferentes deuses procriadores, como Atum em Heliópolis e Min em Akhmim.

Sobre a criação e uso de um nome oficial, notamos também com Maatkare, segundo Gosselin (2007, p. 236), o início da tradição de essas sacerdotisas utilizarem frequentemente dois cartuchos, um para cada um de seus dois nomes, uma consolidação e reconhecimento de certas atribuições reais dessas mulheres em contextos de culto e funerário, o que se soma com a continuidade do uso de termos e epítetos da realeza egípcia.

Considerando a provável descendência de Maatkare como filha de um alto sacerdote, é interessante notar como esses servidores do deus tebano a partir da XXI dinastia passaram a indicar, em algumas ocasiões, suas filhas ao cargo de esposa divina de Amon, como os faraós anteriores. Para Gosselin (2007, p. 259), esse processo teve início no período raméssida e, se no caso da adoradora Ísis não era tão claro se a sua nomeação respondia mais às vontades políticas do rei ou do primeiro profeta em Tebas, é com Maatkare que podemos compreender o uso do cargo de esposa divina como um instrumento que atendia aos interesses, inicialmente, do alto sacerdote de Amon – mudando apenas, na interpretação do autor, o uso da instituição das consortes do deus tebano pelo sacerdócio ao invés de pela realeza.

Pouco é explorado nas pesquisas da disciplina sobre o impacto das esposas divinas durante a XXI dinastia. Segundo Gosselin (2007, p. 235), um dos elementos mais significativos das adoradoras de Amon estabelecido a partir de Maatkare é a sua realeza e a sua ligação com o ofício. Vimos que, resultado de um desenvolvimento ao longo do Reino Novo, essas mulheres passaram a utilizar dois nomes, cartuchos, *uraeus*, termos de parentesco com a realeza e Amon e prerrogativas de rainhas e de faraós e que vão se tornar presentes nas representações das esposas divinas seguintes. Entretanto, para o autor (GOSSELIN, 2007, p. 262) isto não significa que elas possuíam, na prática, qualquer tipo de poder como os grandes sacerdotes tebanos. Além das adoradoras de Amon, os primeiros profetas e suas esposas também adaptaram elementos da realeza egípcia em suas fontes durante o começo da XXI dinastia, algo que deixou de ser constante posteriormente, ao contrário do caso das esposas divinas que exploraram cada vez mais essas prerrogativas.

O motivo disso, segundo Gosselin (2007, pp. 265-269), é que o papel dessas mulheres se dava apenas no âmbito teológico e dos rituais templários, não conflitando com o exercício de poder dos reis do Egito. Sua função era apenas cosmogônica, relacionada à criação divina por meio do estímulo a Amon. Essa colocação do autor nos faz refletir sobre em que medida as mudanças no ofício estariam ligadas somente ao contexto religioso tebano ao longo dos séculos abordados anteriormente. Ora, mesmo se considerarmos que as esposas divinas tivessem apenas



influência na condução de rituais e na evolução do pensamento cosmogônico de Tebas, ainda restaria investigar qual seria a função de toda a sua instituição (bens e funcionários sob seu comando cada vez mais crescentes ao longo do período percorrido até então) fora da representação idealizada das fontes monumentais e o motivo de o ofício ter sido utilizado tanto pela realeza como pelos altos sacerdotes em suas disputas políticas pela soberania do Egito.

Como aponta Mariam Ayad (2022, pp. 2-4), é recorrente a ideia de que as mulheres que exerciam poder, portavam títulos importantes e ocupavam cargos e posições significativas na sociedade egípcia fosse entendida como uma concessão masculina de um indivíduo ou parente de status ou posição maior, que controlaria o jogo político por trás das cenas. A manipulação de mulheres influentes por figuras masculinas é aplicada, por exemplo, em questões ligadas à Hatshepsut e as próprias esposas divinas (AYAD, 2022, p. 4). É também comum a presença de outras interpretações que atribuem um papel predominantemente sexualizado às adoradoras do deus tebano e suas funções nos templos (ROBINS, 1993a, p. 153), deixando de lado outras camadas de atuação dessas mulheres em diferentes esferas da sociedade, assim como restringindo suas funções à um âmbito simbólico.

A interpretação de Gosselin, portanto, não leva em conta a própria evolução do cargo de esposa divina de Amon inserida em suas relações com outros grupos sociais. São reconhecidas as alterações e novas características desenvolvidas desde o Reino Novo até a XXI dinastia, mas como frutos de uma evolução da mentalidade religiosa e circunstâncias políticas da época, com implicações somente na esfera teológica tebana (GOSELIN, 2007, p. 270) – uma interpretação unilateral, em que não é considerado como o contrário pode ter exercido influência sobre essas duas esferas. Em suma, sua análise não leva em consideração a instituição de esposa divina inserida nas dinâmicas sociais e políticas das dinastias abordadas, restringindo-se em traçar o desenvolvimento do ofício em si e por si só, à parte de suas relações com outros grupos.

O trabalho de Gosselin (2007), cujo foco é atualizar o banco de dados sobre as consortes de Amon de modo crítico, não é uma investigação que insere essas mulheres de forma relacional na sociedade egípcia com seus outros agentes, ao contrário da abordagem defendida nessa dissertação. Ao colocarmos essas sacerdotisas no quadro histórico, social e político do período e do desenvolvimento de sua instituição, podemos ver mais do que apenas novas características que teriam somente uma função religiosa. Se entendemos que os altos sacerdotes e outros servidores do culto de Amon procuraram adaptar prerrogativas faraônicas para atender seus próprios interesses, como legitimar uma proclamação de governo sobre uma região, destacar sua importância enquanto sacerdote e ressaltar o poderio e status adquirido (ou pretendido) em

determinada circunstância histórica, também podemos pensar sobre a agência e escolha das esposas divinas nesse contexto. Assim, não devemos considerar a instituição das adoradoras de Amon somente em função de atender interesses de outros grupos sociais.

### 1.3.2. O reforço da especificidade do ofício de esposa divina e a realeza de Karomama

O período que segue a XXI dinastia é marcado por uma série de mudanças em Tebas. A monopolização das funções e cargos do culto de Amon pelas famílias dos grandes sacerdotes e o papel de legitimador do oráculo desse deus são ameaçados pela XXII dinastia (c. 945-715 a.C.) dos soberanos do Delta, os quais procuraram novos meios para restabelecer sua autoridade no Alto Egito. Inicialmente, manteve-se a prática das alianças matrimoniais entre as famílias dos faraós do norte e as dos primeiros profetas do sul (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 37). Entretanto, a partir do reinado de Osorkon II (c. 856-830 a.C.), essa relação tornou-se frágil com as diversas rivalidades advindas de conflitos de sucessão entre príncipes do Delta e os indivíduos que se proclamavam reis no Alto Egito. Reconhecido como o único governante legítimo em Tebas após vencer os conflitos contra Harsiesis, o qual havia se intitulado como faraó e reinado brevemente sobre parte do sul do Egito, Osorkon II estabelece um novo quadro político para o reino ao nomear seu filho Nimlot como alto sacerdote de Amon em Tebas. É a partir desse momento que o templo dessa divindade em Karnak retoma uma importância que teria sido eclipsada na dinastia anterior (JAMEN; PAYRAUDEAU, 2018, p. 151).



Dentre as esposas divinas conhecidas desse período, destaca-se Karomama (“G Merytmu”), que teria exercido sua função no cargo durante o reinado de Osorkon II. Segundo Claus Jurman (2016, p. 62), há duas razões para que essa sacerdotisa seja tomada como um ponto de partida para analisarmos o desenvolvimento do ofício durante a XXII dinastia. A primeira é a quantidade significativa de fontes que possuímos sobre ela, como esculturas votivas, monumentos e equipamentos funerários, o que permite um quadro potencialmente mais representativo das adoradoras de Amon da época, das quais algumas são conhecidas apenas por meio de seus *shabtis*<sup>15</sup>. A segunda razão é a de que Karomama e suas fontes nos fornecem novas informações significativas sobre o desenvolvimento da instituição.

De maneira geral, o conjunto de fontes relacionado a Karomama a retrata com um nome oficial (assim como Maatkare, o de “Mutemhat”), por vezes com o título de “filha de Amon”



(s3.t-Imn, *sat Imen*), assim como com os epítetos da realeza utilizados por suas

<sup>15</sup> Pequenas estátuas depositadas em tumbas que possuíam como objetivo principal substituir o seu proprietário nos trabalhos agrários do pós-morte.

predecessoras, como, por exemplo, “senhora das Duas Terras”  (nb(.t) T3.wi, *nebet Tawi*). A adoradora divina utiliza uma frase adaptada daquelas utilizadas pelos faraós que não é atestada outrora no cargo: “que ela apareça sobre o trono de Tefnut”  (*h<sup>c</sup>=ti hr st Tfnwt dt, khati her set Tefenut djet*)<sup>16</sup>. Outra inovação trazida com Karomama é o fato de que ela é a primeira esposa divina que conhecemos a ser retratada em uma capela osiríaca, algo que vai se tornar comum depois dela, como será discutido ao longo da dissertação, na região nordeste de Karnak (JURMAN, 2016, p. 62-63).

Os novos termos associados à esposa divina estão relacionados com fraseologias relativas ao deus Hórus utilizadas pelos faraós, como “que ela apareça sobre o trono de Hórus”, substituindo essa divindade por Tefnut como sua contraparte feminina. Isto exprime o exercício, segundo Coulon (2018c, p. 217), de uma realeza efetiva por parte das adoradoras de Amon, que passaram a se apoiar dessa vez também sobre uma mitologia em que a deusa citada acima teria governado o Egito entre os reinados das divindades Chu e Geb. Notamos, portanto, não apenas uma simples ampliação do uso de epítetos faraônicos e suas adaptações por essas sacerdotisas, mas também uma apropriação de narrativas mitológicas e um reforço da expressão de sua realeza como parte da identidade do ofício – algo que vai ser mantido por suas sucessoras.

No período que sucede Orsokon II e Nimlot, seu filho Takelot II, que também havia acumulado e exercido as funções de seu pai como general de Heracleópolis e primeiro profeta de Amon em Tebas, tornou-se faraó. Seu reinado, de maneira geral, é marcado por conflitos relativos à disputa por soberania do Egito e à nomeação conflituosa de indivíduos ao cargo de alto sacerdote. Após seu exercício como monarca, um primeiro profeta de Amon chamado Osorkon III (c. 791-764 a.C.) tornou-se rei do Egito – em um período ainda conturbado que marca a XXIII dinastia (c. 828-712 a.C.) – e seu filho, Takelot III, o substitui na função sacerdotal de outrora (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 39-40).

A partir desse momento, nota-se uma mudança relacionada ao status dos altos sacerdotes de Amon. Segundo Raphaële Meffre (2016, pp. 51-56), Takelot III e seus sucessores no cargo, diferentemente de seus predecessores na função, não acumularam outros títulos além do de primeiro profeta (como cargos militares, por exemplo), o que indicaria uma restrição de sua influência e poder agora limitados apenas à esfera religiosa. Tal alteração na dinâmica política dos períodos relativos às XXII e XXIII dinastias pode ter sido fruto das constantes guerras civis pela soberania egípcia e pela concentração de territórios do Alto Egito na figura dos faraós,

<sup>16</sup> Estes termos podem ser encontrados na Estátua de Karomama localizada no Museu do Louvre (N 500).

tornando dispensável a função dos príncipes que se tornavam altos sacerdotes no cuidado administrativo do sul. Entretanto, o que fundamentou essa nova relação de poder entre reis e primeiros profetas pode ser também examinado a partir do cargo de esposa divina de Amon.

### **1.3.3. Uma nova fase da instituição das consortes de Amon: a ascensão de Shepenupet I ao cargo**

Durante o reinado de Osorkon III, este faraó tornou sua filha, Shepenupet I (c. 765-710 a.C.), esposa e adoradora de Amon em Tebas. As circunstâncias específicas ao redor de sua instalação como consorte divina não são muito claras. Este processo estabelece que isto teria ocorrido no mesmo período em que seu irmão Takehot III tornou-se alto sacerdote do mesmo deus em Karnak e corregente do faraó (AYAD, 2021, p. 48) ou que ela teria sido colocada no cargo por Takehot quando ele foi coroado rei. Também não sabemos se havia alguma mulher ocupando o ofício de esposa divina nesse momento ou quem teria sido sua antecessora (AYAD, 2009a, p. 16).

Vimos que a instituição das adoradoras de Amon vinha adquirindo novas características que as destacavam enquanto sacerdotisas, principalmente com o uso cada vez maior de elementos da realeza e prerrogativas faraônicas, assim como a mobilização de termos mitológicos que reforçavam seu papel na esfera divina. Levando em consideração o início da perda de influência política dos altos sacerdotes e os diversos conflitos resultantes de suas proclamações por soberania do Egito, a realeza deparou-se com um quadro em que, para manter o reino unificado, deveria assegurar o controle do Alto e do Baixo Egito, assim como evitar novos confrontos com o sul.

Nesse sentido, após vencer uma guerra civil, Osorkon III deveria encontrar uma alternativa que não o primeiro profeta de Amon para inserir indiretamente sua autoridade em Tebas, distante da capital dinástica, para exercer o controle monárquico na região. Para tanto, segundo Ayad (2009a, p. 16), a instituição de esposa divina teria sido vista, novamente, como um meio para assegurar a influência faraônica no Alto Egito. Indicando uma de suas filhas ao ofício e levando em consideração que essas sacerdotisas, pelo menos desde Ísis, não estavam ligadas matrimonialmente à um indivíduo secular e não engendravam descendentes, Osorkon III poderia interferir na hierarquia do culto de Amon sem correr o risco de sua filha dar à luz para possíveis contestadores do trono egípcio, evitando-se, assim, uma nova guerra civil.

Portanto, entende-se que a nomeação de Shepenupet I como esposa divina está relacionada diretamente à uma vontade da realeza de limitar a influência dos altos sacerdotes de Amon. É a partir dessa adoradora do deus tebano que o ofício será entendido

consistentemente pela Egiptologia como uma estratégia dos faraós para impor sua autoridade sobre o sul do Egito e que a instituição adquire um novo status e tipos de representações inéditas de suas sacerdotisas nas fontes, que permeará todo o restante da existência do cargo de esposa divina (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 40). Em suma, o ofício dessas mulheres passará por uma nova fase, que responderia diretamente aos conflitos políticos do Terceiro Período Intermediário (AYAD, 2016a, p. 89), bem como aos interesses das adoradoras de Amon mais claramente.

Shepenupet I nos fornece uma série de informações sobre sua função enquanto sacerdotisa por meio de suas diversas representações em relevos iconográficos na região de Tebas, sobretudo aquelas localizadas em capelas de culto dedicadas a Osíris ao redor do templo de Amon em Karnak. Dentre esses monumentos, o que mais nos chama a atenção é a intitulada “Capela de Osíris, Governante da Eternidade”<sup>17</sup> (fig. 6), situada ao leste do templo e que dispõe de uma série de retratos de Shepenupet interagindo com deuses, assim como também de cenas em que aparecem o faraó, seu irmão e sua sucessora no cargo. Colocada visualmente como a principal oficiante dos cultos à esfera divina na capela (AYAD, 2009a, p. 16), este monumento é um ponto de partida para estudarmos as principais características da instituição de esposa divina a partir da XXIII dinastia.

---

<sup>17</sup> Os monumentos citados a partir deste ponto serão mais explorados nos próximos capítulos.

Figura 6 – Capela de Osíris, Governante da Eternidade (leste do Templo de Amon em Karnak)



Fonte: Cfeetk 187397.

Erguida provavelmente com o objetivo de comemorar a entrada de Shepenupet I ao ofício (AYAD, 2016a, p. 90), a capela conta com quinze cenas da sacerdotisa, o que representa mais do que a soma dos relevos que retratam Osorkon III e Takelot III (no total, doze vezes). Dentre as cenas de Shepenupet I, destacam-se aquelas em que a esposa divina consagra oferendas aos deuses representada no mesmo tamanho que eles; em que ela é amamentada por deusas; e aquelas em que a consorte é coroada por Amon. Esses dois últimos tipos de ritos eram antes exclusivamente restritos aos faraós e eles são interpretados como partes do processo da legitimação de Shepenupet I enquanto esposa de Amon, afirmando seu caráter divino (AYAD, 2016a, p. 91).

Encontramos ainda nessa capela uma cena em que Shepenupet I oferece Maat ao seu cônjuge na sala 1<sup>18</sup> do monumento (fig. 7), o que representa o papel outrora exclusivo do rei em manter a ordem, harmonia e justiça entre as esferas divina e secular, assim como uma representação em que a sacerdotisa toca sistros para três divindades (Amon, Rá-Horakht e Ptah), enquanto atrás dela encontra-se uma mesa de oferendas com o faraó as consagrando na

<sup>18</sup> Conf. planta da capela, fig. 30, p. 112.

parte leste da fachada líbia. Esses relevos iconográficos serão melhor examinados nos próximos capítulos.

Figura 7 – Shepenupet I oferece Maat para Amon (sala 1, parede leste, registro superior esquerdo da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)



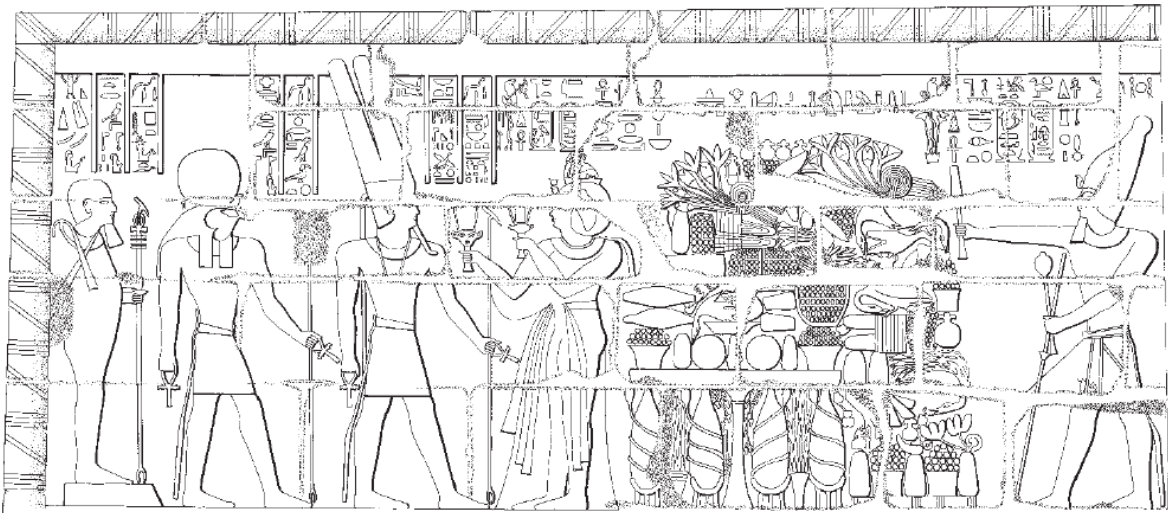
Fonte: KIU 1403.

Sobre o registro dos atos de tocar sistros e consagrar alimentos para as divindades, realizados pela esposa divina e pelo faraó<sup>19</sup>, nos chama a atenção o fato de que é Shepenupet a mais próxima dos três deuses, não o rei egípcio, distância reforçada ainda mais pela mesa de alimentos que separa os dois. Há algumas interpretações possíveis para a cena, porém, segundo Ayad (2009a, p. 36), o que é mais notável nela é o rompimento de uma convenção artística em

<sup>19</sup> Isto será analisado com mais detalhes posteriormente, no Capítulo 3.

que deveria ser o faraó o mais próximo das divindades, e não outra figura. Reforçando sua importância não apenas em quantidade de representações, mas também pelo seu destaque em contextos com outros indivíduos de alto status como o próprio rei, Shepenupet se coloca como a figura mais significativa na capela (fig. 8).

Figura 8 – Shepenupet I toca sistros e Osorkon III consagra alimentos para Amon, Rá-Horakht e Ptah (parte leste da fachada líbia, segundo registro acima da porta falsa, da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: REDFORD, 2004, p. 68.

Por meio desses relevos e outras fontes de Shepenupet I, sabemos que ela utilizou seus dois nomes inseridos em cartuchos e se retratou em suas inscrições textuais como “esposa divina” (*ḥm.t-ntr*), “adoradora divina” (*dwṣ.t-ntr*), “senhora das Duas Terras” (*nb.t T3.wi*) e “filha do rei” (*sṣ.t-nsw*), mantendo a tradição das sacerdotisas antecessoras no ofício de projetar elementos da realeza e da esfera divina para se caracterizar. Além da capela de Osíris mencionada, também encontramos a expressão do elevado status de Shepenupet dentro do recinto do templo mortuário de Ramsés III em Medinet Habu, onde encontra-se um monumento conhecido como “as capelas-tumbas das esposas divinas”, que consiste em um conjunto de quatro edifícios conectados por um corredor interno. Apesar desta nomenclatura, é mais provável que o monumento fosse um conjunto de “recinto do *ka*” (*hut-ka*), ou “capelas memoriais”, como colocado por Carola Koch (2016), como veremos adiante no Capítulo 3. Este local teria sido utilizado provavelmente para o culto funerário das predecessoras no ofício, funcionando como uma espécie de mausoléu dinástico (COULON, 2018c, p. 280). A primeira dessas capelas a ser erguida lá teria sido a de Shepenupet I (AYAD, 2009a, p. 16).



Como podemos notar em relação às fontes relativas às antecessoras de Shepenupet I no cargo, é apenas com ela que se inicia, ou que ao menos temos registros sobreviventes, uma prática extensa de representação dessas sacerdotisas em relevos iconográficos. Isto, somado às particularidades dos tipos de cena e à maneira com que Shepenupet I foi representada nas fontes, marcaria um status e importância do ofício sem precedentes em sua história, marcando o período entre as XXIII e XXVI dinastias como uma espécie de ápice dos potenciais diversos da instituição das adoradoras de Amon (AYAD, 2016a, p. 89).

O destaque de Shepenupet I em suas fontes foi interpretado majoritariamente de duas maneiras. A primeira delas é a de que a relevância do ofício com essa esposa divina é resultado direto da perda de autoridade política e religiosa do alto sacerdote de Amon. Apesar de não ser muito discutido sobre como as esposas divinas teriam se articulado para substituir essa autoridade dos primeiros profetas, o fato de que nenhum alto sacerdote aparece retratado na Capela de Osíris, Governante da Eternidade<sup>20</sup>, seria um forte indicativo de que Shepenupet I e sua instituição passaram a preencher o espaço deixado por esses servidores de Amon e seu papel ao menos religioso, que cresceria ainda mais com elas posteriormente (MEFFRE, 2016, p. 51). Já a segunda interpretação considera mais a ascensão do status de esposa do deus tebano como fruto dos eventos políticos, de maneira geral, em andamento antes de Shepenupet I adentrar ao cargo (AYAD, 2016a, p. 89) e do novo balanço de poder em Tebas no final do período dos faraós líbios do Egito (MEFFRE, 2016, p. 56).

Sobre as funções das esposas divinas a partir da filha de Osorkon III, há duas correntes de interpretações principais. A primeira é uma mais tradicional da Egiptologia, a de que, mesmo com as excepcionalidades das representações dessas sacerdotisas, como as cenas de oferenda de Maat e coroação mencionadas anteriormente, por exemplo, o papel e influência das esposas divinas de Amon restringiam-se apenas ao âmbito religioso e ritualístico, não estando ligados à política (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 40). Já a segunda interpretação entende que com Shepenupet I a instituição das consortes de Amon possui todo o seu potencial político efetivado, o qual teria sido iniciado com Ísis no período raméssida (AYAD, 2009a, p. 15). Entretanto, não fica claro se esse potencial se refere ao poder das próprias esposas divinas em exercer alguma interferência direta sobre a dinâmica política em Tebas ou se ele faz menção ao uso do ofício pelos faraós para atender seus interesses próprios, como a legitimação de seus reinados e o controle do Alto Egito por meio do cargo sacerdotal.

---

<sup>20</sup> Takelot III aparece como corregente de Osorkon III, não como primeiro profeta de Amon.

É possível notar o frequente embate para definir e delimitar, ainda que muitas vezes não explicitamente e de maneira aprofundada, o que era e até onde se restringia a influência exercida pelas esposas divinas em relação aos conflitos e interesses políticos da realeza e do sacerdócio de Amon. Isto marca, de maneira geral, os estudos que concernem o ofício das consortes do deus tebano. Ora, se considerarmos apenas o poder dessas sacerdotisas limitado à esfera religiosa ou como instrumento real, desconsidera-se a própria necessidade corrente de o faraó recorrer à essa instituição para assegurar sua soberania política no Alto Egito. Mesmo levando em conta que o destaque das esposas divinas em relação ao rei na Capela de Osíris, Governante da Eternidade, pode ter sido possível apenas porque ele não entrava em conflito com sua autoridade no governo do Egito e também considerando que elas não geravam herdeiros ao trono, isto não explica o poder permitido à instituição dessas mulheres. Com bens, terras e servidores ao seu dispor e agora com a capacidade de mobilização de recursos e pessoas para construir diversos monumentos em Tebas, em que as próprias esposas divinas eram as protagonistas nas cenas presentes neles, a teoria do não engendramento de herdeiros não explicaria uma tentativa de destituir de poder um cargo sacerdotal significativo como o dos primeiros profetas, permitindo o crescimento do das consortes de Amon e simplesmente considerando apenas a questão de possíveis rivais ao trono da monarquia. Reduzir a possibilidade de surgir um descendente da realeza egípcia que poderia vir a reclamar seu papel como soberano do Egito não era a principal e única maneira de assegurar a estabilidade do soberano regente. Há, por exemplo, riscos de “golpes de Estado” protagonizados por outros grupos sociais que não o sacerdotal e de invasão e domínio de povos estrangeiros, presentes em diferentes momentos da história faraônica. No período seguinte ao de Shepenupet I, como veremos adiante, os reis líbios perdem o governo do Egito para os núbios, não evitando a perda do trono. Ademais, o próprio cargo de esposa divina será significativo para a consolidação dos novos faraós de Kush nesse processo.

Portanto, consideramos nessa dissertação que o papel das esposas divinas de Amon não se restringe apenas à esfera religiosa, tampouco somente ao uso político por parte dos reis para manterem sua soberania no Alto Egito. Essas sacerdotisas desempenharam um papel ativo em questões ligadas tanto à realeza como ao seu sacerdócio. Com Shepenupet I consolidam-se novas adaptações de prerrogativas reais, assim como se dá continuidade ao desenvolvimento da instituição pela capacidade da grande quantidade de representações das portadoras do ofício nas fontes, por seu poder de mobilização de recursos na construção de monumentos e por estabelecer uma nova, também última e mais conhecida, fase para as esposas divinas de Amon: as das sacerdotisas líbias, núbias e saítas da XXIII à XXVI dinastias: Shepenupet I, Amernidis

I, Shepenupet II, Nitocris e Ankhnesneferibre. Apesar de advindas de diferentes contextos étnicos e culturais e de dinastias rivais, essas mulheres mantiveram a unidade do ofício, construíram sua legitimidade enquanto esposa divina por meio do culto de sua antecessora (AYAD, 2016a, p. 89) e referências a elas, assim como mantiveram e desenvolveram ainda mais suas identidades enquanto consortes de Amon e as práticas relativas às suas representações com as adaptações de elementos faraônicos e divinos.

#### **1.4. Adoção em períodos de transição no ofício: as adoradoras de Amon núbias e saítas e suas relações**

A ascensão de Osorkon III como faraó ocorreu ainda em um contexto conturbado de disputas políticas entre governantes que se autoproclamavam como reis. Pouco sabemos com exatidão sobre os faraós que o sucederam. Segundo Payraudeau (2018d, p. 40), estabelece-se uma nova divisão entre o norte e o sul do Egito por volta do ano de 725 a.C. e seus chefes políticos, momento também conhecido na historiografia como “anarquia líbia”.

Nesse quadro, o rei de Napata Kashta (c. 760-751 a.C.), capital do reino de Kush, na Núbia, voltou sua atenção ao Egito e à possibilidade de ocupação e controle de seu território. As motivações por trás desse interesse estariam ligadas principalmente às diferentes fontes auríferas presentes no Egito e suas rotas de comércio que o interligavam da Arábia do Sul até o Mediterrâneo Oriental, por meio do Mar Vermelho. Vale lembrar que já no final do Reino Novo os faraós passaram a investir em se assentar no Delta do Nilo, inserindo-se nas dinâmicas comerciais do mar mediterrâneo, algo desejado também pelos reis núbios. Portanto, conquistar o Egito e ocupá-lo permitiria ao governante de Napata usufruir de recursos egípcios, assim como do espaço comercial com outras regiões (AGUT; MORENO-GARCÍA, 2016, p. 542-543).

Durante o reinado de Kashta, Napata conseguiu obter o controle da Baixa Núbia e também do Alto Egito. Este não teria sido conquistado por vias militares, mas sim por meio da diplomacia e negociação com o sacerdócio de Amon em Tebas. Seu resultado foi o aceite da filha do rei núbio, Amenirdis I (c. 710-678 a.C.) como sucessora de Shepenupet I no cargo de esposa divina do deus tebano. A nomeação de uma herdeira estrangeira na instituição das consortes de Amon pode nos indicar duas hipóteses: a primeira é a de que os sacerdotes do culto dessa divindade passaram a reconhecer formalmente Kashta como faraó no Egito; já a segunda hipótese nos aponta a repetição de uma estratégia comum para aqueles que tinham como objetivo governar o Egito, isto é, a de utilizar o ofício de esposa divina inserindo nele uma de suas filhas como uma forma de exercer influência no sul egípcio e controlar o poderio do

sacerdócio de Amon (TÖRÖK, 2009, pp. 319-322). Além disso, Kashta teria negociado com os tebanos que ocupavam cargos importantes na região para a sua manutenção após a conquista (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 40).

Considerando o avanço da influência núbica nas regiões do Alto e Médio Egito, alguns governantes do Delta procuraram conter militarmente o crescimento das intenções do reino de Napata sobre o Egito. Após garantir o apoio dos portadores dos principais cargos políticos e religiosos de Tebas e para assegurar seus interesses na região, o sucessor de Kashta, seu filho Piye, nome também transcrito como “Piankhy” (c. 747-716 a.C.), dá prosseguimento à investida de seu pai e conquista o reino egípcio, anexando-o aos domínios de Napata. Inaugura-se, assim, a XXV dinastia (c. 747-656 a.C.) (TAYLOR, 2000, p. 331). Esse movimento, entretanto, não procurou a submissão de fato dos chefes locais do Delta do Nilo, mas sim garantir efetivamente uma base política em Tebas (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 40-41).

Dentre as medidas estabelecidas pelos novos faraós núbios, nos chamam a atenção aquelas que foram direcionadas ao culto de Amon em Karnak. Centro de legitimidade do poder dos soberanos do Egito, Piankhy e seus sucessores também procuraram investir no templo da divindade com esse objetivo – além de que, em Napata, o deus Amon também possuía um papel importante na legitimação dos monarcas. Resultado disso são os inúmeros monumentos dedicados à tríade tebana (Amon, Khosu e Montu), por exemplo. Ademais, novas capelas destinadas ao culto de Osíris também foram erguidas e utilizadas pelos faraós e esposas divinas núbias para reforçarem suas autoridades e funções ritualísticas no Egito (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 41-42). É o caso, por exemplo, da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, citada anteriormente.

De modo geral, os reis núbios procuraram se representar enquanto faraós e, para tanto, também iniciaram uma política de revitalizar tradições egípcias, como uma forma de serem entendidos como restauradores da ordem e da unidade do reino egípcio. Essa prática era comum de dinastias estrangeiras, a qual consistia na construção de edifícios, utilizar características artísticas nas fontes materiais de épocas antigas, conhecidas como “arcaizantes”, assim como o resgate e ressignificação de práticas e cargos de outrora que não eram mais utilizados até o momento. Essas medidas ficam mais claras com Shabaqo (c. 716-702 a.C.), sucessor de Piye e primeiro faraó núbio a residir no Egito, em Mênfis, uma antiga capital dinástica. Como parte do programa multifacetado que buscava a legitimação desses reis, Shabaqo também procurou restaurar o cargo de alto sacerdote de Amon nomeando seu filho Haremakheth à função (AYAD, 2009a, p. 14).

### 1.4.1. Amenirdis I e o início das representações das esposas divinas com suas predecessoras

Como comentado anteriormente, uma princesa núbia foi colocada como herdeira do cargo de esposa divina de Amon antes mesmo da conquista de Piankhy. Amenirdis I, filha de Kashta com a rainha Pabatma, é bem documentada nas fontes e suas representações nos permitem compreender novas características obtidas pela instituição das consortes de Amon, como a relação de uma dessas sacerdotisas com uma predecessora no cargo e suas identidades enquanto esposa, adoradora e mão da divindade tebana. Dentre os monumentos mais significativos de Amenirdis, a Capela de Osíris, Governante da Eternidade, destaca-se dos demais. Construída durante o período de Shepenupet I e os faraós líbios em uma estrutura bipartite, uma nova parte foi adicionada em sua entrada por Amenirdis, provavelmente a partir do reinado de Shebitqo<sup>21</sup> (c. 702-690 a.C.), formando uma nova sala e fachada na frente daquela original do edifício (AYAD, 2016a, p. 91).

Nessa nova adição, Amenirdis é representada como sua fundadora e em diferentes cenas, as quais também possuem representações de Shebitqo e de sua antecessora Shepenupet I. Algo interessante nesses relevos é o modo com que Amenirdis articulou o programa decorativo da fachada e sala núbias, sobretudo em relação à esposa divina líbia. Ao invés de apagar seu nome e substituí-lo pelo seu próprio, Amenirdis manteve a presença de Shepenupet e acrescentou novas representações dela. No registro superior da parede leste da sala 1, a adição núbia à capela, Shepenupet I é retratada oferecendo Maat para Amon (fig. 9) e recebendo um colar *menat* de Ísis, enquanto Amenirdis, sua sucessora, é representada no registro inferior da mesma parede recebendo vida de Amon e símbolos *heb-sed* de Mut (KIU 1402).

Segundo Ayad (2016a, p. 92), esses dois rituais dispostos dessa maneira passariam a ideia de que o que o Shepenupet oferece às divindades, ordem e equilíbrio, estava sendo entregue de volta a Amenirdis por meio da vida concedida pelos deuses. Ao estabelecer essas representações, a esposa divina núbia indicava uma apreciação à sua instituição e antecessora e procurou utilizá-la para se legitimar enquanto sacerdotisa e seu status divino. Comparando as representações visuais e textuais das duas consortes de Amon, seus tipos e localizações na parte

---

<sup>21</sup> Ayad (2016a) aponta uma série de debates em relação a cronologia dos reis núbios e a ordem de sucessão deles no trono egípcio. A autora considera que Shebitqo teria sido antecessor de Shabaqo, e não o contrário, como é comumente acordado. O motivo dessa interpretação está relacionado com a possível data da construção da capela de Osíris, Governante da Eternidade e com a duração do exercício na função de esposa divina de Amenirdis. No caso em que Shebitqo antecede Shabaqo, a sacerdotisa estaria viva na época da adição de uma nova sala e fachada no monumento, com cerca de 70-85 anos de idade. No caso contrário, Amenirdis teria por volta de 90-100 anos nessa ocasião, tornando mais plausível colocar Shabaqo como sucessor de Shebitqo (AYAD, 2016a, p. 91).

adicionada à capela, é possível notar uma interação entre ambas, promovida por Amenirdis de modo a sacerdotisa núbria usufruir o máximo possível dos benefícios esperados dos rituais retratados.<sup>22</sup>

Figura 9 – Parede leste da Sala 1 da Capela de Osíris, Governante da Eternidade



Fonte: CNRS-CFEETK 192620.

Em suma, Amenirdis se projetou como a principal oficiante dos cultos retratados na nova adição à Capela de Osíris, Governante da Eternidade, a partir de sua antecessora – mantendo sua respectiva importância e estreitando, nos primeiros registros que temos de uma

<sup>22</sup> A análise dos relevos mencionados nesse subitem e suas implicações serão melhor explorados no Capítulo 2.

interação compartilhada na decoração em relevos entre duas esposas divinas de Amon, a relação entre as próprias sacerdotisas do cargo de forma explícita e deliberada. Ademais, notamos na fachada núbia do monumento Amenirdis também realizando a oferenda de Maat a Amon, como sua predecessora e, como nota Ayad (2021, p. 49), ela teria sido a primeira consorte do deus a combinar em suas representações, desde Ahmose-Nefertari, os três títulos de uma vez só relacionados à instituição: os de esposa, adoradora e mão divinas.

Figura 10 – Amenirdis I oferece Maat para Amon (parte leste do batente da entrada da fachada núbia, terceiro registro, da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: KIU 1236.

A prática de fazer referências e de utilizar uma antecessora no ofício nas fontes como foi feita por Amenirdis se tornará, a partir de então, comum na instituição de esposa divina de Amon, o que trará novas interpretações sobre o papel dessas mulheres no quadro político e

religioso e que permitirá outras perspectivas sobre como as consortes do deus construíram suas identidades em suas representações.

#### **1.4.2. O potencial ritualístico da instituição das consortes de Amon: o exercício de Shepenupet II na função**

Durante o reinado do faraó Piankhy, o rei teria nomeado<sup>23</sup> sua filha Shepenupet – que será referida pela Egiptologia como Shepenupet II (c. 678-639 a.C.)<sup>24</sup> – como herdeira de Amenirdis (tia da princesa) no cargo de esposa divina de Amon, sucedendo-a por volta de 678 a.C. A época de seu exercício na função ainda era marcada pelo “renascimento” cultural e artístico empregado pelos faraós núbios e, assim como Amenirdis, Shepenupet II manteve um programa ativo de construção e decoração de diversas capelas osiríacas nas regiões leste e norte de Karnak (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 42). Dentre as suas representações nesses monumentos, notamos uma continuidade da esposa divina de se projetar em rituais junto de uma antecessora no ofício, como fez Amenirdis. É o caso, por exemplo, de duas cenas na entrada da Capela de Osíris, “Aquele que está no meio da Árvore Persea”, em que Amenirdis e Shepenupet II são retratadas cada uma em um dos lados dos batentes abraçando Amon – um ato que reforçava seus papéis enquanto mãos divinas.

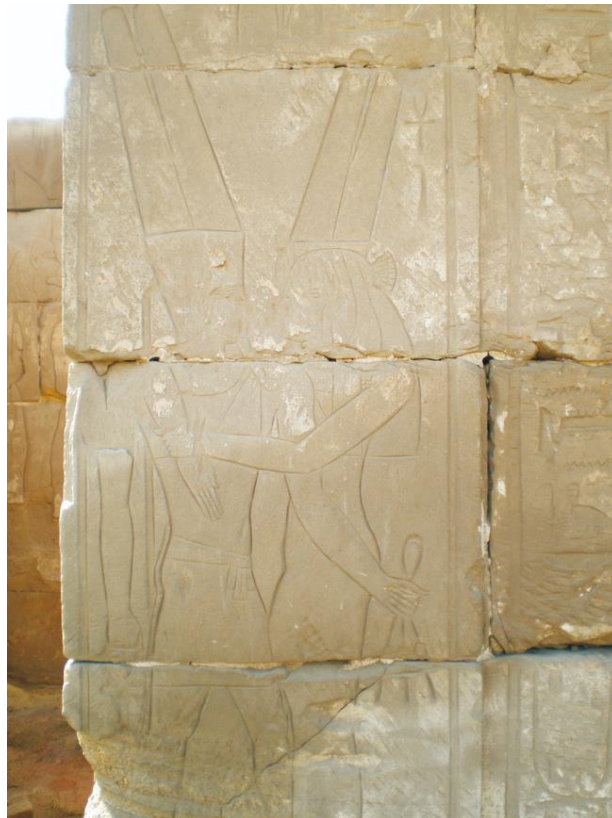
---

<sup>23</sup> Trata-se de uma teoria. A questão sobre qual faraó núbio teria colocado Shepenupet II como sucessora de Amenirdis I ainda é debatida (MORKOT, 2016, p. 113).

<sup>24</sup> Podemos diferenciar Shepenupet I da II principalmente por meio de seus nomes oficiais. O da primeira era “Khenemet-ib-Amon” (“Unida com o coração de Amon”), enquanto que o da segunda era “Henut-Neferu-Mut” (“A senhora da perfeição é Mut”).



Figuras 11 e 12 – Amenirdis (à esquerda) e Shepenupet II (à direita) abraçam Amon-Rá (batentes da entrada da Capela de Osíris, Aquele que está no meio da Árvore Persea, Karnak)



Fonte: AYAD, 2009a, Pls. 3.8 e 3.9.

Além de capelas osíriacas, do lado oeste do Nilo Shepenupet II decidiu intervir na capela memorial de sua predecessora em Medinet Habu. Como comentado anteriormente, a partir de Shepenupet I as esposas divinas ergueram este tipo de monumento no recinto do templo mortuário de Ramsés III, cuja o primeira (a da sacerdotisa líbia) teria sido conectado posteriormente com as das suas sucessoras – formando um único edifício, interconectado por meio de um corredor. Antes uma estrutura feita de tijolos de barro, Shepenupet II teria decidido demolir a capela memorial construída por Amenirdis para substituí-la por um monumento de pedra – como colocado em uma inscrição em sua nova entrada que apresenta Shepenupet II como a responsável pela modificação em prol da eternidade de sua mãe (“adotiva”, como discutiremos posteriormente), Amenirdis (AYAD, 2009a, p. 19).

Figura 13 – Capelas memoriais das esposas divinas de Amon (Medinet Habu)



Fonte: GUICHARD, 2018, p. 56.

De modo geral, as modificações feitas por Shepenupet II no monumento não possuem precedentes na arquitetura funerária egípcia. Para Ayad (2009a, pp. 19-21), considerando as capelas que ela ergueu em Karnak, as alterações no edifício de Medinet Habu e o fato de que a esposa divina pôde demolir a capela de sua antecessora e levantar uma nova feita em pedra, podemos atestar uma vasta extensão e capacidade de mobilização de recursos pela instituição das consortes de Amon. Além disso, Shepenupet II acrescentou sua própria capela memorial ao

lado da de Amenirdis, cujo plano arquitetônico abrange dois santuários cobertos, um dentro do outro, uma estrutura que seria alterada posteriormente.

As motivações por trás dessa empreitada arquitetônica da sacerdotisa núbia podem estar relacionadas com uma tentativa de legitimar seu exercício enquanto esposa, adoradora e mão divina a partir de sua predecessora (AYAD, 2016a, p. 93), uma vez que, além de dedicar a nova capela para Amenirdis, Shepenupet II é representada realizando rituais funerários a ela em cenas e inscrições preservadas no monumento de Medinet Habu.

É a partir de Shepenupet II que possuímos mais claramente informações a respeito de como as próprias esposas divinas se relacionavam entre si – na maioria dos casos, uma entre uma consorte vigente e sua antecessora já falecida. Antes dessa sacerdotisa, não tínhamos evidências sobre essa questão, pois mesmo nos monumentos em que mais de uma esposa divina aparecia em conjunto, não havia elementos que deixassem claro como era classificada a ligação entre elas. É o caso, por exemplo, dos relevos da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, que possuem representações de Shepenupet I e Amenirdis I. Diferentemente de outrora, temos dados que nos permitem adentrar nessa questão, como, por exemplo, alguns casos em que Shepenupet II refere-se à Amenirdis como sua “mãe”<sup>25</sup>.

Ainda no edifício de Medinet Habu, a nova esposa divina núbia se representou realizando o ritual de “condução dos quatro bezerros”, assim como o de “consagração dos baús *meret* (ambos localizados na capela memorial de Amenirdis, nas paredes sul e leste, respectivamente). Segundo Ayad (2016a, p. 95), não atestamos cenas desses rituais sendo realizados por outros indivíduos, como, por exemplo, os altos sacerdotes de Amon. Ambos eram práticas exclusivas dos faraós, as quais se somaram ao já vasto arsenal de prerrogativas reais adaptadas pelas esposas divinas.

Shepenupet II destaca-se ainda por outras de suas fontes. Em alguns blocos recuperados da rampa do Templo ptolomaico de Montu, localizado ao norte de Karnak, a sacerdotisa é representada celebrando o seu próprio festival *sed*, comemorado apenas pelos faraós a cada trinta anos de reinado para regenerar sua capacidade de exercer a soberania do Egito (COULON, 2018c, p. 277). Apesar de não sabermos exatamente se esse festival foi realmente celebrado por ela ou não, é notável o fato de que até então não temos registro de uma mulher realizando para si própria esse tipo de comemoração. A motivação por trás disso estaria relacionada ao crescente status da instituição desenvolvido por Shepenupet II, assim como mais

---

<sup>25</sup> Nos aprofundaremos na análise e implicações relacionadas aos termos de parentesco utilizados pelas esposas divinas para se referirem a si mesmas e suas antecessoras nos próximos capítulos da dissertação, sobretudo no Capítulo 3.

uma forma de legitimar seu papel ritualístico como portadora do principal cargo sacerdotal da época (AYAD, 2009a, p. 137).

Acrescentando-se a essa exploração de elementos da realeza em suas representações para além dos relevos iconográficos, Shepenupet II também foi retratada em estátuas na forma de esfinge (algo muito raro para mulheres reais e comum para faraós), emitiu escaravinhos com seu nome, assim como se projetou em inscrições textuais como “Hórus” no gênero feminino – algo feito outrora apenas por Hatshepsut quando tornou-se faraó (COULON, 2018c, pp. 274-277).

Todo o conjunto de fontes relacionadas a Shepenupet II e as formas com que ela foi retratada nos permitem identificar um pico de um potencial ritualístico do ofício de esposa divina de Amon. A sacerdotisa em questão foi a que mais fez uso e adaptou prerrogativas faraônicas, sobretudo iconograficamente. Para Ayad (2016a, pp. 96-99), isto provavelmente representava um reflexo da expressão ideológica da realeza das mulheres núbias adaptadas para a cultura egípcia e um reforço do poderio da instituição ligada ao deus Amon. O crescimento do status de esposa divina teria se tornado tão proeminente que o ressurgimento do cargo de alto sacerdote da divindade tebana foi interpretado como uma resposta da própria realeza para contrabalancear esse poder – é durante a regência de Shepenupet II que Haremakhmet, irmão de Taharqa, assume o ofício de primeiro profeta de Amon (AYAD, 2016a, p. 99).

É importante ressaltar, entretanto, que historicamente, como trabalhado até então nesse capítulo, o ofício de esposa divina de Amon foi desenvolvendo seu poderio e status e constantemente implementando novas adaptações de prerrogativas faraônicas e expressão de laços com a própria instituição – algo que não deve ser limitado a uma interpretação restrita de um reflexo de legitimação (do rei ou das sacerdotisas) ou de influências culturais como a Núbia. Notamos aqui um estado do ofício das consortes divinas que não se limita apenas à uma possível função de assegurar os interesses faraônicos no Alto Egito. As esposas de Amon núbias desenvolveram suas atividades e representações buscando o próprio fortalecimento de sua instituição e é preciso investigarmos como esse processo nos permite examinar as possíveis agências dessas mulheres nesse período.

Depois de cerca de quarenta anos após o início de seu exercício na função de esposa divina, Shepenupet II teria adotado uma herdeira ao cargo, chamada Amenirdis II, filha de Taharqa e sua sobrinha. Pouco sabemos sobre ela, dado a escassez de suas fontes (AYAD, 2009a, p. 91).

### **1.4.3. A ascensão dos faraós saítas e a adoção de Nitocris como herdeira no cargo de esposa divina**

Apesar do controle e da legitimidade obtida pelos faraós núbios no Alto Egito, os governantes do Delta não aceitaram o reinado da nova dinastia. Por volta do ano de 680 a.C., algumas cidades do Baixo Egito declararam sua independência junto do surgimento de indivíduos que passaram a se proclamar reis, como nas cidades de Tanis e Saís. Além dos embates internos, os faraós da XXV dinastia também tiveram que lidar com a ameaça de uma invasão militar assíria, povo que vinha se expandindo na região do Oriente Próximo em direção ao Egito desde o final do século VIII a.C. (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 42).

Taharqa e seu sucessor, Tanuetamani, não conseguiram evitar a aliança entre os reis do Delta e os assírios, os quais obtiveram sucesso em invadir e conquistar o Egito e pilhar Tebas, expulsando os faraós núbios do Egito em 663 a.C. Assim, sob a tutela do Império Assírio, Nekau I (c. 672-664 a.C.) de Saís (nova capital real) tornou-se rei, inaugurando a XXVI dinastia (664-525 a.C.). Para pacificar e obter apoio do Alto Egito, o novo monarca procurou negociar com o sacerdócio de Amon. Segundo Payraudeau (2018d, p. 43), já no início do reinado de Nekau I ele buscou inserir uma de suas filhas, Meseamon, como cantora na Residência de Amon, sob tutela da esposa divina.

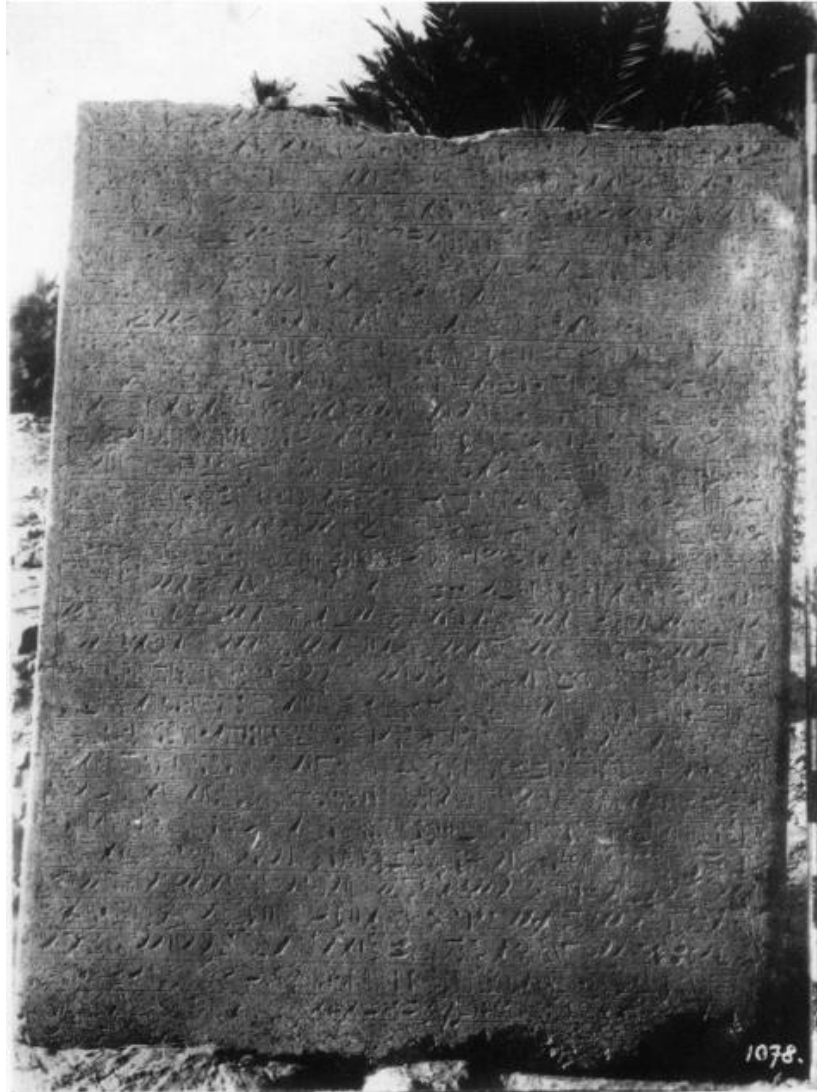
É com o sucessor de Nekau I, seu filho Psamético I (664-610 a.C.), que a política em relação ao sacerdócio do deus tebano se intensifica. O novo faraó saíta conseguiu libertar a realeza egípcia da tutela assíria, cujo controle geopolítico das regiões conquistadas havia se enfraquecido (LLOYD, 2000, p. 365-366). Adotando uma medida semelhante à dos reis de dinastias anteriores, Psamético I recorreu ao cargo de esposa divina de Amon para consolidar sua autoridade sobre Tebas. Nesse sentido, o faraó tornou sua filha Nitocris (c. 639-586 a.C.) como sucessora de Shepenupet II e Amenirdis II, evento registrado na chamada “Estela de Adoção de Nitocris” – documento que pode ser considerado como o mais importante a respeito da unificação saíta do Egito e da preocupação de Psamético I em estabelecer sua legitimidade como faraó (BLÖBLAUM, 2016, p. 199).

A estela feita em granito, encontrada em Karnak e hoje localizada no Museu Egípcio do Cairo (JE 36327), possui 31 linhas que narram a comemoração da decisão de apontamento de Nitocris ao cargo de esposa divina de Amon. Sua parte superior, que provavelmente possuía representações iconográficas, está desaparecida (CAMINOS, 1964, p. 72). O texto do monumento, que adota uma perspectiva de Psamético I e da realeza egípcia sobre os eventos, nos fornece detalhes de uma série de procedimentos envolvidos na investidura de Nitocris como

herdeira ao cargo de esposa divina. Em um primeiro momento, o faraó e seu conselho aprovam a nomeação da princesa como sucessora da instituição sacerdotal; em seguida, ela parte da corte real para Tebas, recebendo uma série de provisões dos nomarcas ao longo do caminho. Ao chegar lá, Nitocris é recebida com júbilos e dirige-se a Casa de Amon (isto é, o seu templo), onde Shepenupet II e Amenirdis II a acolhem.

Segundo a narrativa da estela, a esposa divina e sua herdeira núbias a acolhem na instituição como uma nova sucessora, além de passarem a Nitocris todas as suas propriedades sob o testemunho dos sacerdotes do templo. O texto encerra-se com uma vasta lista de provisões de bens e terras fornecidas a ela por seu pai, por templos de todo o Egito, assim como por alguns indivíduos de elites locais. Também são marcados os itens que serão concedidos diária e mensalmente para Nitocris, demonstrando uma grande distribuição de riquezas para o ofício das consortes de Amon. A Estela de Adoção de Nitocris (fig. 14), em suma, representa um dos documentos que mais nos fornece informações detalhadas a respeito dos bens e propriedades envolvidos na investidura de uma herdeira ao cargo de esposa divina, assim como o mais claro registro de uma espécie de codificação da ideia de sucessão no ofício por meio de uma adoção (AYAD, 2021, p. 53). É quando Nitocris se torna herdeira na instituição das adoradoras de Amon que podemos inferir um reconhecimento do poder real saíta por parte dos sacerdotes do deus tebano e dos nomarcas do Alto Egito (BLÖBLAUM, 2016, p. 199).

Figura 14 – Estela de Adoção de Nitocris (JE 36327)



Fonte: CAMINOS, 1964, Pl. VII.

O que nos chama a atenção desse monumento é o fato de que as esposas divinas núbias, tanto a que exercia a função como sua herdeira, não foram retiradas da instituição e substituídas imediatamente por Nitocris. Psamético I ressalta no início do texto da estela que não iria retirar a herdeira do cargo, pois era algo que não deveria ser feito e porque ele se considerava um soberano justo. Ao invés disso, o rei concede a princesa como a filha mais velha de Amenirdis II (CAMINOS, 1964, p. 74; MANUELIAN, 1994, p. 299).

Podemos levantar algumas teorias sobre esse movimento de Psamético I. O faraó talvez não teria poder e influência a ponto de interferir diretamente na instituição de esposa divina de Amon e seu sacerdócio para uma expulsão de Shepenupet II e Amenirdis II. Uma segunda possibilidade é de que Psamético intencionalmente não retirou as sacerdotisas núbias da instituição e procurou seguir seus procedimentos de adoção no cargo com Nitocris como uma

estratégia para associar-se às esposas divinas núbias e sua autoridade reconhecida pelo templo de Amon em Heliópolis – uma estratégia de legitimação baseada nas conexões com a dinastia predecessora (BLÖBLAUM, 2016, p. 198-199).

É possível pensar também na própria capacidade que ambas as sacerdotisas núbias teriam para se manter no ofício e uma certa autonomia da instituição em relação à monarquia – apesar de, segundo o texto da estela, elas terem concedido todas as suas propriedades para Nitocris, seja voluntária ou involuntariamente (lembrando que a narrativa é a partir da perspectiva do rei egípcio e não da dessas mulheres). Independentemente da veracidade dos eventos, percebemos mais uma vez como o exercício e sucessão no cargo de esposa divina não era diretamente afetado pelas mudanças dinásticas de faraós de diferentes etnias e regiões do Egito, como foi no caso da transição líbia e núbia entre Shepenupet I e Amenirdis I, por exemplo. Como destaca Coulon (2018c, p. 281), a continuidade dinástica das adoradoras de Amon excedia, desde a XXIII dinastia, as diferentes clivagens políticas da realeza governante.

O mecanismo de adoção utilizado na sucessão das esposas divinas pode ser melhor explorado a partir de Nitocris, assim como suas implicações, como, por exemplo, de que forma foi estabelecida e mantida uma linhagem de parentesco por essas mulheres, como elas utilizaram essa ligação para formar suas identidades enquanto sacerdotisas advindas da realeza e de que maneira o culto às antecessoras no ofício reforçou uma legitimidade do cargo (algo que exploraremos no Capítulo 3). Ademais, é notável como as esposas de Amon não sofreram o processo de *damnatio memoriae* como os faraós núbios após o advento da XXVI dinastia. Para Angelika Lohwasser (2016, p. 132), Amenirdis I, Shepenupet II e Amenirdis II eram consideradas e se retrataram enquanto egípcias. Elas utilizaram nomes e vestimentas egípcias em suas representações, por exemplo, ainda que marcando frequentemente sua filiação parental com os reis núbios. Os egípcios distinguiam o governo político real estrangeiro do ofício ritualístico das esposas divinas, e a criação de uma identidade egípcia mantida por essas mulheres teria as resguardado do processo de destruição dos nomes de seus pais.

De qualquer modo, o exercício de Nitocris enquanto herdeira e posteriormente como consorte de Amon já nos oferece uma perspectiva mais rica sobre diversos aspectos do ofício. Assim como suas predecessoras, a sacerdotisa saíta manteve a utilização de títulos, representações em rituais característicos dos faraós, assim como um ativo programa de construção de monumentos em Tebas, erguendo sua capela memorial junta das outras esposas divinas e dedicando capelas para Osíris em Karnak (AYAD, 2009a, p. 25-26).

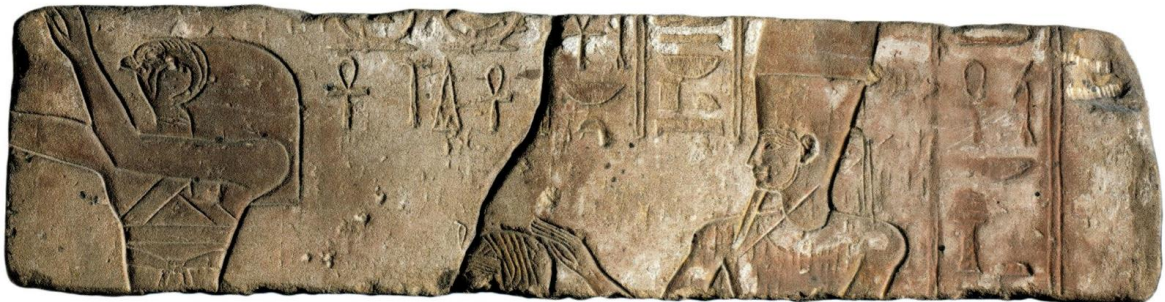
Nitocris ainda nos fornece um novo ângulo sobre a instituição sacerdotal da qual ela fez parte. Em Naga Malgata, sítio localizado no noroeste do Templo de Amon em Karnak e que



corresponde hoje à vila moderna de mesmo nome, encontramos uma espécie de “setor residencial” das esposas divinas de Amon com vestígios de dois monumentos importantes: os chamados “Edifício em colunas de Nitocris” e “Edifício de Ankhnesneferibre” (COULON; LAISNEY, 2015, p. 81). Interessa-nos aqui o primeiro, o qual será analisado mais detalhadamente no próximo capítulo. É lá que encontramos alguns blocos e relevos iconográficos que retratam Nitocris realizando diversos rituais aos deuses.

Dentre essas cenas, cabe destacar aqui duas delas. A primeira encontra-se em um relevo que retrata a purificação de Nitocris por Thot e Hórus (fig. 21), seguida de sua coroação como esposa divina por Amon (fig. 15). Em uma postura semelhante à dos reis em cenas em que eles recebem a coroa egípcia desde o Reino Novo (PAYRAUDEAU, 2018b, p. 300), ajoelhada, Nitocris é retratada com alguns elementos da realeza, como o *uraeus* e o uso de dois cartuchos reais. Como já comentado anteriormente, a coroação de uma esposa divina por Amon é atestada pela primeira vez com Shepenupet I na Capela de Osíris, Governante da Eternidade, e a sacerdotisa saíta foi retratada no mesmo tipo de cena, desta vez em um contexto possivelmente residencial e interligado com outros rituais do edifício.

Figura 15 – Parte superior do relevo da purificação e coroação de Nitocris



Fonte: Museu do Louvre, E 26905.

Outro ritual interessante presente no monumento é um em que Nitocris, acompanhada de Ibi (seu superintendente), recebe oferenda de alimentos concedida por um sacerdote (fig. 16). Em um mesmo contexto, podemos investigar como se deu parte das interações da esposa divina com seus servidores e como essas relações nos possibilitam refletir não apenas sobre elas em si, mas também sobre a própria instituição das consortes de Amon e como ela era projetada com outros grupos e indivíduos além de deuses e faraós.

Figura 16 – Nitocris, acompanhada de Ibi, recebe oferendas de alimentos (Edifício em Colunas de Nitocris, parede leste)



Fonte: adaptado de COULON; LAISNEY, 2015, p. 149, fig. 63.

### 1.5. O fim do ofício e da instituição: Ankhnesneferibre e a conquista persa do Egito

Herdeira de Nitocris no cargo e filha de Psamético II (595-589 a.C.), uma nova esposa divina saíta assume o cargo por volta do ano de 586 a.C.: Ankhnesneferibre (c. 586-525 a.C.). Esse momento é registrado na chamada “Estela de Adoção de Ankhnesneferibre” (fig. 17), feita em alabastro, encontrada em Karnak dividida em dois pedaços e que atualmente encontra-se no Museu Egípcio do Cairo (JE 36907). Com registros visuais e textuais, a estela conta com duas cenas em que estão presentes deuses, um faraó, a esposa divina em questão e um de seus administradores. É narrado o processo de sua adoção no ofício, ocorrido nove anos antes da criação do documento. Segundo Ayad (2021, p. 53), diferentemente da estela de sua antecessora que traz os eventos da instalação de uma consorte de Amon como herdeira a partir de uma perspectiva real (isto é, aquela de Psamético I), a de Ankhnesneferibre demonstra um ponto de vista do sacerdócio tebano na ascensão da sucessora como a esposa divina atual, marcado, por exemplo, pelo estilo textual e iconográfico da estela.

Figura 17 – Estela de Adoção de Ankhnesneferibre (JE 36907)



Fonte: The Global Egyptian Museum.

O monumento é um dos únicos registros que nos fornece dados sobre alguns procedimentos e aspectos ritualísticos envolvidos na investidura de uma esposa divina de fato (LEAHY, 1996, p. 157). Segundo a estela, após chegar em Tebas como herdeira, Ankhnesneferibre foi recebida por sua mãe adotiva e levada ao interior do templo de Amon, onde uma estátua divina foi trazida diante dela para que a sucessora recebesse alguns títulos, como os de “grande cantora da Residência de Amon” ( $\text{ḥsy}(.t) \text{ʕ}t(n) \text{ḥnw} n \text{ʕmn}$ ) e de “primeiro profeta de Amon” ( $\text{ḥm-ntr} \text{tp}(i) n \text{ʕmn}$ ). A narrativa avança alguns anos, relatando o falecimento do faraó e depois o de Nitocris. É com a partida de sua mãe adotiva que ela adentra novamente no templo de Amon, seguida de seus sacerdotes e cortesãos para receber uma série

de rituais relacionados às adoradoras divinas, realizados por alguns servidores de seu marido divino. Assim, para Ankhnesneferibre são concedidos todos os adornos da instituição de esposa do deus Amon e ela é coroada com a coroa de duas penas característica de seu cônjuge, consolidando o início de sua função cargo.

Além de sua singularidade enquanto fonte de informações sobre os processos de investidura no ofício, temos o primeiro registro que atesta de forma inédita uma mulher tornando-se alta sacerdotisa de Amon (“primeiro profeta”) (AYAD, 2009a, p. 27), isto já enquanto herdeira ao ofício de esposa divina. O fato de Ankhnesneferibre ter sido alta sacerdotisa de Amon representa uma ruptura de uma longa tradição em que apenas homens exerciam esse cargo, assim como a culminação de um longo processo histórico em que as consortes divinas foram adquirindo cada vez mais poder na esfera sacerdotal, de modo a esfalecer aquele do alto sacerdote, algo marcado principalmente a partir de Shepenupet I (AYAD, 2021, p. 53). Sua herdeira na função, Nitocris II (ou “B”), filha de Amasis, também adotou o título de alta sacerdotisa enquanto sucessora ao cargo de esposa de Amon (AYAD, 2009a, p. 116).

Assim como suas antecessoras, Ankhnesneferibre construiu e ampliou diversas capelas osiríacas em Karnak, uma capela memorial para si mesma em Medinet Habu e também manteve o culto funerário de sua mãe adotiva. Seu exercício na função foi reforçado com a continuação de adaptações de prerrogativas faraônicas nas fontes, assim como a frequente inclusão de suas predecessoras nos programas decorativos de construções atribuídas a Ankhnesneferibre (AYAD, 2021, p. 53-54). Por fim, da mesma forma que Nitocris, a nova esposa divina saíta também construiu um edifício no setor residencial da instituição em Naga Malgata (AYAD, 2009a, p. 27).

Durante o exercício de Ankhnesneferibre como consorte de Amon, uma série de instabilidades políticas e conflitos infligiram os reinados dos últimos faraós da XXVI dinastia. A expansão do Império Aquemênida estendeu-se até o Egito, que foi conquistado pelos persas no ano de 525 a.C. Com esse novo governo estrangeiro, o ofício das esposas divinas foi encerrado no mesmo ano, sendo Ankhnesneferibre a última portadora do cargo (AYAD, 2009a, p. 28).

A extinção dessa instituição pode estar diretamente ligada com as necessidades políticas dos persas em seu domínio sobre o Egito e como as mulheres da cultura aquemênida eram vistas. Os novos faraós tiveram êxito em subjugar militarmente o reino dos saítas, assim como na manutenção do controle de suas províncias. Ao invés de Nitocris (B) ter sucedido Ankhnesneferibre e/ou o novo faraó persa Cambyse (525-522 a.C.) ter apontado uma de suas

filhas para se tornar herdeira no ofício, o cargo foi encerrado, pois as princesas persas, segundo as poucas fontes que temos acesso hoje, não possuíam culturalmente uma independência política como as adoradoras de Amon. Arqueologicamente, para Ayad (2009a, p. 153), as princesas do Império Aquemênida eram invisíveis. A autora ressalta o papel do ofício de esposa divina como um veículo de retenção ou transmissão do poder político da realeza egípcia ao longo de sua história. Com a dominação persa do Egito, a necessidade por parte dos novos faraós de utilizar uma de suas filhas para firmar sua influência em Tebas em relação ao sacerdócio de Amon não mais existia, levando à extinção da instituição das consortes de Amon (AYAD, 2021, p. 54).

Complementar a isso, é necessário levar em consideração a política persa em relação aos templos egípcios de maneira geral. Dentre suas medidas e doações reais para os diferentes centros de culto, o templo de Amon em Tebas foi um dos mais prejudicados. Este teria sido abandonado politicamente e, junto da extinção do ofício de esposa divina, outros cargos do culto desse deus também foram encerrados. Para Damien Agut (2016, p. 323-324), isto não é reflexo apenas do reinado dos faraós persas, mas a representação do fim de um longo processo de negociações dos governantes do Egito para lidar com o poderio do sacerdócio de Amon.

O ofício de esposa divina do deus tebano será resgatado apenas brevemente em algumas menções esporádicas no Período Ptolomaico (332-30 a.C.), com seus títulos utilizados para descrever prerrogativas de certas deusas, como Ísis e Tefnut (COULON, 2018c, p. 281), e por algumas rainhas ptolomaicas, como Arsinoe II (AYAD, 2009a, p. 155).

### **1.6. Para além da instrumentalização faraônica: a historicidade da instituição de esposa divina de Amon e os interesses de suas ocupantes**

Vimos ao longo deste capítulo a criação, desenvolvimento e conclusão da instituição de esposa divina de Amon, suas características e mutações e como a Egiptologia abordou e interpretou esse ofício sacerdotal. Cercadas de excepcionalidades em suas representações nas fontes e na forma com que se retrataram utilizando prerrogativas faraônicas e atributos divinos, as consortes do deus tebano foram entendidas majoritariamente como um instrumento político utilizado pelos faraós para que eles consolidassem sua autoridade no Alto Egito. Apesar de certamente ter desempenhado um importante papel nas dinâmicas de inserção, legitimação e manutenção do poder da monarquia faraônica sobre o sul do Egito e o sacerdócio de Amon, é necessário considerar o interesse das próprias mulheres que ocuparam o cargo de esposa divina ao longo do tempo.

Adaptando uma série de elementos que outrora eram reservados apenas aos reis egípcios, mobilizando títulos e símbolos da realeza e utilizando termos e se representando em gestos e rituais que fortaleciam sua divindade junto de Amon, as esposas divinas fomentaram mudanças em sua instituição que respondem ao contexto político e religioso do Egito Antigo e ao próprio desenvolvimento de sua instituição, dado que elas possuíam, desde o seu surgimento no Reino Novo, uma base religiosa, social e mesmo econômica sob sua disposição.

É preciso ir além de compreender essas sacerdotisas como um instrumento político e passivo nas diferentes dinâmicas entre os faraós e os altos sacerdotes de Amon. Para que possamos analisar as agências dessas mulheres em suas fontes, devemos partir mais das fontes relacionadas a elas e menos das discussões historiográficas mais amplas sobre as disputas e conflitos pela soberania do Egito. Ao examinarmos brevemente neste capítulo alguns dos relevos e estelas referentes às esposas divinas, pudemos perceber certos detalhes em sua composição, na forma com que elas foram retratadas, as escolhas feitas dos elementos textuais e visuais, algumas das implicações dessas opções, não apenas em relação aos monarcas e primeiros profetas da época, mas também no que concerne à essas sacerdotisas do cargo, e como podemos questionar e abordar as agências das consortes de Amon.

Nesse sentido, nota-se nas obras discutidas anteriormente outra característica em comum: ao tratarem das esposas divinas, cronológica, histórica e socialmente, essas mulheres são examinadas primariamente a partir das dinastias faraônicas. Este tipo de orientação, apesar de muito útil, pode nos enviesar dependendo do objeto de pesquisa. Ao nos guiarmos majoritariamente pelas dinastias egípcias, o foco do fio condutor acaba priorizando os reis, as sucessões no trono e suas políticas, eclipsando muitas vezes outros atores sociais. É o caso, por exemplo, nos estudos sobre as esposas divinas. Se o objetivo for investigar a perspectiva e a agência dessas sacerdotisas em seus relevos iconográficos, é preciso estabelecer uma direção que parta da própria instituição de esposa divina de Amon.

Pudemos observar ao longo do capítulo não apenas as mudanças nas representações dessas sacerdotisas, as sucessões no cargo e as mutações no ofício ao longo do tempo, mas também algumas fases que englobam momentos específicos da história da instituição que são centrais para a compreendermos e examinarmos os interesses das consortes divinas. Assim, para trabalhar com as esposas de Amon e atender os objetivos desta pesquisa, partiremos do seguinte quadro cronológico para análise das fontes selecionadas, dividido em quatro fases principais:

- **1ª fase (c. 1550-1458 a.C.):** Inicia-se com a rainha Ahmose-Nefertari, primeira esposa divina de Amon, e encerra-se com Neferure (últimas das consortes do deus no início do Reino Novo antes do desaparecimento do ofício). 1550 a.C. é o ano de início do reinado de Ahmose, momento em que a instituição é criada, e 1458 a.C. corresponde ao último ano do governo de Hatshepsut enquanto faraó (já que após a ascensão de Thutmose III o cargo não é mais registrado nas fontes). De modo geral, nessa fase as esposas divinas eram rainhas (com exceção de Neferure, princesa) e possuíam servidores, bens e propriedades ao seu dispor. A função dessas mulheres enquanto sacerdotisas limitava-se à realização de alguns ritos no templo de Amon e suas representações nessas atividades nos mostram que o ofício não era associado diretamente à realeza nas fontes (elas utilizavam vestimentas simples de culto, sem a presença de adornos significativos da monarquia). Havia ainda uma prioridade no título de esposa divina em relação aos outros da realeza.
- **2ª fase (c. 1295-1147 a.C.):** Nessa fase, o cargo ressurgiu mais concretamente no início da XIX dinastia com a rainha Sate e a delimitamos até o exercício na função de Tentope, que teria morrido durante o reinado de Ramsés V (GOSSELIN, 2007, p. 191). A escolha desse período caracteriza-se por três elementos: a instituição ter sido ocupada aparentemente apenas por rainhas do período raméssida; o início do uso de alguns elementos da realeza associados ao ofício; e as primeiras ocorrências da utilização do título de adoradora divina (antes, uma função sacerdotal diferente da de esposa do deus) como uma espécie de sinônimo e/ou em junção do epíteto de consorte de Amon, inserido dentro de um cartucho.
- **3ª fase (c. 1143-800 a.C.):** Inicia-se com Ísis e encerra-se com Qedmerut. As esposas divinas passaram a não ser representadas casadas com algum indivíduo secular, atestamos com mais detalhes novas funções ritualísticas (como a oferta de alimentos e tocar sistros para divindades) e possuímos uma maior quantidade de fontes sobre essas sacerdotisas (estelas, relevos, blocos fragmentados e *shabtis*, por exemplo). Também vemos nessa fase novas adaptações de prerrogativas faraônicas (como o uso constante de *uraeus* na iconografia e a utilização de epítetos dos reis), o uso sistemático de seus títulos e filiações com a realeza e Amon e o reforço de práticas iniciadas na fase anterior que se tornarão presentes durante o restante da existência da instituição (nesse sentido, temos agora a utilização do título de adoradora divina em um cartucho associado mais claramente ao ofício de esposa divina de fato).

- **4ª fase (c. 765-525 a.C.):** Última fase da instituição, ela começa com a esposa divina Shepenupet I e termina com Ankhnesneferibre. Temos durante esse momento uma grande quantidade de representações dessas sacerdotisas de forma sistemática, em que elas são retratadas em posições de destaque em relação aos faraós. Também temos nessa última fase a continuação da adaptação de prerrogativas reais, a construção de diversos monumentos na região de Tebas (Karnak, Naga Malgata e Medinet Habu), novas informações sobre mecanismos de adoção no ofício e os bens e propriedades envolvidos nesse processo, procedimentos de investidura de uma esposa divina quando ela se consagrava oficialmente como consorte de Amon e como essas mulheres se relacionavam com suas antecessoras nas fontes (visual e textualmente). Além disso, temos contextos materiais distintos (de culto dos deuses, funerário e residencial), um pico do potencial político e ritualístico da instituição de esposa divina e a percepção de que a sucessão no ofício não era diretamente afetada pelas mudanças dinásticas de faraós de diferentes etnias.

O objetivo dessa divisão da história do ofício das consortes do deus tebano em fases não é o de estabelecer uma cronologia que dê conta de situar todas as esposas divinas já atestadas, nem o de reelaborar os períodos estimados de duração no ofício de cada sacerdotisa. Há algumas dessas mulheres que não foram consideradas e que se encontram nos vácuos temporais entre cada fase. O motivo da existência desses momentos vagos é a ausência de mais informações sobre as esposas de Amon nesse período de transição (ou, quando há alguma, não foram consideradas relevantes para examinarmos as alterações ou momentos significativos do ofício).

A intenção dessa delimitação é a de nos guiarmos nas análises sobre as esposas divinas de modo a priorizar sua instituição, cargo e as atuações e interesses de suas ocupantes. Assim, podemos investigar a constituição e manutenção desse ofício não apenas como apenas um instrumento político e, desse modo, conseguimos explorar suas escolhas nas representações nas fontes e suas agências ao longo de sua história. Como pode-se notar pela periodização proposta, nem sempre as mudanças na instituição ocorreram em função dos conflitos faraônicos por soberania e centralização do governo do Egito. É o caso, por exemplo, da 4ª fase que, mesmo passando por três diferentes tipos de dinastias (líbia, núbia e saíta), o ofício manteve-se estável, com o mecanismo de adoção sendo seguido pelos novos reis e as adoradoras divinas dando continuidade à excepcionalidade de suas representações nas fontes.

Em suma, reiterando os objetivos dessa dissertação, podemos dividi-los em três. O primeiro é examinar o que foi o ofício de esposa divina de Amon, as funções do cargo, a



dinâmica de funcionamento e as atuações dessas sacerdotisas a partir de relevos iconográficos. O segundo objetivo é analisar de que forma as consortes do deus tebano se representaram e em que tipos de rituais, seus símbolos, títulos e prerrogativas faraônicas que elas adaptaram em seu benefício, suas implicações e de que maneira essas sacerdotisas se relacionaram com suas antecessoras nas fontes. Por fim, o terceiro objetivo é investigar como se constituíram as agências das esposas divinas de Amon nos âmbitos social, político e religioso durante a 4ª fase proposta nessa dissertação (séculos VIII-VI a.C.) a partir de estudos de casos localizados em Karnak, Naga Malgata e Medinet Habu.

Para tanto, onze relevos iconográficos serão mobilizados para análise. Seus tipos de cenas, localizações e quantidades encontram-se resumidos na seguinte tabela:

Tabela 1 – Cenas dos relevos iconográficos selecionadas para a dissertação

<b>Principais cenas de relevos iconográficos selecionadas (Total: 11)</b>				
<b>Cenas retratando as esposas divinas</b>	<b>Karnak (Capelas de Osíris)</b>		<b>Naga Malgata (Edifício em colunas de Nitocris)</b>	<b>Medinet Habu (Capelas memoriais)</b>
	<i>Heqa-djet</i>	<i>Hery-ib-pa-ished</i>		
Oferenda de Maat	2	-	-	1
Oferenda de alimentos	-	1	1	1
Sendo coroada por Amon	2	-	1	-
Abraçando Amon	-	2	-	-

Sobre essas fontes, discutimos a proeminência com que as esposas divinas foram nelas retratadas, tanto visual como textualmente. A adaptação de prerrogativas reais, a disposição dessas mulheres nas cenas com deuses e outros indivíduos e sua caracterização por meio de títulos e termos inscritos nos apresentam uma relação entre texto e imagem nos suportes materiais, muito característica da arte egípcia antiga. Essa interação entre os dois elementos não é uma de subordinação e ambos funcionam de maneira interdependente, de modo que não compreendemos uma fonte egípcia sem conhecermos a sua língua, referências iconográficas e suportes materiais. Portanto, para examinarmos os relevos selecionados, nos debruçaremos sobre alguns conceitos teóricos-metodológicos, algo que não é muito feito nos estudos relativos às esposas divinas, para compreendermos como os discursos e intenções pretendidos com os relevos foram elaborados em seu próprio contexto material e cultural. No capítulo seguinte,

exploraremos alguns estudos de caso a partir dos conceitos de agência, materialidade e retórica visual.

Por fim, com o objetivo de nos aprofundarmos na análise dos documentos selecionados e no entendimento sobre como as esposas divinas de Amon se relacionaram com seu marido divino, com os faraós e as antecessoras no cargo e suas implicações em suas atuações, a noção de gênero e parentesco nos auxiliam na compreensão das especificidades das agências das consortes do deus tebanos, algo que abordaremos no capítulo 3.

## **2 – AGÊNCIA, MATERIALIDADE E RETÓRICA VISUAL: AS REPRESENTAÇÕES DAS ESPOSAS DIVINAS EM SEUS RELEVOS ICONOGRÁFICOS**

Como pudemos notar nas discussões do capítulo anterior, é notável que os autores que trabalham com as fontes relativas às esposas divinas dificilmente mobilizam elementos teórico-metodológicos em suas análises. A ausência desses aparatos se reflete em uma certa escolha de temáticas trabalhadas, como a preocupação com o papel de suporte dessas sacerdotisas no endossamento do poder faraônico em Tebas e preocupações com legitimações. Entretanto, para compreendermos como as atuações dessas consortes se constituíam a partir de suas fontes e o que elas podem nos permitir refletir para além da questão de legitimação é de essencial importância explorarmos conceitos como “agência”, “materialidade” e “retórica visual egípcia” – além de investigarmos de que maneira os diversos elementos dos relevos iconográficos eram entendidos em seus contextos originais e suas intencionalidades.

Neste capítulo desenvolveremos essas questões a partir de estudos de caso de relevos selecionados. Em um primeiro momento, discutiremos o conceito de “agência”, suas limitações e contribuições para os objetivos desta dissertação, bem como a questão envolvendo “materialidade” e a oposição entre sujeito e objeto. Em seguida, partiremos para uma problematização da concepção da imagem egípcia em seu contexto original, suas percepções pelos egípcios antigos e o que era dela esperada. Por fim, discutiremos as relações entre texto e imagem nas fontes e como sua especificidade é importante para compreendermos os discursos e estratégias veiculados nos relevos iconográficos selecionados.

### **2.1. O conceito de “agência” e sua aplicação nos relevos iconográficos das esposas divinas de Amon**

O conceito de “agência” utilizado nesta dissertação é baseado naquele postulado por Alfred Gell em sua obra **Arte e Agência** (2018), publicada pela primeira vez em 1998 e amplamente discutida, sobretudo nos campos dos estudos da Cultura Material e da Antropologia (HICKS, 2012; INGOLD, 2012; MILLER, 2013). Desenvolvido para examinar o comportamento de sujeitos e coisas em suas relações sociais no campo da teoria antropológica da arte, o conceito de “agência” pode ser entendido como a capacidade de agir, exercer influência, comportamento e produzir efeito e significado sobre algo, em uma relação de causa e efeito (GELL, 2018, p. 45). Este conceito é relacional (ou seja, pressupõe que haja laços e interações entre ao menos dois elementos) e contextual (que parte sempre de um quadro sociocultural específico). A ideia de agência pode ser atribuída tanto a pessoas como a objetos,

desde que ambos iniciem sequências causais em uma relação – isto é, o surgimento de eventos, atos, vontades e intenções. Portanto, é possível falar em “agência social”, que pode ser exercida em relação a objetos como também por eles (GELL, 2018, pp. 45-47).

Para Gell (2018, p. 53-54), em uma rede relacional aquele que realiza as ações é chamado de “agente”, o qual age sobre um “paciente” – ambos inextricáveis e que podem mudar de posição em relação ao outro conforme o ângulo examinado dos laços entre eles. O papel de agente e paciente não se limitava apenas à uma pessoa física ou a um objeto em si, respectivamente, dado que a capacidade de exercer agência é múltipla. Um exemplo disto é o que Gell classifica como “personalidade distribuída”, que seria uma forma com que um sujeito ou protótipo poderia estender sua identidade em meios distintos – sendo personificado e materializado em mais de um local, simultaneamente (GELL, 2018, p. 52), ampliando ainda mais os nós e interações entre sujeitos em uma rede. Em suma, a agência pode ser examinada apenas a partir de um conjunto de relações que só existe na medida em que ele é manifestado em ações inextricáveis a um dado contexto sociocultural (GELL, 2018, p. 60).

Esse conceito nos é caro nesta dissertação quando refletimos sobre as estruturas sociais nas quais indivíduos e sua produção material estavam inseridos e suas diferentes relações – algo que é explorado, por exemplo, pela Sociologia Relacional. Uma estrutura social pode ser definida como uma rede de interdependência entre sujeitos que é formada por eles e, ao mesmo tempo, também os molda dentro dessa interação. Ela envolve convenções, normas e distribuição desigual de recursos, que são constantemente negociadas ao longo do tempo. Nesta estrutura um sujeito possui agência para transformá-la e também o contrário, em um processo contínuo que pode envolver agências individuais e coletivas (CROSSLEY, 2021, p. 2-3). Indivíduo e agência, portanto, são formados necessariamente por meio das interações entre si e com outros elementos que formam uma estrutura social, de modo com que sujeito e estrutura tornam-se interdependentes, transformando-se mutuamente (CROSSLEY, 2021, p. 11).

Nesse sentido, agência existe somente em relações sociais que fazem parte de uma rede maior, inserida em uma estrutura com diferentes agentes e pacientes, fruto de um contexto relacional específico. Ela não é imutável e unidirecional, mas sim poligonal. Ademais, a agência é negociada constantemente ao longo do tempo, imersa na duração da experiência de contextos de ação, tempo e espaço coletivamente organizados (EMIRBAYER, 1997, p. 294).

A ideia de agência postulada por Gell, entretanto, estabelece uma divisão rígida entre pessoas e objetos, ainda que o autor conceda a estes agência social em uma dada relação. O objeto, nesse contexto, torna-se algo fechado, um material em oposição a um agente/paciente que permite traçar uma série de conexões causais. Porém, nesse movimento teórico deixa-se de

lado os fluxos envolvidos em um objeto, que se perdem quando o separamos estritamente dos seres humanos, descontextualizando-os e estabelecendo, como nota Tim Ingold (2012, p. 33), uma tentativa de reanimar coisas inertes fora dos fluxos que lhe dão vida.

Ingold entende que o mundo em que habitamos não é composto por objetos, mas sim por “coisas”, que podem ser definidas como um agregado de fios vitais (2012, p. 29). Para o autor (2012, p. 27), a ênfase na agência material é consequência de uma redução de coisas a objetos, o que limita a nossa compreensão do mundo material. As coisas “vazam” (INGOLD, 2012, p. 42), transbordam suas superfícies materiais. São esses fluxos que nos permitem acessar a circulação de significados, efeitos, movimentos e interações dos seres humanos com o ambiente e seus elementos que os circundam. As coisas só existem e são concebidas como tal por meio da intervenção humana, não existindo, em última instância, a separação entre sujeitos e objetos (MILLER, 2013, p. 92).

Esses conceitos nos permitem formar um quadro teórico inicial para se pensar as relações sociais entre os egípcios antigos e suas fontes, especificamente no caso das esposas divinas de Amon. A ideia de agência abriu novas possibilidades de estudo e questões de pesquisa, sendo aplicada cada vez mais em investigações ligadas à Egíptologia (MESKELL, 2004; KJØLBY, 2009; OLABARRIA, 2020; COONEY, 2021).

Segundo Leire Olabarria (2020, p. 15-16), a teoria de Gell foi discutida e criticada sobretudo em relação à questão da “intencionalidade” e se a agência seria uma prerrogativa humana ou não e, portanto, se ela poderia ser atribuída de fato a objetos. Entretanto, quando pensamos no contexto egípcio antigo, alguns exemplos nos ajudam a compreender as possíveis relações entre intencionalidade e a capacidade de agência daquilo que não é humano. É o caso da decoração funerária ou templária e a sua relação com uma audiência. O programa decorativo desses monumentos, segundo Ronaldo Pereira (2019, p. 103-104), pode ser entendido como um objeto de arte na concepção de Gell, pois seu objetivo é influenciar o pensamento e a ação das pessoas. Deste modo, ao atuarem sobre sujeitos, os elementos e narrativas de uma dada decoração corporificavam redes de intencionalidade. A arte egípcia, nesse sentido, é um sistema não só de representação de intenções, mas também um de ação

Apesar das críticas, Olabarria chama atenção ao fato de que Gell advoga uma ideia de agência não classificatória, guiada pelo contexto relacional que traz à tona os laços sociais em que sujeitos estão inseridos. O mais importante é ter ciência sobre como essa compreensão de agência pode nos informar sobre dinâmicas sociais ligadas a monumentos antigos (OLABARRIA, 2020, p. 16), por exemplo, e às questões específicas de cada pesquisa. Além disso, no caso da análise de certas fontes egípcias antigas o conceito de agência e seus aparatos

teóricos podem ser frutíferos para entender como se davam as relações entre sujeitos e sua produção material. É o caso das estelas, que são constituintes externalizados de indivíduos e seus laços distribuídos materialmente no tempo e no espaço, bem como de estátuas e outros monumentos que permitiam a manifestação social de sujeitos específicos (OLABARRIA, 2020, p. 19), como os relevos iconográficos selecionados nesta pesquisa. Portanto, objetos no contexto egípcio antigo podem ser entendidos como partes distribuídas da individualidade de um agente para além de seu corpo físico, servindo materialmente como um meio e forma para a interação na rede social em que estavam inseridos, possibilitando a causa de efeitos e o processamento cognitivo de informações (KJØLBY, 2009, p. 34-35).

Nesse sentido, devemos levar em consideração os monumentos e sua materialidade. Esta pode ser entendida como a interação física de um indivíduo/sociedade com o mundo material, em que a cultura é constituída externamente, de forma corporificada (MESKELL, 2004, p. 11). A materialidade envolve como o material influencia e molda os seres humanos, bem como o inverso, o que inclui a forma com que ideias, individualidade, experiência e agência são fisicamente externalizadas, expressas e estendidas em objetos e mesmo na paisagem (KJØLBY, 2009, p. 31).

Em suma, a ideia de materialidade nos ajuda a entender como a produção material representava mais do que um simples reflexo das ações físicas humanas. Como coloca Kathlyn Cooney (2021, p. 1), objetos como caixões, por exemplo, não serviam apenas para abrigar o corpo de um falecido. Eles eram remanescentes de uma vida social vivida, representantes de desejos humanos, status social e manifestações particulares de poder. Objetos funerários, assim, eram criados para manufaturar poder social. Os egípcios, para a autora (COONEY, 2021, p. 7-8), eram um fruto único de sua produção física e seus objetos negociavam seus laços sociais. Um caixão era feito por pessoas, mas sua existência reificada também as moldava. Um objeto possuía agência sobre aqueles que o criaram, o que constrói e nos informa sobre as esferas social e religiosa. A condição humana, portanto, não pode ser divorciada do mundo material do qual ela faz parte (COONEY, 2021, p. 14).

No caso desta dissertação, entendemos que os relevos iconográficos selecionados não eram apenas representações em si, somente reflexos de expectativas materializadas nos monumentos. Os relevos possuíam agência tanto em relação às pessoas como também sobre o mundo material, como a paisagem em que estavam inseridos, o programa decorativo do monumento, objetos que estariam presentes no edifício ou mesmo em relação a uma construção vizinha. Eles faziam parte de redes sociais, cujos nós e ligações nos permitem investigar o que as imagens e textos neles presentes em si significavam e expressavam (e de que maneira isso

ocorria) e o que esses elementos faziam, causavam e influenciavam em uma dada relação social, dentro de um contexto específico.

As representações das esposas divinas foram moldadas em seus relevos de forma arbitrária, contextualizada e idealizada dentro do cânone artístico egípcio e influenciadas pelo contexto das disputas de poder em Tebas. A agência dessas mulheres foi elaborada de maneira específica nos relevos, a qual investigaremos mais a fundo a partir daqui. Um dos elementos fundamentais, nesse sentido, são as imagens, assim como sua relação com as inscrições que muitas vezes as acompanham.

## **2.2. As imagens egípcias para além da lógica representacionista: audiências e intencionalidade**

Sobre as imagens que aparecem nos relevos iconográficos, é importante ressaltar que não pretendemos nesta dissertação realizar uma abordagem das cenas apenas com o intuito de “decifrá-las”, no sentido de que o elemento visual deve ser decodificado para alcançarmos o significado daquilo que ele representa. Nosso objetivo é de realizar um exercício que procure ir além de uma lógica representacionista das imagens (isto é, de não considerar que uma imagem é simplesmente aquilo que é reconhecido literal e imediatamente por nossos olhos). No contexto da história da arte e dos estudos iconográficos, a compreensão representacionista postula uma relação específica entre uma imagem e a entidade ou objeto que ela retrata. A imagem é entendida como uma mera cópia, uma maneira de representação do universo mental, enquanto que em termos físicos a imagem é um objeto distinto sujeito às leis de causalidade como qualquer outro objeto (NYORD, 2020, p. 2-3). A intenção nesta dissertação é de nos aproximar de como os egípcios antigos concebiam suas imagens, especificamente as dos relevos iconográficos das esposas divinas, e o que elas faziam em seu contexto material e social.

Como pudemos notar ao discutir os relevos iconográficos no capítulo anterior, as imagens de pessoas e objetos são, em sua maior parte, bidimensionais e sem perspectiva, algo chamado pela Egiptologia de “aspectivo”. Esse jogo de perspectivas e o que consideraríamos como deformações não são frutos de um desconhecimento ou incapacidade dos egípcios antigos em relação à sua produção artística, mas sim resultados de escolhas que visavam essencialmente combinar diferentes pontos de vista de algo retratado para dá-lo significado mais precisamente ao que eles entendiam como suas partes essenciais (LABOURY, 1998, pp. 136-138). Mais do que representar literalmente um objeto ou uma pessoa, a imagem egípcia estava mais preocupada em trazer à tona os potenciais pertencentes à essência de cada elemento disposto e

com o que ela poderia fazer no local em que foi registrada (NYORD, 2020, p. 27), enfatizando, assim, diferenciação e significado (PEREIRA, 2019, p. 101).

Ao invés de nos debruçarmos sobre as imagens presentes nos relevos iconográficos de modo a investigá-las de acordo com critérios puramente iconográficos e estilísticos, consideramos mais proveitoso estudá-las levando em consideração as próprias noções egípcias antigas de suas imagens, isto é, o que eles faziam com suas imagens e pensavam sobre elas. Isto nos ajuda a evitar separá-las de seu contexto original e de compreendê-las como conexões ontológicas, como propõe Nyord (2020, p. 3).

Segundo Nyord (2020) em um estudo sobre as imagens egípcias a partir de termos próprios dos egípcios antigos em diferentes tipos de fonte, podemos entender, de modo geral, que o objetivo de uma dada imagem era essencialmente alcançar uma semelhança com aquilo que é nela retratado. Isto não significa que elas buscavam representar inteira e perfeitamente pessoas e objetos (na nossa concepção contemporânea de precisão e perfeição), mas sim sublinhar o que eles entendiam como a natureza da entidade representada, o que resultava em idealizações e certos padrões de elementos e posturas essenciais de determinadas categorias de imagens (NYORD, 2020, p. 26). Uma imagem, portanto, não era exatamente uma cópia mimética do que ela retratava, mas sim um elemento dentre outros que possibilitava encontrar a entidade nela representada, uma presença material, derivada de uma conexão inerente estabelecida em uma variedade de formas parciais sobrepostas (NYORD, 2020, p. 28).

Essa transposição de elementos na imagem e seu caráter de essência daquilo que era retratado possibilitavam uma série de práticas ritualísticas e sociais em torno de uma imagem, que poderiam ser benéficas, como o recebimento de oferendas por uma estátua mortuária, ou maléficas, como a destruição de figuras presentes em relevos por motivações políticas e religiosas, por exemplo (LABOURY, 1998, p. 142). Em suma, uma imagem egípcia antiga trazia em si a essência e natureza do que era retratado, de modo idealizado e categorizado, que não buscava precisão na representação material no sentido de perfeição ou mimesis da maneira com que entendemos hoje, mas sim de ressaltar o que para eles caracterizava determinada entidade e signo. Isto pressupunha que a imagem não referenciava necessariamente o mundo visível dos egípcios, mas sim o que ela a eles remetia, tornando-a também um agir e meio de comunicação entre diferentes atores sociais (ASSMANN, 2015, p. 206).

O caráter social da imagem nos permite acessar as relações pressupostas entre a representação e outros sujeitos. Como destaca Nyord (2020, p. 28), uma perspectiva de relação bilateral entre representação e representado é infrutífera para se pensar as imagens egípcias. A ideia de rede e agência de Gell, por exemplo, pode nos auxiliar na compreensão das dinâmicas



sociais envolvidas na produção, circulação e recepção de uma imagem e seu suporte. As imagens estabelecem relações, não somente entre o que ela retrata e si mesma, mas também com uma rede de conexões mais complexas, amplas e que envolviam também outras imagens, materiais e elementos iconográficos (NYORD, 2020, p. 5).

Nesse sentido, um fator a ser levado em consideração quando examinamos uma imagem é o material físico que lhe compõe. Para os egípcios antigos, os materiais que constituíam monumentos e objetos não eram substâncias inertes, mas sim elementos dotados de determinadas propriedades simbólicas de poder – tornando cada material específico potencialmente adequado para determinados fins desejados, o que os dotava de uma agência a qual era, por consequência, passada à imagem nele representada (NYORD, 2020, p. 28-29).

No caso dos relevos iconográficos selecionados, feitos majoritariamente em pedra (especificamente arenito), seu material teria sido escolhido não apenas por conta da possibilidade de sobre nele inscrever imagens e textos, mas também por conta de sua resistência física – algo que na concepção egípcia antiga relacionava a pedra com a eternidade. Apesar dessa suposição, pedras e rochas possuíam significados e valores distintos para os egípcios antigos, os quais não possuímos acesso claro para a grande maioria delas.

Em suma, as imagens egípcias devem ser entendidas como uma representação específica, uma presença material de uma entidade representada, um receptáculo para aspectos não físicos de uma pessoa ou divindade, formada por uma série de referências diversas ligadas ao mundo simbólico, iconográfico e material (o que implicava diretamente na agência da imagem) e que agiam e comunicavam em uma rede formada por diferentes sujeitos sociais (humanos e objetos), na qual elas estavam inseridas. Essa rede era essencial para que as imagens funcionassem e agissem. Como aponta Elizabeth Froid (2019, p. 3), esse caráter das imagens e estatuário egípcios antigos permitiam a um indivíduo engajar em um conjunto de transações e interações sociais, assim como a prática performática relacionada a sua manifestação (2019, p. 15).

Apesar de muitos relevos e imagens retratarem conexões entre as entidades neles representadas, nem sempre eles eram feitos e dispostos de modo a serem observados e lidos por uma audiência humana, de forma presencial (LABOURY, 1998, p. 147-148). Muitas cenas eram dispostas em partes internas e/ou inacessíveis de templos, tumbas e capelas de modo a limitar sua audiência a poucos sujeitos (ou mesmo a nenhum além do próprio falecido ou divindade). Havia relevos localizados em partes altas de paredes, inalcançáveis visual e fisicamente e/ou limitados pela ausência de luminosidade natural em determinadas partes de um monumento, por exemplo. A própria arquitetura de um edifício ou a constituição de um

objeto, nesse sentido, poderia deliberadamente obstruir a leitura clara de inscrições e imagens (como é o caso da parte traseira e do pilar dorsal de uma estátua, que poderia muitas vezes não ser vista por um possível expectador ou transeunte que por ela passasse, por exemplo). Portanto, havia na arte egípcia uma função performática e nem sempre uma imagem estava destinada à um conjunto de pessoas que deveriam experienciá-la presencial e visualmente, assim como os textos.

Como destaca Nyord (2020, p. 50), nem sempre há necessidade de implicarmos uma audiência visual para uma imagem, mesmo que muitas delas foram feitas com esse propósito. É mais frutífero ampliarmos nossa concepção de audiência e não a limitarmos a uma noção de um conjunto de pessoas que deveriam observar uma imagem, que poderia ser experienciada de outras maneiras sensoriais que não a visão, como a memória, a imaginação, o tato e olfato, por exemplo. Ao problematizarmos uma perspectiva representacionista das imagens egípcias, podemos entender suas funções e ações não de forma limitada e excludente, mas sim complementar. Segundo Laboury (1998, p. 147-148), de um ponto de vista funcional, o conjunto de imagens egípcias possui como vocação existir por ele mesmo e gerar um ponto de contato entre ele e o mundo material.

### **2.3. Os textos e suas relações com as imagens: interdependências e processos de significação**

Na arte egípcia, é extremamente comum a presença de imagens e textos. Estes eram escritos com o sistema hieroglífico egípcio, o qual possuía um caráter figurativo e uma dimensão icônica como essência, sendo os hieróglifos indissociáveis da arte figurada (LABOURY, 1998, p. 133). Nesse sistema de escrita, temos três tipos distintos de imagens individuais que constituem um hieróglifo: o ideograma, que representa coisas que eles retratavam literalmente; o fonograma, que remete ao som que era pronunciado para palavras individuais; e determinativo, que marca que os símbolos que o precedem são fonogramas e indicam a ideia geral da palavra<sup>26</sup> (ALLEN, 2014, p. 3). Portanto, de modo geral, para além de seu uso como fonemas, podemos considerar os hieróglifos, em essência, como imagens em si das coisas que eles representam visualmente (VERNUS, 2016, p. 5). Isto permitia um uso plural e até mesmo simultâneo dos hieróglifos e suas funções, assim como a evocação de sua essência quando ele fosse “lido” por alguém em voz alta (PEREIRA, 2019, p. 55) (ou somente por existir materialmente sobre uma superfície).

---

<sup>26</sup> Para mais informações a respeito do uso e tipos de hieróglifos e sobre a gramática egípcia, conf. ALLEN, 2014; PEREIRA, 2016.

Texto e imagem nas fontes egípcias, de modo geral, coexistem em uma relação simbiótica, o que permitia um conjunto diverso de formas de interpretar esse material (WILKINSON, 1992, p. 10). Na concepção egípcia antiga, não havia separação entre a realidade de uma imagem e o mundo físico em que ela estava inserida. Isto se relaciona com as concepções de imagens discutidas acima. Devido à carga visual latente, os hieróglifos possuíam todas as propriedades atribuíveis ao que a sua escrita empregasse, criando casos de ambiguidade entre seu emprego ora como o que entendemos como imagem, ora como texto. Assim, os limites entre o campo linguístico e o das representações visuais no caso das fontes egípcias antigas são muito fluidos, podendo a língua ser também uma forma de comunicação visual. Em suma, imagem e texto na arte egípcia não devem ser considerados como entidades separadas, mas sim como partes interdependentes e integrantes de um mesmo processo de significação, veículos, portanto, para a representação da realidade física dos egípcios antigos (PEREIRA, 2019, p. 146-147).

#### **2.4. A retórica visual egípcia: articulações visuais e textuais na construção de narrativas e transmissão de discursos**

A interrelação de imagem e texto nas fontes egípcias nos leva ao conceito conhecido como “retórica visual egípcia”: trata-se de uma articulação entre os dois elementos na composição material, em que textos podem assumir valores visuais e as imagens podem participar de trocadilhos fonéticos (PEREIRA, 2019, p. 19). Para a compreendermos, é necessário ter em mente dois fatores principais: a linguagem corporal das representações visuais e o aproveitamento do princípio de *rebus*, isto é, o “processo cognitivo em que uma palavra é foneticamente construída com o auxílio de imagens” (PEREIRA, 2019, p. 37).

A retórica visual abarca três tipos de integração entre a escrita e as representações visuais. A primeira delas é a “personificação formal”, que ocorre quando uma imagem é complementada por hieróglifos que desempenham seu papel enquanto texto (isto é, eles deveriam ser lidos). Essa interação poderia ser passiva (texto e imagem não possuem contato direto em uma cena) ou ativa (casos em que as representações visuais deliberadamente interagem e manipulam os hieróglifos, como em suas mãos, por exemplo) (PEREIRA, 2019, p. 87-88). O segundo tipo de integração é a “personificação emblemática”, em que os hieróglifos se apropriam de propriedades de outros hieróglifos e adquirem mais potencialidade de comunicação, tornando-se, assim, um emblema. Nesse caso, esse emblema pode ser considerado o elemento mais importante da interação texto-imagem e ele expressará sempre conceitos abstratos ou ações complexas. Em suma, nessa personificação combinam-se virtudes

de diferentes hieróglifos que se tornam emblemas, uma representação visual que interage ativamente com outros elementos de uma cena (PEREIRA, 2019, pp. 90-92).

Por fim, a terceira integração trata-se da “associação direta” ou “poesia visual”, que ocorre quando um hieróglifo é utilizado ao mesmo tempo como texto e representação visual e vice versa, fazendo com que imagens pudessem ser lidas com um texto assim como o oposto. Essa associação não é excludente, permitindo que um hieróglifo pudesse desempenhar tanto uma função linguística como visual (PEREIRA, 2019, pp. 94-98). Dessa forma, as integrações permitiam possibilidades semânticas distintas, complementares e/ou interconectadas, fomentando a formação deliberada de trocadilhos fonéticos e visuais e ambiguidades entre os cânones de escrita e imagético.



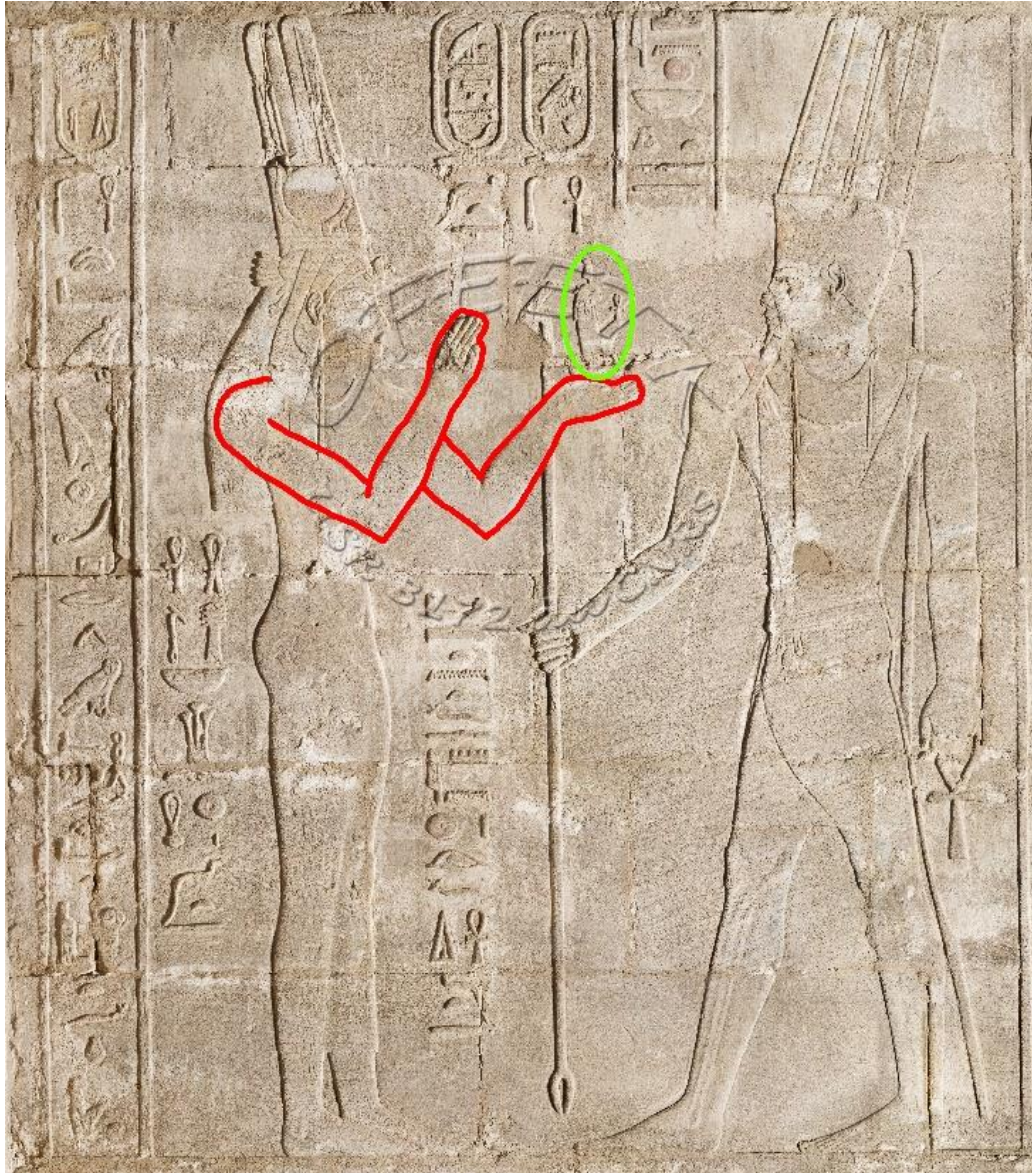
Compreender a retórica visual e as integrações entre texto e imagem nos permite examinar as fontes com mais profundidade, acessando camadas que muitas vezes ficam, para nós, implícitas e despercebidas. Nas cenas de oferenda de *Maat* feita pelas esposas divinas, por exemplo, podemos notar que essas mulheres e seu gestual carregam significados que complementam o peso do status das adoradoras divinas que era expressado. Tomemos o caso da oferenda de *Maat* por Shepenupet I a Amon na capela de *Heqa-djet* (fig. 18). Examinando o gesto da sacerdotisa e considerando os hieróglifos, podemos ter duas leituras a partir do *rebus* e da integração de poesia visual. A primeira está na imagem de *Maat* (que é idêntica ao hieróglifo que faz referência a deusa) acima da mão de Shepenupet I e o seu braço, que literalmente poderiam formar a frase “oferecer *Maat*”  (rdi m<sup>3</sup>.t, *redji Maat*). Já a segunda leitura leva em consideração a linguagem corporal da sacerdotisa, que forma com seus dois braços o hieróglifo  (D32) – tornando possível a leitura da palavra *ḥtp* (*hetep*, abraçar, proteger), em que a consorte pode ser colocada como “protetora de *Maat*”.

Figura 18 – Shepenupet I oferece Maat para Amon-Rá, com destaque para seus braços e a deusa (sala 1, parede leste, registro superior esquerdo da capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: adaptado de KIU 1403.

Essas interpretações derivadas do gestual e das referências do sistema de escrita egípcio na oferenda da deusa são muito comuns nas cenas em que o faraó realiza esse ato (PEREIRA, 2019, p. 131). Notamos, portanto, que nas fontes iconográficas egípcias havia estratégias elaboradas com o uso de ícones visuais, inscrições, material, cores, forma, escala de figuras e composição da cena que poderiam estar explícitas, atraindo um espectador, bem como implícitas, podendo ser percebidas apenas por uma literacia específica, guiando olhares e interpretações e exercendo agência (OLABARRIA, 2020, pp. 17-19).

Apesar de ressaltar a interrelação entre imagem e texto nas fontes egípcias e sua importância na transmissão de determinados discursos, é essencial levarmos também em consideração o suporte material em que ambos os elementos estavam presentes. O material, nesse sentido, é uma terceira camada dos relevos que não pode ser deles desprendida quando os examinamos, pois corremos o risco de perder de vista nuances e estratégias das quais o suporte material faz parte. Da mesma maneira, é o material dos relevos e sua articulação com imagem, texto e suas disposições no espaço e em determinados monumentos que também determinavam uma literacia e audiência específicas.

Em suma, o conceito de agência, materialidade e retórica visual nos oferece um arcabouço teórico importante para explorarmos a capacidade de agir e exercer influência das esposas divinas por meio de seus relevos iconográficos. É preciso examinar não apenas os contextos originais das fontes dessas mulheres, mas como esse tipo de interrelação entre imagem, texto e suporte material instrumentaliza um determinado tipo de agência em uma esfera específica de poder e atuação. Nos estudos de casos que abordaremos a partir daqui, poderemos observar a importância nas fontes materiais dos laços dessas sacerdotisas com outros sujeitos (como o faraó, divindades e suas antecessoras no cargo) na construção dos discursos pretendidos, algo que é destacado não apenas pela presença e proximidade das adoradoras com os deuses e reis, mas também pelo uso de signos visuais na vestimenta e acessórios das consortes e por meio de seus títulos e inscrições textuais.

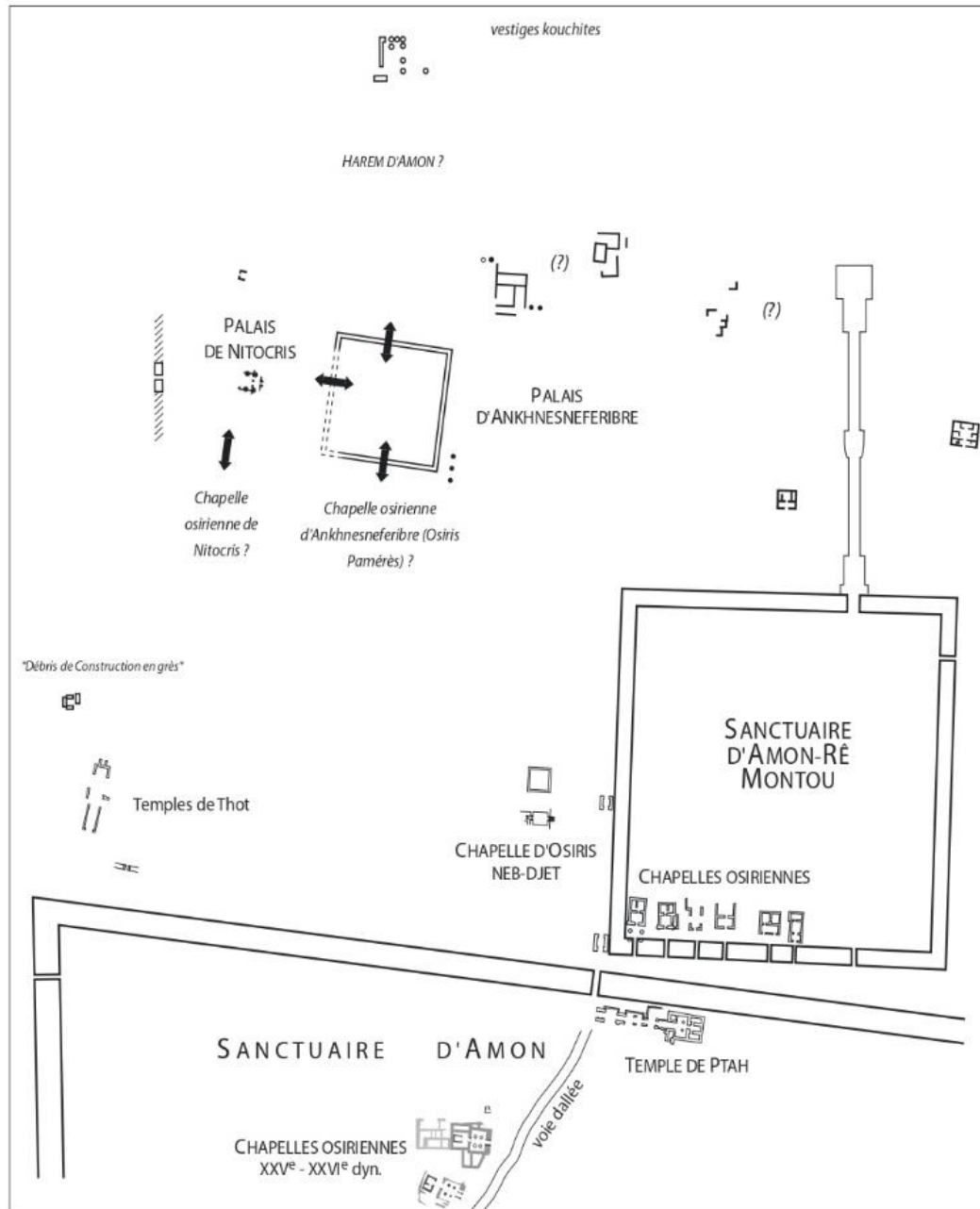
## **2.5. O Edifício em Colunas de Nitocris em Naga Malgata**

O primeiro estudo de caso está situado no sítio de Naga Malgata, localizado ao norte do templo de Amon-Rá em Karnak e a oeste do de Amon-Rá-Montu, cujo nome advém da vila moderna que ocupa o local atualmente. Neste sítio, há vestígios de monumentos e construções relacionados às esposas divinas que podem ser identificados do período das XXV à XXVI dinastias. Dentre eles, destacam-se capelas osíriacas e edifícios maiores de outras funções. Devido às explorações clandestinas que ocorreram no sítio desde o começo do século XX, boa parte dos remanescentes arqueológicos foram destruídos, saqueados e/ou dispersos, restando muito pouco das construções e fontes originais (COULON; LAISNEY, 2015, pp. 81-83).

Durante a atuação das consortes de Amon núbias e saítas, teria havido neste local uma multiplicação de monumentos, levando ao desenvolvimento de um domínio relativamente independente centrado ao redor das adoradoras divinas, uma espécie de “quarteirão” das esposas do deus tebano (COULON; LAISNEY, 2015, p. 159). Dentre esses monumentos, dois

deles chamam a atenção dos egiptólogos devido às suas estruturas e relevos iconográficos: o Edifício de Ankhnesneferibre e o Edifício em Colunas de Nitocris.

Figura 19 – Planta hipotética dos edifícios situados ao noroeste de Karnak, em Naga Malgata



Fonte: COULON; LAISNEY, 2015, p. 171.

Sobre o monumento de Ankhnesneferibre, trata-se de remanescentes de uma construção constituída de pedras (em suas entradas e colunas) e de tijolos crus (seus muros e fundações, cuja profundidade apontaria o caráter massivo do edifício). Apesar de danificado e de seu contexto arqueológico ter sido perturbado ao longo dos anos, a reconstrução desse monumento

a partir das escavações, objetos provenientes da região, restaurações e análise de fotografias tiradas na primeira metade do século XX permite levantar a hipótese de que este local teria servido como uma espécie de “palácio” de Ankhnesneferibre (cujo nome aparece em um lintel encontrado em sítio), onde ela residiria provavelmente junto dos membros de sua administração e/ou suas seguidoras (COULON, 2014, p. 566).

Segundo Laurent Coulon (2014, p. 568), alguns indícios sustentam a hipótese de que esse edifício servia como residência de Ankhnesneferibre. Primeiramente, sua estrutura contém um pátio amplo com colunas, que ocupa a parte central do monumento. A presença de entradas nos lados oeste e norte, bem como indícios de acessos nos outros dois lados da construção indicam uma arquitetura semelhante à de um palácio. Em segundo lugar, vestígios de uma plataforma de acesso e o plano quadrado e assimétrico do edifício também corroboram para a sua associação com uma residência, semelhante à da realeza. Por fim, em uma estátua do superintendente Ibi (atualmente no Museu Egípcio do Cairo, JE 36158) as inscrições nos informam que ele teria construído para Nitocris, antecessora de Ankhnesneferibre no cargo de esposa divina, um palácio/residência (*per*) naquela região, cuja área aproximada equivaleria a cerca de 53 m<sup>2</sup>. Esta medida se encaixa com a do Edifício de Ankhnesneferibre. Deste modo, este local poderia ter sido a antiga residência de Nitocris (reformada para sua sucessora) ou ter sido um palácio feito apenas para Ankhnesneferibre, à semelhança e fisicamente próximo do de sua predecessora.

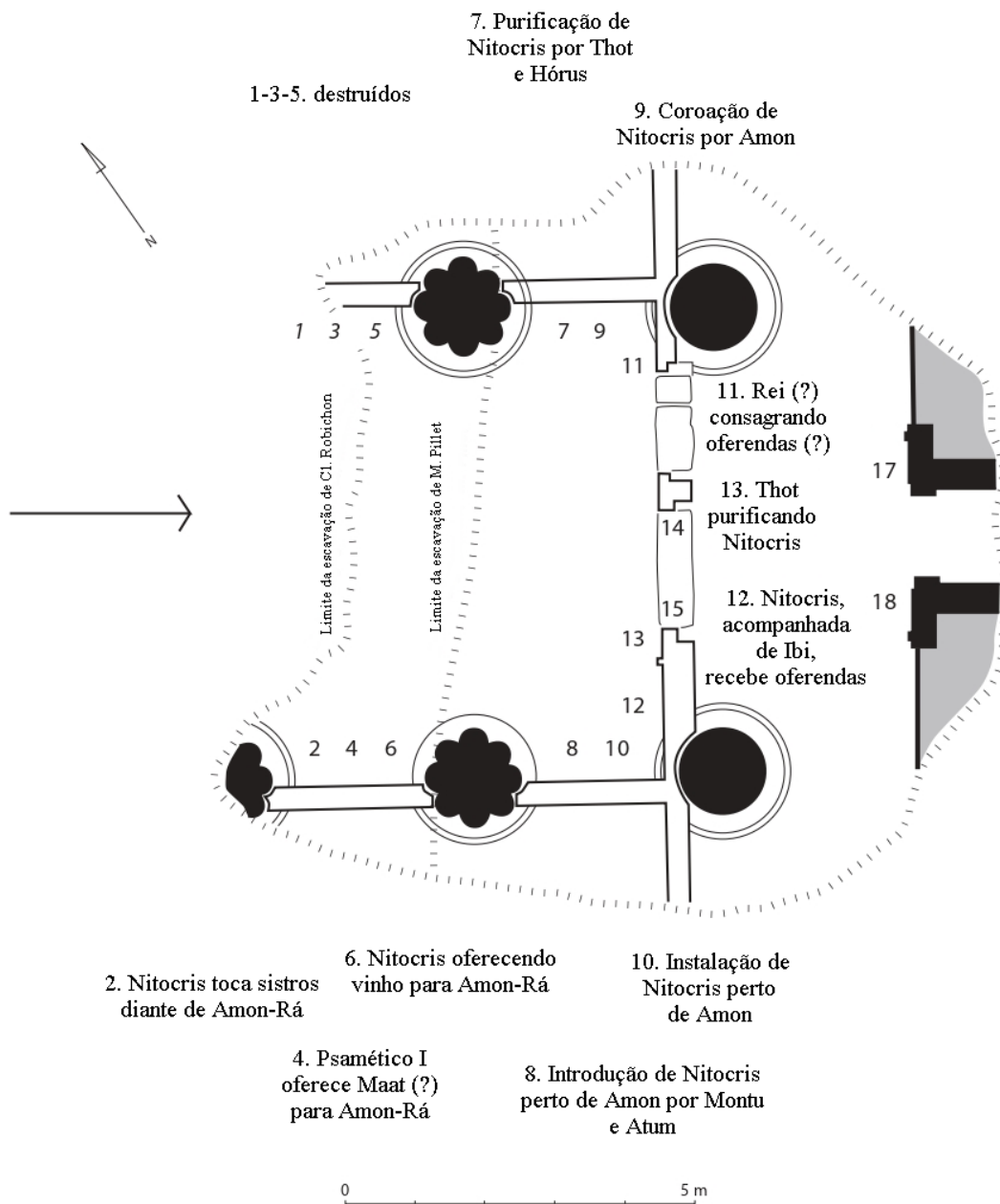
Somado a esse edifício, a possível presença na região de um “harém” das cantoras de Amon, isto é, local em que residiam as “cantoras do interior de Amon” (COULON; LAISNEY, 2015, pp. 164-166), sustenta a hipótese de que o setor de Naga Malgata teria sido uma espécie de “quartirão residencial” das esposas divinas e seus seguidores. É nesse quadro em que é interpretado o chamado “Edifício em Colunas de Nitocris”.

Localizadas à aproximadamente 98 metros a oeste do muro do recinto oriental do Edifício de Ankhnesneferibre estão as ruínas do Edifício em Colunas de Nitocris. Tratam-se de remanescentes de uma pequena sala flanqueada de duas colunas, semelhantes às colunas etíopes presentes em alguns monumentos em Karnak (COULON; LAISNEY, 2015, p. 159). Segundo Alain Charron (2009, p. 46), a entrada principal do edifício provavelmente estaria situada a oeste. Sua fachada segue ao norte e ao sul, com partes desprovidas de decoração. Do lado interno da sala, temos alguns relevos iconográficos severamente danificados. De modo geral, Nitocris é retratada junto de alguns deuses e o rei, todos do mesmo tamanho, o que demonstraria a importância da esposa de Amon diante do faraó e das divindades, como em monumentos de outras áreas. Temos cenas em que a adoradora mencionada realiza oferendas aos deuses e



recebe alimentos de seus sacerdotes; representações do rei concedendo Maat para Amon; cenas de Nitocris tocando sistros para seu marido; assim como relevos em que a sacerdotisa é purificada e acompanhada por Thot e Hórus. Além disso, destacam-se cenas em que a consorte saíta é introduzida por divindades e coroada por Amon.

Figura 20 – Planta do Edifício em Colunas de Nitocris, com indicação dos relevos iconográficos (Naga Malgata)



Fonte: adaptado de COULON; LAISNEY, 2015, p. 143.

Mesmo que o Edifício de Nitocris possuísse uma configuração semelhante à de um palácio, não há outros indícios arqueológicos significativos em sítio que apontam para o caráter de moradia dos dois monumentos acima discutidos. O que se encontra é a presença notável das esposas divinas núbias e saítas neste local, que nos informa sobre uma ocupação dessas sacerdotisas, ainda que de caráter obscuro, com exceção das capelas osiríacas ali encontradas. Apesar disso, Coulon e Laisney (2015, p. 159) entendem que a presença de fontes relativas às consortes em Naga Malgata indica uma integração desse sítio ao domínio do sacerdócio de Amon e da instituição de esposa divina.

Do que podemos compreender sobre o que restou do Edifício em Colunas de Nitocris, é possível cogitar menos quanto ao o que ele era em si e suas funções originais e mais sobre o que suas representações iconográficas sobreviventes poderiam “fazer” dentro da concepção egípcia antiga e sua rede de significados. É o caso, por exemplo, da cena de coroação de Nitocris, uma prerrogativa faraônica, que será explorada no subitem seguinte, que aparenta ser a culminação de um processo de iniciação e investidura da sacerdotisa no ofício.




Apesar de o monumento estar fragmentado e o restante de seu programa decorativo e arquitetônico estar ausente, algumas das cenas nos são caras para pensarmos sobre as agências e relações das esposas divinas com outros grupos sociais. Temos neste edifício, por exemplo, representações em que, em uma mesma cena, Nitocris aparece junto de seu superintendente Ibi recebendo oferendas de alimentos de um sacerdote. Isto nos permite examinar como os laços dessas mulheres com seus funcionários eram retratados, como essa relação dialoga com os outros relevos ali presentes e as implicações disso somadas ao ato ritualístico da oferenda de alimentos, o que exploraremos no subitem 3.5.2.1 do capítulo 3.

O setor de Naga Malgata nos revela tipos diferentes de monumentos ligados às esposas divinas do que aqueles situados no complexo do templo de Amon em Karnak e em Medinet Habu. Funcionando como uma espécie de extensão autônoma do sacerdócio do deus tebano e da instituição das adoradoras divinas, bem como possivelmente um setor residencial dessas mulheres, ao menos durante as XXV e XXVI dinastias, Naga Malgata teria possuído uma importância significativa nas dinâmicas religiosas da região, sendo um tipo de “polo setentrional” do templo de Amon que poderia ter condicionado a emergência de vias processionais interligadas à monumentos das esposas divinas. Após a extinção do ofício e o declínio do poderio do sacerdócio do deus tebano o setor teria sido gradativamente abandonado (COULON; LAISNEY, 2015, p. 166).

Somado aos remanescentes dos edifícios de Nitocris e Ankhnesneferibre, uma série de outros relevos fragmentados atribuídos a esse quarteirão (hoje dispersos em museus de diversos

países) nos ajuda a compreender a importância desse local para o estudo sobre as esposas divinas. Examinados por Coulon (2014), muitos desses fragmentos celebram não apenas uma esposa divina regente, como Ankhnesneferibre, por exemplo, mas também suas antecessoras no cargo. Essas referências às predecessoras, presentes nas capelas osíriacas e nas capelas memoriais em Medinet Habu (como veremos ao longo do capítulo 3) também se repete nos relevos advindos de Naga Malgata, o que indicaria uma preocupação das sacerdotisas com sua “linhagem dinástica” do ofício (COULON, 2014, p. 582).

### 2.5.1. A coroação das esposas divinas de Amon

Como mencionado anteriormente<sup>27</sup>, no Edifício em Colunas de Nitocris havia uma cena (fig. 15) do que seria a coroação desta sacerdotisa como esposa divina, dividida em uma provável sequência ritualística que se alternava entre os muros norte e sul do monumento, ou, ao menos, as cenas teriam sido retratadas de forma separada e não necessariamente em sequência. Iniciando-se no muro norte, temos conservada apenas a parte inferior de um relevo (fig. 21) em que Nitocris é purificada pelos deuses Hórus, à direita, e Thot, à esquerda<sup>28</sup>. As divindades, em cima de uma base, inclinam sobre Nitocris provavelmente vasos do tipo *hes*  (hs), dos quais jorram símbolos *ankh*  (nh) e *uas*  (w3s) (isto é, vida e autoridade/domínio). Há pouco das inscrições remanescentes no relevo (CHARRON, 2009, p. 48).


<sup>27</sup> Conf. p. 73.

<sup>28</sup> Para ver o lado esquerdo do fragmento do relevo, conf. CHARRON, 2009, p. 49.

Figura 21 – Purificação de Nitocris (Edifício em Colunas de Nitocris, Naga Malgata)



Fonte: adaptado de COULON; LAISNEY, 2015, p. 147, fig. 59.

Os vasos do tipo *hes* possuem um trocadilho visual e fonético com o verbo “abençoar”, “consagrar”  (*hesi, hesi*). Este tipo de vaso, junto dos hieróglifos *ankh* e *uas*, constituem um conjunto iconográfico característico de parte dos rituais de legitimação dos reis egípcios, em que são concedidas vida eterna e autoridade divina. No caso deste relevo (fig. 21), Nitocris se apropria deste rito e seus elementos de modo a se beneficiar e reforçar sua autoridade enquanto esposa divina, à semelhança dos faraós.

Alternando para o muro sul, o ritual possui uma continuidade com uma cena em que Nitocris é recebida pelos deuses Montu e Atum (fig. 22), que representavam o Alto e o Baixo Egito, respectivamente. Dirigindo-se em direção ao leste, Montu porta uma coroa de duas penas com um disco solar e dois *uraeus*. O deus olha à direita do relevo, em direção a Nitocris, e com sua mão esquerda segura a mão direita da esposa divina. Com sua outra mão, Montu oferece vida para a sacerdotisa, em direção à sua face. A representação de Nitocris está fragmentada,

não sendo possível distinguir sua coroa. Ela porta um vestido longo e justo e possui ambas as mãos dadas para cada uma das divindades. Atum, por sua vez, segura a mão esquerda da princesa saíta e um *ankh* em sua outra mão. Há apenas parte de sua representação da cintura para baixo.

Figura 22 – Introdução de Nitocris por Montu e Atum (Edifício em Colunas de Nitocris, Naga Malgata)



Fonte: COULON; LAISNEY, 2015, p. 148, fig. 61.

Depois da introdução, Nitocris é finalmente coroada no muro norte (fig. 23), ao lado da cena em que ela é purificada. A partir da parte inferior da parede do relevo, fotografada em 1935 por J. J. Clère, é possível reconstituir parcialmente a cena com um bloco hoje presente no Museu do Louvre (E 26905). A esposa divina encontra-se ajoelhada, com sua figura muito danificada pela ação do tempo. Ela utiliza uma peruca curta com adorno de abutre e um *uraeus* está presente em sua testa. Atrás dela, sentado em um trono, Amon repousa sua mão direita ligeiramente acima da cabeça de sua consorte, em um ato de consagração e bênção. Ele porta sua coroa típica de duas penas, um colar *usekh* e uma barba falsa curvada. Segundo Charron (2009, p. 48), os traços de ambas as figuras são finos, em um estilo característico do período de transição da XXV para a XXVI dinastia.

Figura 23 – Cena de purificação e coroação de Nitocris, fotografada em sítio (Edifício em Colunas de Nitocris, Naga Malgata)



Fonte: COULON; LAISNEY, 2015, p. 147, fig. 59.

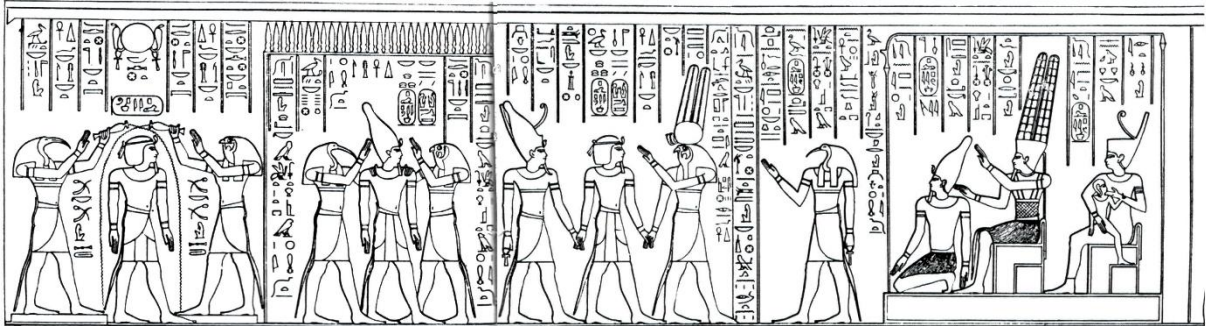
Nas poucas inscrições que sobreviveram desta cena, o deus tebano é identificado como “Amon, senhor dos tronos das Duas Terras, senhor do céu” [𓀃𓁿𓂏𓏏] (Imn nb nsw.t) T3wi nb p.t, *Imen neb nesut Tauu neb pet*). Ele concede a Nitocris “toda vida e autoridade; todo vigor/estabilidade; toda saúde; toda felicidade, como Rá, eternamente” 𓏲𓏳𓏴𓏵𓏶𓏷𓏸𓏹𓏺 (nh w3s nb dd.t [nb snb nb 3wt-[ib] nb mi R‘ dt], *ankh uas neb djedet neb seneb neb aut-ib neb mi Ra*). Por fim, acima da princesa saíta, há sua identificação textual como “adoradora divina” 𓁿𓏲𓏳 (dw3t-ntr, *duat-netjer*) e “filha do rei Psamético” 𓏲𓏳𓏴𓏵𓏶 (s3t-nsw Psmṯk, *sat-nesu Psametik*)<sup>29</sup>.

Esta sequência de cenas é muito semelhante à da coroação de um faraó. O paralelo é discutido por Charron (2009) a partir de um bloco localizado hoje também no Museu do Louvre, advindo da chamada capela de Felipe Arrideu (zona central do templo de Amon-Rá em Karnak) (fig. 24). Neste objeto podemos notar uma narrativa em que o rei é purificado, recebido pelos deuses, conduzido por eles a Amon e finalmente coroado pela divindade tebana, ou seja, uma

<sup>29</sup> Conf. Catálogo, pp. 255-257.

alternância de procedimentos muito parecida com a que Nitocris foi retratada em seu monumento (CHARRON, 2009, p. 50).

Figura 24 – Sequência ritualística da coroação de um faraó (Capela de Felipe Arrideu, Karnak)




Fonte: CHARRON, 2009, p. 50-51.

Para Charron (2009, p. 50), esse tipo de cena, tradicionalmente reservada ao rei, teria sido utilizada em benefício a uma adoradora divina por conta das circunstâncias excepcionais da adoção de Nitocris no cargo de esposa de Amon, como discutido no capítulo anterior (Conf. pp. 69-73). Devido a busca por legitimação política de Psamético I em Tebas, ele teria concedido à sua filha o privilégio de ser retratada sendo coroada de forma semelhante a um faraó, o que daria uma legitimidade maior à Nitocris como representante da dinastia saíta diante do poderio do sacerdócio de Amon. Entretanto, é preciso nuançar essa hipótese, sobretudo quando observamos o histórico de adaptações de prerrogativas faraônicas pelas esposas divinas.

Nesse sentido, à parte do caso de Naga Malgata temos dois relevos iconográficos que retratam a coroação de uma consorte de Amon. É o caso já mencionado anteriormente, dos batentes da fachada original, que hoje constitui uma das paredes da sala 1, da capela de Osíris, Governante da Eternidade. Abaixo das cenas de amamentação, Shepenupet I é coroada pelo deus Amon. O recebimento de leite poderia estar ligado, no contexto de coroação de um rei, à concessão de poderes divinos e seu renascimento (AYAD, 2009a, p. 127) e a cena de coroação à uma aprovação de seu marido divino para o exercício dos rituais presentes na capela e de seu ofício – o que serviria para comemorar e legitimar Shepenupet I em seu cargo. Nas duas cenas (figs. 25 e 26), a sacerdotisa líbia é identificada nas inscrições como “adoradora divina de

Amon” ( , [dwʒ].t-ntr I[mn]/dwʒ.t-[ntr] I[mn], *duat-ntjer*), seguido de seu segundo nome Khenemet-ib-Amon ( , *Hnm.t-ib-*

Imn/[Hnm.t-ib-Imn]), enquanto seu marido porta o título de “o preeminente de Ipet-Sut (Karnak)”

(, [hnty] Ip.t-sw.t/[hnty] /// Ip.t-[sw.t], *khenety Ipet-sut*)<sup>30</sup>.

Figuras 25 e 26 – Shepenupet I sendo coroada por Amon. Batentes da entrada da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade



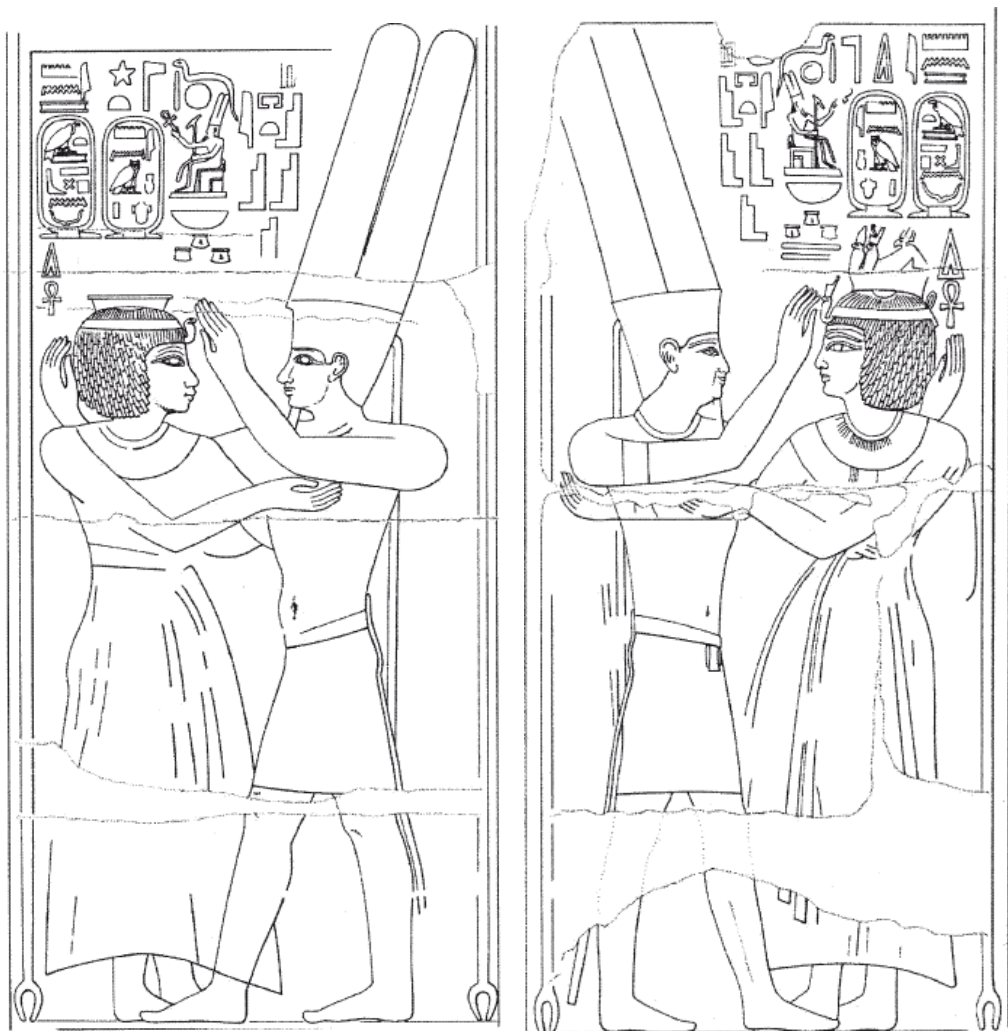
Fonte: KIU 2244 e KIU 2246.

<sup>30</sup> Conf. Catálogo, pp. 233-235.



No batente esquerdo, Amon coloca sobre a cabeça de Shepenupet I um *modius* e um *uraeus*, enquanto que no direito o deus repousa acima dela uma tiara, com um *uraeus* portando a coroa vermelha do Baixo Egito. Neste relevo a sacerdotisa porta também uma coroa constituída de dois *uraeus* (o mais à esquerda da nossa visão utilizando a coroa branca do Alto Egito e o mais à direita a do Baixo Egito) e um abutre atrás deles, com suas asas estendidas diagonalmente para a frente.

Figuras 27 e 28 – Fac-símiles dos relevos de Shepenupet I sendo coroada por Amon (batentes da entrada da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: AYAD, 2009a, p. 128.

Apesar da natureza danificada do relevo, podemos notar a presença dos *uraeus*, símbolos da realeza, assim como das coroas do Alto e do Baixo Egito acima deles que compõem o ornamento da cabeça de Shepenupet I. A presença desse tipo de cobra e do abutre em coroas é comum nas representações de rainhas, princesas e das esposas divinas. Entretanto, os arranjos

feitos com cada um desses símbolos variavam conforme a época e escolhas feitas pelos indivíduos retratados. Nesse sentido, segundo Aleksandra Hallmann (2016, p. 216), a composição de uma coroa pode não ser clara, muitas vezes, em relação ao que cada símbolo significaria, mas cada uma delas era entendida como uma forma de transmissão de ideologia de poder. Essa seleção de elementos para os adornos, portanto, não era aleatória, mas cuidadosamente escolhida pelas esposas divinas para manifestar seu poder na iconografia. Vemos, neste caso, Shepenupet I sendo coroada pelo deus com adornos compostos por signos da realeza e do exercício de poder do faraó sobre o Alto e o Baixo Egito. Era por meio dessa concessão de Amon que a adoradora divina, de maneira similar ao rei, poderia exercer sua função legitimamente.

A localização desses relevos na fachada original da capela de Osíris, Governante da Eternidade, é significativa, pois eles ficavam expostos (antes da adição núbia ao monumento) para aqueles que passassem em frente à capela, projetando para uma audiência localizada no complexo do templo de Amon em Karnak o status e símbolos que compunham o ofício de esposa divina. No caso deste monumento, as cenas de coroação integram uma narrativa diferente daquela do Edifício de Nitocris, em Naga Malgata. Não há no conjunto desses dois relevos uma sequência similar à do ritual de coroação de um faraó no momento de sua ascensão ao trono, ainda que outros elementos estabeleçam a conexão com este procedimento de maneiras paralelas, como as cenas de amamentação<sup>31</sup> que estão localizadas acima deles. Apesar disso, o contexto histórico ligado às esposas divinas dos dois monumentos indica um cenário de potenciais e ápices no poder e status da instituição, situando, então, momentos oportunos para a adaptação de tal prerrogativa faraônica.

O que nos chama a atenção nestes dois casos que integram monumentos e contextos arqueológicos distintos é a interpretação da Egiptologia sobre os relevos e o ritual de coroação como uma forma de legitimação. Para Ayad (2009a, p. 128-129), mais do que um monumento para legitimar e comemorar o advento da XXIII dinastia líbia e seus membros, os relevos de coroação de Shepenupet I na capela de Osíris, Governante da Eternidade, somavam-se à tentativa desta sacerdotisa de se consagrar como esposa divina. Já para Charron (2009, p. 50), a coroação de Nitocris, semelhante à de um faraó, estaria ligada ao processo de legitimação de Psamético I em Tebas devido à sua recente ascensão ao trono. Ser coroada de maneira similar ao rei, assim, concederia à esposa divina saíta uma autoridade do mais alto nível ligado à realeza sobre o sacerdócio de Amon.

---

<sup>31</sup> Este tipo de ritual será explorado mais adiante neste capítulo.

No caso dos relevos de Shepenupet I, a interpretação de Ayad leva em consideração as implicações e os possíveis interesses da sacerdotisa líbia enquanto portadora do ofício de esposa divina em suas representações, o que ilumina sua agência por meio das escolhas feitas nos relevos. O local original das cenas na fachada da capela implicava na sua exposição à uma audiência transeunte no contexto sacerdotal do templo de Amon, o que reforçaria ao corpo de servidores desse deus o status da adoradora divina. Quanto ao relevo de Naga Malgata e a reflexão de Charron, a coroação aparece como uma concessão do rei ao ofício para dispor de uma representante de sua soberania no sul do Egito. Além disso, o tipo de edifício, o local de disposição da cena e a região em que se encontra são diferentes do caso da capela osíriaca.

Levando o contexto e particularidades do Edifício em Colunas de Nitocris em consideração, a hipótese de legitimação de Psamético I por meio do ritual e cena de coroação de sua filha Nitocris perde um pouco de força. Ao cogitarmos a possível audiência deste relevo, sua posição no edifício e sua articulação com outros relevos e sua função enquanto monumento não encontramos indícios muito concretos que direcionem à função primordial da cena em endossar o governo do rei. A coroação de uma esposa divina, como discutimos acima, aparece pela primeira vez nos relevos iconográficos com Shepenupet I, ligada à elementos da realeza e, indiretamente, ao procedimento de coroação do rei por meio da amamentação divina. Se considerarmos o Edifício em Colunas como uma residência dessas sacerdotisas ou ao menos um local em que o sacerdócio subordinado às consortes frequentava de algum modo, o acesso a cena de coroação de Nitocris estaria mais voltado à sua própria instituição em si. Isto não implica em uma exclusão da hipótese de que o relevo, em um grau ou outro, beneficiava a legitimidade de Psamético I em Tebas e sobre os servidores de Amon. Entretanto, o contexto do monumento e do sítio arqueológico somado às discussões feitas até então nos apontam uma preocupação histórica das esposas divinas em apropriar e se retratar com prerrogativas faraônicas para reforçar o status do ofício e sua ligação com a realeza.

É possível cogitar, portanto, que a cena de coroação de Nitocris estava destinada às próprias esposas divinas e ao seu corpo de servidores. Ocupando o cargo sem destituir as antecessoras núbias, Nitocris dava seguimento a tradição do ofício de se retratar em prerrogativas do rei de modo a sustentar o status prestigioso de esposa divina para sua própria instituição, e não apenas e simplesmente em função dos interesses faraônicos. A agência de Nitocris nesse contexto se dá em relação aos seus servidores e, nesse sentido, se constitui na mobilização de uma prerrogativa faraônica do mais alto nível, a coroação. Por meio de uma possível sequência de relevos que, em conjunto, abordariam a narrativa desse processo, os deuses a endossam em seu cargo.

## 2.6. As capelas de culto ao deus Osíris em Karnak

As esposas divinas de Amon mantiveram, em suas representações materiais, diferentes relações com deuses além de com seu marido. É o caso, por exemplo, de Osíris em suas variadas formas, cujo culto se expandiu consideravelmente durante o I milênio a.C. (COULON, 2018b, p. 308). As interações das adoradoras divinas com o soberano do reino dos mortos foram retratadas em monumentos localizados, em sua maioria, na periferia dos santuários do complexo templário de Karnak, nas proximidades do setor da tumba de Osíris, ao longo da “rota de Ptah”<sup>32</sup> e também na região de Naga Malgata (COULON; HALLMANN; PAYRAUDEAU, 2018, p. 272). Estes monumentos são conhecidos hoje como “capelas osiríacas”.

Este tipo de edifício surge durante o Terceiro Período Intermediário e perdura ao menos até o final do exercício de esposa divina de Ankhnesneferibre, na Época Baixa, isto é, em 525 a.C. Sua estrutura era geralmente modesta, feita em tijolos de barro que cercavam um núcleo de pedra, e seu principal objetivo era cultuar Osíris, o que não impedia a representação de outros deuses na iconografia destes espaços, como é possível notar pela presença frequente da tríade tebana (Amon, Mut e Khonsu). Segundo Ayad (2009a, p. 39), apesar de inúmeras capelas relacionadas às esposas divinas serem dedicadas a Osíris, este deus é pouco representado nelas em comparação a outros, como Amon, por exemplo, que é bastante presente nestes monumentos. A autora destaca que isto não implicava em uma “rivalidade” entre os cultos das duas divindades: durante o Terceiro Período Intermediário, o culto de Amon havia incorporado também o deus Osíris.

Muitas dessas capelas foram construídas pela iniciativa das consortes divinas, apesar de existir algumas que não possuem referências a essas sacerdotisas. Do que sobreviveu até hoje, temos majoritariamente vestígios destas capelas ou apenas uma parte de suas estruturas, dado que muitas delas foram desmanteladas e seu material foi reutilizado em outros monumentos tanto na Antiguidade como em tempos modernos. Uma das consequências desse processo pode ser observada na grande quantidade de linteis e batentes das entradas de capelas osiríacas que atualmente encontram-se dispersos e integram depósitos e coleções de museus, em diferentes países (COULON, 2018b, p. 308-309).

Quanto a estrutura arquitetônica de uma capela osiríaca, temos algumas características em comum para a maioria delas. De modo geral, este tipo de edifício é composto de duas ou três partes, normalmente possuindo apenas duas salas, divisão que corresponderia a uma

---

<sup>32</sup> Rota de procissões localizada ao norte do Templo de Amon-Rá em Karnak e que se estende até a borda do templo de Amon-Rá-Montu (COULON, 2018b, p. 308).

bipartição funcional do espaço do monumento, provavelmente dedicada ao culto dos deuses ali retratados<sup>33</sup> (COULON, 2016, p. 24). Outro aspecto comum dessas capelas é a presença de uma rampa de acesso em frente à sala de entrada ou a de uma sala hipostila, com quatro colunas (um pátio, por exemplo) (COULON, 2018b, p. 311).

Como mencionado anteriormente, em cada uma das capelas osiríacas em Karnak uma forma particular de Osíris era cultuada. Isto é notável pelos epítetos que aparecem juntos do nome do deus nos relevos iconográficos, cuja natureza poderia ser geográfica ou funcional. Segundo Laurent Coulon (2018b, p. 311), apesar de as diferentes manifestações de Osíris nas capelas possuírem um sentido semelhante, elas são estritamente distintas e não redundantes, o que pode ser entendido pelo programa decorativo e pela narrativa de cada um desses monumentos.

Antes de adentrarmos nos casos das capelas selecionadas para análise, é importante discutirmos o termo “capela osiríaca”, utilizado para designar estes edifícios. Este termo parte de um tipo específico de monumento religioso cristão e é utilizado para caracterizar pequenas construções ligadas à algum tipo de culto divino, menor do que aqueles em templos vizinhos. Está implicado na palavra “capela” neste contexto, portanto, a concepção de um edifício modesto, anexo a um local de culto maior, bem como a de um ponto material que marcava a partida, chegada e/ou alguma etapa de uma procissão religiosa, como é no caso das capelas cristãs e provavelmente também no das osiríacas, dado que muitas vezes elas foram construídas em Karnak de modo a criar ou guiar rotas de procissão (COULON, 2018b, p. 311).

Apesar de haver algumas proximidades entre as possíveis funções destes monumentos dedicados a Osíris e as de uma capela cristã, este termo pode tirar de foco (quando utilizado de forma não problematizada) algumas especificidades destes edifícios egípcios que podem nos auxiliar na compreensão sobre como eles eram entendidos originalmente e suas funções em seu contexto êmico. Para Coulon (2018b, pp. 309-311), as próprias inscrições presentes nas capelas osiríacas muitas vezes fazem referência ao próprio monumento, mobilizando termos típicos que eram utilizados para designar templos, como, por exemplo, *hut-netjer*, *ra per* e *per*, “recinto do deus”/“templo”, “casa de Rá” e “casa”, respectivamente. Levando isto em consideração, devemos tomar cuidado para não delegar uma função simplesmente secundária e/ou menor a esses edifícios em comparação a de um templo espacialmente maior. Esta diferenciação de valor

---

<sup>33</sup> No caso das capelas de Osíris “Governante da Eternidade” e “Aquele que está no meio da Árvore *Persea*” (que serão discutidas a seguir), o espaço bipartite é dividido de forma a possuir uma zona “confinada”, dedicada a Osíris, enquanto que em sua segunda parte Amon e Osíris estão associados (COULON, 2016, p. 24).

pela monumentalidade entre uma capela osiríaca e um templo maior enquanto local de culto pode não ter existido para os egípcios antigos.

Em suma, uma capela osiríaca é uma pequena construção, geralmente bipartite, em que eram cultuadas algumas divindades, sendo a principal delas Osíris (em uma de suas formas). Nesta dissertação, utilizaremos o termo “capela”, como é feito pelos estudos egiptológicos, para fazer referência a estes monumentos. Entretanto, nossa compreensão sobre eles buscará situá-los em seus contextos ênicos para entendermos suas funções, agências, narrativas, possíveis audiências e as implicações destas construções em sua espacialidade.

## **2.7. A capela de Osíris, “Governante da Eternidade” (*Heqa-djet*)**

Localizada ao nordeste do Templo de Amon em Karnak, precisamente a 132 metros ao norte do portão leste do muro do recinto, a capela de Osíris, Governante da Eternidade é considerada a primeira de uma série desses monumentos que foram construídos pelas esposas divinas de Amon da XXIII à XXVI dinastias na região leste e norte do templo principal (AYAD, 2009b, p. 29).

Como colocado anteriormente no Capítulo 1<sup>34</sup>, esta capela teria sido construída durante o exercício de Shepenupet I como esposa divina, consistindo originalmente em uma estrutura bipartite, um pátio em colunas e uma entrada. Entretanto, após o advento da XXV dinastia e a atuação de Amenirdis como consorte de Amon, a capela passou por algumas alterações com a adição de uma nova sala e fachada na frente do monumento original (AYAD, 2016a, p. 91), marcando uma das últimas construções do período de governo real líbio em Tebas e o início das atividades monumentais dos núbios no Egito (COULON; HALLMANN; PAYRAUDEAU, 2018, p. 275).

---

<sup>34</sup> Conf. pp. 53-54.

Figura 29 – Planta da Capela de Osíris, Governante da Eternidade



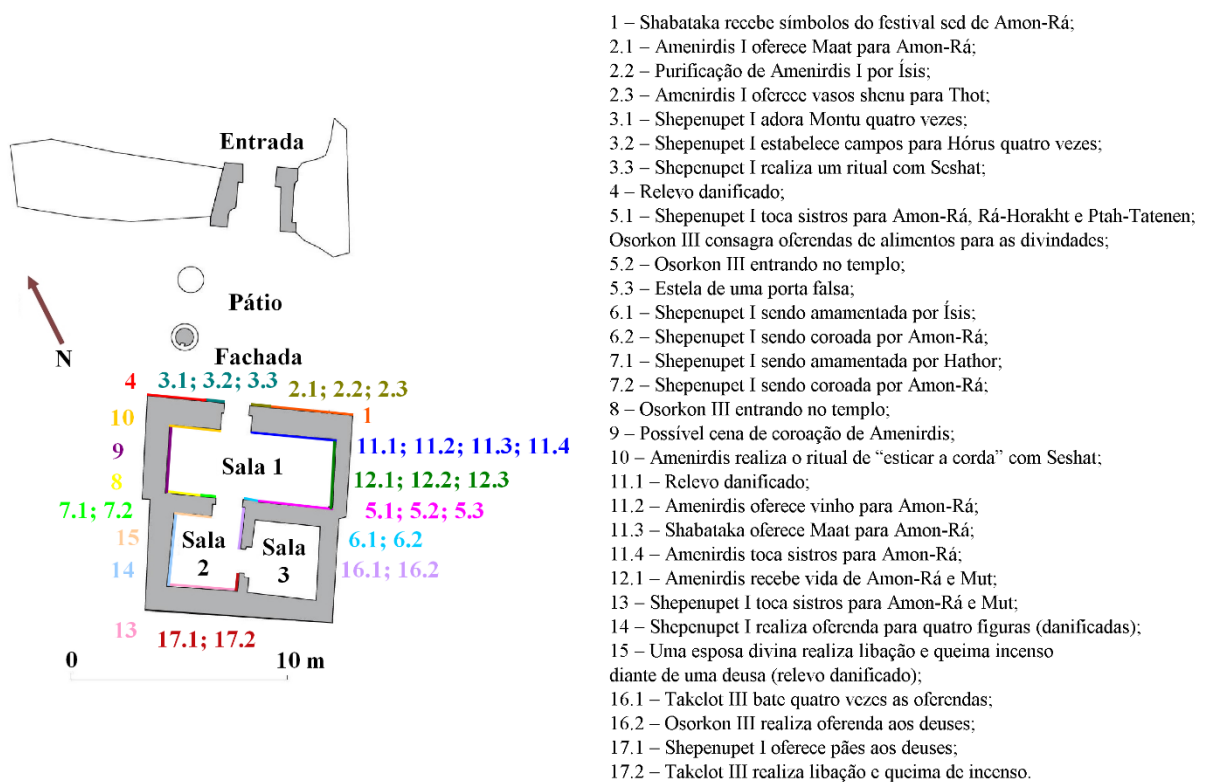
Fonte: adaptada de SITH: Projet Karnak (KIU 584).

Também mencionado no capítulo anterior<sup>35</sup>, as representações deste monumento são muito importantes para compreendermos a instituição de esposa divina de Amon durante sua última fase de desenvolvimento. De modo geral, a figura de Shepenupet I é a mais presente, contando, no total, com quinze cenas, o que contrasta com a quantidade de relevos em que Osorkon III e Takelot III são retratados, doze e dez vezes, respectivamente (AYAD, 2009b, p. 31). Nas cenas em que os faraós aparecem, temos, principalmente, o ato de recebimento dos símbolos do festival *sed*, concedidos a eles por Amon. Já nas representações das consortes

<sup>35</sup> Conf. p. 54.

divinas, Shepenupet I e Amenirdis participam de uma série de rituais, como: a oferenda de Maat ao seu marido; a purificação delas por parte dos deuses; o ato de inaugurar o monumento com a deusa Seshat (o rito de “esticar a corda”); tocar sistros para divindades; ser amamentada por deusas e ser coroadas por Amon (no caso de Shepenupet I); o ato de receber vida dos deuses; a oferenda de alimentos a eles; e, por fim, a realização de libações e queima de incensos à esfera divina.

Figura 30 – Planta da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, com a indicação de suas representações iconográficas



Fonte: adaptada de SITH: Projet Karnak (KIU 584).

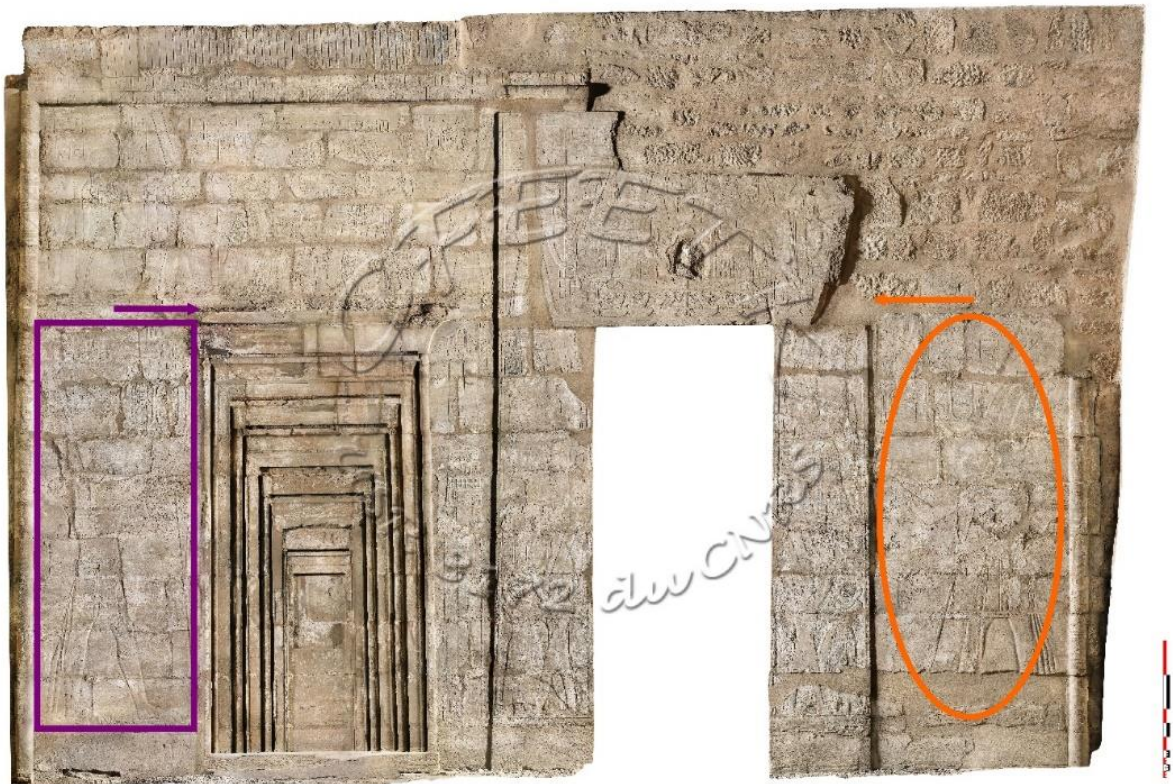
Considerando as figuras retratadas na capela, isto é, os faraós e as sacerdotisas, é importante examinar como esses indivíduos foram representados e de que forma eles se relacionam no conjunto decorativo da capela e sua narrativa. Neste sentido, é preciso compreender alguns princípios da arte egípcia em relação à orientação utilizada no retrato dos reis e das esposas divinas.

Em um estudo sobre esta capela, Mariam Ayad (2009b) explora a maneira com que os indivíduos representados neste monumento se articulam para compreender os objetivos e funções desse edifício. Para a egiptóloga (AYAD, 2009b, p. 31), de modo geral, Osorkon e Takeloth aparecem na capela de forma correspondente, paralela, ou em cenas simetricamente



opostas e com um número de representação muito próximo. Isto, em um primeiro momento, implica em um status equivalente entre os dois e endossa a possibilidade de que ambos teriam governado o Egito juntos por um determinado período de tempo, em corregência. Ademais, é significativo que a orientação de suas figuras, isto é, a direção em que seus rostos e corpos estavam direcionados, é predominantemente voltada ao interior da capela, ou seja, guiada para as entradas. Este tipo de orientação advém de representações iconográficas do Reino Antigo (c. 2686-2160 a.C.) e ela servia para estabelecer uma hierarquia entre aqueles que eram retratados observando à direita ou à esquerda de uma parede de um monumento. Quando uma figura era representada ao lado esquerdo de uma entrada, olhando à nossa direita, ela era colocada como a mais importante em relação às outras. Já aquelas retratadas do lado direito de uma entrada, com seu olhar voltado à nossa esquerda, estariam hierarquicamente abaixo de um indivíduo com sua visão direcionada para o lado oposto.

Figura 31 – Parede sul da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, com a indicação da orientação de Osorkon III (à esquerda, com seu olhar voltado à direita e destacado na forma retangular roxa) e Takeloth III (no lado oposto, orientado à esquerda e destacado na forma oval laranja)



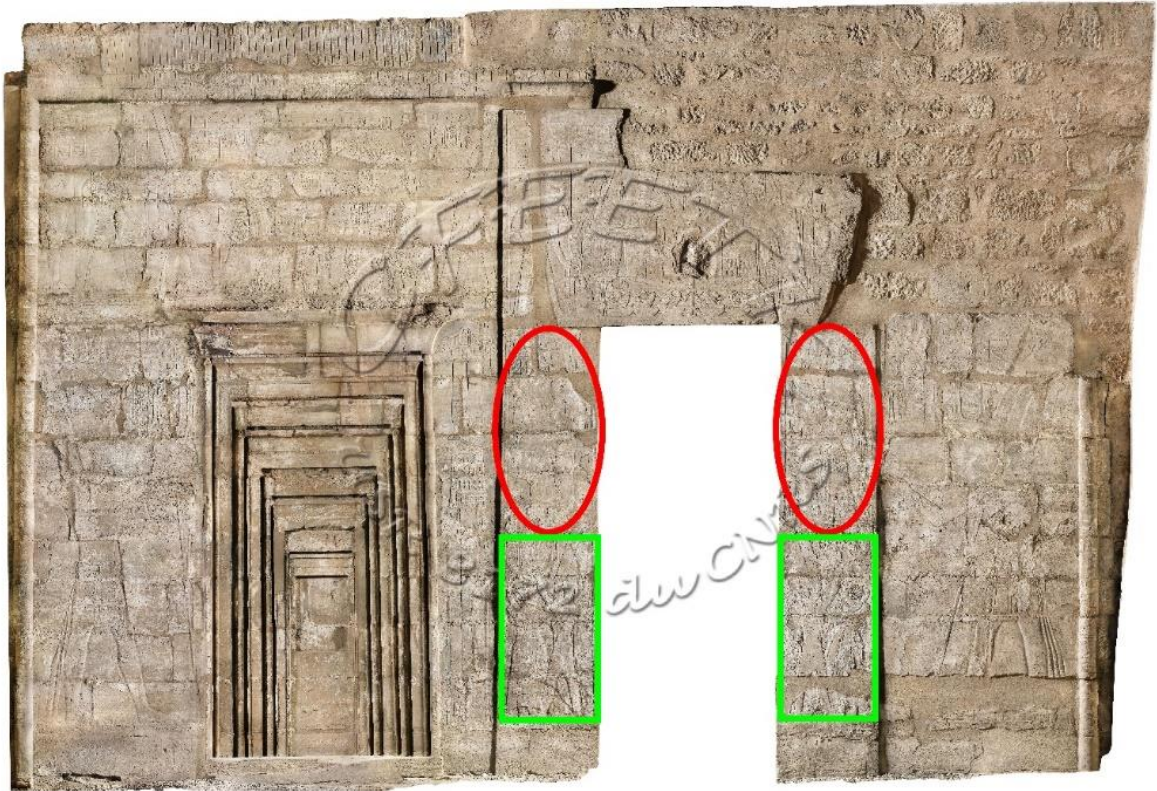
Fonte: adaptada de CNRS-CFEETK 192632.

No caso de Osorkon e Takeloth, o primeiro constantemente aparece na capela com a orientação de seu olhar para direita, enquanto que o segundo é retratado com a visão à esquerda. Isto marcava a superioridade de Osorkon sobre seu corregente e a dominância da autoridade do pai sobre a do filho (AYAD, 2009b, p. 47). Este tipo de relação entre orientação e superioridade entre os indivíduos retratados se repete na capela com as esposas divinas líbia e núbia, o que é significativo para compreendermos as possíveis funções da capela.

Nesse sentido, segundo Ayad (2016a, p. 90), este monumento tinha como principal objetivo original a comemoração do exercício de Shepenupet I no ofício de esposa divina de Amon – cujo papel primário da sacerdotisa no edifício poderia ter sido o de consagrar oferendas aos deuses (AYAD, 2009b, p. 32). Apesar de possuímos representações de Osorkon III e seu corregente, é Shepenupet que é colocada como a principal oficiante dos ritos e cultos desta capela (AYAD, 2009a, p. 16).

Considerando as cenas da estrutura inicial do edifício, nota-se o destaque da consorte líbia e seu status proeminente ao participar de rituais e sendo retratada com prerrogativas faraônicas, como mencionado ao longo do capítulo anterior. Após um longo período em que o cargo de alto sacerdote de Amon teria ficado vago, os relevos em que Shepenupet aparece sendo coroada por Amon e sendo amamentada por deusas no batente da entrada da fachada original da capela (atualmente a parede sul da sala 1) teriam sido elaborados de forma estratégica, como uma declaração de seu status elevado e de suas conexões com o divino, conferindo ao ofício uma importância semelhante, se não maior, ao do alto sacerdote de Amon naquele momento.

Figura 32 – Parede sul da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, com a indicação das cenas de amamentação (na forma oval vermelha) e de coroação (na forma retangular verde)



Fonte: adaptada de CNRS-CFEETK 192632.

No caso das cenas de amamentação, por exemplo, Shepenupet I recebe o leite das deusas Semet-Ueret (lado esquerdo) e Hathor (lado direito) nos batentes da entrada. Este tipo de representação, é abundante no caso de faraós, mas raro para rainhas ou outras mulheres da realeza. Isto se deve ao significado do ato de receber o leite de uma divindade. No contexto de coroação de um rei, a amamentação servia para dotá-lo de poderes divinos e, em ambientes funerários, esse rito simbolizava o renascimento do faraó (AYAD, 2009a, p. 126-127).

Figuras 33 e 34 – Shepenupet I sendo amamentada por Semet-Ueret e Hathor, respectivamente (batentes da entrada da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: KIU 2243 e KIU 2245.

No caso da apropriação deste ritual por Shepenupet I, a sacerdotisa poderia adquirir, por meio dele, a habilidade para permanecer diante dos deuses e a eles consagrar oferendas. Assim, essas cenas localizadas originalmente na antiga fachada da capela teriam como principal objetivo retratar e expor para aqueles que por ali passassem a transmissão das bênçãos divinas (pela amamentação) e aprovação de Amon (com as cenas de coroação) recebidas por ela para seu exercício enquanto adoradora do deus tebano. Em suma, ambos os tipos de cena declaravam a investidura de Shepenupet I com as insígnias e poderes necessários para performar seus deveres sacerdotais e ritualísticos e legitimavam sua autoridade enquanto esposa divina

(AYAD, 2009b, p. 48), o que embasa a hipótese de que a função original da capela seria a de servir como um monumento comemorativo e de legitimação do ofício da consorte líbia.

Entretanto, foi adicionada uma nova parte neste monumento durante a XXV dinastia e o exercício de Amenirdis, uma sacerdotisa núbia, como consorte de Amon – configurando uma nova sala e fachada e confinando a original como uma de suas paredes. Este processo não apagou as representações iniciais de Shepenupet I e dos faraós líbios. No caso das cenas desta esposa divina, é importante examinar como Amenirdis mobilizou seus relevos no novo programa decorativo, de que forma ela retratou sua predecessora e as implicações desse processo.

Como já colocado no Capítulo 1<sup>36</sup>, Amenirdis se representou como fundadora da nova adição da capela, preservando as cenas antigas e articulando-as com as criadas por ela. Um exemplo disto está no registro superior da parede leste da sala 1<sup>37</sup>, em que Shepenupet I oferece Maat para Amon e recebe um colar *menat* de Ísis enquanto Amenirdis, no registro inferior, recebe vida de seu marido divino e símbolos *heb-sed* de Mut, criando um processo em que a oferenda de ordem e equilíbrio personificados em Maat, feita por Shepenupet, era concedida de volta pelos deuses para Amenirdis. Esta interação não só nos indica uma apreciação da instituição feita pela sacerdotisa núbia, mas também a utilização da figura de sua predecessora para endossar seu próprio exercício na função, o que levou a uma certa continuidade temática do programa decorativo da capela (AYAD, 2009b, p. 48-49).

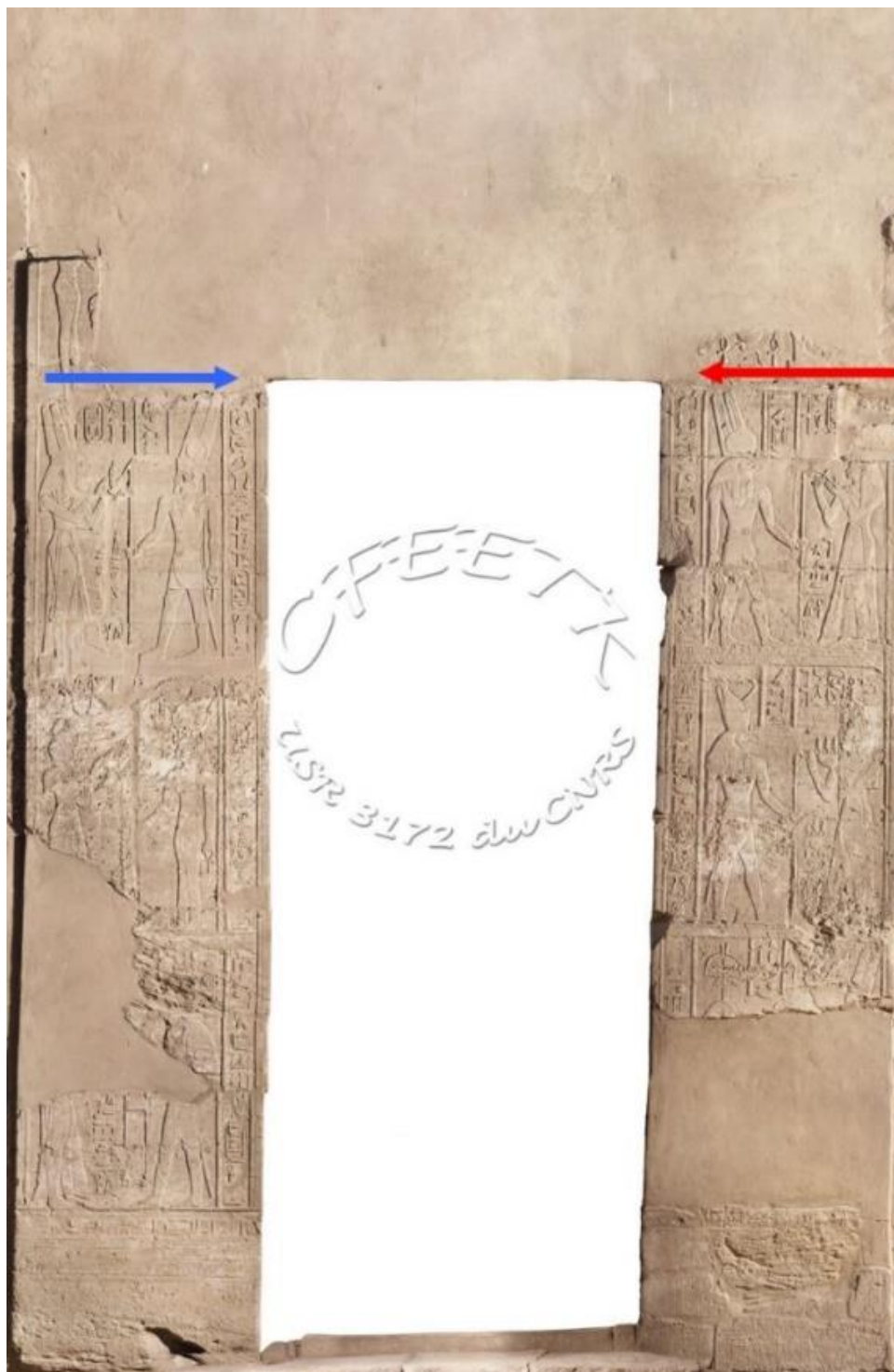
Quanto a nova fachada do edifício, notamos a manutenção de algumas convenções da arte egípcia, como as representações dos deuses estarem orientadas em direção oposta à entrada da capela, “saindo” de sua suposta habitação divina. Do mesmo modo, as normas para os indivíduos oficiantes do monumento são seguidas, isto é, suas figuras são retratadas com o olhar voltado à direção da entrada do local. No caso das esposas divinas, Amenirdis se representou com sua orientação voltada à direita, enquanto que nas cenas de Shepenupet I o olhar da sacerdotisa líbia está orientado à esquerda. Considerando o arranjo iconográfico da fachada núbia, Amenirdis se colocou como superior e mais importante do que sua antecessora, consolidando, assim, seu exercício no ofício e seu status elevado (AYAD, 2009b, p. 47). Isto pode ser exemplificado nos batentes da entrada da capela.

---

<sup>36</sup> Conf. pp. 61-64.

<sup>37</sup> Conf. fig. 10, p. 63.

Figura 35 – Batente da entrada atual da Capela de Osíris, Governante da Eternidade, com a indicação da orientação das representações de Amenirdis (lado esquerdo do batente, em azul) e Shepenupet I (lado direito, em vermelho)



Fonte: adaptada de CNRS-CFEETK 192619.

Em suma, podemos levantar a hipótese de que a capela de Osíris, Governante da Eternidade, tinha como principal função celebrar e enfatizar o status do ofício de esposa divina de Amon, e não de uma figura particular em específico, seja das sacerdotisas ou dos faraós. Segundo Ayad (2009b, p. 49), este monumento ainda poderia ter servido, ao destacar e imbuir as consortes divinas com prerrogativas faraônicas e insígnias de poder real, como uma forma de negociar as transições dinásticas, no caso, do governo líbio para o núbio, e de poder sacerdotal, como a ausência do cargo de alto sacerdote durante o início da regência de Shepenupet I e o ressurgimento do ofício de esposa divina de Amon, assim como a transição do exercício no ofício da consorte líbia para a núbia. Portanto, para além da esfera religiosa, podemos pensar em uma função política desta capela, envolvendo a realeza, as consortes e o sacerdócio do deus tebano.

Quanto à possível audiência da capela, não possuímos fontes que nos auxiliam diretamente na reconstrução da circulação de pessoas no monumento. Podemos pressupor que o edifício era frequentado pelas próprias esposas divinas e alguns sacerdotes para a realização de rituais – possivelmente alguns dos quais estavam iconograficamente lá representados, como a oferta de alimentos aos deuses. Entretanto, não temos registros que nos permitem reconstituir seguramente sobre a provável audiência do edifício, como achados arqueológicos dentro da capela indicativos de rituais. A localização do monumento, próxima do Templo de Amon e de outras capelas osiríacas, pode levantar o questionamento sobre uma possível função dentro de uma rota de procissões religiosas.

## **2.8. A oferta de Maat aos deuses pelas adoradoras divinas**



Na capela de Osíris, Governante da Eternidade, um rito particular nos é de interesse: a oferta de Maat aos deuses. Como colocado no capítulo anterior, “Maat” pode ser entendido como a personificação de um conceito sob a forma e uma divindade que abrange as noções de ordem, harmonia, justiça e equilíbrio personificadas na figura de uma divindade de mesmo nome. Prerrogativa faraônica, era o papel do rei realizar sua concessão aos deuses para manter a coesão entre as esferas secular e divina (BUNSON, 2012, p. 249). Além disso, por conta de sua importância este ritual tornou-se um símbolo de legitimidade do rei e era constantemente resgatado na iconografia por faraós preocupados em assegurar o reconhecimento de seus reinados diante dos egípcios (TEETER, 1997, p. 1).

Durante o Terceiro Período Intermediário, este rito passou a ser adaptado em representações de outros indivíduos que não o faraó, como, por exemplo, alguns altos sacerdotes e esposas divinas de Amon. No caso destas, a partir de Shepenupet I até o final do

cargo com Ankhnesneferibre a oferenda de Maat passou a ser uma prática comum retratada nos relevos iconográficos concernentes à essas sacerdotisas, nos quais as consortes aparecem no mesmo tamanho que o deus destinatário, indicando o alto status das adoradoras de Amon (TEETER, 1997, p. 13).

Segundo Emily Teeter (1997, p. 17), a razão por trás do rompimento do ato de oferenda de Maat como exclusivo do rei está ligada à uma tentativa de legitimação política empregada por diferentes grupos nesse período, os quais se baseavam em motivos faraônicos e teológicos. Um exemplo disto são as representações dos reis núbios que se retrataram iconograficamente realizando esse ritual. Não reconhecidos inteiramente no Egito como faraós legítimos, a concessão de Maat ao âmbito divino era uma maneira de garantir o direito de governo destes reis. No caso das esposas divinas, a adaptação dessa prática pode ser entendida como uma maneira de dar suporte à autoridade real que elas estavam vinculadas. Temos, portanto, uma interpretação que coloca a oferenda de Maat empregada pelas adoradoras de Amon com o objetivo primordial de endossar o poderio faraônico.

Na capela osiríaca *heqa-djet*, temos três cenas deste ritual, duas em que consortes realizam o ato (figs. 7 e 10) e uma em que o faraó concede Maat (fig. 36). A primeira delas encontra-se na fachada núbica do monumento, especificamente na parte leste do batente da entrada, no registro superior. Neste relevo (fig. 10), Amenirdis (à esquerda) aparece portando uma coroa de duas penas, um adorno de abutre, um *uraeus* sobre sua testa, uma peruca longa e um amplo colar sobre seu pescoço. A sacerdotisa utiliza um vestido longo e aparentemente fino, amarrado por uma faixa em sua cintura. Seus braços estão estendidos, com dois braceletes em seus pulsos, em direção à Amon, à direita da imagem. Em sua mão esquerda, há uma pequena estatueta da deusa Maat, sentada, que utiliza uma pena sobre sua cabeça, símbolo característico dessa divindade. Do outro lado da cena está Amon, utilizando sua coroa de duas penas com um disco solar em sua frente, uma barba falsa e uma vestimenta justa. Atrás dele, há a presença de um suporte e de um rabo de touro ligado ao cinto de seu saiote. O deus segura em sua mão esquerda um *ankh* e na outra um cetro *uas*. Em ambos os pulsos Amon possui um bracelete e tanto ele como Amenirdis possuem o mesmo tamanho. Ela é identificada pelas inscrições como

“adoradora divina e “consorte divina”  (dw3.t-ntr sm3(.t)-ntr, *duat-netjer semat-netjer*) e Amon como “senhor dos tronos das Duas Terras”  (nb nswt T3.wi, *nebet*



*nesut Taui*). A oferenda de Maat é nomeada à frente da sacerdotisa, enquanto atrás do deus tebano a inscrição retrata que ele fez Amenirdis perfeita, concedendo a ela vida eternamente<sup>38</sup>.

Figura 10 – Amenirdis I oferece Maat para Amon (parte leste do batente da entrada da fachada núbia, terceiro registro, da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: KIU 1236.

---


<sup>38</sup> Conf. Catálogo, pp. 217-219.

Foi discutido que a posição da cena em que a esposa divina núbria aparece no batente da fachada<sup>39</sup> a coloca como a figura mais importante em relação à sua antecessora, Shepenupet I, por conta da dominância lateral na arte egípcia. Ademais, entendemos que este relevo se somava à possível função da capela de servir como uma forma de legitimação do ofício de Amenirdis. Abordamos também, rapidamente, uma cena em que Shepenupet I concede Maat para Amon na parede leste da sala 1 (fig. 7), que funcionava em interação com um outro rito na mesma parede em que Amenirdis recebe de Amon e Mut símbolos *hed-seb*, uma apreciação à antecessora no cargo e um estabelecimento de legitimidade de seu exercício como sacerdotisa em função de sua instituição. Nos debruçaremos agora especificamente nessa cena de oferenda de Maat.

A imagem, como um todo, é muito semelhante àquela de Amenirdis. Shepenupet I ocupa o lado esquerdo da imagem e porta uma coroa de duas penas com um disco solar entre chifres em sua frente e um adorno de abutre acima de uma peruca longa. Um *uraeus* está presente em sua testa. A sacerdotisa utiliza um amplo colar e um vestido comprido e justo. Seus braços estão estendidos em direção à Amon, com a estatueta de Maat sobre sua mão esquerda. Esta possui uma pena acima de sua cabeça e um símbolo *ankh* acima de seus joelhos. Amon, do lado direito da imagem, utiliza seus símbolos tradicionais, em um retrato praticamente idêntico ao do relevo abordado anteriormente. Além de descrito o ritual de Maat para Amon-Rá, as inscrições trazem os dois nomes de Shepenupet I em cartuchos e alguns dos epítetos e frases da sacerdotisa, como “aquela que aparece na forma da coroa branca de Rá”



( $\bar{h}$  m [ $\bar{h}d$ ].t [ $\bar{t}t$ ] R $\bar{c}$ , *kha em hedjet tit Ra*) e “aquela que vêm de seus

membros, que ela apareça sobre o trono de Tefnut” 

(pr(.t) m  $\bar{h}$ [w]=f  $\bar{h}$  $\bar{c}$ = $\bar{t}i$  [ $\bar{h}r$ ] st Tfnwt, *peret em hauf khati her set Tefnut*)<sup>40</sup>, uma adaptação de uma frase exclusiva do faraó.

<sup>39</sup> Conf. fig. 35, p. 117.

<sup>40</sup> Conf. Catálogo, pp. 221-223.

Figura 7 – Shepenupet I oferece Maat para Amon (sala 1, parede leste, registro superior esquerdo da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: KIU 1403.

Por fim, temos uma última cena em que esse ritual é retratado na parede norte da sala 1 da capela. Ao lado direito do batente, o faraó núbio Shabatako realiza a oferenda de Maat para Amon-Rá. O rei, ao lado esquerdo da imagem, porta um adorno cujo estado atual do relevo não permite discernir com clareza. À frente de sua testa, encontra-se um *uraeus*. Shabatako utiliza um amplo colar e vemos parte da representação de um saiote triangular. Seus braços estão estendidos em direção ao deus, e em sua mão esquerda há a estatueta de Maat, com sua pena característica acima de sua cabeça. Sobre a imagem do rei, temos a figura de um abutre representando a deusa do Alto Egito Nekhbet, que possui sua asa esquerda estendida em direção à Amon e às inscrições da cena, enquanto sua asa direita está voltada para baixo. Em suas garras, a ave segura um *ankh*. À direita da cena, temos a figura de Amon retratada como nos outros relevos em que ocorre esse ritual na capela. A diferença essencial está no cajado *uas*, que está inclinado em direção ao rei.

Figura 36 – Shabatako oferece Maat para Amon-Rá (sala 1, parede norte, metade leste, registro inferior da capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: KIU 1407.

O faraó é identificado pelas inscrições com seus dois nomes envoltos de cartuchos, como “rei do Alto e do Baixo Egito” (nswt bity, *nesut bity*) e “filho de Rá” (s3 R<sup>c</sup>, *sa Ra*). Já Amon é descrito com seus títulos de “senhor dos tronos das Duas Terras” (nb nswt [T3.wi], *neb nesut Tau*) e “o preeminente de Ipet-Sut (Karnak)” (hnty Īpt-swt, *khenety Ipet-sut*). Segundo as inscrições, o ritual é marcado como uma oferenda de Maat feita por Shabatako para seu pai (isto é, Amon), o qual, em retorno, o concede “toda vida, vigor e poder” (‘nh dd w3s nb, *ankh djed uas neb*). Por fim, Nekhbet, “aquela que concede vida” ((r)di(.w)=s ‘nh, *rediu-s ankh*), possui seu título de “senhora do Palácio do Alto Egito” (nb.t ‘h [Šm‘w], *nebet ah Shemau*) registrado no relevo<sup>41</sup>.

Para além da questão da legitimação do ofício de esposa divina e a comemoração dos membros das dinastias líbia e núbica quando ascenderam ao poder, as cenas de oferenda de Maat nesta capela foram interpretadas, no caso das de Amenirdis e Shepenupet I, como uma forma de reforçar o poder faraônico. A concessão da deusa a Amon foi interpretada como uma excepcionalidade na iconografia egípcia, que desafiavam o cânone artístico e que isso teria sido permitido apenas no contexto religioso, sem qualquer influência na política egípcia (PAYRAUDEAU, 2018d, p. 40). Entretanto, quando examinamos os três relevos aqui selecionados podemos compreender melhor quais seriam as funções de fato dessas cenas, o que elas faziam em seu contexto material e seu papel em relação ao programa decorativo e às figuras nele retratadas.

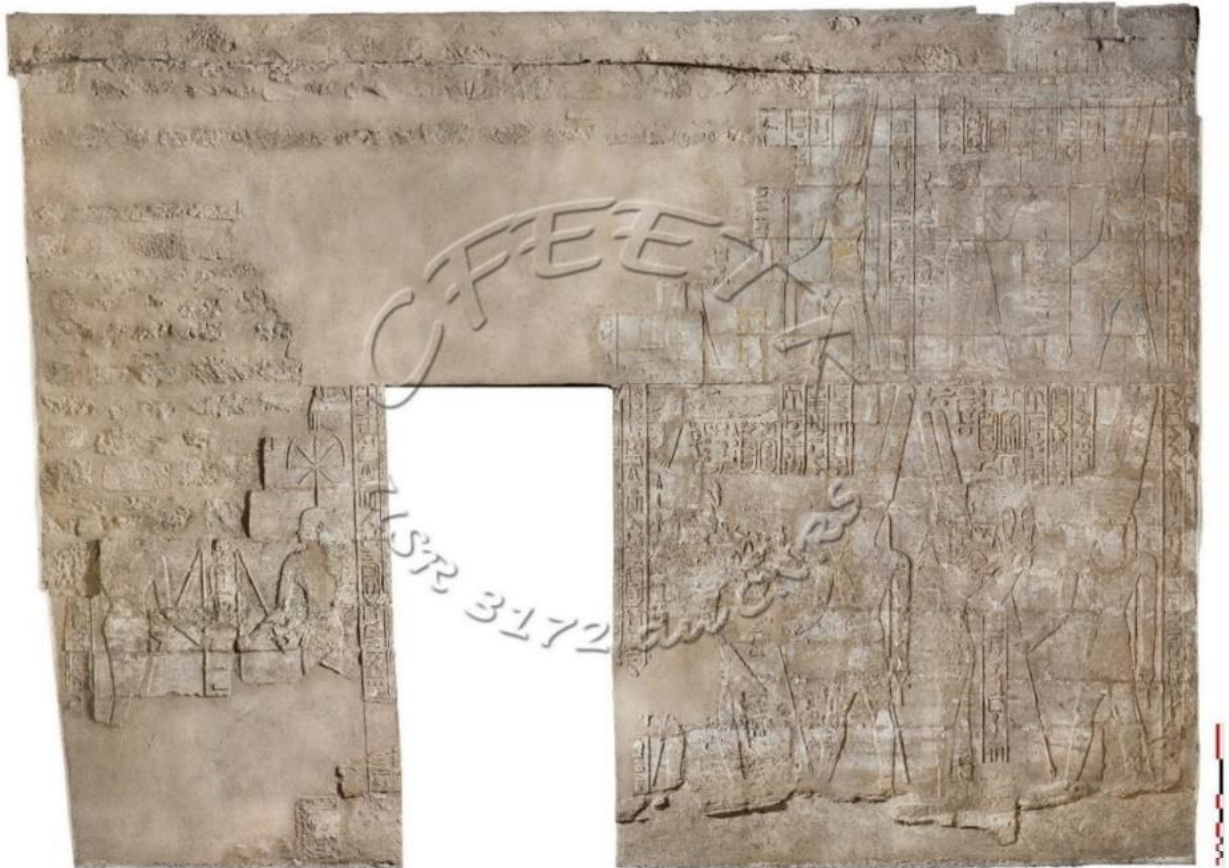
Para Ayad (2009a, p. 64), ao lado direito da cena em que o faraó oferece Maat a Amon há uma representação de Amenirdis tocando sistros para o mesmo deus. Isto poderia configurar uma sequência ritualística na qual a esposa divina, respeitando a hierarquia entre ela e o faraó, sucede Shabataka no ato e usufrui de sua proximidade e da simbologia do ritual de oferenda – isto é, do papel de intermediador com a esfera divina e a função de manter a ordem e harmonia no âmbito secular. Esta interrelação das cenas e os benefícios da proximidade da consorte de Amon com a concessão de Maat podem ser vistos já no caso aqui analisado da parede leste da sala 1, por exemplo, no capítulo anterior<sup>42</sup>. Ademais, outra característica importante a ser levada em conta é o tamanho das cenas e seu local de disposição. Apesar de o relevo do ato de conceder

<sup>41</sup> Conf. Catálogo, pp. 225-227.

<sup>42</sup> Conf. pp. 61-64.

Maat realizado por Amenirdis ser bem menor em tamanho do que os dois de Shepenupet I e Shabatako, ele encontra-se na fachada atual da capela, tornando-a, assim, a cena mais visível das três para uma audiência mais ampla que por ali passasse (TEETER, 1997, p. 4).

Figura 37 – Parede norte da Sala 1 da capela de Osíris, Governante da Eternidade



Fonte: CNRES-CFEETK 192624.

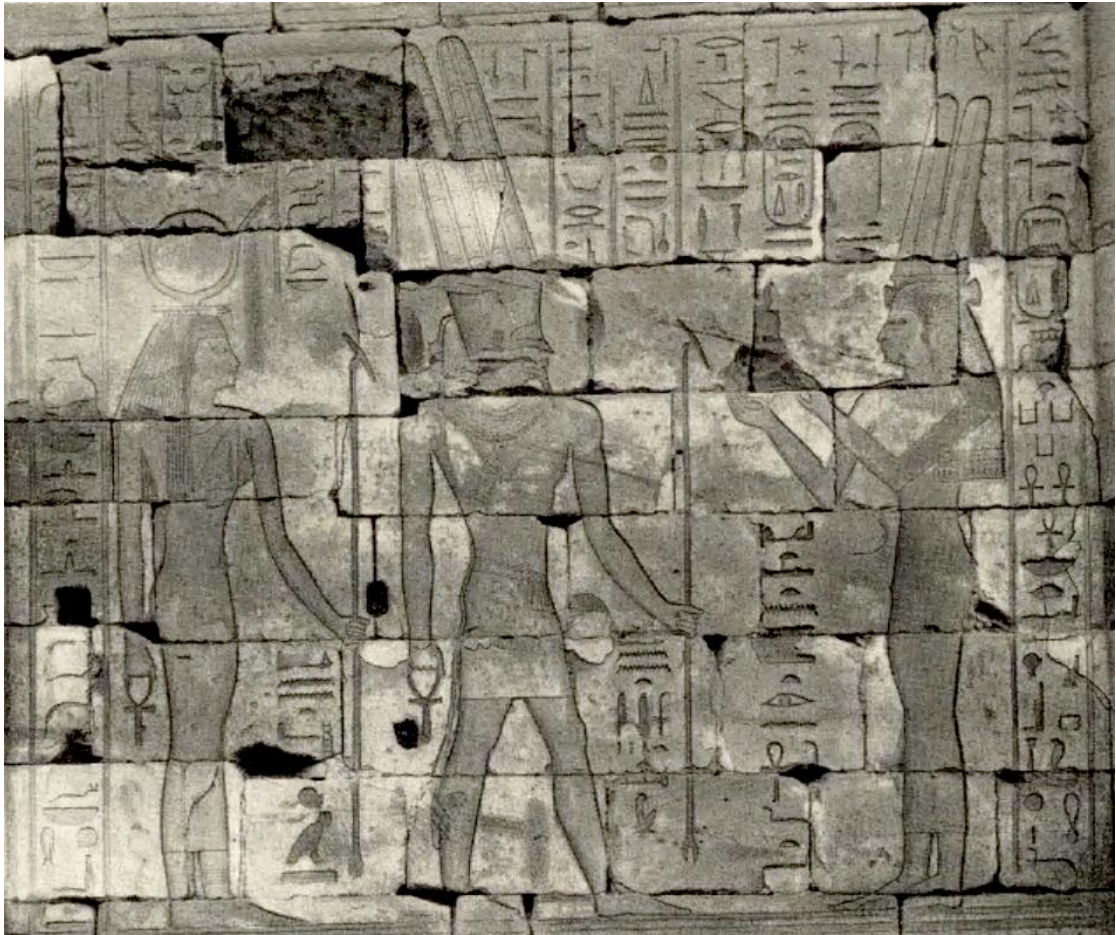
O jogo estabelecido entre os relevos iconográficos do monumento pressupõe uma importância do ritual digna de ele ser um ponto articulador dos discursos transmitidos por essas sacerdotisas. Mais do que uma representação simbólica, restrita a um contexto religioso, o ato de conceder Maat estreitava os laços dessas mulheres com Amon, legitimava seu ofício e reafirmava seu papel sacerdotal como central na relação entre as esferas secular e divina. A posição das esposas do deus tebano enquanto concessoras de Maat não excluía ou ameaçava aquela do faraó. Apesar de adaptar uma prerrogativa do rei, na capela é Shabatako o único que recebe de Amon, neste ritual, sua “autoridade”, personificada no cetro *uas*. A oferenda de Maat feita pelas adoradoras divinas, portanto, complementa, de fato, o poder faraônico. Entretanto, ela também atende aos interesses da própria instituição e das sacerdotisas retratadas quanto ao

seu status e legitimidade. Em suma, a oferenda de Maat feita (ou usufruída) pelas esposas de Amon nesta capela é um elemento importante para o endossamento e manutenção do ofício de Shepenupet I e Amenirdis.

Outro local em que este ritual aparece sendo realizado por uma consorte divina é na fachada das capelas memoriais dessas sacerdotisas em Medinet Habu, especificamente no registro inferior à direita da entrada da fachada do pilono, que leva ao pátio em colunas de Amenirdis. Há uma cena (fig. 38) em que esta esposa de Amon oferece a estatueta de Maat para seu marido e Hathor. A adoradora encontra-se do lado direito da imagem, portando uma coroa de duas penas, um adorno de abutre, um *uraeus* em sua testa e uma peruca longa. Ela utiliza um vestido longo e justo e possui suas duas mãos estendidas em direção ao casal, com Maat acima de sua palma esquerda. À frente da sacerdotisa, Amon porta sua coroa de duas penas, uma barba falsa, um amplo colar e um saiote amarrado por um rabo de touro. Em sua mão esquerda, o deus segura o cetro *uas* e, na direita, um *ankh*. Atrás dele está Hathor, portando sua coroa tradicional de chifres de vaca com um disco solar em seu centro. Ela utiliza uma longa peruca, um vestido longo e justo e em suas mãos segura os mesmos objetos que Amon, na mesma postura.





Figura 38 – Amenirdis I oferece Maat para Amon e Hathor (registro inferior à direita da entrada da fachada do pilono da capela memorial de Amenirdis, Medinet Habu)





Fonte: adaptado de CAPART, 1925, p. 82.


As inscrições ao redor de Amenirdis a colocam como “a nobre, a grande de benção, senhora do charme e do doce amor”  $\overline{\text{A}} \overline{\text{H}} \overline{\text{S}} \overline{\text{W}} \overline{\text{T}} \overline{\text{N}} \overline{\text{B}} \overline{\text{T}} \overline{\text{M}} \overline{\text{R}} \overline{\text{W}} \overline{\text{T}} \overline{\text{I}} \overline{\text{M}} \overline{\text{A}} \overline{\text{M}} \overline{\text{A}} \overline{\text{T}}$  (rp<sup>t</sup>.t wr(.t) [ḥsw.t] nb(.t) im<sup>3</sup>.t bn<sup>i</sup>.t mrw.t, *repatet uret hesut nebet imat benit merut*) (títulos comuns de mulheres da realeza), “adoradora divina”  $\overline{\text{D}} \overline{\text{W}} \overline{\text{A}} \overline{\text{T}} \overline{\text{N}} \overline{\text{T}} \overline{\text{J}} \overline{\text{E}} \overline{\text{R}}$  (dw<sup>3</sup>.t-ntr, *duat netjer*), “senhora das Duas Terras”  $\overline{\text{H}} \overline{\text{N}} \overline{\text{W}} \overline{\text{T}} \overline{\text{T}} \overline{\text{A}} \overline{\text{U}} \overline{\text{I}}$  (ḥnw.t T<sup>3</sup>.w<sup>i</sup>, *henut Tauu*) (epíteto de rainhas) e “irmã do rei”  $\overline{\text{S}} \overline{\text{N}} \overline{\text{T}} \overline{\text{N}} \overline{\text{S}} \overline{\text{W}}$  (sn.t-nsw, *senet nesu*). Seu nome está inserido dentro de um cartucho, enquanto que o do faraó está martelado (por conta do processo de *damnatio memoriae* dos governantes núbios). Na frente da consorte, abaixo de seus braços, uma frase identifica seu ato como “uma oferenda de Maat para o senhor de Maat”  $\overline{\text{R}} \overline{\text{D}} \overline{\text{I}} \overline{\text{T}} \overline{\text{M}} \overline{\text{A}} \overline{\text{T}} \overline{\text{N}} \overline{\text{N}} \overline{\text{B}} \overline{\text{M}} \overline{\text{A}} \overline{\text{T}}$  (rd<sup>i</sup>.t m<sup>3</sup>t n nb m<sup>3</sup>t, *redjit Maat en neb Maat*) (isto é, Amon). Atrás dela, temos mais de seus títulos, como “aquela que está à frente dos *kas* de todos os vivos”

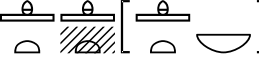
 ([hn.t]t k3w 'nhw nbw, *khenetet kau ankhu nebu*) e a adaptação de uma frase faraônica: “aquela que aparece sobre o trono de Uadjet como Rá, eternamente”


 ([h<sup>c</sup>=t(i)] hr st [W3d.t] mi R<sup>c</sup> [dt], *khati her set Uadjet mi Ra djet*). Os textos ao redor de Amon tratam-se de fórmulas básicas de concessão divina de “todas as coisas belas e puras”


 (ih.t nb.t nfr.t w3b.t, *ikhet nebet neferet uabet*) para aquele que lhe realiza uma oferenda. Além disso, ele providencia à esposa divina “completa realeza”


 (ns[y]t tm, *nesyt tem*). Por fim, a deusa Hathor é identificada pelas inscrições como “senhora do Oeste”

 ([nb.t imnt], *nebet Imenet*) e ela concede à Amenirdis “todas as oferendas”


 ([htpw nb(w)], *hetepu nebu*), “todos os sustentos”

 ([df3w], *djefau*) “tempo de vida no céu”

 (h<sup>c</sup>w m p.t, *ahau em pet*), “toda vida e autoridade, toda saúde, toda felicidade”

 (nh w3s nb snb nb 3wt-[ib] nbt, *ankh uas neb seneb neb aut-ib nebet*)<sup>43</sup>. Localizada na fachada do monumento, essa cena de oferenda de Maat explicitava para aqueles que por lá passavam o alto status da esposa divina de Amon, sua proximidade com os deuses e seu papel como intermediadora de Maat.

De modo geral, é importante notar que a oferenda de Maat aos deuses pelas esposas divinas também as colocava em uma posição semelhante ao faraó e seu gestual no rito. Como mencionado anteriormente<sup>44</sup>, ao levarmos em consideração a disposição e relações entre imagem e texto nos relevos, a postura das sacerdotisas com a estatueta da deusa em mãos pode formar a frase rdj m3t

 (*redi Maat*), isto é, “oferecer Maat”, assim como também pode ser lida como “protetora de Maat”. Nesse sentido, em um papel como o do faraó, as esposas divinas de Amon também eram as responsáveis pela ordem e harmonia no Egito, algo que as colocavam em uma categoria central e de extrema importância na organização sociorreligiosa daquela sociedade.

A concessão de Maat aos deuses feita pelas esposas divinas examinada a partir dos estudos de caso da capela de Osíris, Governante da Eternidade, em Karnak, e da capela

<sup>43</sup> Conf. Catálogo, pp. 248-251.

<sup>44</sup> Conf. pp. 92-93.

memorial de Amenirdis, em Medinet Habu, nos permite concluir que o ritual tinha como função não apenas realizar a manutenção da ordem e harmonia entre as esferas divina e secular, mas também reforçar o status dessas sacerdotisas e o poderio de seu ofício enquanto intermediadoras e ocupantes dessa tarefa faraônica. Quando não aparecem realizando esse ritual nos dois monumentos selecionados, há casos em que as cenas foram articuladas de modo com que as adoradoras divinas usufruíssem de um rito quando realizado por uma antecessora ou pelo faraó. Este não tinha sua prerrogativa de oferecer Maat substituída completamente pelas esposas de Amon, mas obtinha um complemento positivo neste ato feito por elas. Sendo a única figura a receber autoridade visualmente por parte de Amon durante a concessão de Maat no caso da capela *Heqa-djet*, o rei egípcio mantém-se como a figura principal e central na relação com as divindades.

O endossamento das consortes divinas nesta prática contribui para a manutenção da ordem devido à sua proximidade com o deus tebano enquanto suas esposas, um laço particular que será discutido no próximo capítulo. Por meio dos relevos iconográficos e adaptando uma prerrogativa faraônica, elementos da realeza e explorando sua relação com os deuses de maneira arbitrária e projetada para uma circulação específica de pessoas, as esposas divinas constituíam sua agência e asseguravam seu status enquanto sacerdotisas e suas atuações diversas ao se apropriarem de seus laços sociais distintos.

### 3 – GÊNERO E PARENTESCO DIVINO, REAL E SACERDOTAL: A ESPECIFICIDADE DAS ESPOSAS DE AMON

#### 3.1. O parentesco egípcio antigo e a ideia de “relacionalidade”

No final do século XIX, alguns estudiosos do campo do Direito começaram a investigar o parentesco em suas pesquisas, como Henry J. S. Maine (2007), Johann J. Bachofen (1987), John F. McLennan (1865) e Lewis H. Morgan (1871). O interesse desses autores era primariamente as instituições europeias e como elas foram criadas. Eles procuravam fundamentar que o modelo de família europeia do século XIX era a evolução de formas arcaicas, resultado de modificações acumuladas. Essas investigações estavam atravessadas por um projeto teórico teleológico, inseridas na ideia de progresso e evolução da época e buscavam reconstruir a evolução das instituições sociais, realizando um gigantesco esforço de generalização.

No século XX, consolidada a Antropologia enquanto disciplina e com um objeto de estudo, técnica e métodos próprios, duas abordagens se destacaram nos estudos sobre o parentesco: o funcionalismo e o estruturalismo. O primeiro, de modo geral, propunha que qualquer aspecto de uma cultura tinha um propósito que contribuía para sua manutenção e estava preocupado com o papel que o parentesco desempenhava na organização política de sociedades sem um governo central (isto é, que não possuíam “Estado”) – é o caso, por exemplo, de obras de autores como Malinowski (1930) e Radcliffe-Brown (1941). Já o estruturalismo possuía um interesse menor em relação à descendência (como no caso do funcionalismo) e estava mais voltado ao casamento, alianças e trocas como base para a análise social – sendo um de seus principais expoentes Claude Lévi-Strauss (1982). Apesar de opostos, o funcionalismo e o estruturalismo compartilham alguns pontos em comum: ambos possuem raízes em idealização, classificação e abstração e foram criticados por serem generalizantes (descontextualizando seus objetos de estudos), não históricos e altamente normativos.

David Schneider, com a publicação de *Uma crítica dos estudos de parentesco* (1984), aponta diversas características das pesquisas anteriores sobre o parentesco consideradas por ele como problemáticas. Para o autor (SCHNEIDER, 1984, p. vii), o parentesco é uma ilusão, um “não sujeito”, um artefato analítico da Antropologia – uma convenção social. Schneider defende que é necessário que se compreenda e formule símbolos, sentidos e suas configurações localizando-os nos termos e no entendimento de uma dada cultura analisada. Em suma, são os

antropólogos que definem o parentesco (SCHNEIDER, 1984, p. 53), não sendo ele um fato universal.

As críticas de Schneider levaram a uma nova leva de estudos sobre o parentesco com novas problemáticas e direcionamentos. Esses trabalhos ficaram conhecidos como “novos estudos do parentesco” (*new kinship studies*), caracterizados por investigações que analisam questões ligadas ao cotidiano e as diferentes maneiras com que as pessoas se relacionam. De maneira geral, essas pesquisas são essencialmente “antiuniversalistas” e contra a reificação de qualquer construção cultural. Há uma compreensão processual do parentesco (isto é, como uma prática negociada, construída e reconstruída ao longo do tempo), que não deve ser definido em termos essencialistas: ele deve ser analisado e definido contextualmente de acordo com cada sociedade analisada.

Uma das principais autoras dos novos estudos de parentesco é Janet Carsten. Em sua obra **The Heat of the Hearth: the process of kinship in a Malay Fishing Community** (1997), Carsten explora como as relações de parentesco estavam distribuídas no cotidiano e espaço doméstico em Langkawi, na Malásia, demonstrando que o ser parente naquela sociedade estava na prática compartilhada do dia a dia. Para tanto, a antropóloga explora a ideia de “relacionalidade” (“*relatedness*”), abordada pelos novos estudos de parentesco, a qual pode ser entendida como um processo constante de negociação social das relações – e não como uma categoria dada, universal e rígida. Como aponta Olabarria (2020, p. 11), os novos estudos de parentesco não possuíam como objetivo produzir uma nova definição de parentesco. O interesse estava menos em que o parentesco é e mais sobre o que ele faz e significa para determinados sujeitos de uma sociedade específica.

Essa trajetória dos estudos antropológicos aqui apresentada resumidamente nos é útil para refletirmos sobre algumas questões referentes ao parentesco em sociedades antigas. Nesse sentido, entender o desenvolvimento desses estudos, suas metodologias e questões providencia aos pesquisadores um bom ponto de partida para a elaboração de quadros teórico-metodológicos. Apesar das dificuldades em aplicá-los em investigações de sociedades do passado que já não mais existem, podemos utilizar os estudos de parentesco de forma extremamente frutífera no exame de algumas questões ligadas a terminologias e relações ao analisarmos as fontes em seus próprios contextos – procurando compreendê-las a partir de seus termos ênicos e dinâmicas culturais próprias.

Isto implica também em reconhecer os limites das fontes que nos permitem o acesso às relações sociais dos egípcios antigos no que concerne ao parentesco. Os registros que possuímos

partem de um conjunto de normas e cânones idealizados, o que muitas vezes pode trazer uma visão de sociedade e laços que não correspondiam com a experiência vivida. Como aponta Olabarria (2020, p. 21-22), as fontes materiais não devem ser examinadas como uma descrição estática das relações dos egípcios antigos – os monumentos devem ser investigados em conjunto com o emaranhamento de laços entre os indivíduos neles retratados. Para o caso das fontes egípcias, é muitas vezes infrutífero buscar a composição essencial do parentesco de determinado grupo, pois o objetivo de seu retrato material não buscava necessariamente representar uma realidade, mas sim criar uma. Assim, as escolhas particulares da composição dos laços e seus elementos relacionados podem nos informar mais sobre o que o parentesco fazia naquele contexto do que apenas sobre o que ele era em definições rígidas.

No campo da Egíptologia, durante muito tempo houve uma hesitação em abordar sistematicamente alguns temas relacionados ao parentesco. Segundo Olabarria (2020, p. 12), poucos trabalhos que lidaram com o parentesco como objeto de estudo foram feitos entre o final do século XIX e parte do XX. A partir da década de 1980, entretanto, apareceram novas pesquisas gerais sobre o parentesco egípcio antigo, sua terminologia e discussões sobre sua importância na estrutura social, como algumas obras de Annie Forgeau (1996), Erika Feucht (2001), Marcelo Campagno (2006; 2009), Leire Olabarria (2020) e Vincent Chollier (2020).

Nesta dissertação, entendemos como “parentesco” não apenas a qualidade ou característica de “ser parente”, isto é, uma pessoa ligada a outra por consanguinidade, afinidade ou adoção como no nosso sistema familiar contemporâneo ocidental, mas também como uma relação social e culturalmente construída e negociada ao longo do tempo, como pressupõe a premissa do conceito de relacionalidade dos estudos antropológicos. Nesse sentido, o parentesco pode ser entendido como uma prática processual e performativa, o que rompe com uma ideia monolítica e unificada de estruturas de parentesco no caso do Egito Antigo. Ser parente está ligado às circunstâncias e contextos específicos e às práticas sociais, e não a uma definição rígida entendida como um dado natural.

Sobre o sistema de parentesco do Egito Antigo, de maneira geral, é possível notar que ele era composto por seis termos básicos principais: “*hay*” para “marido”, “*hemet*” para “mulher/esposa”, “*it*” para “pai”, “*mut*” para “mãe”, “*sa*” para “filho” e “*sat*” para “filha”. Apesar de não haver termos específicos para designar relações que consistem em mais de um laço, como no caso dos termos “avó” ou “tio”, as relações consanguíneas linear e colateral poderiam ser expressas através de termos compostos, como “*mut net mut*” (“mãe da mãe”). Ou seja, os termos egípcios de parentesco são parcialmente classificatórios, isto é, eles categorizam

indivíduos de acordo com suas localizações no grupo de parentesco (ou fora dele) (CHOLLIER, 2020, p. 3). Assim, a terminologia de parentesco egípcia expressava um sistema simétrico e bilateral e era muito proeminente na organização e na articulação dos laços sociais (CAMPAGNO, 2009, pp. 1-5).

Para os egípcios antigos, o parentesco era um fator estruturante em muitas esferas da sociedade. A importância desse tipo de relação pode ser examinada, por exemplo, na organização e disposição funerária de enterramentos que seguem uma lógica baseada no parentesco, como são os casos dos cemitérios de Abusir e Elefantina, datados do Reino Antigo. Esta importância também pode ser encontrada na classificação e hierarquização de indivíduos em torno da figura do faraó, como o termo “filho do rei” e “esposa do rei”, ou de uma divindade, como “filho de Rá”, “esposa do deus”, entre outros (CAMPAGNO, 2009, p. 4-5).

No caso da realeza egípcia, os termos de parentesco ligados a indivíduos como o faraó também eram essenciais para a manutenção e perpetuação do status e privilégios dos quais o grupo que os portava usufruía, bem como para marcar uma diferenciação em relação a outras camadas sociais (CAMPAGNO, 2006, p. 26). Portanto, utilizar-se de alguma ligação parental com o rei em uma representação demonstrava o prestígio e importância de um indivíduo dentro daquela sociedade. É o caso das esposas divinas de Amon. Filhas ou irmãs do rei egípcio, essas sacerdotisas sempre procuraram marcar esse laço de parentesco em suas fontes, seja de forma visual ou textual, como pudemos observar nos relevos iconográficos abordados anteriormente. No caso dos elementos visuais, notamos, por exemplo, *uraeus* e perucas de abutre que as ligam com a realeza, assim como a realização de rituais característicos de prerrogativas faraônicas. Já os textos e inscrições as colocam como filhas ou irmãs do rei, assim como também as classificam com títulos característicos de rainhas e princesas. Essa ligação com a realeza somava-se à identidade dessas mulheres e seu status elevado, distinguindo-as enquanto grupo social de prestígio no contexto tebano.

Quanto às menções de laços de parentesco com divindades no contexto egípcio antigo, o exemplo mais comum que temos são os títulos e filiações dos reis. Considerados como filho de um deus (como Rá, por exemplo), portar seu laço divino era uma forma de destacar sua relevância naquela sociedade em que os deuses estavam acima na hierarquia e organização dos seres humanos. As consortes de Amon, como vimos anteriormente nos relevos iconográficos, também destacaram esse laço com o divino visual e textualmente, sobretudo com Amon, seu cônjuge. Isso se deu por meio dos termos de filiação como “esposa” ou “filha” do deus, assim

como por elementos visuais, como a coroa de penas característica do deus tebano e a sua proximidade física e gestual com ele.

### **3.2. Parentesco e gênero: a constituição das relações das consortes de Amon em seus relevos**

Antes de nos aprofundarmos propriamente no exame do parentesco das esposas divinas de Amon nas fontes selecionadas, é importante discutirmos sobre o gênero dessas sacerdotisas enquanto elemento relacional. Nesta dissertação, entendemos “gênero” como um marcador de diferenças sociais, não apenas por conta de características sexuais, físicas e biológicas. Ele existe enquanto processo e prática social em uma dada relação, o qual não pode ser examinado sem levar em conta diferentes fatores, tais como posição social, idade, etnia, idade etc. Como coloca Deborah Sweeney (2011, p. 1-2), o gênero é a suma de associações, atitudes e práticas prescritas de grupos sociais que muda constantemente, de acordo com o sexo de seus corpos. Além disso, o gênero, assim como o parentesco, é um processo performativo (OLABARRIA, 2018, p. 288), e para o investigarmos podemos abordar sua intersecção com outros fatores e examinar como a representação do gênero é afetada pelo contexto representacional e pela audiência pretendida das fontes (SWEENEY, 2011, p. 2).

Os egípcios antigos possuíam um modelo de gênero binário e rígido, o qual pode ser observado nas representações textual e visual. Para além dos marcadores corporais que categorizam homens e mulheres, como estilo de cabelo, composição física do corpo e suas partes, cor da pele e outras convenções culturais de representação, a própria gramática egípcia formava termos por meio de raízes masculinas com variações femininas, o que sugere um androcentrismo que priorizava o masculino como estado predefinido e o feminino como uma derivação. Assim, o sistema de gênero egípcio antigo não era apenas binário, mas também hierárquico (ROBINS, 1994).

Isto pode ser observado, por exemplo, nos relevos iconográficos de tumbas privadas em que o homem é retratado a frente de uma mulher, neste caso, geralmente em uma relação de marido e esposa, como sujeito central. Entretanto, apesar de rígidas as categorias de gênero podiam ser flexíveis dependendo do contexto. Ademais, a arte bidimensional frequentemente omitia formas de representação em prol de um cânone artístico idealizado e que possuía como objetivo alcançar fins que priorizavam determinados indivíduos, imagens e atividades para, por exemplo, agradar divindades, no caso de templos, e alcançar o mundo pós-morte, em tumbas.



Assim, seguindo um conjunto determinado de regras, o gênero era não só expresso pelas fontes materiais, mas também era por elas moldado (SWEENEY, 2011, p. 3).

Nesse sentido, ao examinarmos relevos iconográficos é importante levarmos em consideração, como discutido anteriormente, o conjunto do qual eles fazem parte, isto é, o programa decorativo e o monumento em si em que eles estão presentes. Como nota Edward Scrivens (2019, p. 24), as representações de gênero em monumentos nos permitem incorporar na discussão uma dimensão espacial no processo de análise e refletir sobre como agência e gênero funcionam em determinados espaços e suas implicações. No caso egípcio antigo, monumentos como templos, capelas e tumbas constituíam ambientes ritualmente potentes e generativos, o que pressupunha a interação de elementos visuais e textuais entre si e também com e por meio de seu espaço. Portanto, o gênero enquanto um marcador de diferenças nos relevos iconográficos nos permite pensar em uma agência específica, a qual é representada dentro das composições e exercida ativamente por meio de imagens, textos (SCRIVENS, 2019, p. 30) e o suportes materiais.

### **3.3. Agência, gênero e o sistema representacional androcêntrico: restrições e oportunidades de atuação para as esposas divinas**

Em um estudo sobre a agência das deusas egípcias em suas representações em templos e tumbas do período raméssida, Scrivens (2019) explora como a capacidade de agir e criar efeito das divindades se dava nesses locais e de que maneira a composição das deusas, baseada em um cânone artístico e concepções mitológicas, restringia suas atuações ao mesmo tempo que as providenciava especificidades. Divindades masculinas ocupavam o local mais alto na hierarquia cósmica, o que as concedia as posições mais prestigiosas e de destaque nos programas decorativos de monumentos. Essa característica faz parte do que podemos chamar de “conservadorismo composicional” ou “dominância composicional” (ROBINS, 1994) da arte egípcia, que perpetuava um sistema cultural e representacional androcêntrico, cujas figuras masculinas ocupavam um espaço central e prioritário como norma.

A premissa desse sistema não permitia que elementos masculinos fossem equiparados com femininos, mesmo no caso de deuses e deusas juntos. O maior status e foco, idealmente, deveria ser sempre das figuras masculinas e caso uma deusa fosse retratada com mais destaque em posições esperadas de um deus em um mesmo contexto em que ele estava presente, isto seria considerado uma ameaça à ordem estabelecida pelo cânone. Como resultado, as imagens e textos eram renderizados e espacialmente posicionados de forma com que a primazia do

elemento masculino fosse mantida (SCRIVENS, 2019, p. 121). Em suma, a norma do cânone artístico egípcio tem por premissa uma perspectiva baseada na figura masculina e qualquer representação baseada na feminina era considerada um “desvio”, ainda que não isto não significasse o mesmo que romper um tabu.

Entretanto, algumas ressalvas devem ser feitas. A organização de figuras masculinas e femininas não é aleatória e as duas não funcionam em oposição a outra. Elas criam um padrão específico de representação que busca acomodar múltiplas prioridades e intenções de um programa decorativo, ao mesmo tempo em que procura diminuir as tensões provocadas pelo status do gênero masculino e feminino (SCRIVENS, 2019, p. 135). Como destaca Scrivens (2019, p. 169), essa hierarquia é mais complexa do que uma distinção bicatagórica entre aqueles que possuem agência e os que não a possuem e é justamente esse sistema hierárquico que possibilita a elaboração de estratégias para mediar uma “secundariedade” do elemento feminino das deusas e declarar sua posição em determinados contextos e grupos. Em suma, o status das divindades femininas, ainda que secundário, providenciava uma oportunidade exclusiva de agência a elas (SCRIVENS, 2019, p. 231).

Como as figuras femininas estão à margem do foco do sistema representacional egípcio e não são sua prioridade quando há a presença de um indivíduo masculino, a periferia ocupada por elas nas representações materiais permite que elas exerçam funções que não são possíveis para as figuras masculinas, como é o caso dos deuses e deusas. Isto permitia às divindades femininas, por exemplo, uma maior flexibilidade dentro das normas de um cânone rígido e androcêntrico, um processo complexo, processual e também paradoxal. Justamente por conta de sua secundariedade, as deusas poderiam fazer coisas que aos deuses não eram permitidas no sistema composicional egípcio antigo. A agência ligada ao gênero, nesse caso, demonstra que na secundariedade e periferia das representações materiais existiam possibilidades e capacidades de atuações específicas, exclusivas e próprias do gênero dessas figuras (SCRIVENS, 2019, p. 234).

O estudo da agência ligada ao gênero nos permite compreender como o sistema representacional egípcio antigo lidava com as categorias de gênero, suas especificidades e interrelações. Isto nos possibilita nos debruçar sobre representações que dispõem figuras de gêneros distintos de modo a não categorizar simplesmente aquele que possui destaque e aquele que é colocado à margem, mas entender suas relações, a intenção e atuação de cada indivíduo, suas tensões e especificidades.

Entretanto, quando pensamos nas relações entre as esposas divinas e o gênero enquanto um elemento de análise e marcador de diferenças sociais notamos que o tema é pouco explorado pela historiografia. Como coloca Graves-Brown (2010, p. 28), as consortes de Amon possuíam um status excepcional e estavam em uma posição de poder e influência muito próxima da do próprio faraó. Discutimos anteriormente sobre como a excepcionalidade da atuação dessas mulheres em Tebas foi entendida como restrita apenas ao âmbito religioso, sem influência significativa em outras esferas da sociedade, assim como a interpretação de que elas possuíam suas agências na medida em que não geravam herdeiros. Como consequência, as adoradoras divinas não criavam possíveis rivais ao trono egípcio. Nessas discussões, o gênero das esposas de Amon não é tratado em relação a outros elementos para além das questões políticas que tangem o governo faraônico na região de Tebas.

Este é o caso, por exemplo, da análise feita por Ayad em relação ao exercício de Shepenupet I enquanto esposa divina. Em um artigo intitulado “Gender, Ritual, and Manipulation of Power. The God’s Wife of Amun (Dynasty 23–26)” (AYAD, 2016a), a egiptóloga entende que a sacerdotisa pôde ascender ao cargo e dispor de suas atuações proeminentes em rituais, como marcado em seus relevos iconográficos, por conta de uma política faraônica deliberada. Após as guerras civis pelo trono egípcio e o ofício de alto sacerdote de Amon ter ficado vago, as maiores funções religiosas de Tebas caberiam à uma mulher, que não poderia gerar herdeiros e ameaçar a coroa egípcia (AYAD, 2016a, p. 98). No caso de Shepenupet II, esposa divina núbia conhecida por uma excepcionalidade no âmbito ritualístico enquanto consorte de Amon, o fato de esse poder ter sido exercido por uma mulher, segundo a autora, é intrigante. Nesse momento, o cargo de alto sacerdote é ocupado novamente, o que teria ocorrido possivelmente por questões políticas: ao exercer um grande poder religioso e político, possuir um alto sacerdote em Tebas (neste caso, também um membro da realeza, irmão de Taharqa) equilibraria a balança política e este tipo servidor não mais representava um perigo à autoridade real (AYAD, 2016a, p. 99).

Essa visão em relação ao gênero e agência das consortes de Amon é mantida em outros estudos pela egiptóloga (2009a; 2021). Para Ayad (2021, p. 53-54), Ankhnesferibre, última esposa divina, representa a culminação de um longo processo que teria começado com Shepenupet I em que essas sacerdotisas utilizaram prerrogativas faraônicas em suas fontes, na constituição de seus status. Adaptando elementos tipicamente dos reis e, portanto, masculinos, Ankhnesferibre dispôs em sua estela de adoção, estátua biográfica (Museu Egípcio do Cairo, CG 42205) e em seu sarcófago (Museu Britânico, EA32) características, signos e frases típicas

da esfera masculina, geral e especificamente do faraó, para expressar sua identidade e capacidade de atuação enquanto indivíduo na sociedade egípcia. Esse processo que culminou na sacerdotisa saíta em sua máxima expressão teria sido possível por conta da instabilidade política na transição de poderes entre a XXV e XXVI dinastias, resultado dos conflitos e diferenças culturais entre núbios e saítas. Nesse sentido, Ayad conclui que a habilidade das mulheres para expressar e exercer agência é inversamente proporcional à estabilidade política (AYAD, 2021, p. 54).

A ideia de que as mulheres possuíam influência e capacidades de atuação excepcionais durante momentos específicos da história egípcia antiga com a permissão da instituição da realeza, especificamente a figura de poder do faraó (GRAVES-BROWN, 2010, p. 86-87) repercute no exame das esposas divinas de Amon, o que leva muitos estudos a focarem na agência dessas mulheres e seu gênero somente em relação à política faraônica ou à esfera religiosa/ritualística, como âmbitos completamente separados. Apesar de levarem em conta a especificidade do gênero das consortes como um marcador de diferenças sociais, o processo relacional pressuposto no gênero permanece pouco explorado na medida em que se restringe à apenas um tipo de condição e relação específicas – e que, geralmente, prioriza uma história política da realeza egípcia. Essas abordagens, apesar de necessárias para a compreensão das agências das esposas divinas, acabam generalizando as capacidades de atuação dessas sacerdotisas nas fontes, algo que não procede quando examinamos seus relevos iconográficos de diferentes monumentos e procuramos entender os possíveis interesses dessas mulheres no contexto material.

Isto pode ser nuançado e aprofundado quando adicionamos nessas investigações outros fatores relacionais. No caso dessa dissertação, entendemos que o parentesco pode nos auxiliar de maneira extremamente frutífera para compreendermos a agência das esposas divinas e como ele opera com o gênero em sua atuação. Identificadas nas fontes como esposa e filha de Amon, irmã e filha do faraó, tanto textual como visualmente, e com suas antecessoras no ofício como suas mães, podemos explorar como essas relações e seus elementos formaram as capacidades de exercer efeito e influência das adoradoras do deus tebano.

Segundo Olabarria (2018, p. 292), parentesco e gênero estão inextricavelmente ligados e nos ajudam a entender questões relacionadas às dinâmicas de poder e controle social. Por meio de um exame dos relevos iconográficos selecionados a partir dos pressupostos do cânone artístico egípcio, podemos abordar as fontes de modo não essencialista e entender as categorias aqui utilizadas (agência, retórica visual, parentesco e gênero) como ferramentas adaptadas a um

contexto sociocultural específico que nos permitem investigar a constituição e implicações das agências das consortes de Amon.

### **3.4. Esposa do deus, irmã do rei e filha da mão divina: o caráter divino, real e sacerdotal das adoradoras de Amon**

A partir das discussões teórico-metodológicas feitas até então, passaremos a nos debruçar nos últimos estudos de caso para examinarmos o papel do parentesco e gênero na constituição das fontes das esposas divinas e como eles podem ser entendidos como vetores na formação da agência dessas sacerdotisas. Em primeiro lugar, exploraremos uma capela osíriaca para compreender como o gestual do abraço das adoradoras com seu marido divino nos ajuda a compreender seu papel enquanto servidoras e consortes de Amon. Em segundo lugar, investigaremos as capelas memoriais dessas mulheres em Medinet Habu, a construção da identidade desse ofício e de suas portadoras assim como a articulação do laço entre elas no monumento, sobretudo a partir da prática da oferenda de alimentos. Por fim, discutiremos a ideia do cargo de esposa divina como um ofício “dinástico-sacerdotal” e a especificidade da instituição dessas mulheres.

#### **3.4.1. A capela de Osíris *Uenen-Nefer*<sup>45</sup>, “Aquele que está no meio da Árvore *Persea*” (*uenen-nefer hery-ib-pa-ished*)**

Localizada no canto nordeste do complexo de Karnak e próxima da capela de Osíris, Governante da Eternidade, a capela *Uenen-Nefer*, “Aquele que está no meio da Árvore *Persea*” trata-se de um monumento bipartite, com duas salas, feito em arenito. Ele foi construído durante o exercício de Shepenupet II no ofício de esposa divina, durante a XXV dinastia, em um momento em que sua predecessora Amenirdis já teria falecido, dado que ela aparece como “justificada” nas representações da capela. Levando isto em consideração, Alessio Corsi (2013, p. 540) compreende que a construção do edifício teria ocorrido durante a primeira metade do século VII a.C.

---

<sup>45</sup> “Aquele que existe continuamente em perfeição” (um dos epítetos do deus Osíris). Também descrito como “Onnophris”, corruptela grega de *Wsir Wnn nfr* (Osíris Onnophris ou Ossoronnophris).

Figura 39 – Fachada da Capela de Osíris *Uenen-Nefet*, Aquele que está no meio da Árvore Persea

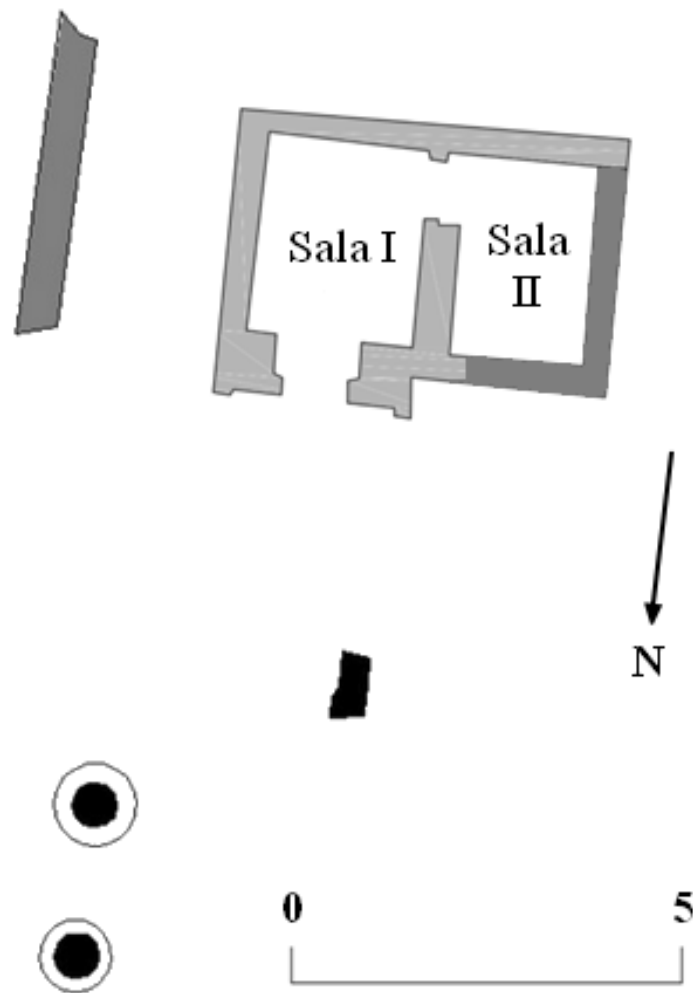


Fonte: ESN 7176, Oriental Institute, The University of Chicago.

A capela encontra-se danificada. De sua segunda sala, temos apenas partes das paredes leste e sul (com fragmentos de algumas de suas representações) e somente vestígios das paredes norte e oeste (LECLANT, 1965a, p. 46). Do que possuímos visível ainda hoje do monumento, temos a fachada externa e a parte interna da sala 1. O edifício possui em sua frente

remanescentes de estruturas que outrora constituíam um precinto, feito em tijolos de barro, que se encontra severamente danificado (CORSI, 2013, p. 537).

Figura 40 – Planta da capela de Osíris *Uenen-Nefer*, Aquele que está no meio da Árvore Persea



Fonte: adaptada de CORSI, 2013, p. 542; LECLANT, 1965a, p. 43 e do mapa de Karnak de SITH: Projet Karnak.

Na fachada da capela, temos duas representações com inscrições nos batentes da entrada: no lado esquerdo, temos uma cena de Amenirdis abraçando Amon, enquanto que no lado direito Shepenupet II é retratada realizando o mesmo gesto com o deus tebano. Notamos aqui a dominância na fachada de Amenirdis em relação a sua sucessora, o que se difere do caso

da capela de Osíris, Governante da Eternidade<sup>46</sup>. Ao adentrar no monumento, na sala 1, é possível notar algumas cenas em três relevos. Na parede leste, temos uma representação em que uma esposa divina (presumidamente Shepenupet II), portando um cetro *aba*<sup>47</sup> em sua mão direita, consagra oferendas de alimentos e incenso para um deus não identificado (provavelmente Osiris) e para Mut (AYAD, 2009a, p. 56). Esta é seguida por uma pequena figura feminina, identificada como “Dieshebsed”, uma cantora de Amon<sup>48</sup> (CORSI, 2013, p. 538).

“Cantora no interior do Templo de Amon”, Dieshebsed era também filha do governador da cidade de Nesptah e viveu durante o exercício de Shepenupet II como esposa divina de Amon. O fato de ela ter sido retratada nos relevos desta capela é curioso. De maneira geral, a sua localização nas cenas, como a figura mais afastada, atrás de outras, seu tamanho menor em relação à esposa divina e os deuses e as pequenas inscrições que a acompanham, assim como o modo com que as representações foram registradas indicam que elas foram gravadas nos relevos posteriormente à construção e decoração originais da capela (CORSI, 2013, p. 540).

Na parede ao lado, orientada ao sul, temos uma cena em que Shepenupet II, do lado direito do relevo, oferece uma mesa de alimentos para Amon e Mut (ao lado esquerdo). Atrás da esposa divina, há uma pequena representação de Dieshebsed<sup>49</sup>. Por fim, na parede oeste, ao lado direito da entrada para a sala 2 da capela, há uma cena em que Shepenupet II, seguida da cantora de Amon mencionada, oferece vinho para Osíris *Uenen-Nefer* (forma da divindade que intitula o edifício).

Na sala 2 do monumento, não possuímos muitas representações iconográficas por conta da degradação e estado fragmentado das paredes. Sobre aquela orientada ao sul, é possível reconhecer a parte inferior de um deus mumiforme e a imagem de Dieshebsed (CORSI, 2013, p. 538). Quanto ao que sobrou da parede leste, temos uma imagem de uma esposa divina (provavelmente Shepenupet II) realizando libações diante de uma divindade masculina, que porta um símbolo *ankh* e um cetro *uas* (AYAD, 2009a, p. 57). Como chama a atenção Ayad

---

<sup>46</sup> As implicações disto serão melhor discutidas no subitem seguinte.

<sup>47</sup> Cetro utilizado para a consagração de oferendas (GRAHAM, 2001, p. 165).

<sup>48</sup> “Cantora no interior do Templo de Amon”, Dieshebsed era também filha do governador da cidade de Nesptah e viveu durante o exercício de Shepenupet II como esposa divina de Amon. O fato de ela ter sido retratada nos relevos desta capela é curioso. De maneira geral, a sua localização nas cenas (como a figura mais afastada, atrás de outras), seu tamanho menor em relação à esposa divina e os deuses e as pequenas inscrições que a acompanham, assim como o modo com que as representações foram registradas indicam que elas foram gravadas nos relevos posteriormente à construção e decoração originais da capela (CORSI, 2013, p. 540). Para mais informações sobre esta cantora e sua presença no monumento, conf. CORSI, 2013.

<sup>49</sup> Este relevo será melhor explorado e discutido na seção 3.5.1 deste capítulo.




(2009a, p. 59), o fato de a cena de libação ocorrer na segunda sala desta capela é algo notável. No ritual diário dos templos o ato de queimar incenso e realizar libações ocorria no final de uma oferenda de alimentos aos deuses. Considerando a narrativa das duas capelas destinadas ao culto do deus Osíris, portanto, seria possível considerar que as representações ritualísticas nestes monumentos e suas localizações marcavam a sequência dos ritos que lá ocorriam na época em que foram erguidas.

Deste modo, esta capela teria como principal função o culto ao deus Osíris e outras divindades por parte de Shepenupet II, cumprindo, assim, parte das funções pressupostas das consortes de Amon. Ao analisarmos a construção do monumento, seu conjunto de representações e a narrativa dos relevos, é possível pensarmos no uso do edifício também como uma forma de prestar homenagem à esposa divina antecessora de Shepenupet II, Amenirdis. Colocada no batente da entrada da capela como a figura dominante, podemos entender essa disposição como uma manutenção da prática de culto e prestígio às predecessoras do ofício. Sobre a possível audiência desta capela, temos uma provável realização sequencial da oferenda de alimentos aos deuses seguida da libação, de forma semelhante ao que era feito no templo de Amon. Neste caso, é possível pensarmos na presença ao menos esporádica de sacerdotes responsáveis por estes ritos nesta capela, bem como na das esposas divinas neste local, seja por meio de suas representações nos relevos ou por sua presença física.


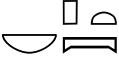



#### **3.4.1.1. As cenas de abraço com o deus Amon**

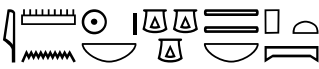

Como mencionado anteriormente, há duas cenas na fachada desta capela em que Amenirdis (sobre o batente esquerdo) e Shepenupet II (sobre o direito) foram representadas abraçando o deus Amon. Nesta seção, discutiremos sobre ambos os relevos iconográficos, seus elementos visuais e suas inscrições. Por fim, algumas considerações serão feitas a respeito do significado deste gesto com o deus tebano e o que ele poderia fazer considerando a proposta e narrativa iconográfica da capela.

As duas adoradoras divinas foram retratadas de maneira muito semelhante: elas portam um *modius* com duas penas, seguido por um adorno de abutre acima de sua peruca, um *uraeus* sobre a testa, um colar amplo e um vestido longo e justo. Seus braços se fecham entorno da divindade, com o esquerdo passando por trás dos ombros de Amon e repousado sobre seu peito e com o braço direito segurando o pulso do outro braço, firmando o que entendemos como um



abraço. Este gestual, assim como no caso da oferenda de Maat<sup>50</sup>, coloca Amenirdis como a “protetora de Amon”, a partir do trocadilho com o verbo ḥtp  (*hetep*, abraçar, proteger).

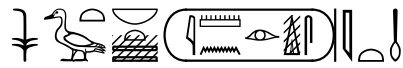
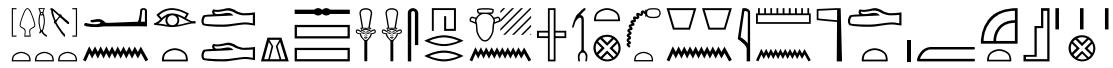
O deus tebano é representado em sua forma habitual nos dois relevos: com sua coroa de duas penas, uma barba falsa curvada, um amplo colar, uma vestimenta que cobre seus ombros, um saiote, amarrado por um cinto e um rabo de touro. Em sua mão direita, ele carrega uma corda que une três símbolos *ankh*, enquanto em sua outra mão a divindade segura apenas um *ankh*, em um tamanho maior do que os outros, o que pode representar a vida como um todo, dado que Amon-Rá é o autor de toda a criação, segundo a teologia tebana. Em ambas as cenas o deus parece estar andando para fora da capela, com sua face voltada para o lado oposto da entrada. Em contrapartida, as consortes núbias possuem sua visão voltada para a entrada do monumento.

Os símbolos de “vida”  (nh, *ankh*) segurados por Amon formam o plural *ankhu* (nhw, vidas), o que também pode ser lido como “os viventes”. A corda que segura os hieróglifos pode ser entendida como um sinônimo de posse, controle e domínio de Amon, um atributo de seu título de “senhor do céu”  (nb pt, *neb pet*), também presente no relevo. Além disso, o molho de *ankhs* forma uma espécie de laço, símbolo que pode ser lido como s3 (sa)  (*phyle* de sacerdotes) ou s3 (sa)  (amuleto, símbolo de proteção). É importante notar que o laço, acima do punho e polegar cerrados, forma um *ankh* estilizado. Este simbolismo ligado aos *ankhs* e ao gestual de Amon está diretamente relacionado ao título de mão divina de Amenirdis, uma vez que seu marido está estendendo sua mão com este conjunto para ela, uma materialização do verbo “dar”, “conceder”  (*rđi*, *redi*), legitimando e permitindo seu exercício sacerdotal divino.

No relevo de Amenirdis, as inscrições descrevem seu marido como “Amon-Rá, senhor dos tronos das Duas Terras, senhor do céu”  (Imn-R<sup>c</sup> nb nswt T3.wi nb pt, *Imen-Ra neb nesut Tauí neb pet*), enquanto que a consorte é caracterizada por diversos epítetos: “a nobre, a grande de benção, a senhora do Alto e do Baixo Egito”  (rp't.t wr.t ḥsw.t ḥnw.t Šm'w Mḥw, *repatet uret hesut henut*

<sup>50</sup> Conf. p. 92.

*Shemau Mehu*). “Justificada”  (*mꜣt-hrw*, *maat-kheru*) (isto é, falecida), seu ofício é sinalizado pelo título de “mão divina”  (*dr[.t]-ntr*, *deret-netjer*). Sobre a coluna atrás de sua representação, outros termos da sacerdotisa são mencionados: “A senhora do charme, a doce de amor. A agradável de mãos as quais seguram os dois sistros, aquela que satisfaz o coração daquele que está em Uaset (Tebas). A pura dos braços de Amon, a mão do deus em Ipet-Sut (Karnak). A filha do rei, senhora das Duas Terras, Amenirdis, justificada”

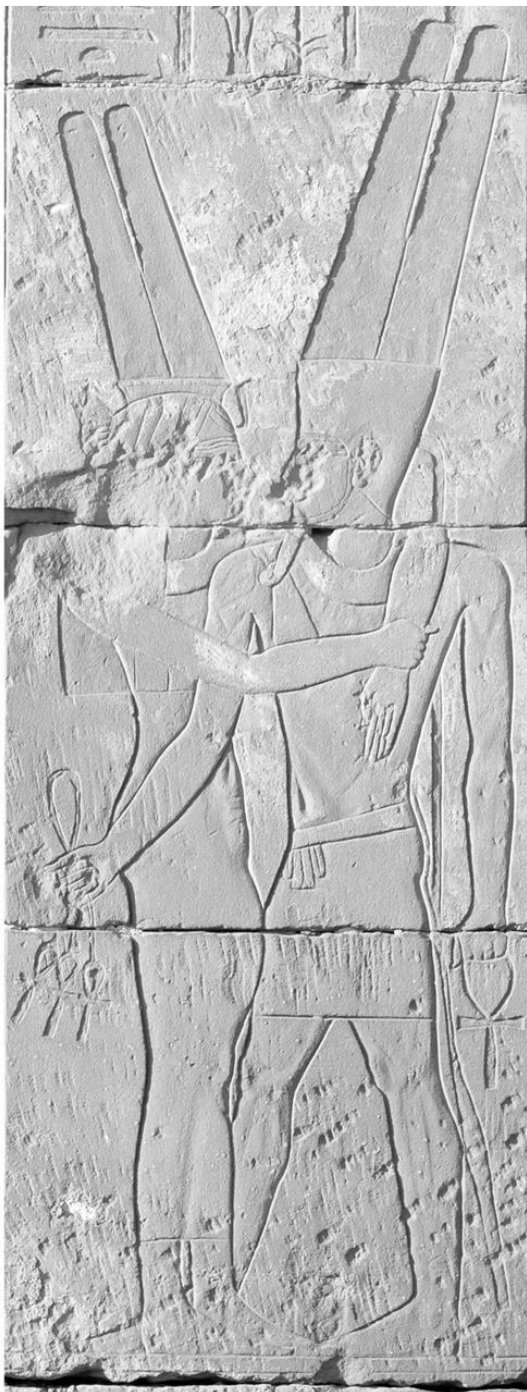


*[(nb.t) ỉmw.t bnr.t<sup>51</sup> mr.wt] ʿnt drty hr sš=tỉ shrr(.t) ỉb /// n ỉm Wꜣst wꜣb ʿwy n Ỉmn drt-ntr m Ỉpt-swt sꜣ.t-nsw nb[.t] [Tꜣ.wỉ] Ỉmn-ỉr-[d]-s(t) mꜣ-hrw, *nebet iamut beneret merut anet djerety kher seshesh ti shereret ib em im Uaset uab auy em Imen djeret-netjer em Ipet-sut sat-nesu nebet Tawi Imen-ir-de-set maa-kheru*)<sup>52</sup>.*

<sup>51</sup> Segundo Gitton (1978, p. 390), em alguns textos o hieróglifo “bnr” (M30) parece ter sido substituído por “ndm” (M29). Entretanto, isso não significa necessariamente a formação de uma nova palavra com um novo significado e o autor destaca que há uma constante confusão em relação aos dois hieróglifos. No caso dessa inscrição, cujos hieróglifos obtivemos acesso somente ao registro feito por Bouriant (1889, p. 390), decidimos manter o hieróglifo como feito desenhado pelo autor – isto é, o M29.



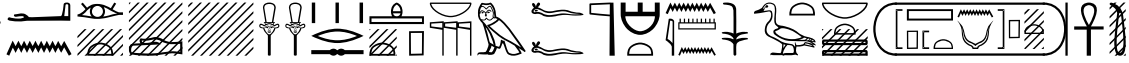
<sup>52</sup> Conf. Catálogo, pp. 236-239.

Figura 41 – Amenirdis abraça Amon (batente esquerdo da entrada da capela de Osíris *Uenen-Nefet*, Aquele que está no meio da Árvore Persea)



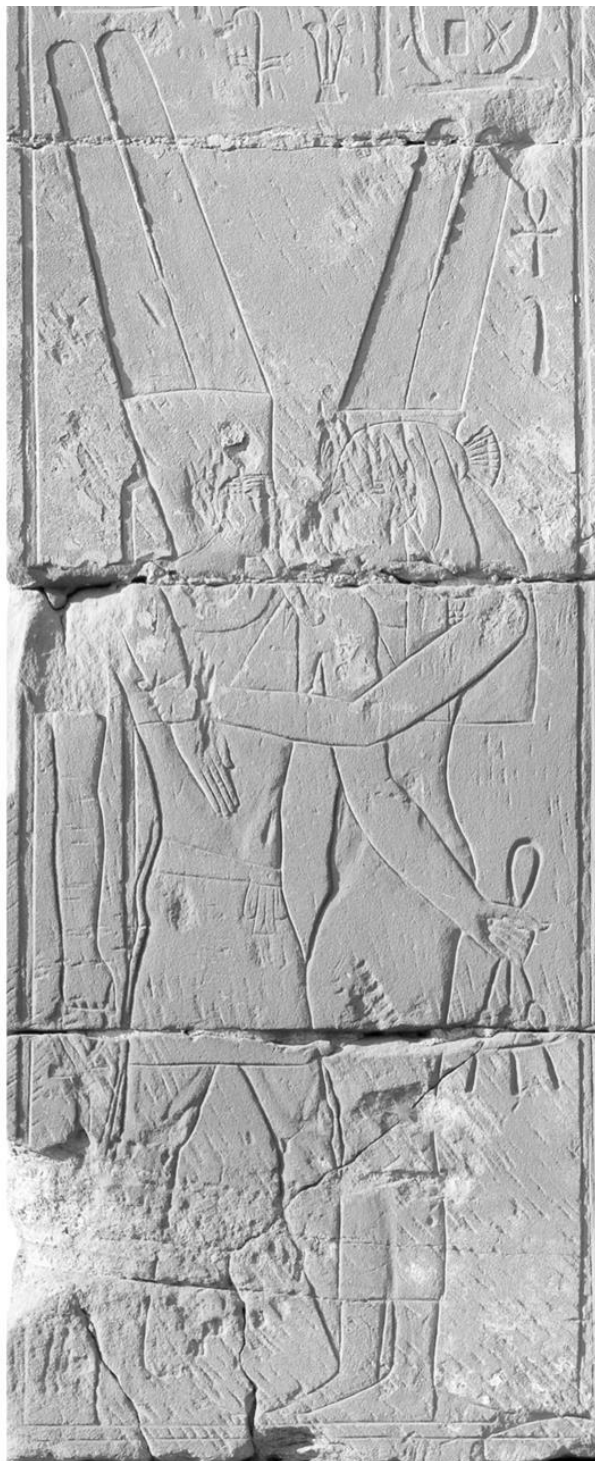
Fonte: adaptado de COULON; HALLMANN; PAYRAUDEAU, 2018, p. 286.

No relevo iconográfico de Shepenupet II, as inscrições também são bastante similares. Amon é intitulado da mesma maneira que no batente do outro lado e a sacerdotisa dispõe praticamente dos mesmos títulos de Amenirdis. O que diferencia o conjunto das inscrições das

duas cenas sobre as consortes núbias é o título de “esposa divina”  (hm.t-ntr, *hemet-netjer*) de Shepenupet II, seguido das frases “que ela viva!”  (nh=tî, *ankh-ti*) e “a agradável de mãos as quais seguram os dois sistros que tu pacifiques os deuses em sua saída”<sup>53</sup>  ([‘nt drty hr] sšš=tî r sh[t]p=k ntrw nbw m pr.f, *anet djerety kher sesheshe-ti er sehetep-ek netjeru nebu em per-ef*). Portanto, de maneira geral, as duas representações são extremamente semelhantes, sendo a maior diferença entre ambas o estado de “justificada” da falecida Amenirdis, a qual ocupa um local de status maior no conjunto do batente, com a orientação de sua visão voltada à direita, indicando um prestígio concedido por Shepenupet II à sua predecessora (AYAD, 2009a, p. 135).

<sup>53</sup> Conf. Catálogo, p. 240-243.

Figura 42 – Shepenupet II abraça Amon (batente direito da entrada da capela de Osíris *Uenen-Nefer*, Aquele que está no meio da *Árvore Persea*)



Fonte: adaptado de COULON; HALLMANN; PAYRAUDEAU, 2018, p. 286.

O ato de abraçar um deus é significativo e restrito no conjunto de normas do cânone artístico egípcio. Este tipo de cena no caso das consortes de Amon poderia fazer referência ao papel dessas sacerdotisas como “mão divina”, uma função teológica relacionada à “mão de Atum” na criação cosmogônica do mundo, a de perpetuar a criação divina por meio de sua assistência (COULON, 2018c, p. 271). Entretanto, quando buscamos outras referências desse tipo de cena temos um quadro mais plural de interpretação.

A proximidade física entre as esposas divinas e Amon possui um raro protótipo encontrado em uma cena localizada no registro inferior da metade sul da parede leste da sala hipostilo do templo de Amon, em Karnak. Neste relevo, a deusa Mut é representada abraçando Amon-Rá, de forma muito semelhante com a que Amenirdis e Shepenupet II posteriormente se retrataram com a divindade na capela de *Hery-ib-pa-ished* (com exceção da coroa do Alto e do Baixo Egito, utilizada por Mut). A imagem era cercada por uma moldura, o que indicaria que o ato ali registrado estava confinado no interior de um altar (AYAD, 2009a, p. 135).

Figura 43 – Mut abraçando Amon-Rá (registro inferior da metade sul da parede leste, sala hipostilo do templo de Amon, Karnak)



Quando o programa decorativo do qual esse relevo faz parte é examinado, obtemos algumas informações importantes para a sua compreensão. Esta cena na sala hipostilo faz parte de uma sequência iconográfica que retrata Ramsés II oferecendo incenso e realizando libações diante de Amon e Mut. Ademais, a cena do abraço era oculta da vista do público sacerdotal (já restrito) que ali circulava. Segundo Ayad (2009a, p. 136-137), quatro buracos perfurados ao redor do casal indicariam que esse relevo ficava coberto por um tecido, escondendo a representação do “casamento divino”. As ações ritualísticas do rei diante de Amon e Mut teriam como objetivo permitir que ele usufruísse de uma proximidade com a esfera dos deuses, reafirmando e justificando, assim, seu papel enquanto faraó.

Para a egiptóloga (AYAD, 2009a, p. 137), Shepenupet II apropriou-se deste tipo de cena e estabeleceu um novo contexto para ela: o de projetar seu elevado status e acesso direto a Amon. Substituindo Mut como consorte do deus tebano com praticamente a mesma postura, vestimenta e orientação, agora o ato do abraço saía da esfera íntima do templo, de acesso e circulação restritos para os egípcios, para um local mais visível, na fachada da capela. Deste modo, era legitimada a apropriação da iconografia do casamento divino por essas mulheres para ressaltar sua ligação com Amon enquanto consortes, de modo semelhante a Mut.

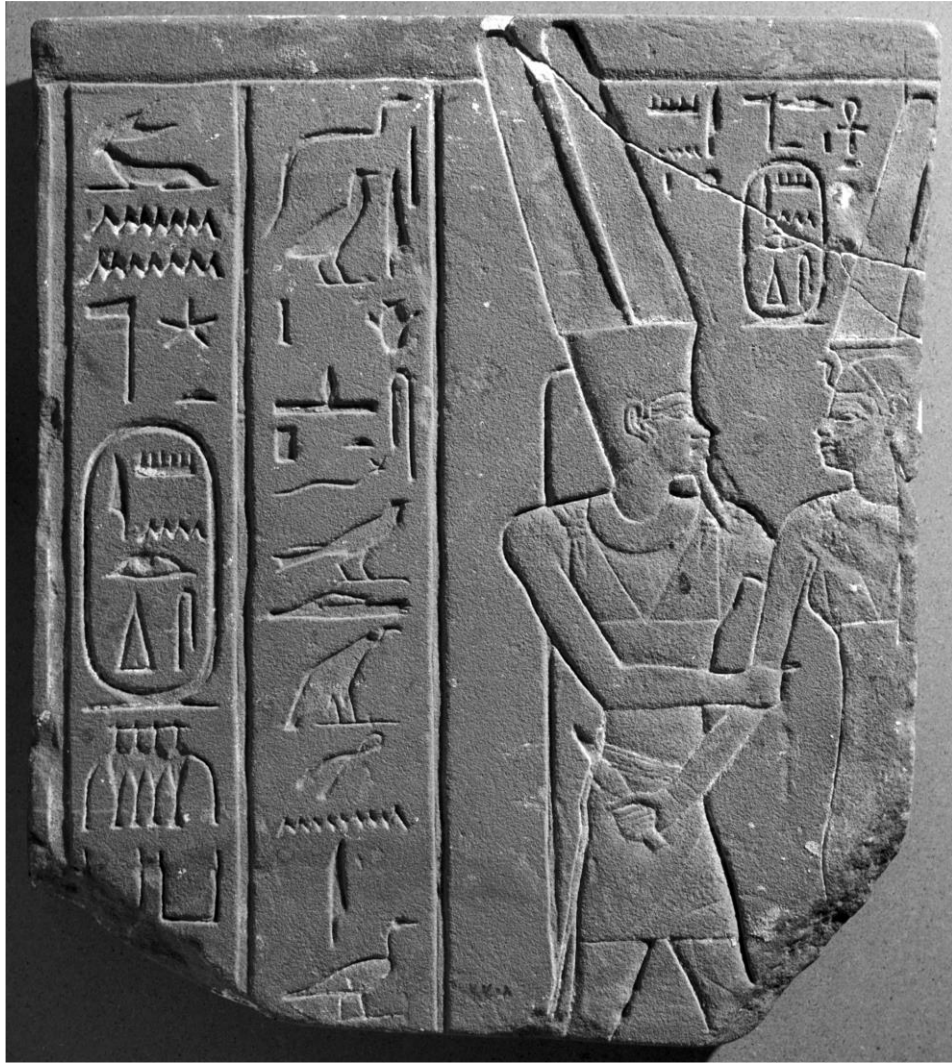
Há, além dos relevos da fachada da capela osíriaca *hery-ib-pa-ished*, outro caso em que possuímos uma representação de um abraço entre uma esposa divina e Amon. Trata-se de um relevo fragmentado composto de arenito, de proveniência desconhecida, localizado hoje no Museu Gayer-Anderson (GA 3308), Cairo. O objeto provavelmente constituía a parte esquerda de um relevo maior e nele temos uma cena em que estão presentes, parcialmente, Amon-Rá e Amenirdis. O deus encontra-se no centro do fragmento do bloco, com duas colunas de inscrições à esquerda de sua figura e, ao lado direito, está sua consorte, de frente para ele. Amon possui uma espécie de suporte em suas costas e porta sua coroa tradicional de duas penas e um colar amplo. A divindade utiliza uma vestimenta amarrada nos ombros. Seu braço esquerdo passa por trás da esposa divina, enquanto o direito segura o braço direito de Amenirdis, na região do cotovelo.

A representação da consorte núbia está mais fragmentada, sendo discernível apenas parte de sua vestimenta, um *modius* com duas penas (menores que as de Amon) acima de sua longa peruca, coberta por um adorno de abutre. Um *uraeus* está presente em sua testa e a adoradora utiliza um amplo colar e um bracelete em seu braço direito. Em sua mão há um objeto ritualístico, provavelmente um cetro *hetes* ou *nehebet* (IKRAM, 2008, p. 126-127). As colunas de inscrições à esquerda do relevo, atrás de Amon, identificam Amenirdis como “adoradora





divina” e a “proeminente dos *kas*”. Entre o casal, temos a identificação da sacerdotisa também como “mão divina”.

Figura 44 – Amon abraçando Amenirdis (GA 3308, Museu Gayer-Anderson, Cairo)



Fonte: IKRAM, 2008, p. 129.

No caso de o cetro ser o do tipo *hetes*, objeto que representa a autoridade divina que é conferida diretamente ao faraó, o fato de Amenirdis portá-lo implicaria na apropriação dessa premissa para o seu ofício. Caso o cetro seja o do tipo *nehebet*  (nḥbt), cujo formato representa um botão de lótus, é possível interpretá-lo também como um trocadilho com a palavra “pedido”/“desejo”  (nḥb, *neheb*), bem como uma alusão à serpente divina Neheb-kau, protetora da rainha. Na primeira hipótese, reforça-se a autoridade e o caráter divinos de Amenirdis, enquanto que na segunda destaca-se o atributo real da consorte. De todo modo,

a partir desta cena com seu marido, Amenirdis mantém os elementos de ligação com as esferas dos deuses e da realeza, algo característico das representações das esposas divinas.

Apesar de a proveniência do relevo ser desconhecida, Salima Ikram (2008, p. 127-128) cogita que o objeto pode ter tido origem no templo de Amon em Karnak, dado que a maior parte dos monumentos em arenito com representações de Amenirdis advém de áreas deste local. Outra possibilidade de sítio é Medinet Habu, mas, independentemente, é extremamente provável que esse bloco tenha origem tebana. De todo modo, é interessante notar que o motivo iconográfico da relação matrimonial entre Amon e uma esposa divina por meio do abraço foi adaptado mais de uma vez por essas sacerdotisas. Apesar de não sabermos o contexto original do bloco do museu Gayer-Anderson, isto muda para o caso da capela de Osíris, *hery-ib-pa-ished*.

A localização dos dois relevos nos batentes da entrada deste monumento é significativa. Antes restrito e oculto no interior do templo, este tipo de gesto foi projetado para o lado externo da capela, o que aumentaria o fato de ele ser visto e ser acessível a um público (ao menos sacerdotal) mais amplo. Essa projeção da relação íntima com Amon enquanto consorte não apenas serviu como um modo de ressaltar o status de Shepenupet II, por exemplo, durante seu ofício, mas também para prestigiar sua própria instituição ao trazer sua antecessora em uma posição mais alta na hierarquia do cânone artístico no mesmo ato. Ademais, as inscrições e sutilezas nas composições visuais nos dois relevos nos permitem refletir sobre o que estava sendo destacado para além da proximidade física entre o casal.

Discutimos sobre o possível protótipo deste tipo de cena, que seria o abraço entre Amon e Mut, sua consorte mitológica. Além de as esposas divinas terem substituído a deusa em seu gestual e vestimenta nos dois relevos, esta apropriação também foi feita por meio de seus nomes oficiais. Como mencionado no Capítulo 1<sup>54</sup>, a partir de Maatkare (c. 1060-1020 a.C.) as adoradoras divinas passaram a adotar nomes oficiais que faziam referência a Mut, tradição que persistiu até o final do ofício com Ankhnesneferibre. É o caso de Amenirdis e Shepenupet II, por exemplo, que adotaram os nomes de Kha-Neferet-Mut e Henut-Neferu-Mut, respectivamente. Essas referências não excluía Mut de seu papel como consorte de Amon, dado que a divindade aparece na mesma capela, junto de Amon, recebendo oferendas de Shepenupet II logo na parede de frente para os que adentravam no monumento, ocupando o local de dominância lateral, da mesma forma que Amenirdis. Portanto, as esposas divinas não procuraram ocupar de forma exclusiva o lugar de Mut enquanto consorte do deus tebano, mas

---

<sup>54</sup> Conf. pp. 46-47.

se utilizaram de seus motivos iconográficos e textuais para estabelecer um local de ainda mais proximidade com Amon.




Figura 45 – Fac-símile da fachada da Capela de Osíris *Uenen-Nefer*, Aquele que está no meio da Árvore Persea, com destaque para as cenas iconográficas



Fonte: adaptado de ESN 7176, Oriental Institute, The University of Chicago. Fac-símile © Priscila Junglos

Este laço baseado em Mut passa a ser ainda mais reforçado com os próprios títulos escolhidos para serem retratados nos relevos. Para além dos três tradicionais de “esposa”, “adoradora” e “mão divina”, Amenirdis e Shepenupet II utilizaram diversos epítetos ligados à realeza egípcia, especificamente às rainhas. É o caso, por exemplo, dos termos “a nobre”



(rp<sup>t</sup>.t, *repatet*), “senhora do Alto e do Baixo Egito”  (ḥnw.t Šm<sup>w</sup> Mḥw, *henut Shemau Mehu*), “senhora do charme, a doce de amor”  ((nb.t) iḥmw.t bnr.t mr.wt, *nebet iamut beneret merut*) e “senhora das Duas Terras”  (nb.(t) Tḥ.wi, *nebet Tauu*). Mais do que consorte de Amon, a deusa Mut, a partir do Reino Novo, foi adorada como a rainha dos deuses, a esposa principal de seu marido e comumente utilizava as coroas do Alto e do Baixo Egito, o adorno de abutre, característico da iconografia das rainhas e das esposas divinas, e cetros reais (PINCH, 2002, p. 168).

Notamos, portanto, que os símbolos e termos da realeza possuídos pelas adoradoras de Amon não apenas reforçam sua ligação com esse grupo social, mas também se somam às adaptações de características essenciais da deusa Mut. Com o objetivo de destacar e desenvolver ainda mais seu laço enquanto esposa do deus tebano – por meio de títulos, gestuais, elementos iconográficos e disposição dos relevos nos monumentos em que se encontram –, o parentesco com Amon é essencial para a identidade dessas sacerdotisas e para seu exercício no ofício. Assim, a instituição de esposa divina mantinha sua tradição de desenvolvimento de seu prestígio e a ordem em Tebas sem conflitar com o poder faraônico – permitindo que essas consortes explorassem seus próprios interesses nas fontes e se projetassem como uma das figuras de autoridade mais significativas na região naquele período a partir de seus laços com o divino e a realeza.

### 3.4.2. As capelas memoriais das consortes de Amon em Medinet Habu

No primeiro capítulo, discutimos brevemente sobre as capelas memoriais (*hut-ka*) das esposas divinas de Amon em Medinet Habu<sup>55</sup>. Apresentamos a sua localização específica no interior do templo mortuário de Ramsés III e sua estrutura, a de quatro construções conectadas por um corredor interno. A partir disso, levantamos brevemente a hipótese de que o edifício tinha como função principal o culto funerário das consortes divinas antecessoras no cargo – o que exploraremos nesta subseção.

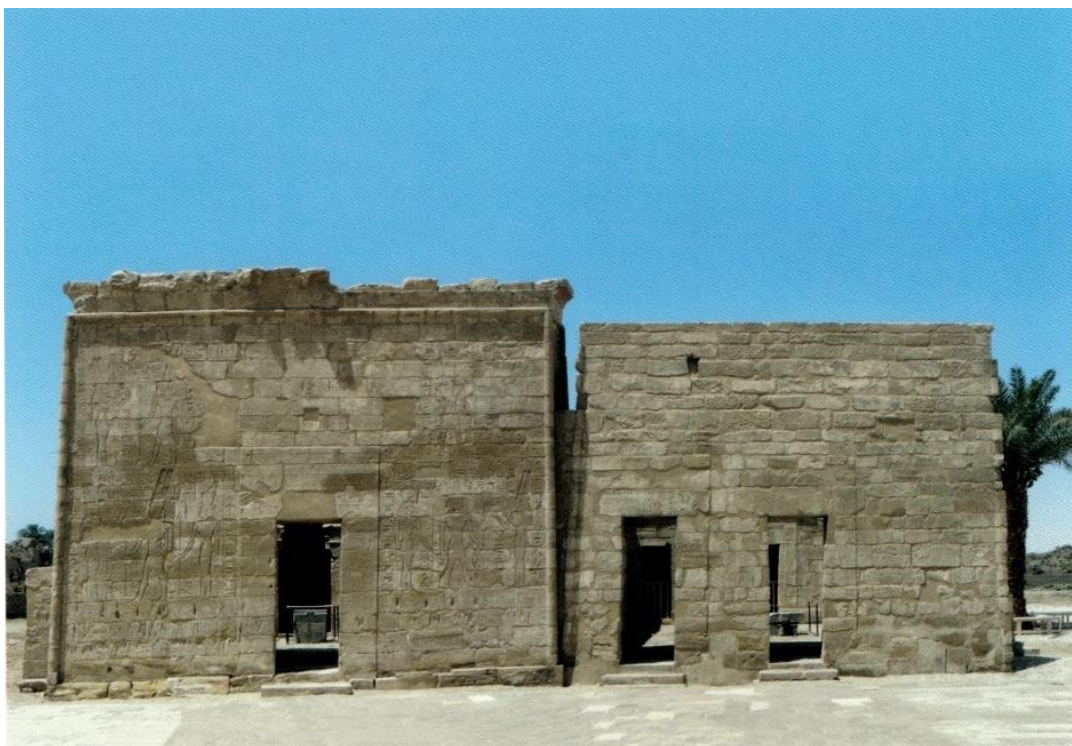
Escavadas e registradas por Uvo Hölscher a serviço do Instituto Oriental de Chicago, o relatório de escavação das capelas memoriais foi publicado em 1954. Segundo o autor (HÖLSCHER, 1954), já no início de sua apresentação do monumento é postulada a ideia de que ele consistia em uma reunião de “capelas-tumbas” das esposas divinas (onde elas teriam

<sup>55</sup> Conf. pp. 66-67.

sido enterradas, apesar de não termos registros de seus restos mortais neste local), dispostas de frente para o Pequeno Templo de Amon *deshet-shet*, um centro de culto em Medinet Habu. Notando as alterações em sua estrutura, Hölscher (1954, p. 18) apontou para o fato de que as capelas teriam sido modificadas, ampliadas e reutilizadas durante a XXV dinastia e em outros períodos históricos.

De modo geral, a composição original do monumento pode ser dividida em quatro partes, conectadas por um corredor interno. Atualmente, o edifício está dividido em duas estruturas maiores: a primeira consiste na capela de Amenirdis, cuja fachada consiste em uma espécie de pilono com uma entrada, seguida de um pátio interno com remanescentes de quatro colunas e uma câmara, que abriga em seu interior um outro cômodo interno, uma espécie de “cela”, cercada por um corredor. Já a segunda parte trata-se das capelas de Shepenupet II, Nitocris e Mehetnusekhet<sup>56</sup>, que dispõe de uma fachada (semelhante à sua vizinha) com duas entradas, um pátio interno com vestígios de duas colunas e três câmaras.

Figura 46 – Fachadas das capelas memoriais das esposas divinas de Amon (Medinet Habu)

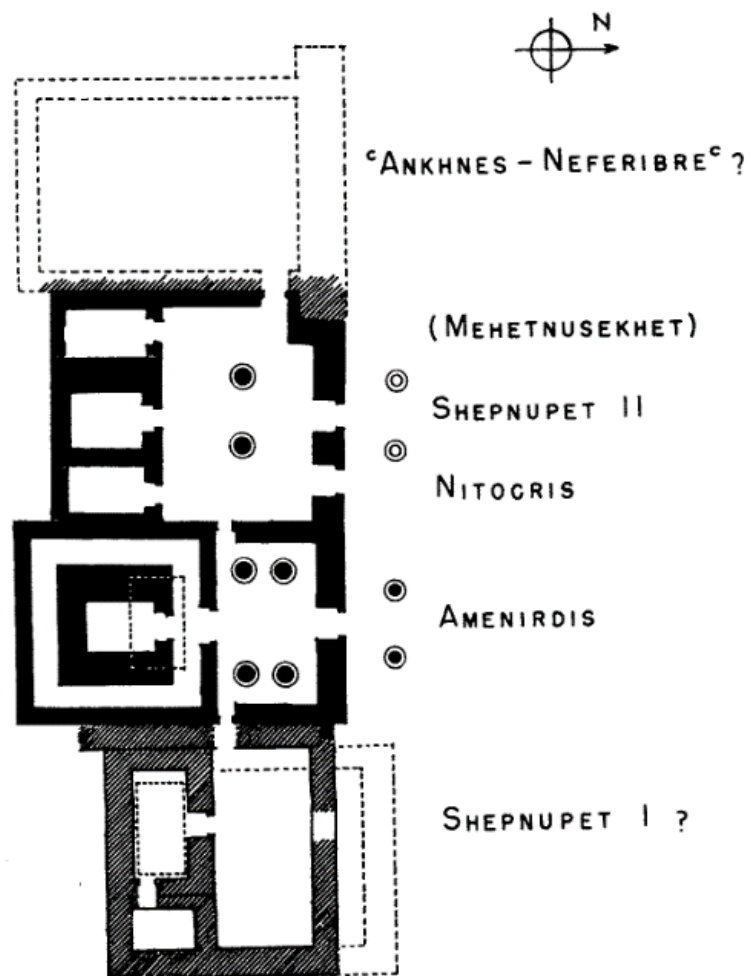


Fonte: COULON, 2018c, p. 279.

<sup>56</sup> Mãe biológica de Amenirdis e esposa principal de Psamético I.

Houve antes uma estrutura interconectada do lado leste da capela de Amenirdis, presumivelmente pertencente a sua antecessora Shepenupet I, da qual restou apenas remanescentes, como uma câmara em pedra abaixo do solo e uma antecâmara. Já ao lado oeste do edifício de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet, Hölscher (1954, p. 18) pressupôs a existência de uma outra capela, a de Ankhnesneferibre, dado a existência de uma passagem interna no pátio que levaria até ela (da qual não possuímos vestígios hoje), como a que conecta o local com a construção de Amenirdis.

Figura 47 – Planta das capelas memoriais das esposas divinas, proposta por Uvo Hölscher (escala 1:333 1/3)



Fonte: HÖLSCHER, 1954, p. 18.


Na fachada do pilono da capela de Amenirdis, que mede cerca de 7,30 metros (HÖLSCHER, 1954, p. 20), temos representações e inscrições que colocam Shepenupet II como construtora do monumento de sua predecessora. Do lado esquerdo da entrada, temos no registro superior uma cena em que Amenirdis oferece vinho para Amon, enquanto que no inferior do mesmo lado a sacerdotisa núbia toca sistros diante de seu marido divino e Mut. Já do lado direito da entrada, no registro superior temos uma representação de Amenirdis queimando incensos diante de Amon e no inferior a consorte oferece Maat para Amon e Hathor. Acima da entrada, não há representações discerníveis (JANSEN-WILKELN, 2009, pp. 264-269). Quanto a fachada das capelas de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet, devido ao seu estado fragmentado, não temos muito das inscrições e imagens originais. É possível observar no canto direito da fachada representações de Amenirdis oferecendo incenso a Amon, no registro superior, e de Nitocris concedendo Maat para o mesmo deus.<sup>57</sup>

É a partir do relatório e interpretação de Hölscher que o monumento passou a ser comumente referido como “capelas-tumbas” das esposas divinas. Segundo Carola Koch (2016, p. 155), Hölscher examinou as construções desta maneira se baseando em sua arquitetura, inscrições e nos objetos encontrados na vizinhança. Elementos como poços parecidos com aqueles de tumbas, a presença de textos funerários sobre os relevos das capelas e a presença de *shabtis* encontrados em seus arredores levaram o autor a classificar esses espaços também como tumbas, uma designação que demorou muito tempo para ser questionada e revisitada pela Egptologia.

Para Koch (2016, pp. 155-157), o uso deste termo para classificar o monumento em Medinet Habu é errôneo, dado que as evidências materiais não fornecem indícios concretos de que ele teria sido utilizado como local de enterramento das esposas divinas que lá são mencionadas (Shepenupet I, Amenirdis, Shepenupet II e Nitocris). Em primeiro lugar, não há nesta construção uma tentativa de esconder possíveis espaços destinados a receber o corpo de um falecido, como era pressuposto em locais em que havia uma capela de culto e uma tumba oculta, inacessível. Em segundo, não há uma distinção e divisão clara entre o que seriam textos funerários e aqueles que eram utilizados em templos. No caso das inscrições deste monumento, não é possível classificarmos de forma satisfatória se seu propósito era somente funerário (voltado à adoração de uma consorte falecida) ou a realização de ritos diversos às divindades, pois há a presença de ambos os tipos de textos nos relevos das capelas. Por fim, no próprio

---

<sup>57</sup> Para as inscrições desta fachada, conf. JANSEN-WILKELN, 2009, pp. 264-269 e KOCH, 2012, p. 151-152.

edifício encontramos um termo que faz menção a ele mesmo: o *hut-ka* <sup>58</sup>. Traduzido como “recinto do *ka*” (ou “capela memorial”, “capela em tumba” ou “capela em templo”), a palavra designa um espaço mortuário de um falecido que era exposto e acessível para a realização de cultos em sua memória pelos que por ali passassem, mas que não necessariamente implicaria que ele estaria enterrado ali. Uma capela memorial não era sinônimo de uma tumba, pois temos registros de indivíduos que possuíam atribuídos a si esses dois tipos de construções em locais e em estruturas diferentes, como é o caso da rainha e esposa divina Ahmose-Nefertari.

Dado que o uso do termo “capela-tumba” para designar este monumento foi pouco questionado e muito reproduzido até a publicação de Koch em 2016, era comum que se acabasse procurando similaridades da construção e seu programa decorativo estritamente com tumbas – o que enviesava as interpretações deste local. Há ainda mais dois elementos para serem considerados sobre a classificação equivocada do monumento como capela-tumba. O primeiro deles é o fato de que Amenirdis e Shepenupet II, duas esposas divinas núbias representadas nas capelas e a quem são atribuídas partes diferentes da construção, poderiam, após falecerem, terem seus corpos levados para a Núbia para serem lá enterrados. As suas capelas de Medinet Habu, portanto, poderiam ter servido como seu local de veneração (KOCH, 2016, p. 158-159). O segundo elemento trata-se dos objetos encontrados na vizinhança do monumento, como *shabtis*, estelas e estátuas. No caso destas, elas foram feitas para uma esposa divina a mando de um alto oficial, uma prática atestada em objetos encontrados em templos, não em tumbas (KOCH, 2016, p. 159-160). Além disso, a presença de objetos funerários como os *shabtis* (comum em enterramentos) nas redondezas das capelas não significa necessariamente que eles vieram delas, dado que não é claro seu contexto original e que devemos considerar seu deslocamento até o local por causas diversas (como saques, perdas e outras alterações do contexto arqueológico).

Nesta dissertação, utilizaremos o termo “capela memorial” para fazer referência às estruturas deste monumento das esposas divinas, pois ao considerarmos sua arquitetura, contexto arqueológico e programa decorativo não é possível inferir categoricamente que este local servia como tumbas das consortes, mas sim de que, ao menos, havia ali um culto às antecessoras desse ofício. Ademais, a própria localização das capelas memoriais dentro do

---

<sup>58</sup> Um exemplo da aparição do termo ocorre na parede oeste externa da capela de Amenirdis, abaixo da cornija (conf. JANSEN-WINKELN, 2009, p. 274). Atestado desde o Reino Médio, uma *hwt-k3* era erguida como um local de contato entre os vivos e os mortos, preferivelmente no ambiente, recinto ou nas proximidades de um templo – como é o caso deste monumento e sua localização em Medinet Habu (KOCH, 2016, p. 157).



complexo templário de Medinet Habu nos ajuda a refletir sobre as suas possíveis funções além da adoração às predecessoras do cargo de esposa divina.

Situado à oeste do rio Nilo, as capelas memoriais das consortes estão no complexo de Medinet Habu, considerado um sítio divino em que eram cultuados Amon e Osíris e onde Ramsés III construiu um templo mortuário dedicado para si, um local, portanto, de renascimento e que teria sido deliberadamente escolhido pelas esposas divinas como uma forma de estreitar seu ofício e adoração com ambos os deuses. Para Coulon (2018b, p. 315), é possível pensar nas construções dessas sacerdotisas como capelas memoriais, como proposto por Koch, uma vez que elas funcionariam como uma espécie de “mausoléu dinástico”.

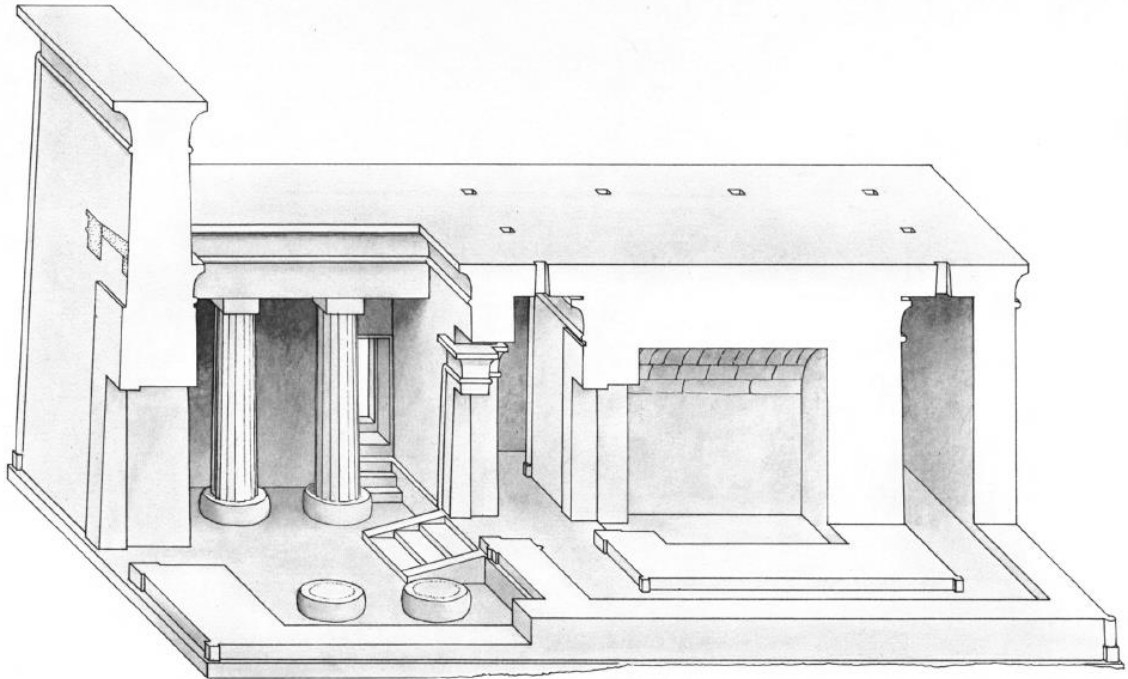
#### **3.4.2.1. A capela memorial de Amenirdis**

Como colocado no primeiro capítulo<sup>59</sup>, a atual capela de Amenirdis é feita em pedra. Sua estrutura original era composta de tijolos de barro e foi demolida por Shepenupet II, sucessora da esposa divina no cargo. Destacamos a inovação arquitetônica desta alteração, que não possui precedentes em outros monumentos egípcios. Essa mudança para um novo material, mais resistente e custoso, poderia indicar uma extensão e capacidade de mobilização de recursos significativas por parte das consortes de Amon em Tebas (AYAD, 2009a, pp. 19-21). O motivo para tal reconstrução da capela não é claro, mas, segundo Ayad (2016a, p. 93), é possível pensar que Shepenupet II procurou legitimar seu exercício enquanto esposa divina a partir de sua predecessora, dedicando a ela esse novo monumento, como mencionado em uma inscrição ao longo da entrada da capela, em que Amenirdis destaca a construção do edifício para a eternidade de sua mãe.

---

<sup>59</sup> Conf. p. 66.

Figura 48 – Corte em perspectiva de como seria a Capela de Amenirdis I após a modificação, proposto por Uvo Hölscher (Medinet Habu)



Fonte: HÖLSCHER, 1954, Pl. 1.

Após passar pela entrada da fachada temos um pátio com vestígios de quatro colunas, sem teto. Na parede norte, ou seja, a parte de trás da fachada ao adentrar no pátio, temos fragmentos de uma representação de uma esposa divina (provavelmente Shepenupet II) diante de Osíris, Hórus e Amenirdis, ao lado esquerdo da entrada vista pelo pátio. Na parede oeste, temos no registro superior duas cenas, também em estado danificado: do lado esquerdo, Shepenupet II está diante da deusa Ísis, enquanto que no lado direito a mesma sacerdotisa encontra-se de frente para Anúbis, Hathor e sua predecessora. Nos registros inferiores, temos somente remanescentes do que antes compunha a parede, de modo que não conseguimos inferir quais eram as representações originais.

Já na parede sul do pátio, que consiste na fachada que dá acesso à parte interna da capela de Amenirdis (a câmara e cela do edifício), temos relevos iconográficos bem preservados. No registro superior esquerdo, há uma cena em que Shepenupet II conduz quatro bezerros para Osíris, Hórus e Amenirdis, deificada. Este ritual era comumente retratado com Hórus o realizando, representando um meio de assegurar o sepultamento apropriado de seu pai, Osíris. Por extensão, esse rito foi iconograficamente registrado com faraós conduzindo os animais,

como uma forma de garantir sua legitimidade enquanto rei e sucessor do soberano anterior (AYAD, 2009a, p. 106).

Adaptando uma prerrogativa faraônica e destinando os benefícios desse ritual para Amenirdis (que parece substituir a deusa Ísis na tríade divina retratada), Shepenupet II garantiria sua legitimidade como sua sucessora no ofício de esposa divina de Amon, estabeleceria seus direitos sobre as propriedades de sua antecessora (AYAD, 2009a, p. 133) e prestigiaria Amenirdis por meio deste rito. Além disso, como menciona Koch (2016, p. 156), em contraste com a utilização deste ritual na decoração funerária não é a falecida consorte Amenirdis que performa o ato em seu benefício próprio, mas sim Shepenupet II. Para a egiptóloga, isto seria um caso mais típico de contextos de templos, e não de tumbas – em que o morto é o principal oficiante a se beneficiar dos rituais representados.

Figura 49 – Parede sul do pátio da Capela de Amenirdis I (Medinet Habu)



Fonte: HÖLSCHER, 1954, Pl. 12 B.

Figura 50 – Shepenupet II conduzindo os quatro bezerros diante de Osíris, Hórus e Amenirdis, deificada (Registro superior leste da parede sul do pátio da Capela de Amenirdis I, Medinet Habu)



Fonte: AYAD, 2021, p. 52.

Abaixo da cena de condução dos bezerros, temos uma representação de Shepenupet II oferecendo jarros com *hekenu*, isto é, “óleo de louvor”, um dos sete óleos sagrados (ALLEN, 2005, p. 22), para Rá-Horakhy, Ísis e Amenirdis, justificada (fig. 51). A oferenda de óleo sagrado, unguento e incenso aos deuses pode possuir diversos propósitos, geralmente ligados a ideia de limpeza e de pureza moral. Segundo Ayad (2009a, p. 60), nesta representação Shepenupet II teria como objetivo realizar a oferenda para os deuses e sua mãe adotiva no ofício, a qual se beneficiaria com os efeitos de limpeza para se unir com Osíris no pós-morte, enquanto os aromas advindos do jarro agradariam as duas divindades. É ainda possível inferir, pela presença da oferenda de óleo *hekenu*, que Shepenupet II está representada em uma cena de culto, conferindo ainda mais status a Amenirdis e ao ofício de esposa divina.

Figura 51 – Shepenupet II oferece jarro com *hekenu* para Rá-Horakhy, Ísis e Amenirdis, deificada (registro inferior leste da parede sul do pátio da Capela de Amenirdis I, Medinet Habu)

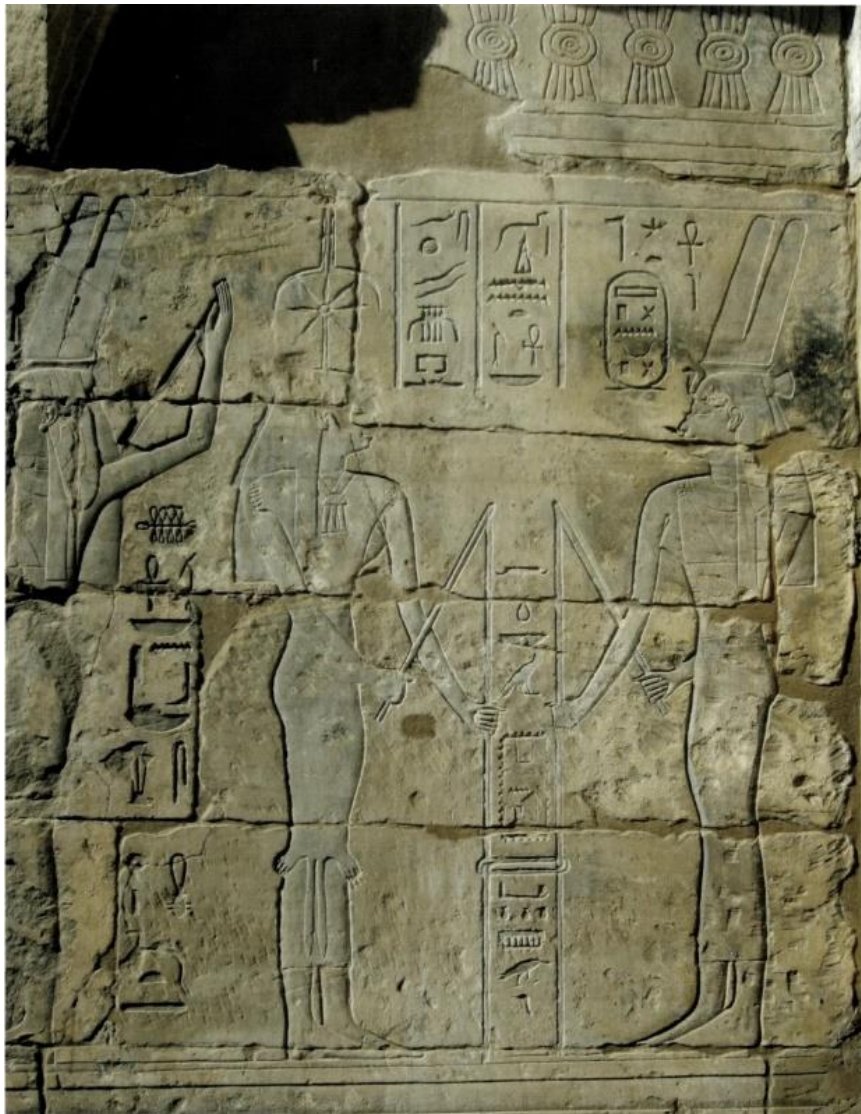


Fonte: YOYOTTE, 2009, p. 22.

Do outro lado da parede sul do pátio da capela, no registro superior temos duas cenas. A primeira, mais à leste e próxima da entrada, está fragmentada, sendo possível observar apenas parte de uma representação de uma possível esposa divina, cujo braço esquerdo está erguido. Já na parte mais a oeste, temos uma cena em que Shepenupet II realiza um rito de fundação de monumento conhecido como o ato de “esticar a corda” (*pedi-shesher*), com Sefekhetbuy, divindade associada com a deusa Sheshat, “senhora dos construtores”. Este ritual simbolizava iconograficamente, segundo Ayad (2009b, p. 41), o levantamento de uma área templária e marcava a fundação de um edifício, que poderia resumir o ato de sua construção, consagração e dedicação para seu habitante divino. Devido a sua importância, o ato de esticar a corda com uma deusa (Seshat ou um de seus aspectos) era considerado uma prerrogativa do rei, geralmente representado como Thot (AYAD, 2009a, p. 72). Entretanto, neste relevo é Shepenupet II que performa o ritual, colocando-se visualmente também como construtora da capela de sua

antecessora. Já no registro inferior do lado oeste da parede sul temos uma cena fragmentada, em que é possível identificar Shepenupet II diante de Atum, Anúbis e Amenirdis.

Figura 52 – Shepenupet II realiza o ato de “esticar a corda” com Sefekhetbuy (registro superior oeste da parede sul do pátio da Capela de Amenirdis I, Medinet Habu)



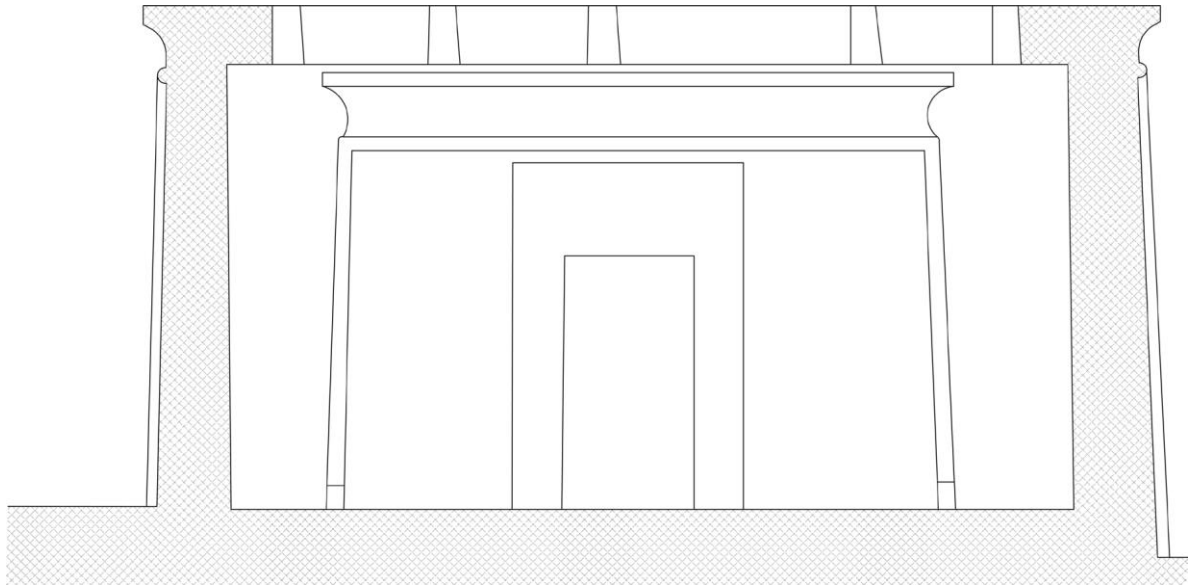
Fonte: GOMBERT-MEURICE; PAYRAUDEAU, 2018, p. 276.

Por fim, na parede leste do pátio, temos um registro na parte superior de Shepenupet II consagrando baús *meret* para Osíris e Amenirdis, um ritual que frequentemente é encontrado em templos, em conjunção com a condução dos quatro bezerros. Com o objetivo de assertar o domínio universal do rei (AYAD, 2009a, p. 110), esse ato é apropriado por Shepenupet II para se colocar como sua principal beneficiária e para dedicá-lo a sua mãe no ofício.

As representações dispostas nas paredes do pátio da capela de Amenirdis nos permitem refletir não apenas sobre a função do monumento em si, ligada a um contexto de culto a antecessora na instituição e que não necessariamente implicaria que ali seria o local de repouso da múmia de Amenirdis, mas também sobre os objetivos por parte de Shepenupet II com o arranjo e conteúdo do programa decorativo. Protagonista da narrativa dos relevos do pátio, a sacerdotisa núbia é colocada em posições comuns dos faraós e como a principal beneficiária dos rituais dedicados à Amenirdis, justificada. Endossando seu status excepcional no ofício enquanto consorte de Amon, uma das vias encontradas teria sido à do culto funerário à antecessora, uma apropriação que consolidava e expandia o prestígio e agência das esposas divinas.

Após o pátio, temos a parte mais reclusa da capela memorial, uma estrutura composta por uma espécie de santuário, com outro em seu interior, formando um corredor entre as duas partes. Neste local, comumente denominado “cela”, há uma série de textos e representações articuladas que possuíam como objetivo principal reviver Amenirdis para que ela pudesse sair da capela e se juntar às estrelas circumpolares, alcançando, assim, a imortalidade (AYAD, 2016b, p. 168). Para tanto, os textos dispostos nos corredores e as representações iconográficas trabalham em conjunto. Nas paredes do corredor que não estão conectadas com as do santuário inteiro, Shepenupet II aparece como a principal oficiante de culto, realizando rituais para o benefício de sua mãe adotiva. Já nas paredes externas da cela em si os textos estão divididos em dois registros. Tratam-se dos Textos das Pirâmides (no registro inferior das paredes norte, leste e oeste) e dos Hinos Solares (inscritos nos registros inferiores da parede sul). Temos cenas que retratam diversos momentos do ritual da Abertura da Boca (cujo objetivo era restaurar as capacidades inertes do falecido de respirar) nos registros superiores das paredes de todos os pontos cardinais.

Figura 53 – Corte transversal da passagem ao redor da cela de Amenirdis (capela de Amenirdis I, Medinet Habu)



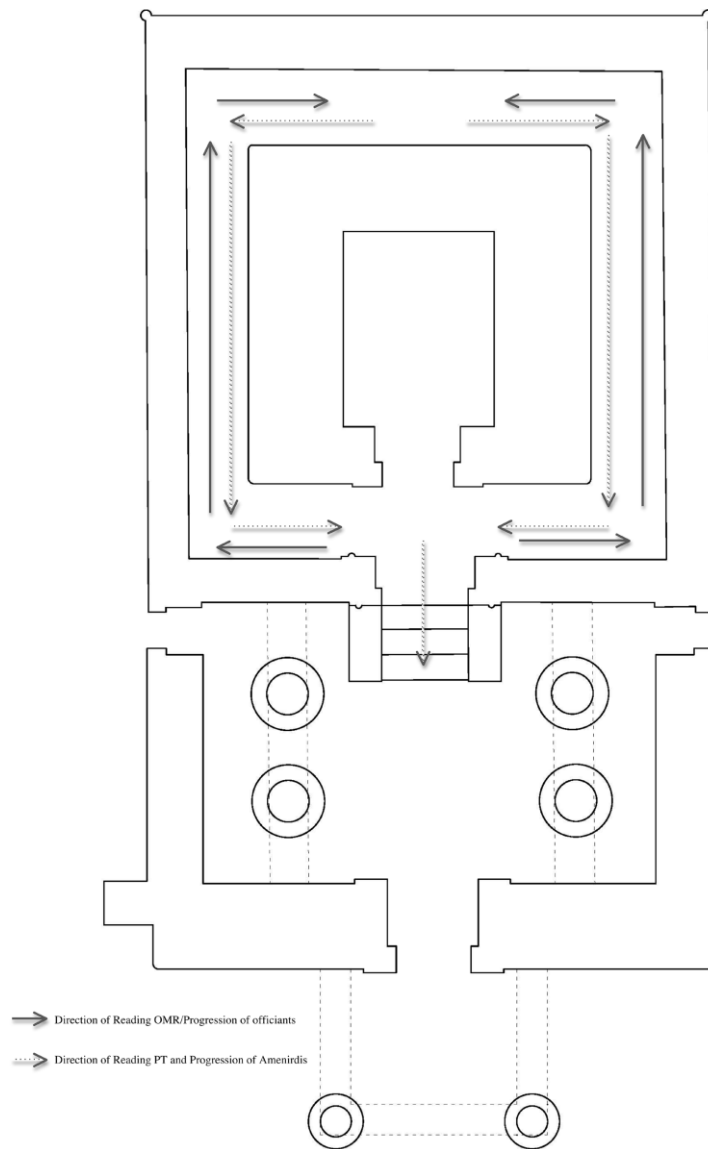
Fonte: AYAD, 2016b, p. 167.

Segundo Ayad (2016b, p. 168), os três tipos de textos dispostos no conjunto da estrutura trabalham para cumprir o objetivo mencionado em três etapas: a revivificação, ressurreição e orientação de Amenirdis em direção ao céu do norte. A capela interna pressuporia um sentido de leitura que poderia ser performado por dois sacerdotes, cada um partindo de um lado da entrada para as duas direções do corredor, encerrando a recitação do lado oposto inicial. Em suma, o programa decorativo do monumento tinha como foco a esposa divina Amenirdis e sua revivificação para guiá-la ao exterior da capela.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Para um estudo detalhado da capela, suas representações textuais e iconográficas, conf. AYAD, 2003.



Figura 54 – Esquema com as direções em que seriam feitas as leituras dos textos da Capela de Amenirdis I (Medinet Habu)



Fonte: AYAD, 2016b, p. 176.

Ao analisarmos a capela de Amenirdis, entendemos que seu propósito, de fato, não era necessariamente o de abrigar a tumba desta esposa divina, pois vemos lá a predominância da figura de Shepenupet II, tornando-a uma das principais beneficiária dos rituais retratados —, bem como não encontramos estruturas que nos permitem concluir que eram destinadas a receber o corpo de Amenirdis (como uma tumba oculta no solo). Nota-se, na cela de Amenirdis e no corredor ao seu redor, a prioridade de sua revivificação. Segundo Koch (2016, p. 160), é possível que este local tivesse como objetivo hospedar uma estátua de culto de Amenirdis, e as outras capelas, por conseguinte, o mesmo tipo de objeto das outras mulheres. Como a imagem

de um deus, a estátua da consorte de Amon núbia permaneceria em um altar e o esquema arquitetônico de sua capela e cela permitiriam estágios ritualísticos extensivos que se assemelham com uma espécie de via processional, o que seria coerente com os ritos destinados a uma estátua de culto. Além disso, a proposição de que a cela de Amenirdis serviria como local de abrigo para sua estátua é brevemente discutida por Ayad (2016b), que menciona a possibilidade de que algumas cenas que retratam o ritual de Abertura da Boca com a imagem da esposa divina fosse feito com a sua própria estátua, que, portanto, poderia ser a que ficaria hospedada na cela (AYAD, 2016b, p. 171).

Em suma, não apenas a capela memorial de Amenirdis teria servido para seu culto funerário, sua revivificação e provavelmente como abrigo para sua estátua, mas também possuiu como função afirmar a legitimidade de Shepenupet II enquanto portadora do ofício de esposa divina. Ao se representar em rituais que eram prerrogativas do rei, a sacerdotisa núbia assegurava e reforçava o status da instituição da qual fazia parte e desenvolvia a tradição de culto às predecessoras no cargo que vai ser refletida na capela imediatamente ao lado. Do que nos é mais importante a ser destacado no monumento de Amenirdis é como a relação entre a esposa divina regente e sua antecessora foi articulada e seus impactos diversos. No contexto mais amplo da XXV dinastia, podemos refletir sobre como o parentesco entre essas mulheres é projetado no contexto memorial, de que maneira as prerrogativas reais que foram adaptadas para elas representam resultados de negociações com a realeza e como o gênero atua nas relações entre esses dois grupos.

Para os núbios, sua ideologia real pressupunha uma contraparte feminina ao rei para que ele pudesse ter êxito em seu governo, algo que não era necessariamente esperado no caso da realeza egípcia, na qual as rainhas não desempenhavam o papel complementar como as de Kush (LOHWASSER, 2016, p. 132). Poderia ser colocado, portanto, que o destaque excepcional das representações encontradas na capela de Amenirdis, por exemplo, fossem resultados de uma influência núbia em relação aos papéis de gênero e poder real, permitindo às esposas divinas o desenvolvimento de seus status e agências como uma contraparte e suporte necessário aos reis, garantindo, assim, a unidade de Tebas com o governo faraônico. Isto poderia levar à conclusão de que os desenvolvimentos e status do ofício seriam resultados da transição dinástica dos reis líbios para os núbios, como coloca Ayad em relação à capela de Osíris, Governante da Eternidade (2009b, p. 49). Entretanto, devemos ter cautela com esta interpretação para o caso da capela memorial de Amenirdis para não perdemos de vista a historicidade da instituição de esposa divina de Amon. Apesar de também ser fruto desta nova dinâmica política e cultural, o

destaque dos status e representações das consortes núbias neste monumento em Medinet Habu também respondem ao desenvolvimento, no decorrer do tempo, de seu ofício.

O cargo de esposa divina passou a adaptar prerrogativas faraônicas e ampliar suas agências antes do governo núbio da XXV dinastia, não sendo fruto somente das necessidades políticas reais dos reis etíopes em Tebas. Mesmo fazendo parte dos processos de legitimação dos novos faraós, essas sacerdotisas prosseguiram com recursos próprios, ocupando um local central nas redes de relações em que a realeza e o sacerdócio de Amon estavam emaranhados. Nesses momentos de preocupação dos reis com sua autoridade no Alto Egito, as esposas divinas também endossaram o poderio de sua instituição, instrumentalizando aparatos simbólicos da realeza e do divino a seu favor. Essa participação ativa das consortes de Amon que não dependia apenas do interesse faraônico pode ser vista na própria questão da influência núbia colocada no contexto da capela de Amenirdis e o papel de Shepenupet II.

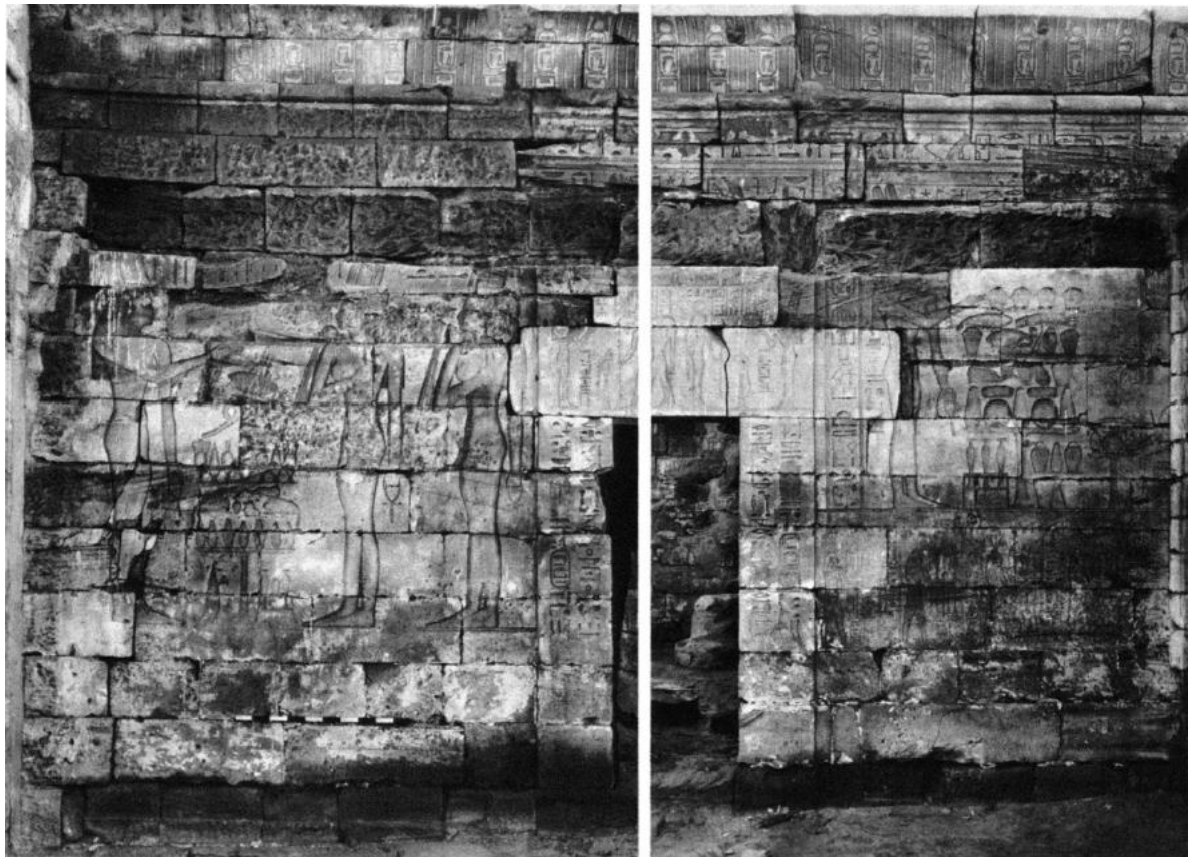
Segundo Lohwasser (2016, p. 132), o ofício dessas mulheres, sua hierarquia interna, administração e influências permaneceram egípcias e inseridas nesse contexto êmico, não sendo importados, essencialmente, os modelos de Kush na representação monumental das consortes de Amon. Se o balanço de poder da XXV dinastia necessitava por parte dos reis de uma contraparte feminina em Tebas, representando uma influência núbia no contexto político e religioso, o foco de Shepenupet II parece ter sido mais o de endossar e desenvolver os laços internos entre as esposas divinas de Amon por meio de sua mãe adotiva Amenirdis do que exaltar o poder faraônico em suas representações, ao menos no caso das capelas memoriais de Medinet Habu. Entendemos, portanto, que a agência das adoradoras de Amon nesse contexto não é inversa, direta ou necessariamente proporcional aos interesses faraônicos. Há um processo histórico de mobilização de elementos faraônicos, divinos e sobretudo, nessa quarta e última fase de desenvolvimento do ofício, dos laços de parentesco com as antecessoras no ofício.

#### **3.4.2.2. As capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet**

A parte do monumento de Medinet Habu que constituía as capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet encontra-se hoje em um estado bastante danificado. Há a presença de um pátio na frente das celas das três mulheres mencionadas, com resquícios de duas colunas. Na parede leste que constituía originalmente a fachada oeste da capela de Amenirdis I, temos do lado esquerdo da entrada uma grande representação de Shepenupet II atrás de uma mesa de oferenda, destinada para duas esposas divinas que se encontram do outro lado do objeto (à direita, próximas da entrada que leva à capela de Amenirdis), presumidamente

sua antecessora núbia e Shepenupet I. Sobre o lintel da entrada para o edifício vizinho, temos cenas de Shepenupet II oferecendo vinho para Anúbis, no lado esquerdo, e leite para Hathor, à direita. Já do lado direito da parede leste, no registro superior a sucessora de Amenirdis oferece uma mesa de oferendas, cujos destinatários estão cortados do relevo – pois a nova construção foi feita de modo com que as três câmaras se sobrepusessem em uma parte do lado direito da fachada oeste original da capela de Amenirdis. Segundo Koch (2012, p. 150), as oferendas seriam para o rei, sua predecessora e provavelmente Shepenupet I. Já no registro inferior desta parede, temos representações de quatro deuses ligados ao rio Nilo.

Figura 55 – Parede leste do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet (antiga fachada oeste da capela memorial de Amenirdis I, Medinet Habu)



Fonte: HÖLSCHER, 1954, Pls. 13 B e C.

Na parede sul do pátio, temos a fachada das três celas. No registro superior da entrada da cela de Nitocris, temos cenas em que a esposa divina realiza libações e oferece incenso para os deuses Anúbis (lado esquerdo) e Hathor (lado direito). Entre essa entrada e a da cela de Shepenupet II, há duas cenas: na parte de cima da parede, temos uma representação desta sacerdotisa consagrando uma oferenda de carnes para Anúbis, enquanto na parte de baixo a

mesma consorte está diante de Hathor. Sobre o lintel da entrada da cela de Shepenupet II, há, do lado direito, uma cena em que Nitocris queima incenso para Anúbis e uma imagem espelhada em que a mesma sacerdotisa realiza este ato para sua predecessora núbia. Do lado direito da entrada da cela de Shepenupet II, temos dois registros iconográficos: no superior, ela aparece no meio de dois deuses, Anúbis e Hórus. Já no inferior, Nitocris realiza oferenda de alimentos para Shepenupet II.

Figura 56 – Parede sul do pátio do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet (Medinet Habu)



Fonte: HÖLSCHER, 1954, Pls. 14 A, B e C.

Já na parede norte, que constitui a parte de trás do pilono, é possível observar remanescentes de uma cena em que Shepenupet II aparece diante de uma mesa de oferendas, no registro superior da entrada mais a oeste do pilono. Quanto ao interior das celas, na de Nitocris (a primeira à esquerda), temos representações desta esposa divina diante de Anúbis e Hathor, listas de oferendas e sacerdotes diante dela. Na cela imediatamente ao lado, a de Shepenupet II, temos os mesmos tipos de cenas, desta vez com a sacerdotisa núbia ocupando o papel de beneficiária dos cultos. Já na de Mehetmusekhet, a última à direita, há representações dela com sua filha Nitocris realizando oferendas para Rá-Horakhy, de a sacerdotisa saíta consagrando oferendas para Harsiese e Osíris e uma cena de Iunmutef concedendo água para a falecida. Há ainda a presença de uma porta falsa, na parte de trás da cela. Vale destacar que as três estruturas se encontram em estado fragmentado e arquitetonicamente fragilizadas por conta de saques e reutilizações de seu espaço e materiais ao longo do tempo.

As três celas se diferenciam em estrutura e programa decorativo daquela de Amenirdis. Segundo Hölscher (1954, p. 23-24), uma série de eventos poderia ter ocorrido para que a construção das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet tomassem a forma que possuem hoje. Em primeiro lugar, teria ocorrido uma paralisação da construção da cela de Shepenupet II, cuja explicação estaria em uma deterioração do status político e econômico da instituição de esposa divina de Amon a partir da segunda metade do exercício da sacerdotisa na função, agravado ainda mais com a ascensão dos faraós saítas da XXVI dinastia. Com a mudança de reis, a tarefa de completar a capela da última consorte núbia teria sido passada para Nitocris que, além de finalizá-la, também adicionou uma cela similar para si e outra para a sua mãe biológica, Mehetmusekhet, em ambos os lados do monumento de Shepenupet II, um provável improviso.

A interpretação de Hölscher, contudo, deixa de lado um contexto mais amplo de construções atribuídas às esposas divinas e ao período histórico em que as capelas memoriais estão situadas. Segundo Koch (2016, p. 161), é notável o fato de que as celas de Shepenupet II, Nitocris e sua mãe biológica foram construídas sem o corredor e um santuário, bem como o de não estarem presentes nelas textos característicos da cela de Amenirdis. Essa ausência, entretanto, não deve ser atribuída a um empobrecimento ou declínio da instituição das esposas divinas em relação às suas atividades de construção. Ampliando o leque de análise para outros monumentos em Karnak, por exemplo, a egiptóloga nota que as consortes de Amon comissionaram construções de alta qualidade durante esse período (entre a XXV e XXVI dinastias). No caso das estruturas de Medinet Habu, é possível refletir sobre uma espécie de mudança semântica ou perda de importância das funções das capelas memoriais. Isto ficaria mais claro considerando a hipótese de que elas serviam para o culto funerário das antecessoras por meio de suas estátuas, que teria mais serventia para as esposas divinas núbias, teoricamente enterradas na Núbia, do que para as sacerdotisas saítas, que eram nativas do Egito. Apesar da simplificação e alteração na estrutura, é possível traçar paralelos com os tipos de representações das capelas das três mulheres com as de Amenirdis: ambas construções trazem, de algum modo, uma afirmação do caráter real das esposas divinas e sua posição dominante no programa decorativo. O principal objetivo da instituição das consortes de Amon com esse monumento de modo geral seria, em última instância, sua manutenção, projeção e desenvolvimento de seu status, e não o dos faraós desse período.

Esse status do ofício passou a desenvolver novas características em relação à sua fase anterior, enquanto instituição. No caso das capelas memoriais de Medinet Habu, em um

contexto em que a figura do faraó não aparece de forma explícita ou como um contraponto das agências dessas mulheres, as consortes se afirmaram enquanto sacerdotisas com prerrogativas reais, divinas e a partir de suas predecessoras no cargo, apropriando-se de suas figuras. Em todo o monumento temos cenas e inscrições que mencionam as antecessoras como “mães”, assim como a realização de seu culto funerário. Mais do que uma prática de veneração e cuidado com as esposas divinas falecidas, esse ato carrega em si valores não apenas religiosos, mas também políticos e sociais. Um dos rituais em que podemos examinar isso é a oferenda de alimentos, bastante presente não apenas nas capelas memoriais como também nos outros monumentos abordados de Karnak e Naga Malgata.

### **3.5. A prática da oferenda de alimentos**

A prática da oferenda de alimentos é atestada desde o período Pré-Dinástico (c. 5300-3000 a.C.) da história egípcia até o Período Ptolomaico (332-30 a.C.). Este ritual tinha como principais destinatários os deuses e os mortos. No caso dos primeiros, oferecer comidas e bebidas a eles garantiria a manutenção da ordem cósmica e a prosperidade para aqueles que as concediam. Já para os falecidos, as oferendas desses itens a eles destinados tinham como objetivo fornecer aquilo que era necessário para sua alimentação no pós-morte, garantindo a integridade da essência de um indivíduo no outro plano. As tumbas constituíam o local mais comum desta prática, seja representada em imagens sobre relevos ou pelos próprios alimentos que ali poderiam ter sido enterrados com o falecido ou depositados pelos vivos, visitantes ou sacerdotes funerários. A partir de um conjunto de representações ligadas a oferenda de alimentos, assim, era garantido material e magicamente ao destinatário aquilo que estava sendo concedido (ENGLUND, 2001, p. 564-566).

Um dos exemplos mais comum deste ritual é a cena em que o falecido se encontra sentado diante de uma mesa repleta de alimentos. Ela poderia estar presente na capela da tumba, atrás de uma mesa de oferendas física ou não, e sinalizava uma área em que os visitantes poderiam interagir com os mortos por meio dessa prática, integrando-os, assim, à comunidade dos vivos. Era por meio dessas cenas que o falecido poderia também, por exemplo, projetar elementos de sua identidade e status para aqueles que por ali passassem e para preservá-los em sua ida ao outro mundo. Além disso, a disposição do status era importante, segundo Gay Robins (2016, p. 114-115), para que os transeuntes fossem encorajados a fazer a concessão de alimentos ou, ao menos, a recitar a “fórmula de oferenda”, uma lista, geralmente registrada acompanhando a imagem do falecido e sua mesa, contendo diversas comidas, bebidas,

cosméticos, vestimentas e tudo aquilo que fosse apropriado para a sobrevivência do *ka* do beneficiário. Deste modo, havia uma certa dependência pressuposta entre os mortos e os vivos em relação aos alimentos para os primeiros. Quanto aos transeuntes, incluíam-se nesse grupo sacerdotes, familiares e amigos do falecido, eventuais pessoas interessadas em visitar monumentos funerários em busca de inspiração e ideias para construção de suas próprias capelas funerárias, bem como escribas e seus pupilos (PEREIRA, 2019, p. 105).

A imagem de um falecido ou de divindades recebendo comidas e bebidas, ademais, não era meramente ilustrativa dessa prática em si e cada elemento que aparece neste tipo de registro não era escolhido ao acaso. Este tipo de iconografia possui uma série de camadas de significados e implicações principalmente para o destinatário do ritual, de modo com que a oferenda fosse condizente com seu status e abarcasse sutilezas na narrativa da cena que ultrapassavam apenas a prática de conceder e receber esses itens em si. Nesse sentido, a seleção dos elementos da imagem ocorria levando em consideração significados simbólicos incorporados em trocadilhos fonéticos com o nome e cor de uma comida ou bebida, por exemplo, fazendo alusão à mitos e crenças relacionados ao cosmos egípcio. Entretanto, é preciso nuançar que o conhecimento dessa rede de significados implicada nas representações dos alimentos era provavelmente restrito àqueles que escolhiam a composição da imagem e aos envolvidos na performance ritualística da oferenda. Também é necessário considerar que a razão pela seleção de determinados itens pode ter sido esquecida e mantida pela tradição e que a compreensão de um indivíduo sobre uma comida ou bebida na oferenda poderia variar (ROBINS, 2016, p. 126).

Assim, os alimentos devem ser considerados como frutos de processos social, cultural e identitário, isto é, como agentes ligados à diferentes tipos de relações. Inseridos em uma rede de sentidos específica dentro do contexto egípcio antigo, a articulação de comidas e bebidas nas composições iconográficas é fundamental para compreender os discursos veiculados de forma explícita e implícita (KAWAMINAMI, 2020, p. 280). Em suma, os alimentos envolvem espaços em que sentidos, mentalidades e valores são articulados, tornando-os vetores de ação política e social (CARNEIRO; MENESES, 1997, p. 17).

No caso dos alimentos representados em cenas de oferenda nos relevos iconográficos, é importante destacar que a escolha do que era representado não condizia necessariamente com o que os egípcios se alimentavam ou tinha acesso de fato na prática. Seu caráter é idealizado e é possível notar uma certa frequência das principais comidas e bebidas registradas: pão, cerveja,



vinho, água, cortes de carne bovina, aves (patos e gansos), cebolas, alfaces, frutas (melão, uva, figo e outras de difícil identificação) e até mesmo flores de lótus (ROBINS, 2016, p. 118-119).

No caso das cenas em que as esposas divinas aparecem ligadas à esta prática, notamos as que elas oferecem alimentos aos deuses e as que elas os recebem, tanto em vida como em morte. Em um primeiro momento, examinaremos relevos em que as sacerdotisas concedem comidas e bebidas às divindades. Em seguida, discutiremos sobre as cenas em que as consortes realizam oferendas para suas antecessoras no ofício e, por fim, abordaremos um caso em que uma adoradora divina recebe alimentos de um sacerdote.

### 3.5.1. A concessão de comidas e bebidas aos deuses feita pelas consortes


O primeiro relevo iconográfico selecionado (fig. 57) encontra-se na parede sul da sala 1 da capela de Osíris *Hery-ib-pa-ished*. Esta é a primeira cena diante daquele que adentra o monumento. Shepenupet II, à direita da imagem, oferece uma mesa de alimentos a Amon e Mut, à esquerda da parede. A esposa divina porta uma coroa de duas penas, um adorno de abutre, um *uraeus* e uma longa peruca. Ela utiliza um vestido longo e justo e em sua mão esquerda porta dois objetos, provavelmente o cetro *hetes* ou *aba* e o que parece ser uma espécie de maçã, presentes frequentemente nas mãos daqueles que consagravam oferendas de alimentos. A mão direita da sacerdotisa está estendida em direção às divindades, que recebem os alimentos presentes na mesa, sendo os principais deles aves, perna de um antílope, pães e bolos (no caso destes dois últimos, eles são referências aos deuses Anúbis, Thoth e Geb, o que lhes dá um caráter mágico/ctónico). Do lado esquerdo da cena, Amon porta sua coroa de duas penas, uma barba falsa curvada e um saiote amarrado por um cinto. Ele segura em sua mão direita um certo *uas* e, em sua outra mão, há um símbolo *ankh*. Atrás dele, encontra-se uma espécie de suporte em suas costas e, em seguida, a deusa Mut. Ela porta a coroa do Alto e do Baixo Egito e um ornamento de abutre acima de sua peruca. A divindade utiliza um vestido longo e justo e sua mão esquerda repousa sobre o ombro de Amon, enquanto em sua mão direita ela segura o símbolo da vida.

Figura 57 – Shepenupet II oferece alimentos para Amon e Mut (parede sul da Sala 1 da Capela de Osíris *Uenen-Nefer*, Aquele que está no meio da Árvore Persea)



Fonte: ZIVIE-COCHE, 2018, p. 237.

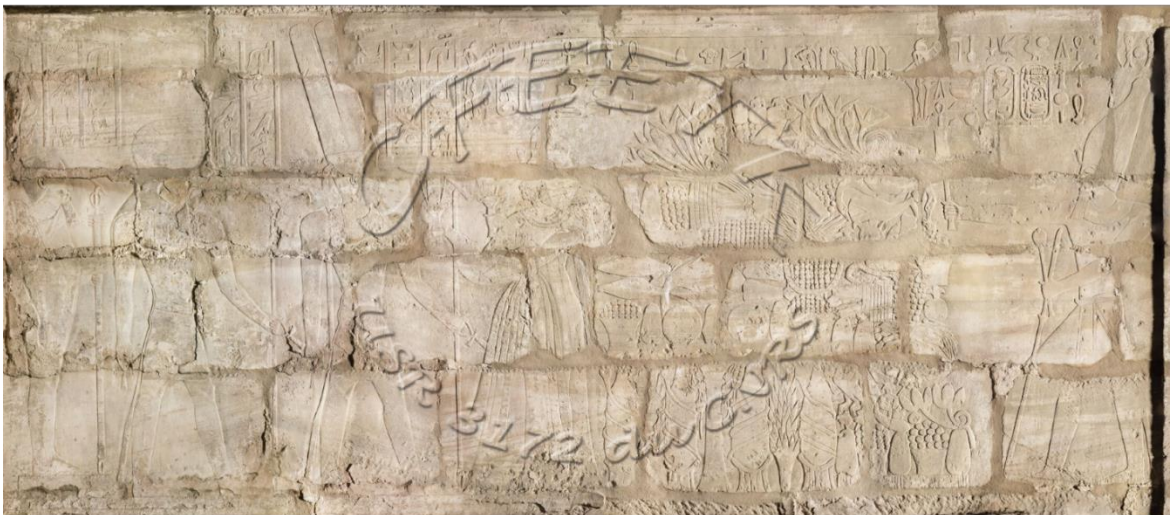
Acima de Shepenupet II, as inscrições a caracterizam como “a nobre, a grande de charme, a grande senhora dos louvores, senhora do charme e do doce amor, a pura dos braços de Amon de Ipet-Sut (Karnak)”


 (rp<sup>t</sup>.t  
 wr.t im̩.t [nb].t wr.(t) ḥsw.t nb.t [im̩.t bnr.t] mrw.t w̩b.(t) ‘wy n [Imn] m [Ip̩.t-sw.t], *repatet  
 uret imat nebet uret hesut nebet iamet beneret merut uabet auy em Imen em Ipet-sut*) e “filha



sacerdotisa, há um *uraeus* com chifres, cujo espaço entre ambos abriga um disco solar. Shepenupet I utiliza um colar amplo, um vestido longo e largo, amarrado por um cinto que se desdobra em diversas faixas. Em suas duas mãos, ela segura sistros, os quais toca para três divindades à esquerda da cena, olhando em direção à adoradora: Amon-Rá, Rá-Horakht e Ptah.


Figura 58 – Shepenupet I toca sistros e Osorkon III consagra alimentos para divindades (parte leste da fachada líbia, segundo registro acima da porta falsa da capela de Osíris, Governante da Eternidade)

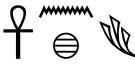



Fonte: KIU 2240.



O marido divino, o mais próximo da consorte, porta sua tradicional coroa de duas penas, uma barba falsa curvada e um amplo colar e veste um saiote amarrado por um cinto. Atrás dele, há uma cauda de touro ligada ao saiote e uma espécie de suporte dorsal. Em suas mãos, há um símbolo *ankh* em cada uma delas, com o da sua mão esquerda estendido em direção à Shepenupet I. Nesta mesma mão, o deus segura um certo *uas*, que o separa da sacerdotisa. Em seguida, há Rá-Horakht, que possui um disco solar e uma espécie de toucado acima de sua cabeça de falcão. Ele também porta um *ankh* em cada mão, em uma postura idêntica à de Amon. Por fim, atrás deste deus encontra-se Ptah, acima de um pedestal e com um manto envolvendo seu corpo. A divindade utiliza uma barba falsa, há duas insígnias reais cruzadas sobre seu peito e ele segura um cetro *uas* em sua mão.


Atrás de Shepenupet I, há uma mesa de oferendas repleta de alimentos, como frutas, vegetais, pães, carnes (como a de ganso, uma referência ao deus Amon, e costelas bovinas, que

faz um trocadilho com “venerável”  (imꜣh, *imakh*), referência à aprovação de Osíris) e um

“buquê”  (‘nh, *ankh*) de lótus no topo da mesa, um trocadilho com a palavra “vida”  (‘nh, *ankh*). Ao lado direito da mesa, na outra extremidade do relevo, há a figura do rei Osorkon III, que utiliza a coroa do Alto Egito, um *uraeus* em sua testa, uma barba falsa, um amplo colar e um saiote cerimonial tripartite. Seu braço direito está estendido em direção à mesa, segurando um cetro *hetes*, e seu braço esquerdo está dobrado próximo de seu corpo, portando em sua mão um cajado (símbolos comuns em cenas de concessão de alimentos).

Acima do ritual, há uma série de inscrições. Sobre a mesa, seu propósito é identificado como uma oferenda aos deuses. Osorkon III é classificado por alguns de seus títulos reais, como

“filho de Rá”  (s3 R<sup>c</sup>). Ao lado dessas inscrições, encontra-se o nome da deusa “Uadjyt, senhora do Baixo Egito”  ([W3dy.t] (nb.t) Mḥw, *Uadjyt nebet Mehu*). Shepenupet

I possui seus dois nomes inscritos e seu título de “esposa divina de Amon”  (ḥm.t-ntr Ḥmn, *hemet-netjer Imen*). Assim como no caso do faraó, ao lado de suas inscrições encontra-se a identificação de Uadjyt. Por fim, acima de cada um dos deuses há seus nomes e alguns de seus epítetos<sup>62</sup>.

Como havíamos comentado no primeiro capítulo<sup>63</sup>, algo que chama a atenção neste relevo é a disposição das figuras da esposa divina e do faraó em relação aos deuses. A personagem central é Shepenupet tocando sistros para as três divindades, sendo, portanto, a pessoa mais próxima delas. O rei ocupa a extremidade direita da imagem, tornando-o o mais distante dos deuses. Como nota Ayad (2009a, p. 36), há neste relevo um rompimento de uma convenção artística em que o faraó deveria ser sempre o mais próximo das divindades presentes em uma cena. Há a possibilidade de interpretá-la como uma sequência ritualística, dividida em duas partes: em um primeiro momento, a sacerdotisa toca sistros para o trio e, em seguida, Osorkon consagra oferendas aos deuses. Podemos também entendê-la como a junção de dois rituais que eram pressupostos de ocorrer simultaneamente, o que, neste caso, poderia representar a importância mais significativa da esposa divina e seu ritual no contexto do relevo e do conjunto decorativo da capela.

Quanto à mesa de oferenda de alimentos, além de funcionar como uma divisão na cena seu conteúdo também é significativo para entendermos alguns significados e efeitos deste

<sup>62</sup> Conf. Catálogo, pp. 229-232.

<sup>63</sup> Conf. pp. 55-56.

relevo. Dentre os elementos representados sobre o objeto, nos chama a atenção a presença das flores de lótus, localizadas no topo dos alimentos. Para além do trocadilho fonético com a palavra *ankh*, segundo a concepção egípcia, a flor de lótus estava ligada ao sol e ao ressurgimento eterno da vida, dado que durante a noite suas pétalas fecham-se e reabrem durante o início do dia, e era utilizada para fins alimentares (GAMA-ROLLAND, 2019, p. 79). Além disso, essa planta estava relacionada ao âmbito divino, pois sua fragrância era agradável e associada às divindades (ROBINS, 2016, p. 124), e representava o sul do reino (portanto, o Alto Egito), em contraponto com o papiro que fazia alusão ao Baixo Egito (DARBY; GHALIOUGUI; GRIVETTI, 1997, p. 621). Por fim, uma representação de flor de lótus faz analogia ao princípio da força vital divina e da vida eterna (PEREIRA, 2019, pp. 109-110).

Apesar de não ser a esposa divina aquela que realiza a concessão de alimentos aos deuses, sua proximidade com o rito e as divindades em um contexto em que o faraó está presente nos ajuda a refletir sobre a diferenciação que as consortes adquiriram simbólica e socialmente no contexto de culto aos deuses, assim como sobre suas posições em cenas e os elementos apropriados e arranjados por elas para constituir suas agências (KAWAMINAMI, 2020, p. 285). Nesse sentido, a mesa de alimentos ocupa mais do que um papel como simples ritual ou divisão da cena, mas também o de destacar a figura de Shepenupet I, enriquecer o conjunto dos atos destinados aos deuses e, portanto, de ressaltar sua atuação por meio de elementos ligados ao divino e à realeza.

### **3.5.2. As oferendas feitas para as antecessoras no cargo**

Nas capelas memoriais das esposas divinas em Medinet Habu havia uma preocupação com o destaque do ofício no programa decorativo do monumento e uma das maneiras com que essas sacerdotisas concretizaram esse processo foi, para além da tradicional adaptação de prerrogativas ligadas aos deuses e à realeza, a representação e menção às suas antecessoras. Nesse sentido, a oferenda de alimentos se apresentou como uma prática significativa nos relevos iconográficos do monumento.

É o caso de uma cena (fig. 59) em que Shepenupet II concede alimentos para suas duas predecessoras, presumidamente Amenirdis e Shepenupet I, na parede leste do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetmusekhet, o que seria a antiga fachada oeste da capela de Amenirdis. Apesar de as inscrições e as faces das sacerdotisas estarem bastante danificadas, é possível examinar alguns dos elementos que compõem a cena. À esquerda, temos Shepenupet II utilizando uma coroa de duas penas e uma peruca longa. Seu vestido é longo e

justo. Seu braço direito se sobrepõe sobre seu torso, em direção à mesa de oferendas à direita da imagem, direção para onde olha. Em sua mão esquerda, a consorte segura um símbolo *ankh*. Em sua frente, temos uma mesa de oferendas com diversos alimentos: pães, carnes, bolos, flores de lótus, água, vinho e cerveja. À direita da cena, há as duas mulheres, cuja identificação específica é comprometida por conta das inscrições muito danificadas. Entretanto, pelo contexto do monumento, é muito provável que se tratam das antecessoras de Shepenupet II: Amenirdis e Shepenupet I. A primeira e mais próxima da mesa utiliza a coroa de duas penas, um adorno de abutre sobre uma peruca longa e um vestido justo e comprido. Em sua mão direita, que repousa sobre seu peito, a esposa divina segura um cetro flexível, um possível tipo de “espanta moscas”, objeto ligado às mulheres da realeza e à ideia de proteção (GRAHAM, 2001, p. 165). Já em sua outra mão, a sacerdotisa segura um *ankh*. A consorte atrás dela está na mesma postura e carrega os mesmos objetos e elementos visuais.

Figura 59 – Shepenupet II oferece alimentos para suas duas predecessoras (lado esquerdo da parede leste do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehytmusekhet, antiga fachada oeste da capela memorial de Amenirdis I, Medinet Habu)



Fonte: adaptado de P. 16130/N. 29357, Oriental Institute, The University of Chicago.

Além deste relevo, no mesmo pátio em questão na parede sul ao lado direito da entrada para a cela de Shepenupet II há uma cena em que Nitocris realiza uma oferenda de alimentos para sua predecessora núbia (fig. 60). Do lado esquerdo, Shepenupet II utiliza uma coroa de duas penas, um adorno de abutre, um colar amplo e um vestido longo e justo. Em sua mão




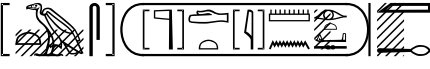

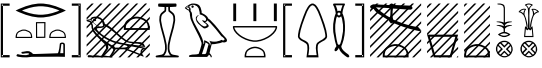




direita, ela porta um *ankh* e em sua mão esquerda, apoiada sobre o peito, ela segura um cetro flexível. À sua frente encontra-se uma série de inscrições e uma farta mesa de oferendas, contendo pães, bolos, carne, cerveja e vegetais. Do outro lado dela, no canto direito da cena encontra-se Nitocris. Ela porta uma coroa de duas penas com dois chifres em sua frente, um adorno de abutre sobre uma peruca curta e utiliza também um colar amplo e um vestido longo e justo. Sua mão direita está estendida em direção à mesa e a sua mão esquerda carrega um *ankh*. É importante notar o arranjo das figuras das duas consortes. Segundo o princípio de dominação lateral, neste caso é Shepenupet II que ocupa o lado mais prestigioso na cena, tornando a predecessora no ofício a mais importante do relevo – o que endossa o prestígio concedido às antecessoras no ofício.

Figura 60 – Nitocris realiza oferenda de alimentos para sua predecessora Shepenupet II (registro inferior à direita da entrada da cela de Shepenupet II, parede sul do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehytmusekhet, Medinet Habu)



Fonte: COULON, 2018c, p. 280.

Nas inscrições acima e em frente de Shepenupet II, ela é identificada como “adoradora divina”  ([dwʒt]-ntr, *duat-netjer*), “filha do rei”  ([sʒ.t-nsw], *sat-nesu*), cujo nome do faraó núbio foi martelado devido ao processo de *damnatio memoriae* empregado pelos saítas, e “justificada”  ([mʒ<sup>c</sup>-hrw], *maa-kheru*). Dentre suas frases, nos chamam a atenção as de “sua mãe era a mão divina de Amon Amenirdis, justificada”  ([mw.t]=s dr.t-[ntr] [T]mn-[ir-d-st] [mʒ<sup>c</sup>-hrw], *mut-es deret-netjer Imenirdis maa-kheru*) e “sua mãe era a [...] divina Shepenupet (I), justificada; filha do rei Osorkon, justificado”  (mw.t=s [///t-ntr] Špn-wp.t mʒ<sup>c</sup>-hrw sʒ.t-nsw [///]-rkn mʒ<sup>c</sup>-hrw, *mut-es [...] -netjer Shepenupet maa-kheru sat-nesu [...] -rkon maa-kheru*). Já acima e na frente de Nitocris, há os seus títulos reais de “a nobre, a grande de benção, a senhora do charme e do doce amor, senhora do Sul e do Norte”  ([iri-p<sup>c</sup>.t] [wr.t] ḥsw.t nb(t) [imʒ.t bni.t] mrw.t [ḥnw.t] Šm<sup>w</sup> Mḥw, *iri-pat uret hesut nebet imat benit meryt henut Shemau Mehu*) e “filha do rei Psamético”  ([sʒt-nsw] Psmṯk mʒ<sup>c</sup>-hrw, *sat-nesu Psametiko maa-kheru*). Semelhante à Shepenupet II, uma frase a coloca como “Sua mãe era a esposa do rei Mehetnusekhet, justificada”  ([mwt=s] [ḥm.t-nsw Mhtnwsḥ.t] mʒ<sup>c</sup>-hrw, *mut-es hemet-nesu Mehetenusekhet maa-kheru*)<sup>64</sup>.

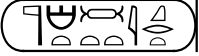
Examinando as duas cenas, notamos o culto funerário às antecessoras pela concessão de comidas e bebidas, das quais algumas fazem alusão ao âmbito divino, à manutenção da ordem e prestígio social, e o destaque não apenas para elementos que as conectam com a realeza egípcia e aos deuses, mas também à sua própria instituição por meio das antepassadas. Isto não se restringe apenas pelo fato de que as destinatárias são as predecessoras no ofício, mas também por conta da ênfase em suas filiações nas inscrições como “mães”. Segundo Coulon (2018c, p. 280-281), as consortes de Amon eram encarregadas dos ritos funerários para suas antecessoras na função, referidas pela historiografia como “mães adotivas”. No caso dos relevos das capelas memoriais de Medinet Habu, as oferendas de alimentos feitas por Shepenupet II e Nitocris demonstram uma vontade deliberada dessas sacerdotisas em honrar a continuidade do ofício, algo que é constante em outros monumentos das esposas divinas e que não se limitava ao


<sup>64</sup> Conf. Catálogo, pp. 252-254.


contexto funerário. Ademais, é importante notar que as oferendas de alimentos e a prática de outros ritos destinados às antepassadas da instituição não foram restritas ou eliminadas devido os conflitos entre as dinastias rivais, como é o caso da transição entre os governos dos faraós líbios, núbios e saítas. Havia, portanto, uma apropriação do próprio ofício na composição das cenas a partir das predecessoras na instituição, sendo o parentesco um dos vetores da agência das consortes de Amon nesse contexto.

### 3.5.3. Os alimentos concedidos às esposas divinas por seus servidores

O último relevo iconográfico relacionado à prática da oferenda de alimentos selecionado encontra-se na parede leste do Edifício em Colunas de Nitocris, em Naga Malgata (fig. 16). Abaixo de uma cornija, que possui inscritos sobre si repetidamente os nomes de Nitocris e seus

títulos de “esposa divina”  (hm.t-ntr Ni.t-ıqr.t, *hemet-netjer Nitiqeret*),

“adoradora divina”  (dw3t-ntr Ni.t-ıqr.t, *duat-netjer Nitiqeret*) e “filha do rei


Psamético”  (s3.t-nsw Psmṯk, *sat-nesu Psametiko*), temos uma cena

fragmentada em que à esquerda encontra-se um sacerdote e a adoradora saíta, no centro está uma mesa de oferendas com inscrições acima dela e, na extremidade direita, temos um sacerdote realizando a concessão dos alimentos. Do lado esquerdo, a figura de Nitocris está sentada em um pequeno trono, portando uma coroa de duas penas, uma peruca curta e um vestido longo. Seu braço direito repousa sobre seu colo, enquanto o esquerdo está sobre seu peito, com sua mão segurando algo que não é possível identificar, provavelmente um cetro flexível. Acima dela, a inscrição danificada traz seu nome oficial de “Nebet-Neferu-Mut”



(Nb.t-Nfrw-Mw.t, *Nebet-Neferu-Mut*) e parte de um de seus títulos sacerdotais.

Atrás dela, um sacerdote utilizando um saiote longo carrega em sua mão esquerda, contra o peito, o que parece ser uma espécie de abanador. Segundo as inscrições, trata-se de “o melhor

nobre, o grande intendente da casa da esposa divina, Ibi”  (Rp<sup>(t)</sup>

ḥṯy-ı̄ imy-r-pr wr hm.t-ntr Tbi, *Repat haty-a imy-er-per ur hemet-netjer Ibi*)<sup>65</sup>.


<sup>65</sup> Conf. Catálogo, pp. 258-262.

Figura 16 – Nitocris, acompanhada de Ibi, recebe oferendas de alimentos (Edifício em Colunas de Nitocris, parede leste)



Fonte: adaptado de COULON; LAISNEY, 2015, p. 149, fig. 63.

No centro da imagem, há uma série de inscrições que compõem uma lista de oferendas na parte superior e inferior da mesa repleta de alimentos e itens prestigiosos. Temos, de modo geral: vinho, incenso, alabastro, linho, jarros, água, mel, pães, figos, natrão, carnes e cerveja<sup>66</sup>.

Por fim, no canto direito da cena, temos um “sacerdote superior do deus”  (sm s3b ntr, *sem sab ntjer*), cujo nome está perdido. Acima dele, temos a fórmula de oferenda tradicional de alimentos, o que o torna o concessor dos itens para a esposa divina. Dentre eles, destacam-se a cabeça de um antílope, vinho e os pães. À parte dos cortes da prestigiosa carne bovina, a proteína de um antílope, situada na ponta direita superior da mesa, somava-se ao status excepcional do que era oferecido a Nitocris.

Quanto ao vinho, esta bebida estava associada à Hathor, à fertilidade e à ideia de nascimento, o que traria um valor simbólico de regeneração para o destinatário das oferendas (ROBINS, 2016, p. 123-124). Já alguns dos pães que aparecem na cena se utilizam de trocadilhos visuais para fazer referências simbólicas. É o caso das fatias de pães dispostas em uma pequena mesa na frente de Nitocris, de modo com que elas formam uma espécie de

<sup>66</sup> Para a lista completa, conf. Catálogo, pp. 261-262.

conjunto de folhas de junco, uma alusão visual ao campo desta planta do mundo pós-morte e ao valor do pão como alimento dos deuses, o que permitiria ao falecido desfrutar deste item na companhia das divindades no outro plano (ROBINS, 2016, p. 125). Apesar de não possuímos uma indicação clara de que a representação de Nitocris é a em seu estado de falecida, como, por exemplo, o título de “justificada”, e de não sabermos exatamente a natureza do monumento de Naga Malgata, o valor simbólico dos alimentos e itens retratados é significativo e demonstra, dentro das concepções egípcias, um grande prestígio e status social da esposa divina saíta.

Por meio do ritual de conceder alimentos, as consortes de Amon propagavam seu poderio enquanto sacerdotisas, fortaleciam os laços com suas antecessoras no cargo, ressaltavam sua ligação com divindades e distinguiam-se no papel de intermediadoras dos deuses com os homens. Além disso, a oferenda de comidas e bebidas era uma prática social que providenciava um ponto focal que dava coesão para determinados grupos de pessoas, criando mais do que apenas um canal entre o mundo dos vivos e dos mortos e/ou entre os que oferecem e às divindades destinadas. As representações desse ritual projetavam status e identidades dos indivíduos envolvidos, com implicações tanto na esfera terrena como secular (ROBINS, 2016, p. 125-126). São os laços de parentesco das esposas divinas de Amon com a realeza, o divino e a sua própria instituição que permitem que elas desfrutem desses privilégios e a sua agência por meio dos relevos iconográficos

### **3.6. Uma “dinastia” sacerdotal? Ocupação, sucessão e menção às antecessoras no ofício de esposa divina**

Apesar do processo de apagamento nas fontes dos nomes dos reis anteriores, as adoradoras de Amon mantiveram-se imunes a essa medida, sendo sua instituição e regência no cargo preservadas durante essas transições, como no caso da Estela de Adoção de Nitocris no Capítulo 1<sup>67</sup>. Mais precisamente na última fase do ofício, é possível observar nas fontes algumas características ligadas ao processo de sucessão entre duas sacerdotisas no cargo de esposa divina e sua importância para a agência dessas mulheres no contexto material.

Durante a regência de uma consorte, uma herdeira era nomeada como sua filha adotiva, que geralmente assumia ao menos um dos três títulos ligados ao ofício. Somente após a morte da adoradora regente que a herdeira assumia o cargo. Sabemos pela Estela de Adoção de Nitocris que era possível haver mais de uma sucessora pretendida no ofício, como é o caso de Amenirdis II e Nitocris em relação à Shepenupet II. Respeitada, em teoria, a ordem de sucessão

---

<sup>67</sup> Conf. pp. 69-72.

das esposas divinas pelo novo faraó Psamético I, o processo de adoção dessas sacerdotisas era estimado e não era afetado significativamente pela mudança drástica de diferentes dinastias no comando do Egito. Como afirma Coulon (2018c, p. 279), por cerca de mais de dois séculos os mecanismos de sucessão das esposas de Amon foram respeitados independentemente dos problemas políticos faraônicos. Isso teria fomentado um laço de pertencimento entre essas mulheres, formando uma espécie de linhagem familiar “natural” que teria se sobreposto a um processo de negociação política ligado à instituição das esposas divinas. Além disso, a própria escolha dos nomes oficiais pelas sacerdotisas que assumiam o cargo muitas vezes fazia referência aos das avós adotivas, reforçando essa ligação no ofício, uma “ficção genealógica” (COULON, 2018c, p. 279).

Ao examinar esses mecanismos de sucessão, as relações estabelecidas entre as esposas divinas com suas antepassadas e o papel desses laços em períodos de transição de reinados distintos no Egito, Laurent Coulon (2018c, p. 270) estabelece que de Shepenupet I à Ankhnesneferibe o ofício das adoradoras de Amon constituiu-se em uma verdadeira “dinastia”. O caráter real e divino dessas mulheres, seu conjunto de títulos e adaptações de prerrogativas do rei egípcio e rituais em que foram representadas à semelhança do faraó, como cenas de coroação, oferenda de Maat, o papel ativo delas na construção de monumentos, comemoração de símbolos do festival *sed* e um processo institucionalizado de sucessão no cargo, configurariam uma dinastia sacerdotal baseada no modelo do rei egípcio.

É possível entender o conceito de “dinastia” como uma série de reis ou outros indivíduos que se sucedem, de forma hereditária ou não, em uma determinada função ou cargo. É a partir dessa ideia de ocupação no ofício de esposa divina e suas particularidades em relação ao processo de sucessão faraônica que Coulon considera o cargo das adoradoras como uma dinastia. Entretanto, é possível questionar até que ponto é possível compreendermos as relações entre essas mulheres partindo dessa premissa. Ao considerarmos que os laços entre essas mulheres se constituíram em dinastia, entende-se que a sucessão no ofício entre elas é padronizada (uso de símbolos e títulos reais e divinos), institucionalizada (a instituição de esposa divina é exaltada por meio da menção às antecessoras e mecanismos de adoção são seguidos) e que ela ocupa um papel político nas dinâmicas egípcias, como um ponto de apoio em Tebas do poder real e como administradora de servidores e bens próprios. De fato, podemos observar essas três características na última fase do ofício, com a exceção do caso de Amenirdis II que, embora tenha sido registrada nas fontes como herdeira de Shepenupet II, não possuímos dados de que ela teria assumido o ofício, algo que teria sido feito por Nitocris.

É possível compreender, portanto, que as esposas divinas de Amon podem ser consideradas como uma dinastia sacerdotal muito específica, mais firmada nos laços de parentesco estabelecidos com as adoradoras antepassadas do que no caso do faraó com seus antecessores, por exemplo. Essa relação extrapola os deveres funerários que uma sacerdotisa regente possuía em relação às predecessoras, dado que em diferentes contextos materiais além dos relevos iconográficos esse laço aparece e é destacado, como é o caso das estátuas. Nesta dissertação, discutiremos dois exemplos desse tipo de objeto para compreendermos como essa relação entre as sacerdotisas é constituída em outra espécie de suporte material e contexto e seu papel na capacidade de agir das estátuas.

A primeira delas trata-se de uma estátua de Shepenupet II em formato de esfinge, feita em granito negro polido e que atualmente encontra-se no Museu de Neues, em Berlin (ÄM 7972). A adoradora de Amon, com cabeça e braços humanos e corpo de leão, utiliza uma peruca, um *uraeus* está ausente de sua testa e, em suas mãos, ela segura um jarro *nemset*. Com cabeça de carneiro, esse tipo de objeto era utilizado em rituais com água e era associado ao Ano Novo egípcio – ligado, portanto, à ideia de regeneração e renascimento (AUFDERHAAR, 2016, p. 139-141).






Figura 61 – Estátua de Shepenupet II em forma de esfinge



Fonte: Museu de Neues, Berlin, ÄM 7972.

Esta estátua foi encontrada próxima do Edifício de Taharqa, no Lago Sagrado de Karnak. Neste monumento, uma esposa divina não identificada (provavelmente Shepenupet II) é retratada junta do faraó, ambos protegendo o monte Djeme contra o caos em um dos relevos do edifício – permitindo, assim, o rejuvenescimento divino. De acordo com Wienke Aufderhaar (2016, p. 144-145), tanto a estátua como essa representação da sacerdotisa estão relacionadas à rituais de renovação do poder real.

A forma de esfinge era uma prerrogativa faraônica e o seu uso por mulheres restringia-se apenas àquelas que pertenciam à realeza (sobretudo rainhas). Neste caso, elas eram raras, e essa estátua de Shepenupet II é o único exemplar de esfinge feminina do estatuário da Época Baixa (AUFDERHAAR, 2016, p. 137). O significado dessa forma no caso feminino está ligado à esfera divina, dado que o corpo de leão poderia ser assumido pelas filhas de Rá atuando como o olho de seu pai, protegendo, assim, o Egito. A função desse tipo de estátua também estava relacionada à proteção de monumentos e ela poderia ser disposta na frente ou próxima de rotas de procissões e entradas de templos (AUFDERHAAR, 2016, p. 139-140).

Shepenupet II é identificada neste objeto como “filha do rei Piankhy”  (s3.t-nsw.t P-nh-y, *sat-nesut Piankhy*), “senhora das Duas Terras”  (hnw.t T3.wi, *henut Tawi*), “filha do deus”  (s3.t-ntr, *sat-netjer*) e “a Hórus”  (Hr.t, *Heret*). Para além da tradicional adaptação das prerrogativas divinas e faraônicas, textual e visualmente, é possível atestar a frase “sua mãe é a mão divina Amenirdis”  (mw.t=s dr.t-ntr Imn-ir-d-s, *mut es djeret-netjer Imenirdes*) um reforço de sua identidade com sua antecessora no ofício.

Essa menção à mãe adotiva nas estátuas das esposas de Amon, como nos relevos iconográficos, ocorre independentemente das mudanças dinásticas no Egito e o *damnatio memoriae* dos reis núbios da XXV dinastia. Temos um fragmento de estátua de Nitocris, sucessora de Shepenupet II, que nos ajuda a compreender o status da instituição e a menção às antepassadas no cargo em um contexto pós-transição política das dinastias governantes. Localizado hoje no Museu Egípcio do Cairo (JE 25582) e de origem desconhecida, o fragmento em granito cinza preservado da cintura até os calcanhares da figura da esposa divina possui uma pose em pé, com o braço direito ao lado do corpo e a perna esquerda projetada para frente. Em sua mão direita, Nitocris segura algo do qual não podemos identificar.



Figura 63 – Estátua fragmentada de Nitocris (Museu Egípcio do Cairo, JE 25582)



Fonte: RUSSMANN, 2002, p. 1044.

Inscrito na parte de trás do fragmento, a estátua conta com um pedaço do que era antes seu texto original. Nele, temos a seguinte inscrição: “[...] Psamético. Sua mãe, a esposa, adoradora e mão divina Shepenupet [...]”



(Psmṯk mw.t=s ḥm.t-ntr dwḏt-ntr dr.t-ntr Šp-n-wpt, *Psametiko mut-es hemet-netjer duat-netjer djeret-netjer Shepenupet*) – o que nos permite reconhecê-la mais precisamente como a consorte de Amon saíta. É curioso notar que, novamente, a tradição de identificar uma esposa divina antecessora no cargo como mãe é mantida na estátua de Nitocris. Além disso, é possível observar também que, mesmo com a mudança dinástica dos faraós núbios pelos reis saítas, a instituição dessas mulheres manteve o sistema de adoção no ofício.

Ressaltando as prerrogativas faraônicas e outros elementos tradicionais do ofício, as esposas divinas trazem em suas estátuas seu parentesco com as antecessoras no ofício. Essa construção e manutenção de laços entre elas ultrapassam os relevos iconográficos examinados de Naga Malgata, Karnak e Medinet Habu para outros tipos de suportes materiais. O destaque de suas mães adotivas é arbitrário, tão importante quanto sua ligação com o rei egípcio, e também cumpre um papel representativo da instituição. As adoradoras de Amon exerciam sua função devido aos seus diferentes parentescos e, no caso do com as antecessoras, esse laço

resgata não apenas uma intenção de representação de identidade, legitimidade ou culto funerário, mas também um reforço de uma instituição que se firma na linhagem interna delas.

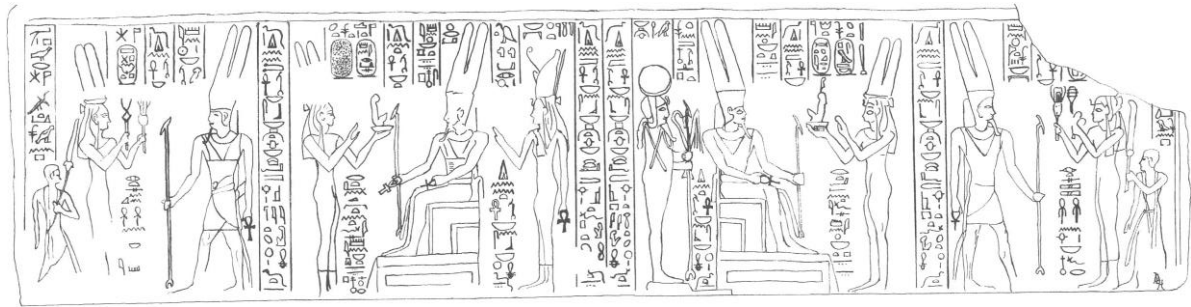
Nesse sentido, em diferentes casos as esposas divinas fazem menção ao seus pais ou irmãos reais, mas não com o mesmo destaque com que fizeram com as antepassadas no ofício. Se o objetivo principal dessas mulheres fosse, de maneira geral, a legitimidade dos faraós por meio de suas fontes, a ausência ou não predominância de um destaque aos reis não faria tanto sentido. Além disso, as fontes examinadas partem de contextos e intenções distintos dentro da cultura egípcia, o que nuança também essa proposição simplificada, limitado ao instrumento faraônico. Com agências específicas em cada tipo de fonte, monumento e período, a capacidade de exercer efeito, influência e agir dessas mulheres a partir de suas fontes não pode ser generalizada. De todo modo, ao explorarmos as menções das sacerdotisas antigas no cargo e sua importância para a constituição e agência das esposas divinas, há casos interessantes em que foram mobilizadas fora dos monumentos dos estudos de caso referências diretas a mais de uma antecessora da instituição.

Em Karnak, foi encontrado um bloco de um lintel (Museu Egípcio do Cairo, JE 29251bis) que fazia parte provavelmente de uma capela osiríaca em que Nitocris, exercendo seu papel no ofício de esposa divina, é retratada junto de suas mães adotivas núbias e líbias (Shepenupet II, Amenirdis I e Shepenupet I)<sup>68</sup> (fig. 63). O lintel possui quatro cenas discerníveis. Na primeira à esquerda, temos Shepenupet I, seguida do superintendente Padihorresnet, tocando sistros para Amon. Na cena em seguida, Amenirdis oferece Maat para Amon e Mut. Do lado direito do lintel, as duas cenas e seus rituais são espelhados, dessa vez com Nitocris oferecendo Maat às divindades e Shepenupet II tocando sistros, seguida pelo mesmo superintendente.

---

<sup>68</sup> Como destaca Coulon (2018c, p. 281), as referências feitas às antecessoras por Nitocris também aparecem em outros tipos de fontes, como objetos votivos.

Figura 63 – Esposas divinas em um lintel advindo provavelmente de um monumento osíriaco de Karnak (Museu Egípcio do Cairo, JE 29251bis)



Fonte: DODSON, 2002, p. 183, fig. 1.

Há um debate sobre a identidade da esposa divina Shepenupet que aparece no lintel corresponder à Shepenupet I, II ou mesmo III (da qual não temos referências) e de Amenirdis ser a esposa divina núbia que sucedeu Shepenupet I ou ser Amenirdis II (herdeira de Shepenupet II, que aparentemente não exerceu sua função como esposa divina regente, cargo ocupado posteriormente pela segunda herdeira saíta Nitocris) (DODSON, 2002; KOCH, 2012). Nesta dissertação, concordamos com a interpretação de Koch (2012, p. 45-46), que entende que as quatro sacerdotisas não deveriam ser contemporâneas do superintendente Padihorresnet, mas sim as adoradoras de Amon em ordem cronológica no exercício do ofício (Shepenupet I atrás de Amenirdis I, sua sucessora, e Nitocris em frente de sua antecessora Shepenupet II). Amenirdis II não teria assumido o ofício como esposa divina principal, estando, portanto, ausente dessa linha “dinástica”.

Apesar de não possuímos o contexto original do monumento do qual esse lintel fazia parte, é interessante notarmos a disposição das consortes na sequência ritualística retratada. A menção das antecessoras poderia perpassar um contexto funerário em que a sacerdotisa regente presta homenagem e rituais necessários às adoradoras falecidas, ocorrendo também em práticas de oferenda de Maat aos deuses, assim como o compartilhamento na ação de apaziguá-los através do tocar de sistros. No caso deste relevo, ainda há a mobilização da figura de um superintendente, cargo presente na instituição com mais destaque nas fontes desde a regência das esposas divinas núbias da XXV dinastia. Podemos argumentar que há uma apropriação não apenas da instituição dessas mulheres por meio de seus elementos característicos da realeza e da esfera divina, mas sobretudo a partir da figura das antecessoras no cargo. A capacidade de exercer suas funções passam a se basear mais firmemente nas próprias sacerdotisas do ofício,

reforçando um laço específico, identitário e sacerdotal que perpassa o contexto memorial/funerário de Medinet Habu para Karnak.

Outro caso de apropriação das figuras das antepassadas ocorre em el-Assassif, onde temos uma representação no lintel da porta de entrada do vestíbulo da tumba de Pabasa (TT 279) em que uma esposa divina e uma antecessora dividem uma representação. Do lado esquerdo da cena, temos o superintendente Pabasa abaixo de uma figura do pássaro benu e atrás de Nitocris, em adoração. No centro, temos a imagem de uma barca solar alada com a presença de algumas divindades acima dela, erguida pelo deus Shu e duas deusas que são personificações do deserto oriental (esquerda) e ocidental (direita). A barca é adorada pelos *bas* de Pe/Buto e Nekhen/Hierakonpolis. Por fim, do lado direito, temos uma representação de Shepenupet II ou Nitocris em adoração, seguida por Pabasa, abaixo da figura de um falcão (EINAUDI, 2021, p. 215).

Figura 64 – Lintel da porta de entrada do vestíbulo da tumba de Pabasa (TT 279, El-Assassif)



Fonte: EINAUDI, 2021, p. 509, fig. 26.

Apesar de não ser claro quem seria exatamente a figura de esposa divina à direita da imagem (DODSON, 2002; KOCH, 2012; EINAUDI, 2021, p. 215), o que é mais importante neste caso para nós são os nomes das sacerdotisas dispostos no lintel: à esquerda, à frente e acima da sacerdotisa estão os de “Nitocris” e “Shepenupet” e à direita, os de “Shepenupet” e “Amenirdis”. Há um debate sobre quem os nomes de Shepenupet e Amenirdis se referiam, isto é, à Shepenupet I ou II e Amenirdis I ou II, a herdeira de Shepenupet II. Há ainda a hipótese de que Shepenupet faça menção à um outro possível nome adotado por Nitocris (Shepenupet III, para nós), como coloca Dodson (2002, p. 185). Entretanto, é possível notar que havia

frequentemente uma inconsistência no uso de epítetos das esposas divinas nas fontes para estabelecermos um padrão rígido com o objetivo de determinar qual sacerdotisa em específico eles fariam referência. Ademais, também há a possibilidade de erro do escriba durante o registro no monumento (DODSON, 2002, p. 185).

Neste caso, adotamos a interpretação proposta por Koch (2012, p. 45): as duas figuras tratam provavelmente de Nitocris e o nome de Shepenupet à esquerda e à direita na imagem refere-se à antecessora núbia. É mais plausível que as esposas divinas mencionadas sejam as que ocuparam o cargo na ordem sucessória, e não aquelas com que Pabasa teve contato enquanto superintendente. Uma preocupação com uma cronologia acurada de adoradoras que estiveram na função durante o exercício de Pabasa não parece se adequar às representações no lintel de sua tumba. É interessante notar, nesse sentido, a preocupação do servidor não apenas em dispor a imagem da esposa de Amon a qual serviu, em tamanho maior que o seu, respeitando a hierarquia social e do cânone artístico, mas também de trazer os nomes e títulos das antecessoras de Nitocris. Isto pode nos indicar que, dentre a extensa lista de epítetos reais, divinos e nomes das adoradoras divinas, o que foi priorizado a ser mencionado foram também os nomes das antecessoras, seguidos pelo título de “justificada”. Não apenas um apreço pelas antigas ocupantes do ofício ao qual Pabasa servia, o status dos laços entre essas mulheres foi propagado em contextos distintos, algo que marca esta fase do ofício das esposas divinas. A instituição da qual o superintendente fazia parte era retratada não apenas na figura da sacerdotisa que ele era subordinado, mas também de suas antepassadas, ultrapassando a barreira do vínculo direto com uma consorte de Amon. O ofício, portanto, não estava restrito em essência apenas à adoradora regente, mas também associado ao conjunto das antigas ocupantes do cargo.

No final da história do ofício, a última esposa divina Ankhnesneferibre manteve as referências às antecessoras. Em um fragmento de lintel de origem provável em Naga Malgata, a sacerdotisa saíta está representada sentada em um trono. Das poucas inscrições que sobreviveram neste bloco, é possível ler a frase acima da figura de Ankhnesneferibre: “A adoradora divina Ankhnesneferibre, que ela viva! Filha da mão divina, Nitocris, justificada” (COULON, 2014, p. 577). Como coloca Coulon em uma análise de diversos fragmentos com possível origem de Naga Malgata no setor residencial das esposas divinas (2014, p. 582), é possível perceber que Ankhnesneferibre possuiu uma preocupação no registro de suas representações de trazer sua linhagem dinástica.

Figura 65 – Fragmento de um lintel (Clère ANT35/Mohasseb 1)



Fonte: COULON, 2014, p. 578, fig. 29-5.

De modo geral, podemos perceber que as relações das adoradoras divinas com três esferas distintas, a do próprio ofício, a realza e o divino, foram essencialmente mobilizadas e exploradas por essas mulheres em suas representações nas fontes na última fase de desenvolvimento de sua instituição. O parentesco nos ajuda a entender como os laços dessas mulheres atuavam e agiam em seus diferentes suportes materiais. As palavras “esposa”, “mãe”, “filha” e “irmã” tornaram-se constantes, trazendo uma rede de relações amplas das consortes de Amon que possibilitavam suas agências. Nesse sentido, o gênero como marcador de diferenças sociais nos ajuda a compreender como esse fator permitia a elas ocuparem espaços de proeminência dentro das normas do cânone artístico egípcio sem infringi-lo. Não destruindo o *status quo* social egípcio, elas encontraram possibilidades de destaque e prestígio a partir de sua instituição e condições sociais e religiosas. Enquanto mulheres reais e sacerdotisas, suas funções não ameaçavam ou conflitavam com a do rei egípcio, e isso dava suporte ao faraó e privilégios a elas, explorados sistematicamente em seus relevos iconográficos.

Por estarem ligadas à Amon e à papéis cosmogônicos de mão do deus, as consortes poderiam desempenhar ritos e ocupar um local no topo da hierarquia sacerdotal mais influente e rica do sul do Egito na maior parte da duração da história da instituição de esposa divina de Amon, bem como possuir um grupo significativo de servidores próprios e riquezas (bens e terras) sob seu comando. Dado que elas eram filhas ou irmãs dos reis egípcios, a autoridade real somava-se ao conjunto de elementos divinos dessas mulheres. Por construírem ao longo do

tempo uma instituição cujo ofício foi significativo para negociação de transição e atuação de diferentes dinastias rivais, as sacerdotisas que usufruíam do cargo de esposa divina e suas herdeiras conseguiram transitar relativamente imunes e com poucas consequências significativas para sua instituição durante as mudanças de reinados. As adoradoras de Amon não sofreram perda de prestígio, funções e riquezas (pelo contrário), não foram destituídas do cargo (até onde as fontes atuais nos permitem saber) e mantiveram sua linhagem dinástica e seu corpo de servidores.

A apropriação dessas mulheres na última fase da instituição de esposa divina, nesse sentido, não respondia somente a uma preocupação com legitimidade dos diferentes reis egípcios ou das novas adoradoras que assumiam o cargo. Em contextos materiais e arqueológicos distintos, as agências das sacerdotisas também foram diferentes, com objetivos específicos que atendiam muito mais aos interesses dessas consortes fazendo parte de sua instituição do que apenas ao dos faraós. A apropriação das antecessoras, nesse sentido, garantia uma certa imunidade social, política e econômica que somente seu ofício às permitia, transitando, assim, com seus privilégios reais, divinos e sacerdotais em contextos de mudanças políticas significativas como as da XXIII, XXV e XXVI dinastias.

O parentesco e o gênero, portanto, podem ser entendidos como vetores da agência dessas mulheres, que se apropriavam de uma instituição que lhes conferia atributos divinos e sacerdotais para somar-se com os seus privilégios da realeza. O ofício de esposa divina permitia, assim, um espaço de atuação para suas ocupantes em contextos específicos e não conflitantes com a autoridade do rei egípcio. Uma agência não simplesmente feminina e individual, mas institucional, o que rompe com generalizações sobre a atuação dessas mulheres, seus papéis em relação ao faraó e ao próprio ofício e a questão tão abordada pela historiografia da legitimação.

## CONCLUSÃO

A partir do exame de relevos iconográficos relativos às esposas divinas de Amon, é possível compreendermos o que era o seu ofício, as funções implicadas no cargo e a atuação dessas mulheres em Tebas. O modo com que elas se representaram em relevos de diferentes locais, como Karnak, Naga Malgata e Medinet Habu é essencial para entendermos as agências e os interesses das esposas divinas por meio de suas fontes materiais. A partir de uma revisão crítica da produção egiptológica a respeito deste cargo e o papel dessas sacerdotisas nas diferentes dinâmicas egípcias antigas, foi possível compreender que há um foco específico nos estudos sobre as adoradoras divinas nos interesses faraônicos sobre esse ofício, tornando-o uma espécie de instrumento real, limitado à uma função de suporte e de legitimação do poder do rei. As especificidades e excepcionalidades das representações das consortes de Amon, assim, foram entendidas principalmente como concessões faraônicas, restritas ou às funções simbólicas ou à uma possibilidade que teria surgido por conta da instabilidade política de certos períodos da história egípcia antiga.

O cargo de esposa divina de Amon esteve sempre ligado à realeza e ao sacerdócio desse deus, sendo um ponto de encontro e de negociação entre ambos os grupos a respeito da coesão de poder no Alto Egito, a unificação do reino e da influência das duas partes nesse processo. A partir dessa relação, a instituição das consortes do deus tebano se desenvolveu e se constituiu como um terceiro polo de poder, ao qual tanto os reis como os altos sacerdotes recorreram ao longo de sua história. O papel das adoradoras divinas para além de instrumento faraônico e como representantes da realeza inseridas diretamente no topo da hierarquia sacerdotal de Amon pouco é explorado pelos estudos egiptológicos, ainda que haja um consenso de essa função ser a principal característica desse ofício ao invés de suas excepcionalidades nas formas de representação e suas influências nas dinâmicas social, política, econômica e religiosa. Há, ainda, interpretações que delegam às consortes divinas apenas um poder simbólico na esfera religiosa, não impactando, na prática, o poder político egípcio.

Ao resgatarmos o surgimento do ofício, suas características e desenvolvimento histórico, foi possível notar elementos comuns e mudanças ao longo de sua existência, possibilitando a divisão cronológica dessa instituição em pelo menos quatro fases distintas. Esse quadro temporal permitiu conduzir este estudo de modo a destacar a historicidade do cargo das adoradoras de Amon, assim como nuançar um recorte cronológico que se baseia, sobretudo, na divisão dinástica dos reinados faraônicos. O quadro das dinastias egípcias como principal referencial histórico no estudo das esposas divinas enviesa as interpretações sobre o ofício



dessas sacerdotisas, limitando o nosso entendimento do cargo apenas às questões faraônicas e deixando de lado, muitas vezes, os interesses e agências das consortes do deus tebano.

Dentre as excepcionalidades das representações das esposas divinas segundo o cânone artístico egípcio, discutimos como as prerrogativas faraônicas e os elementos ligados à realeza, ao âmbito divino e às referências às antecessoras no ofício marcaram o retrato dessas mulheres nas fontes, assim como o que eles permitiam às suas figuras causarem e fazerem dentro de seu contexto material específico. São esses três laços sociais com as esferas divina, real e sacerdotal que constituíram a identidade e status dessas mulheres, o que possibilitou a constituição de suas representações em locais, posições e formas de modo peculiar. Nesse sentido, os aparatos teórico-metodológicos nos auxiliaram na compreensão sobre como as esposas divinas de Amon conseguiram, a partir de seus relevos iconográficos, exercer influência, ação, transmitir determinados discursos e se colocar em diferentes monumentos.

O conceito de agência nos foi de extrema importância para investigarmos os efeitos, ações, influências e redes de relações das quais as consortes divinas e seus relevos faziam parte. Relacional, contextual e negociada ao longo do tempo, a agência pressupõe que a condição humana não pode ser separada do mundo material. O suporte dos relevos, assim como suas imagens e inscrições textuais permitiram a presença e interações sociais das esposas de Amon, diferentes em cada um dos estudos de caso abordados. Esses três elementos (visual, textual e suporte material), quando examinados sob o conceito de retórica visual, nos permitem observar como a interrelação entre imagem, texto e suporte instrumentalizava uma agência específica das adoradoras de Amon em suas fontes a partir de determinadas estratégias na composição de narrativas e discursos.

Nesse sentido, o parentesco e o gênero das esposas divinas como marcadores de diferenças possuíam uma importância essencial em suas agências. Entendidos como uma prática social, performática, processual e relacional, construída e negociada ao longo do tempo, o parentesco e o gênero das adoradoras de Amon marcavam suas identidades e permitiam a elas um trânsito social e político constantemente destacado em seus relevos iconográficos. Em um contexto cultural e artístico no qual o sistema de gênero era binário, androcêntrico e hierárquico, as restrições impostas pelas normas de representação nos relevos iconográficos poderiam limitar a capacidade de agir e causar efeito das esposas divinas, ao mesmo tempo que justamente seu gênero e parentesco as permitiam concessões, elementos, posições e locais exclusivos em suas representações nos suportes materiais.

Por meio dos estudos de caso em que examinamos rituais de oferenda de Maat, coroação das consortes divinas, cenas de abraço ao deus Amon e a concessão e recebimento de oferenda de alimentos em monumentos que possuíam objetivos e programas decorativos distintos, notamos uma crescente e forte apropriação das esposas divinas de sua própria instituição a partir das antecessoras no cargo. Isto suscitou debates a respeito do caráter dinástico das ocupantes dessa instituição, que estabeleceu normas, critérios e procedimentos sociais, econômicos e religiosos com a realeza, o sacerdócio de Amon e a elite egípcia de diferentes nomos. Respeitada, a sucessão no ofício excedeu muitas vezes clivagens políticas e conflitos entre reis de diferentes dinastias, demonstrando não apenas o prestígio e poderio das esposas divinas, mas também sua importância à coesão entre o Alto e Baixo Egito nas mãos do faraó e sua interrelação com a realeza e sacerdócio de Amon.

Priorizando a identidade do ofício e apropriando-se das predecessoras da instituição, as adoradoras divinas firmaram sua agência também em sua linhagem interna na quarta fase do ofício, um vetor de suas capacidades de agir, causar influência e efeito. Em três contextos materiais distintos (nas capelas osiríacas e memoriais, assim como em seu edifício de possível caráter residencial), as agências das consortes de Amon não eram as mesmas nesses monumentos, tampouco a de apenas sustentar e legitimar a atuação do poder faraônico.

No caso das capelas osiríacas em Karnak, a preocupação dessas sacerdotisas parece ter sido a de consolidar e aprofundar suas relações com os deuses, sobretudo Amon, legitimando e reforçando seu exercício no cargo. Já nas capelas memoriais em Medinet Habu, o foco da agência dessas mulheres se firmava em sua linhagem dinástica, em um contexto funerário de culto às antepassadas. Em um ciclo retroativo, os relevos desse monumento materializavam e propagavam o prestígio da instituição das adoradoras divinas, assim como uma certa imunidade política e social que as permitia navegar relativamente intactas no seu ofício durante as disputas pelo trono egípcio. Por fim, em Naga Malgata, o edifício de Nitocris parece ter sido o mais baseado em prerrogativas do rei. Podemos notar neste monumento um pouco mais da articulação das relações sociais das esposas de Amon com seus servidores e entender sua agência marcada mais por elementos e procedimentos faraônicos de autoridade. Em suma, podemos observar agências fundamentadas, em cada caso, mais pelo laço dessas mulheres com o divino, o sacerdotal ou com a realeza, com objetivos e efeitos distintos.

Mais do que filhas dos reis egípcios destinadas ao suporte faraônico em Tebas, a historicidade da instituição das esposas divinas nos permite compreender que a agência exercida por essas mulheres por meio de seus relevos não estava restrita ao papel de instrumento real,

assim como também não se tratava de uma agência feminina individual, que crescia apenas em momentos de instabilidade política. O desenvolvimento do ofício das adoradoras do deus tebano não era dependente somente das demandas dos reis, mas correspondia também aos interesses de suas ocupantes. A partir do parentesco e gênero dessas mulheres com diferentes grupos sociais, privilégios explorados por elas minuciosamente em suas fontes, podemos entendê-los como vetores de uma agência institucional.

As representações das esposas divinas de Amon em seus relevos iconográficos, portanto, podem nos fornecer questões, discussões e reflexões para além da questão da legitimação dos reinados faraônicos, sua função enquanto suporte dos reis e da percepção de um quadro histórico-político da história egípcia fundamentado essencialmente nas disputas dinásticas. Com diferentes interesses, possibilidades de ação e inseridas em redes de relações de extrema importância nas dinâmicas social, política, religiosa e econômica, as consortes do deus tebano atuaram como um polo de poder essencial para a coesão do Alto e do Baixo Egito e como uma instituição consolidada e de grande influência. A partir de seu prestígio, as ocupantes do ofício fortaleceram seu cargo, desenvolveram mecanismos de representações excepcionais, exploraram na produção material a perpetuação de seu status e mantiveram, a partir de uma agência institucional (com efeitos e objetivos variáveis) um privilégio de mobilidade e conservação de sua instituição entre períodos politicamente estáveis e instáveis até a invasão persa do Egito.

Esposa de Amon, filha da mão divina e filha ou irmã do rei: a especificidade dessas sacerdotisas está longe de instigar os pesquisadores e de ser explorada em estudos futuros. Diante de tantas questões suscitadas, esta dissertação procurou sobretudo apontar para essa complexidade e de que, para além de uma função de suporte ao poder dos reis e uma capacidade de atuação restrita às instabilidades políticas, há uma historicidade e identidade particulares e importantes dessas mulheres que nos permitem compreender os interesses e agências das esposas divinas para além de uma função de instrumento faraônico.

## BIBLIOGRAFIA

- AGUT, D. “Beyond the Persian Tolerancy Policy: Great Kings and Egyptians Gods during the Achaemenid Period”. *In*: EDELMAN, D.; FITZPATRICK-MCKINLEY, A.; GUILLAUME, P. (eds.). **Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, pp. 319-328.
- AGUT, D.; MORENO-GARCÍA, J. **L'Égypte des pharaons: De Narmer à Dioclétien (3150 av. J.-C.-284 apr. J. C.)**. Paris: Éditions Belin, 2016.
- ALLEN, J. **Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs** (3<sup>a</sup> ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- ALLEN, J. **The Ancient Egyptian Pyramid Texts** (1<sup>a</sup> ed.). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- ASSMANN, J. “Le pouvoir des images. De la performativité des images en Égypte ancienne”. *In*: ALLOA, E. (ed.). **Penser l'image II: Anthropologies du visual**. Dijon: Les presses du réel, 2015, pp. 173-206.
- AUFDERHAAR, W. “The Sphinxes of Shepenwepet II”. *In*: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). **“Prayer and Power”**: Proceedings of the Conference on the God's Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, pp. 137-153.
- AYAD, M. “Gender, Ritual, and Manipulation of Power. The God's Wife of Amun (Dynasty 23-26)”. *In*: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). **“Prayer and Power”**: Proceedings of the Conference on the God's Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Münster: Ugarit-Verlag, 2016a, pp. 89-106.
- AYAD, M. **God's Wife, God's Servant: The God's Wife of Amun (c. 740-525 BC)**. Nova York: Routledge, 2009a.
- AYAD, M. “Moving Beyond Gender Bias”. *In*: AYAD, M. (ed.). **Women in Ancient Egypt: Revisiting Power, Agency, and Autonomy**. Cairo: The American University in Cairo Press, 2022, pp. 1-25.
- AYAD, M. “Reading a Chapel”. *In*: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). **“Prayer and Power”**: Proceedings of the Conference on the God's Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Münster: Ugarit-Verlag, 2016b, pp. 167-181.
- AYAD, M. “Some thoughts on the disappearance of the office of the God's Wife of Amun”. **Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities**, v. 28, 2001, p. 1-14.

- AYAD, M. **The Funerary Texts of Amenirdis I: Analysis of their layout and purpose**. PhD thesis, Brown University, 2003.
- AYAD, M. "The God's Wives of Amun: Origins and rise to power". *In*: CARNEY, E.; MÜLLER, S. (eds.). **The Routledge Companion to Women and Monarchy in the Ancient Mediterranean World**. Nova York: Routledge, 2021, pp. 47-60.
- AYAD, M. "The transition from Libyan to Nubian rule: the role of the God's Wife of Amun". *In*: BROEKMAN, G.; DEMARÉE, R.; KAPER, O. (eds.). **The Libyan period in Egypt: historical and cultural studies into the 21st-24th Dynasties**. Proceedings of a conference at Leiden University, 25-27 October 2007. Leiden; Leuven: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten; Peeters, 2009b, pp. 29-49.
- BACHOFEN, J. **El matriarcado: Una investigacion sobre la ginecocracia en el mundo antiguo segun su naturaleza religiosa y juridica**. Madrid: Akal, 1987.
- BAINES, J. "Stone and other materials: usages and values". *In*: **Visual and written culture in ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 263-280.
- BECKER, M. "Female Influence, aside from that of the God's Wives of Amun, during the Third Intermediate Period". *In*: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). **"Prayer and Power": Proceedings of the Conference on the God's Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC**. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, pp. 21-46.
- BLÖBLAUM, A. "The Nitocris Adoption Stela. Representation of Royal Dominion and Regional Elite Power". *In*: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). **"Prayer and Power": Proceedings of the Conference on the God's Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC**. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, pp. 183-204.
- BOURIANT, U. "Rapport au Ministre de l'Instruction publique sur une mission dans la Haute Égypte". *In*: **Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire**, vol. II. Paris: Ernest Leroux, 1889, p. 389-390.
- BRYAN, B. "The 18th Dynasty before the Amarna Period (c. 1550-1352 BC)". *In*: SHAW, I. (ed.). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Nova York: Oxford University Press, 2000, pp. 207-264.
- BRYAN, B. "Property and the God's Wives of Amun". *In*: LYONS, D. & WESTBROOK, R. (eds.). **Women and property in ancient Near Eastern and Mediterranean societies**. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, Harvard University, 2005, pp. 1-15.
- BUNSON, M. **Encyclopedia of Ancient Egypt** (3<sup>a</sup> ed.). Facts On File: Nova York, 2012.

- CAMINOS, Ricardo A. “The Nitocris Adoption Stela”. *In: The Journal of Egyptian Archeology*, vol. 50, 1964, pp. 71-101.
- CAMPAGNO, M. “De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: Lógica de parentesco, lógica de Estado”. *In: Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006, pp. 15-50.
- CAMPAGNO, M. “Kinship and Family Relations”. *In: FROOD, E.; WENDRICH, W. (eds.). UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2009, pp. 1-8.
- CAPART, J. *Thèbes: la gloire d'un grand passé*. Bruxelles: Vromant, 1925.
- CARNEIRO, H.; MENESES, U. “A história da alimentação: balizas historiográficas”. *In: Anais do Museu Paulista*, vol. 5, 1997, pp. 9-91.
- CARSTEN, J. *The Heat of the Hearth: the process of kinship in a Malay Fishing Community*. Nova York: Oxford University Press, 1997.
- CHARRON, A. “L'intronisation de Nitocris”. *In: Égypte, Afrique et Orient*, vol. 56, 2009, pp. 43-52.
- CHOLLIER, V. “Social Network Analysis in Egyptology: benefits, methods and limits”. *In: EMIRBAYER, M. “Manifesto for a Relational Sociology”. In: The Journal of Egyptian Archaeology*, 2020, pp. 1-14.
- COONEY, K. *Coffin commerce: how a funerary materiality formed ancient Egypt*. Cambridge Elements: Elements in Ancient Egypt in Context. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- CORSI, A. “The Songstress Diesehbed in the 'Chapel of Osiris-Onnophris in the Persea Tree' in Karnak”. *In: BOMBARDIERI, L.; D'AGOSTINO, A.; GUARDUCCI, G.; ORSI, V.; VALENTINI, S. (eds.). SOMA 2012 – Identity and Connectivity: Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology*, vol. I. Florença: Archaeopress, 2013, pp. 537-543.
- COULON, L. “Autour de l'adoratrice du dieu: L'administration de son domaine et le harem d'Amon”. *In: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (eds.). Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*. Grenoble: Somogy Éditions d'Art, 2018a, pp. 320-327.
- COULON, L. “De Karnak à Djémê: les adoratrices du dieu et Osiris”. *In: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*. Grenoble: Somogy Éditions d'Art, 2018b, pp. 308-315.

- COULON, L. “Les chapelles osiriennes de Karnak: aperçu des travaux récents”. *In: Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, n. 195-196, 2016, pp. 16-35.
- COULON, L. “Les divines adoratrices à Thèbes: La construction d'une dynastie”. *In: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (eds.). Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes. Grenoble: Somogy Éditions d'Art, 2018c, pp. 270-281.*
- COULON, L. “The quarter of the Divine Adoratrices at Karnak (Naga Malgata) during the Twenty-sixth Dynasty: some hitherto unpublished epigraphic material”. *In: BUDKA, J.; GRIFFIN, K.; PISCHIKOVA, E. (eds.). Thebes in the First Millennium BC. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 565-585.*
- COULON, L.; HALLMANN, A.; PAYRAUDEAU, F. “The Osirian Chapels at Karnak: An Historical and Art Historical Overview Based on Recent Fieldwork and Studies”. *In: BUDKA, J.; GRIFFIN, K.; PISCHIKOVA, E. (eds.). Thebes in the First Millennium BC: Art and Archaeology of the Kushite Period and Beyond. Londres: Golden House Publications, 2018, pp. 271-293.*
- COULON, L.; LAISNEY, D. “Les édifices des divines adoratrices Nitocris et Ânkhnesnéferibrê au nord-ouest des temples de Karnak (secteur de Naga Malgata)”. *In: Cahiers de Karnak*, vol. 15. França: Presses du Ministère des Antiquités d'Égypte, 2015, pp. 81-171.
- CROSSLEY, N. “A Dependent Structure of Interdependence: Structure and Agency in Relational Perspective”. *In: Sociology* (Sage Journals), 2021, pp. 1-17.
- DARBY, William; GHALIOUNGUI, Paul; GRIVETTI, Louis. **Food: The Gift of Osiris**, v. 2. Londres: Academic Press, 1977.
- DODSON, A. “The Problem of Amenirdis II and the Heirs to the Office of God's Wife of Amun during the Twenty-Sixth Dynasty”. *In: The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 88, 2002, pp. 179-186.
- EINAUDI, S. **La rhétorique des tombes monumentales tardives (XXVe-XXVIe dynasties): Une vue d'ensemble de leur architecture et de leur programme décoratif.** Drémil-Lafage: Éditions Mergoil, 2021.
- EMIRBAYER, M. “Manifesto for a Relational Sociology”. *In: American Journal of Sociology*, vol. 103, n. 2, 1997, pp. 281-317.

- ENGLUND, G. "Offerings: An Overview". *In*: REDFORD, D. (org.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**, vol. 2. Nova York: Oxford University Press, 2001, pp. 564-569.
- FEUCHT, E. "Family". *In*: REDFORD, D. (org.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**, vol. 1. Nova York: Oxford University Press, 2001, pp. 501-504.
- FORGEAU, A. "The survival of the family name and the pharaonic order". *In*: BURGUIÈRE, A.; KLAPISCH-ZUBER, C.; SEGALÉN, M.; ZONABEND, F. (Eds.). **A History of the Family I: distant worlds, ancient worlds**. Oxford: Blackwell, 1996, pp. 128-154.
- FROOD, E. "When statues speak about themselves". *In*: MASSON-BERGHOFF, A. (ed.). **Statues in Context: Production, meaning and (re)uses**. Leuven: Peeters, 2019, pp. 3-20.
- GAMA-ROLLAND, C. "Alimentação e Tabus Alimentares no Egito Antigo". *In*: **Mare Nostrum**, v. 10, n. 1, 2019, p. 77-91.
- GITTON, M. La résiliation d'une fonction religieuse : nouvelle interprétation de la stèle de donation d'Ahmès Néfertary. **Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale**, vol. 76, 1976, pp. 65-89.
- GELL, A. **Arte e Agência**. São Paulo: Ubu, 2018.
- GOMBERT-MEURICE, F. "Quelques instruments de culte au féminin dans les temples thébains". *In*: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (eds.). **Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes**. Grenoble: Somogy Éditions d'Art, 2018, pp. 376-381.
- GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (eds.). **Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes**. Grenoble: Somogy Éditions d'Art, 2018.
- GOSSELIN, L. **Les divines épouses d'Amon dans l'Égypte de la XIXème à la XXIème Dynastie**. Paris: Cybele, 2007.
- GRAHAM, G. "Insignias". *In*: REDFORD, D. (org.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**, vol. 2. Nova York: Oxford University Press, 2001, pp. 163-167.
- GRAVES-BROWN, C. **Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt**. Londres: Continuum, 2010.
- GUERMEUR, I. "Le dieu Amon". *In*: **Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes**. Grenoble: Somogy Éditions d'Art, 2018, pp. 170-173.



- HALLMANN, A. "Iconography of Prayer and Power. Portrayals of the God's Wife Ankhnesneferibre in the Osiris Chapels at Karnak". *In*: BECKER, M.; BLÖBAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). **"Prayer and Power"**: Proceedings of the Conference on the God's Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, pp. 205-222.
- HANSEN, N. "Snakes". *In*: REDFORD, D. (org.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**, vol. 3. Nova York: Oxford University Press, 2001, pp. 296-299.
- HARING, B. "The Rising Power of the House of Amun in the New Kingdom". *In*: MORENO-GARCÍA, J. C. **Ancient Egyptian Administration**. Leiden: Brill, 2013, pp. 607-637.
- HICKS, D. "The Material-Cultural Turn: Event and Effect". *In*: HICKS, D.; BEAUDRY, M.C. (Ed.). **The Oxford Handbook of Material Culture Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HÖLSCHER, U. **Excavation Medinet Habu V: The Post-Ramesside Remains**. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1954.
- IKRAM, S. "A fragment from a lost monument of Amenirdis I in the Gayer-Anderson Museum, Cairo". *In*: D'AURIA, S. (ed.). **Servant of Mut**. Studies in Honour of R. A. Fazzini. Probleme der Ägyptologie (PÄ), 28. Leiden: Brill, pp. 126-129.
- INGOLD, T. "Trazendo as Coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de material". *In*: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, 2012, pp. 25-44.
- JAMEN, F. ; PAYRAUDEAU, F. "Le temple au cœur de la société thébaine de la Troisième Période Intermédiaire". *In*: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. **Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes**. Grenoble: Somogy Éditions d'Art, 2018, pp. 144-151.
- JANSEN-WINKELN, Karl. **Inschriften der Spätzeit, Teil III: Die 25. Dynastie**. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- JANSEN-WINKELN, Karl. **Inschriften der Spätzeit, Teil IV: Die 26. Dynastie**, vol. 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.
- JURMAN, C. "Karomama Revisited". *In*: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). **"Prayer and Power"**: Proceedings of the Conference on the God's Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, pp. 61-88.

- KAWAMINAMI, A. “Materialidade e identidade: os shabtis das Esposas Divinas de Amon”.  
*In: Mare Nostrum*, vol. 12, 2021, pp. 53-80.
- KAWAMINAMI, A. “O papel das oferendas de alimentos na manutenção do status das Esposas Divinas de Âmon (séculos VIII-VI a.C.)”. *In: Revista Ingesta*, vol. 2, n. 1, 2020, pp. 274-292.
- KITCHEN, K. “The Chronology of Ancient Egypt”. *In: World Archaeology*, vol. 23, n. 2, 1991, pp. 201-208.
- KOCH, C. “Between Tradition and Innovation – the ḥwwt-k3 of the God’s Wives”. *In: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). “Prayer and Power”: Proceedings of the Conference on the God’s Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, pp. 155-165.*
- KOCH, C. **‘Die den Amun mit ihrer Stimme zufriedenstellen’**. Gottesgemahlinnen und Musikerinnen im thebanischen Amunstaat von der 22. bis zur 26. Dynastie. Dettelbach: J.H. Röhl Verlag GmbH, 2012.
- KJØLBY, A. “Material Agency, Attribution and Experience of Agency in Ancient Egypt: The case of New Kingdom private temple statues”. *In: KJØLBY, A.; NYORD, R. (eds.). ‘Being in ancient Egypt’: Thoughts on agency, materiality and cognition. Proceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29 – 30. Oxford: Archaeopress, 2009, pp. 31-46.*
- LABOURY, D. “Fonction et signification de l’image égyptienne”. *In: Bulletin de la Classe des Beaux-Arts*, vol. IX. Bélgica: Académie Royale de Belgique, 1998, pp. 131-148.
- LEAHY, A. “The Adoption of Ankhnesneferibre at Karnak”. *In: The Journal of Egyptian Archeology*, vol. 82, 1996, pp. 145-165.
- LECLANT, J. **Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne**, vol. I. Bibliothèque d’étude 36. Le Caire: Institut français d’Archéologie Orientale, 1965a.
- LECLANT, J. **Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne**, vol. II. Bibliothèque d’étude 36. Le Caire: Institut français d’Archéologie Orientale, 1965b.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LLOYD, A. “The Late Period (664-332 BC)”. *In: SHAW, I. (ed.). The Oxford History of Ancient Egypt*. Nova York: Oxford University Press, 2000, pp. 364-387.

- LOHWASSER, A. ““Nubianess” and the God’s Wives of the 25th Dynasty. Office Holders, the Institution, Reception and Reaction”. *In*: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). “**Prayer and Power**”: Proceedings of the Conference on the God’s Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, pp. 121-136.
- MAINE, H. **Ancient Law: Its connection to the History of Early Society**. The Project Gutenberg E-Book, 2007. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/files/22910/22910-h/22910-h.htm>>. Acesso em: 4 mai. 2022.
- MALINOWSKI, B. “Kinship”. *In*: **Man**, vol. 30:2, 1930, pp. 19-29.
- MANUELIAN, P. “Adoption Stela of Nitocris from Karnak”. *In*: **Living in the Past Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty**. Londres: Kegan Paul International, 1994, pp. 297-321.
- MCLENNAN, J. **Primitive Marriage**. London: MacMillan & Co., 1865.
- MEFFRE, R. “Political Changes in Thebes during the Late Libyan Period and the Relationship between Local Rulers and Thebes”. *In*: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). “**Prayer and Power**”: Proceedings of the Conference on the God’s Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, pp. 47-60.
- MENESES, U. “A cultura material no estudo das sociedades antigas”. *In*: **Revista de História**, n. 115, 1983, pp. 103-117.
- MESKELL, L. **Objects Worlds in Ancient Egypt: Material Biographies Past and Present**. Nova York: Berg, 2004.
- MILLER, D. “Teoria das coisas”. *In*: **Trecos, Troços e Coisas**. São Paulo: Cia das Letras, 2013, pp. 66-118.
- MORGAN, L. **Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family**: Contributions to knowledge, XVII. Washington: Smithsonian Institution, 1871.
- MORKOT, R. “The Late-Libyan and Kushite God’s Wives. Historical and Art-historical Questions”. *In*: BECKER, M.; BLÖBLAUM, A.; LOHWASSER, A. (eds.). “**Prayer and Power**”: Proceedings of the Conference on the God’s Wives of Amun in Egypt during the First Millennium BC. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, pp. 107-119.

- MYNÁROVÁ, J. “Thebes in the Second Intermediate Period”. *In*: MYNÁROVÁ, J. & ONDERKA, P. **Théby. Mesto Bohu a Faraonu. Thebes. City of Gods and Pharaohs**. National Museum: Praga, 2007, pp. 70-79.
- NYORD, R. **Seeing Perfection**: Ancient Egyptian Images beyond Representation. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- OLABARRIA, L. **Kinship and family in Ancient Egypt**: Archeology and Anthropology in dialogue. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- OLABARRIA, L. “Kinship and Gender in Dialogue: Approaching Relatedness in Ancient Egypt”. *In*: ALBÀ, A.; BUDIN, S.; CIFARELLI, M.; GARCIA-VENTURA, A. (eds.). **Gender and methodology in the ancient Near East**: Approaches from Assyriology and beyond. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018, pp. 287-298.
- PAYRAUDEAU, F. “Les oracles”. *In*: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (eds.). **Servir les dieux d’Égypte**: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d’Amon à Thèbes. Grenoble: Somogy Éditions d’Art, 2018a, pp. 184-187.
- PAYRAUDEAU, F. “Les reines dans le temple à la Troisième Période Intermédiaire : du triomphe à l’effacement”. *In*: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (eds.). **Servir les dieux d’Égypte**: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d’Amon à Thèbes. Grenoble: Somogy Éditions d’Art, 2018b, pp. 266-267.
- PAYRAUDEAU, F. “Relief d’intrônisation de la princesse Nitocris comme adoratrice du dieu Amon”. *In*: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (eds.). **Servir les dieux d’Égypte**: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d’Amon à Thèbes. Grenoble: Somogy Éditions d’Art, 2018c, p. 300.
- PAYRAUDEAU, F. “Thèbes et les pouvoirs politiques à la Troisième Période Intermédiaire”. *In*: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (eds.). **Servir les dieux d’Égypte**: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d’Amon à Thèbes. Grenoble: Somogy Éditions d’Art, 2018d, pp. 34-43.
- PEREIRA, R. **Texto, imagem e retórica visual na arte funerária egípcia**. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.
- PINCH, G. **Egyptian Mythology**. A guide to the gods, goddesses, and traditions of Ancient Egypt. Nova York: Oxford University Press, 2002.
- POSENER, G. (org.). **Dictionnaire de la civilisation égyptienne**. Milão: Fernand Hazan, 1988.

- RADCLIFFE-BROWN, A. R. "The Study of Kinship Systems." *In: The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 71, no. 1/2, 1941, pp. 1-18.
- REDFORD, D. "The Sudan invades Egypt". *In: From slave to pharaoh: the black experience of Ancient Egypt*. Estados Unidos: The Johns Hopkins University Press, 2004, pp. 65-71.
- ROBINS, G. "Meals for the Dead: The Image of the Deceased Seated Before a Table of Offerings in Ancient Egyptian Art". *In: DRAYCOTT, C.; STAMATOPOULOU, M. (eds.). Dining and Death: Interdisciplinary Perspectives on the 'Funerary Banquet' in Ancient Art, Burial and Belief*. Leuven: Peeters, 2016, pp. 111-127.
- ROBINS, G. "Some Principles of Compositinal Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art" *In: Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 31, 1994, pp. 33-40.
- ROBINS, G. "The god's wife of Amun in the 18<sup>th</sup> dynasty in Egypt". *In: CAMERON, A.; KUHRT, A. (eds.). Images of Women in Antiquity*. Londres: Routledge, 1993a, pp. 65-78.
- ROBINS, G. **Women in Ancient Egypt**. Grã-Bretanha: Havard University Press, 1993b.
- ROCHA DA SILVA, T. **Construtos de gênero no Egito Ptolomaico: uma proposta de leitura das cartas gregas e demóticas**. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- RUSSMANN, E. "Sculptural representations of the 26th Dynasty divine consorts of Amun, Nitocris and Ankhnesneferibre". *In: ELDAMATY, M.; TRAD, M. (eds.). Egyptian museum collections around the world*, vol. 2. Cairo: Supreme Council of Antiquities, 2002, pp. 1035-1045.
- SCHNEIDER, D. **A Critique of the Study of Kinship**. Estados Unidos: The University of Michigan Press, 1984.
- SCRIVENS, E. **Goddesses in Ramessid Egypt: Representations of Gender and Gendered Agency in the Divine Sphere**. PhD thesis, University of Oxford, 2019.
- SHAW, I. (ed.). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Nova York: Oxford University Press, 2000.
- SWEENEY, D. "Sex and Gender". *In: FROOD, E. & WENDRICH, W. (Eds.). UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2011, pp. 1-14.

- TAYLOR, J. "The Third Intermediate Period (1069-664 BC)". In: SHAW, I. (ed.). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Nova York: Oxford University Press, 2000, pp. 324-363.
- TEETER, E. "Celibacy and Adoption among Gods' Wives of Amun and Singers in the Temple of Amun: Re-examination of the Evidence". In: LARSON, J.; TEETER, E. (eds.). **Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wentz**. Chicago: The University of Chicago, 1999, pp. 405-414.
- TEETER, E. **The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt**. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1997.
- TÖRÖK, L. "Between Two Worlds. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC – 500 AD." Leiden: Brill, 2009.
- VAN DIJK, J. "The Amarna Period and the Later New Kingdom (c. 1352-1069 BC)". In: SHAW, I. (ed.). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Nova York: Oxford University Press, 2000, pp. 281-294.
- VERNUS, P. "De l'image au signe d'écriture, du signe d'écriture à l'image, de l'image au signe d'écriture: la ronde sémiotique de la civilisation pharaonique". In: **Actes Sémiotiques**, n. 119, 2016, pp. 1-19.
- VERNUS, P.; YOYOTTE, J. **Dictionnaire des pharaons**. França: Perrin, 2004.
- WILKINSON, R. **Reading Egyptian Art: A hieroglyphic guide to Ancient Egyptian painting and sculpture**. Londres: Thames and Hudson, 1992.
- YOYOTTE, M. "Les divines adoratrices d'Amon". In: **Égypte, Afrique & Orient**, vol. 56, 2009, pp. 9-22.
- ZIVIE-COCHE, C. "Une cohorte de déesses à l'entour d'Amon". In: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (orgs.). **Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes**. Grenoble: Somogy Éditions D'Art, 2018, pp. 236-243.

## CATÁLOGO – RELEVOS ICONOGRÁFICOS

### **Aparatos técnicos**

/// – Hieróglifos fisicamente destruídos que não podem ser “recuperados”

[...] – Hieróglifos danificados ou destruídos

(...) – Palavras ou suas partes omitidas no texto original

**1 – CAPELA DE OSÍRIS, GOVERNANTE DA ETERNIDADE (HEQA-DJET)  
(KARNAK)**

Figura 66 – Fachada núbia (capela de Osíris, Governante da Eternidade)

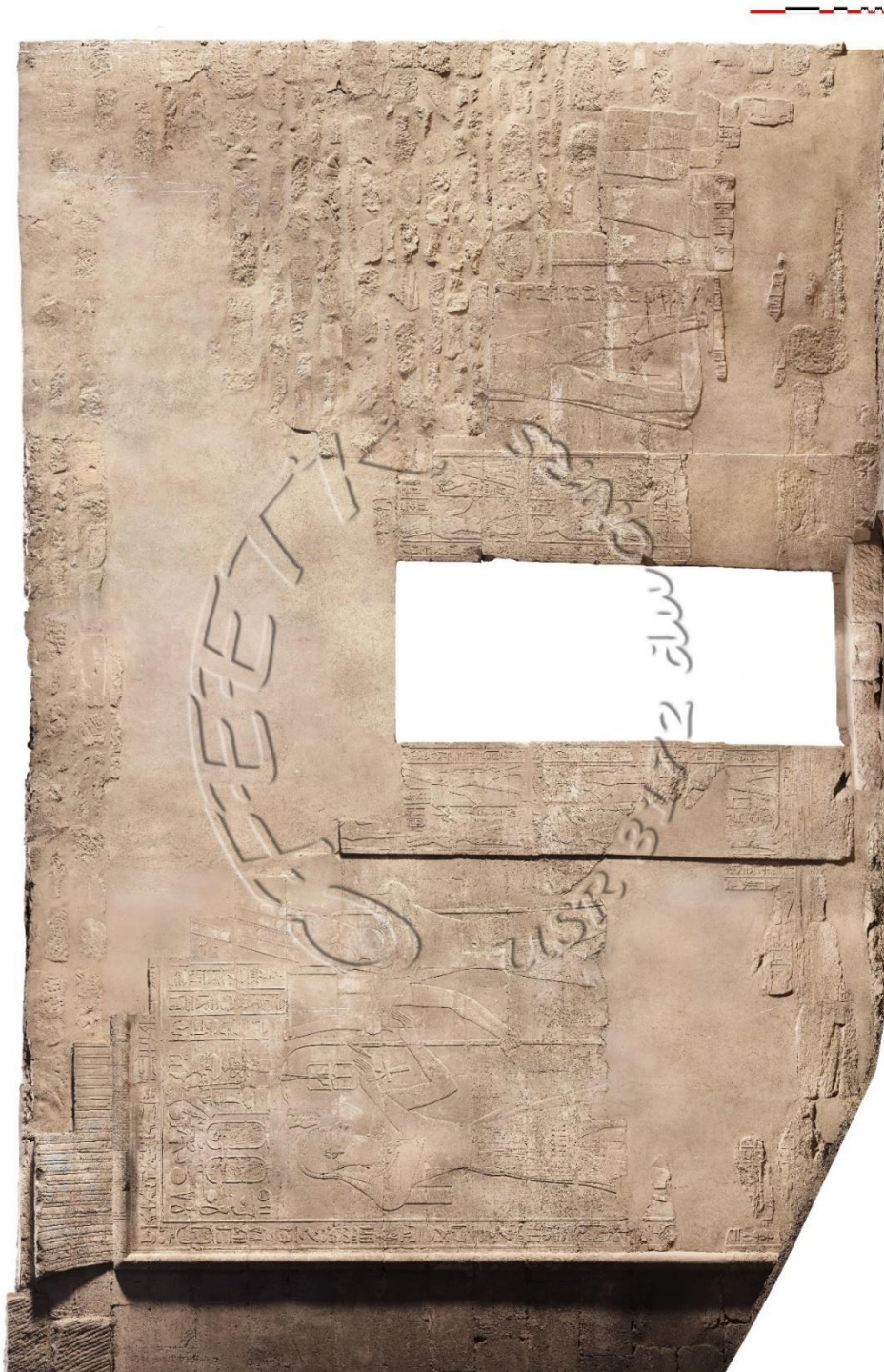




Figura 10 – Amenirdis I oferece Maat para Amon (parte leste do batente da entrada da fachada núbia, terceiro registro, da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: KIU 1236.

<b>Tabela 2 – Dados técnicos da Figura 10</b>	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização</b>	Parte leste do batente da entrada da fachada, terceiro registro (Capela de Osíris, Governante da Eternidade, Karnak).
<b>Período</b>	XXV dinastia, Amenirdis I (c. 710-678 a.C.)
<b>Bibliografia</b>	AYAD, M. “Rites and rituals”. <i>In: God’s Wife, God’s Servant: The God’s Wife of Amun (c. 740-525 a.C.)</i> . Routledge: Nova York, 2009a, pp. 61-70. SITH: Projet Karnak (KIU 1236). Disponível em: <a href="http://sith.huma-num.fr/karnak/1236">http://sith.huma-num.fr/karnak/1236</a>

### Transcrição, transliteração e tradução

#### Esposa divina (Parte superior esquerda)



1. dw3.t-ntr sm3(.t)-ntr

A adoradora divina e consorte divina



2. Imn-ir-(r)d-st

Amenirdis



3. nh=ti

Que ela viva!

#### Parte inferior esquerda, entre a esposa divina e Amon-Rá



1. rd.t m3[.t] n [nb]=s [ir=s] (r)d.(w) nh

Uma oferenda de Maat para seu senhor, aquele que concede vida



Figura 9 – Parede leste da Sala 1 da Capela de Osíris, Governante da Eternidade



Figura 7 – Shepenupet I oferece Maat para Amon-Rá. Sala 1, parede leste, registro superior esquerdo da capela de Osíris, Governante da Eternidade



<b>Tabela 3 – Dados técnicos da Figura 7</b>	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização</b>	Sala 1, parede leste, registro superior esquerdo (capela de Osíris, Governante da Eternidade, Karnak)
<b>Período</b>	XXV dinastia, Amenirdis I (c. 710-678 a.C.)
<b>Bibliografia</b>	AYAD, M. “Rites and rituals”. <i>In: God’s Wife, God’s Servant: The God’s Wife of Amun (c. 740-525 a.C.)</i> . Routledge: Nova York, 2009a, pp. 61-70. SITH: Projet Karnak (KIU 1403). Disponível em: <a href="http://sith.huma-num.fr/karnak/1403">http://sith.huma-num.fr/karnak/1403</a>

### Transcrição, transliteração e tradução

#### Título (entre Shepenupet I e Amon)



1. ḥnk mꜣ.t n it=s Ḥmn-Rꜥ ḥr=f (r)d(.w) ḥnh dt

Uma oferenda de Maat para seu pai, Amon Rá, aquele que concede vida, eternamente!

#### Esposa divina



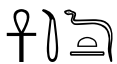
1. /// Ḥnm(.t)-ib-Ḥmn

Khenemet-ib-Amon



2. /// Šp-n-wpt-mryt-Mwt

Shepenupet-Meryt-Mut (Shepenupet, amada de Mut)



3. ḥnh=ti dt

Que ela viva eternamente!



4. sꜣ ḥnh dd wꜣs nb ḥꜣ=s mi Rꜥ dt

(A quem é concedida) toda proteção, vida, vigor e poder à sua volta, como Rá, eternamente



5.1. /// ꜥ[mn-îr]-(r)d-st ḥ=ti ḥ m [ḥd].t [tît] R<sup>c</sup>

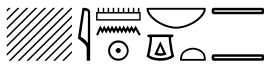
Amenirdis, que ela viva! Aquela que aparece na forma da coroa branca de Rá



5.2. pr(.t) m ḥ[w]=f ḥ=ti [ḥr] st Tfnwt

Aquela que vêm de seus membros, que ela apareça sobre o trono de Tefnut!

### Amon-Rá



1. /// ꜥmn-R<sup>c</sup> nb nswt T3.wi

Amon-Rá, senhor dos tronos das Duas Terras

Figura 37 – Parede norte da Sala 1 da capela de Osíris, Governante da Eternidade

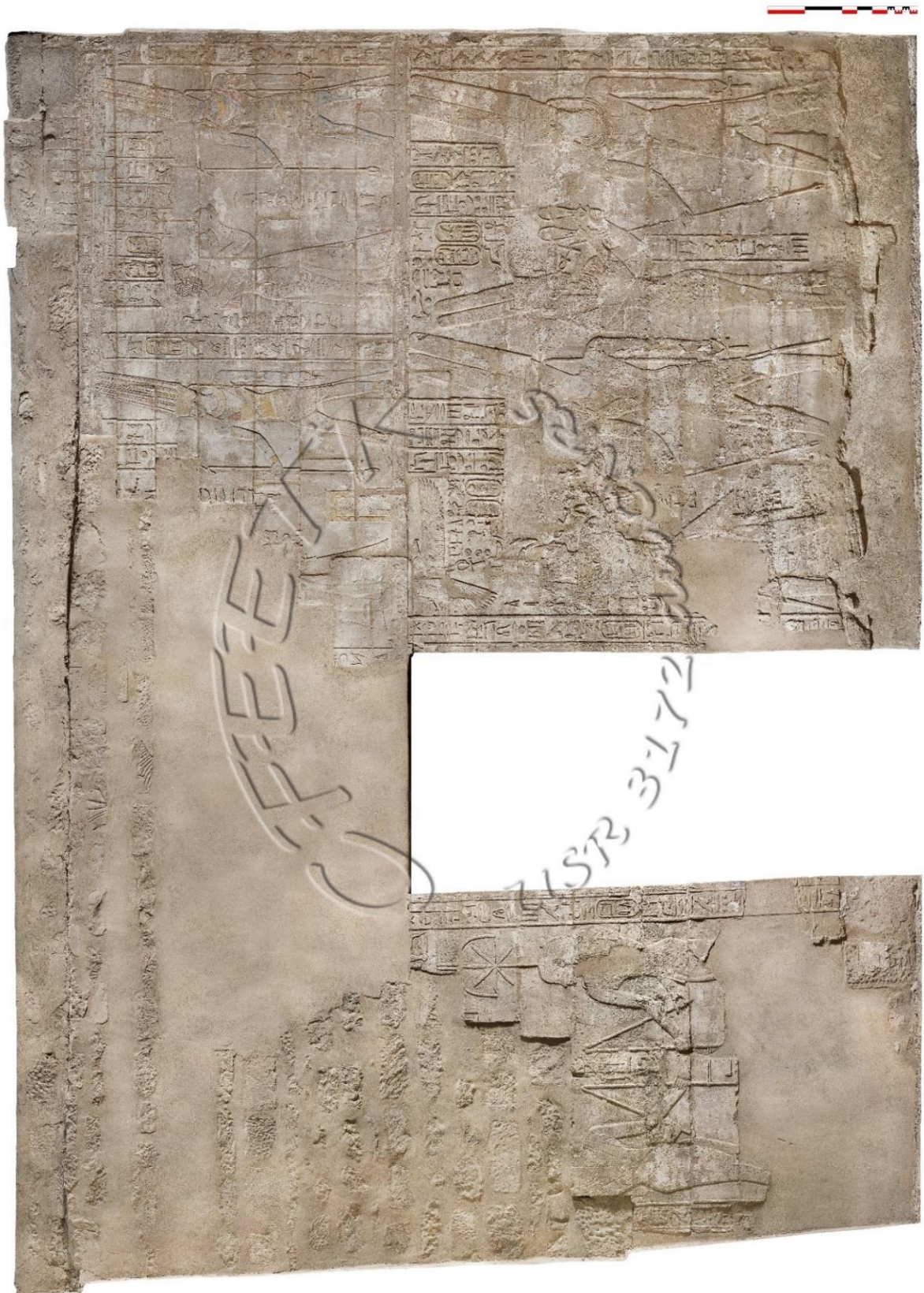




Figura 36 – Shabatako oferece Maat para Amon-Rá (sala 1, parede norte, metade leste, registro inferior da capela de Osíris, Governante da Eternidade)







Figura 67 – Parede sul da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade

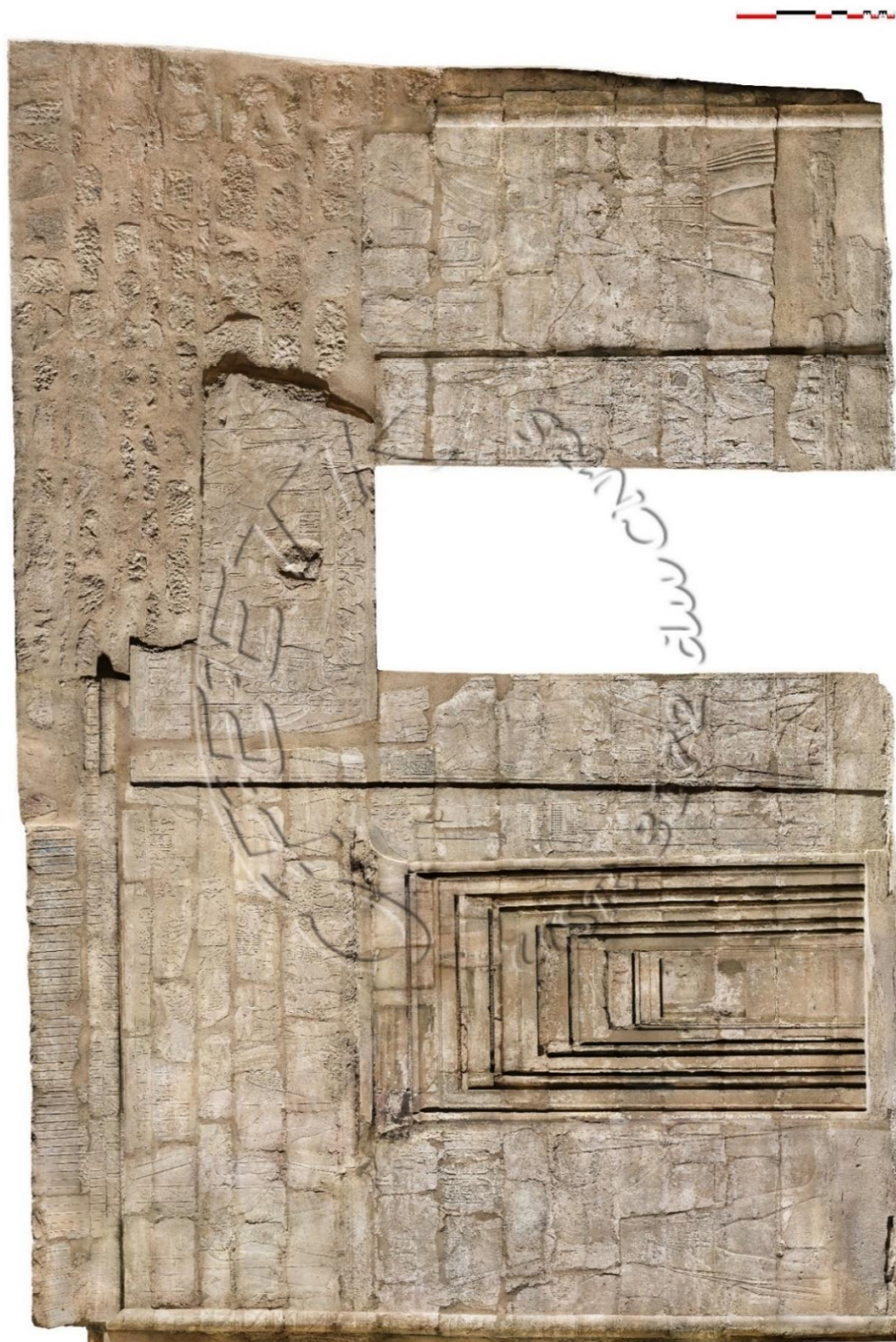


Figura 58 – Shepenupet I toca sistros e Osorkon III consagra alimentos para divindades (parte leste da fachada líbia, segundo registro acima da porta falsa da capela de Osíris, Governante da Eternidade)



<b>Tabela 5 – Dados técnicos da Figura 58</b>	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização</b>	Capela de Osíris, Governante da Eternidade (Sala 1, parede sul/fachada líbia, parte leste, 2º registro superior, acima da porta falsa) – Região leste de Karnak
<b>Período</b>	XXIII dinastia, Shepenupet I (c. 765-710 a.C.)
<b>Bibliografia</b>	<p>AYAD, M. “Rites and rituals”. <i>In: God’s Wife, God’s Servant: The God’s Wife of Amun</i> (c. 740-525 a.C.). Routledge: Nova York, 2009a, p. 35-36.</p> <p>REDFORD, D. “The Sudan invades Egypt”. <i>In: From slave to pharaoh: the black experience of Ancient Egypt</i>. Estados Unidos: The Johns Hopkins University Press, 2004, p. 68.</p> <p>SITH: Projet Karnak (KIU 2240). Disponível em: <a href="http://sith.huma-num.fr/karnak/2240">http://sith.huma-num.fr/karnak/2240</a></p>

### Transcrição, transliteração e tradução

#### Acima da mesa de oferendas



1. ḥṭp ḥr /// [ʒb.t=k] nfr(t) wḃ.t nd[m.t] bnr.t [rkḫ.t] wʒd.t

Uma oferenda de alimentos para ti: uma bela, pura, agradável, doce, calorosa e próspera

#### O rei



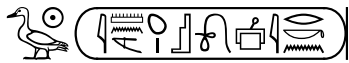
1. nṯr nfr nb Tʒwi nb ir.t ḫ.t

O deus perfeito, senhor das Duas Terras, senhor da realização dos ritos



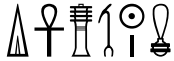
2. nswt bity Wsr-Mʒt-Rʒ

Rei do Alto e Baixo Egito, User-Maat-Rá



3. s3 R<sup>c</sup> Wsirkn-s3-3st-mry-Imn

Filho de Rá, Osorkon-Sa-Aset-Mery-Amon (Osorkon, filho de Ísis, amado de Amon)



4. (r)di.(w) 'nh dd w3s m3 R<sup>c</sup>

Aquele a quem é concedida vida, vigor e poder, como Rá,



5. [dt] nh3

Eternamente e para sempre

**A esposa divina**



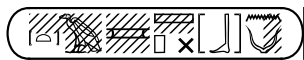
1. hm.t-ntr Imn

A esposa divina de Amon



2. Hnmt-ib-Imn

Khenemet-Ib-Amon



3. [Šp-n-wpt-mry.t-Mwt]

Shepenupet-Meryt-Mut (Shepenupet, amada de Mut)



4. 'nh=ti m3(.w)=ti

Que ela viva! Que ela seja renovada!



5. [rnp](.w)=ti m3 R<sup>c</sup>

Que ela rejuvenesça como Rá



6. [r<sup>c</sup>] nb

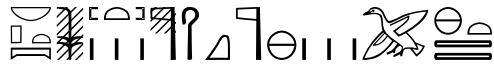
todo dia!

**Amon-Rá**



1. dd-mdw in Imn-R<sup>c</sup> nb nswt T3wi hnty Ip.t-sw.t

Palavras ditas por Amon-Rá, senhor das Duas Terras, o preeminente de Ipet-Sut (Karnak)



2. nb p.t nswt ntrw ḥqꜣ psd.t pꜣwty  
Senhor do céu, o rei dos deuses, o  
soberano da Enéada primordial

### **Rá-Horakhty**



1. dd-mdw i[n] R'-Ḥr-ꜣḥty  
Palavras ditas por Rá-Horakhty

### **Ptah-Tatenen**



1. dd-mdw in dd-mdw jn Pth-Tꜣ-tnn jt  
Palavras ditas por Ptah-Tatenen, pai



3. qꜣ šwty spd ['bwy]  
Aquele de plumas elevadas e chifres afiados

### **Wadjyt (diante dos nomes do rei)**



1. [Wꜣdy.t] (nb.t) Mḥw (r)di(.w=s) 'nh  
Uadjyt, senhora do Baixo Egito, aquela que concede vida

### **Wadjyt (diante dos nomes da adoradora divina)**



1. Wꜣdy.t (nb.t) Mḥw (r)di(.w)=s 'nh wꜣs  
Uadyt, senhora do Baixo Egito, aquela que concede vida e poder



3. dsrꜥ  
sagrada



2. ḥry [ntrw]  
O superior dos deuses



2. [ntrw]  
Dos deuses



Figuras 25 e 26 – Shepenupet I sendo coroada por Amon (batentes da entrada da Sala 1 e fachada original da Capela de Osíris, Governante da Eternidade)



Fonte: KIU 2244 e KIU 2246.

Tabela 6 – Dados técnicos das Figuras 25 e 26	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização</b>	Sala 1, parede sul/fachada líbia, registro inferior leste e oeste (respectivamente) do batente da entrada (capela de Osíris, Governante da Eternidade, Karnak)
<b>Período</b>	XXIII dinastia, Shepenupet I (c. 765-710 a.C.)
<b>Bibliografia</b>	AYAD, M. “Avenues to legitimacy”. <i>In: God’s Wife, God’s Servant: The God’s Wife of Amun</i> (c. 740-525 a.C.). Routledge: Nova York, 2009a, pp. 127-129. SITH: Projet Karnak (KIU 2244). Disponível em: <a href="http://sith.huma-num.fr/karnak/2244">http://sith.huma-num.fr/karnak/2244</a> SITH: Projet Karnak (KIU 2244). Disponível em: <a href="http://sith.huma-num.fr/karnak/2246">http://sith.huma-num.fr/karnak/2246</a>

### Transcrição, transliteração e tradução

#### Batente à esquerda

##### A adoradora divina



1. [dw3].t-ntr I[mn]

A adoradora do deus Amon



2. Hnm.t-ib-Imn

Khenemet-Ib-Amon



3. Šp-n-wp.t-mry.t-Mw.t

Shepenupet-Meryt-Mut (Shepenupet, amada de Mut)



4. (r)d(i.w) nh

Aquela a quem é concedida vida

**Amon-Rá**

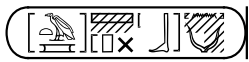
1.  $\underline{dd}$ - $\underline{mdw}$   $\bar{I}mn$ - $R^c$   $nb$   $nswt$  [T3wi]

Palavras ditas por Amon-Rá, Senhor dos tronos das Duas Terras

**Batente à direita****A esposa divina**

1.  $\underline{dw}3.t$ -[ $ntr$ ]  $\bar{I}[mn]$

A adoradora do deus Amon



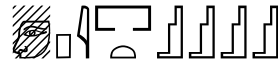
3. [ $\bar{S}p$ - $n$ - $\underline{wp}$ . $t$ - $mryt$ . $t$ - $Mw$ . $t$ ]

Shepenupet-Meryt-Mut (Shepenupet, amada de Mut)

**Amon-Rá**

1. [ $\underline{dd}$ - $\underline{mdw}$ ] [ $\bar{I}mn$ - $R^c$ ] [ $nb$ ]  $nswt$  [T3wi]

Palavras ditas por Amon-Rá, senhor dos tronos das Duas Terras



2. [ $hnty$ ]  $\bar{I}p.t$ - $sw.t$

O preeminente de Ipet-Sut (Karnak)



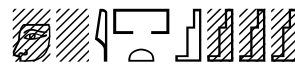
2. [ $Hnm$ . $t$ - $ib$ - $\bar{I}mn$ ]

Khenemet-ib-Amon



4. ( $r$ ) $d$ ( $i.w$ )  $nh$

Aquela a quem é concedida vida

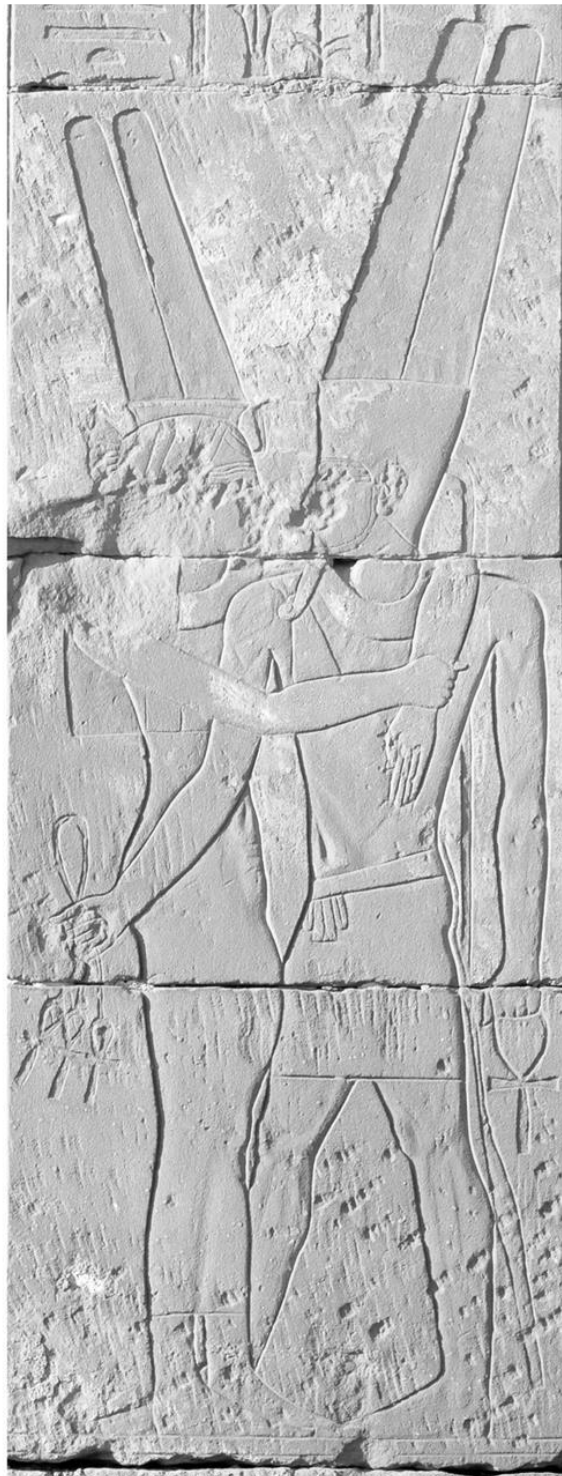


2. [ $hnty$ ] ///  $\bar{I}p.t$ -[ $sw.t$ ]

O preeminente de Ipet-Sut (Karnak)

**2 – CAPELA DE OSÍRIS *UENEN-NEFER*, AQUELE QUE ESTÁ NO MEIO DA  
ÁRVORE PERSEA (*HERY-IB-PA-ISHED*) (KARNAK)**

Figura 41 – Amenirdis abraça Amon (batente esquerdo da entrada da capela de Osíris *Uenen-Nefer*, Aquele que está no meio da *Árvore Persea*)



<b>Tabela 7 – Dados técnicos da Figura 41</b>	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização</b>	Batente leste da entrada (capela de Osíris, <i>Uenen-Nefer</i> , Aquele que está no meio da árvore Persea, Karnak)
<b>Período</b>	XXV dinastia, Shepenupet II (c. 678-639 a.C.)
<b>Bibliografia</b>	<p>AYAD, M. “Avenues to legitimacy”. <i>In: God’s Wife, God’s Servant: The God’s Wife of Amun (c. 740-525 a.C.)</i>. Routledge: Nova York, 2009a, pp. 134-138.</p> <p>BOURIANT, U. “Rapport au Ministre de l’Instruction publique sur une mission dans la Haute Égypte”. <i>In: Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire</i>, vol. II. Paris: Ernest Leroux, 1889, p. 389-390.</p> <p>CORSI, A. “The Songstress Diesehebsed in the ‘Chapel of Osiris-Onnophris in the Persea Tree’ in Karnak”. <i>In: BOMBARDIERI, L.; D’AGOSTINO, A.; GUARDUCCI, G.; ORSI, V.; VALENTINI, S. (eds.). SOMA 2012 – Identity and Connectivity: Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology</i>, vol. I. Florença: Archaeopress, 2013, pp. 537-543.</p> <p>GITTON, M. “Variation sur le thème des titulatures de reines”. <i>In: BIFAO</i>, 78. Le Caire: Institut français d’Archéologie Orientale, 1978, pp. 389-403.</p> <p>JANSEN-WINKELN, K. <i>Inscripfen der Spätzeit, Teil III: Die 25. Dynastie</i>. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, pp. 309-313.</p> <p>LECLANT, J. <i>Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne</i>, vol. I. Bibliothèque d’étude 36. Le Caire: Institut français d’Archéologie Orientale, 1965a, pp. 41-47.</p>

## Transcrição, transliteração e tradução

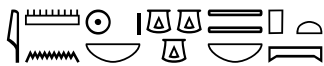
### Acima das asas de Nekhbet (o abutre)



1. Nḥb.t ḥd.t Nḥn ʒw.t-ꜥ nb.t tʒ nsw

Nekhbet, a branca de Nekhen, senhora da terra do rei

### Título de Amon



1. ʾmn-Rꜥ nb nswt Tʒ.wi nb pt

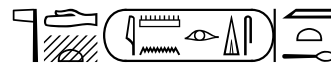
Amon-Rá, Senhor dos tronos das Duas Terras, Senhor do céu

### Título da esposa divina



1. rpꜥ.t wr.t ḥsw.t ḥnw.t Šmꜥw Mḥw

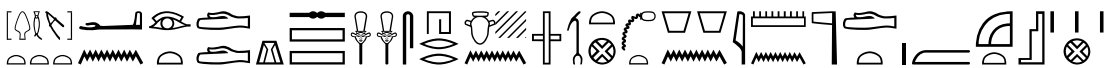
A nobre, a grande de benção, a Senhora do  
Alto e do Baixo Egito



2. dr[.t]-nṯr ʾmn-ir-d-s mʒt-ḥrw

A mão divina Amenirdis, justificada.

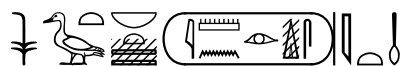
### Coluna atrás da esposa divina



1. [(nb.t) iʒmw.t bnr.t<sup>70</sup> mr.wt] ꜥnt drty ḥr sšš=tī shrr(.t) ib /// n im Wʒst wʒb ꜥwy n ʾmn drt-nṯr  
m ʾipt-swt

[A senhora do charme, a doce de amor.] A agradável de mãos as quais seguram os dois sistros, aquela que satisfaz o coração daquele que está em Waset (Tebas) A pura dos braços de Amon, a mão do deus em Ipet-Sut (Karnak)

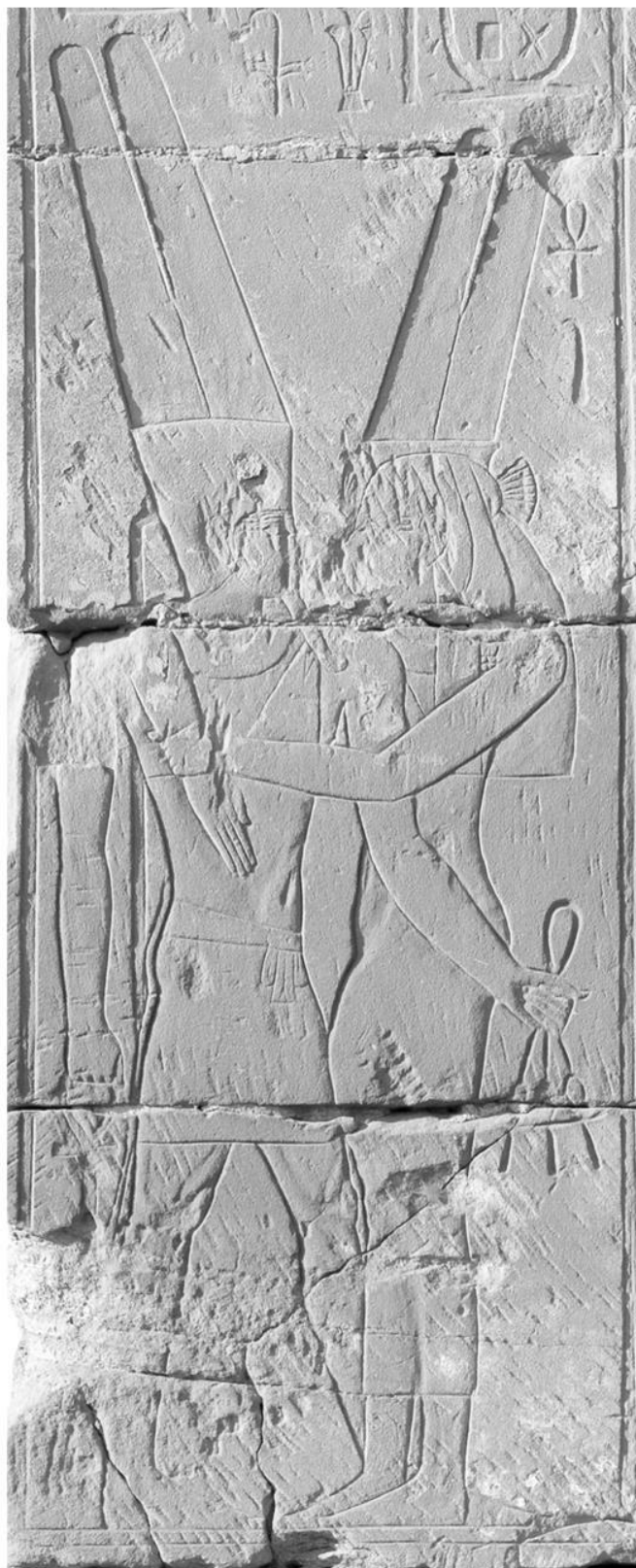
<sup>70</sup> Segundo Gitton (1978, p. 390), em alguns textos o hieróglifo “bnr” (M30) parece ter sido substituído por “nDm” (M29). Entretanto, isso não significa necessariamente a formação de uma nova palavra com um novo significado e o autor destaca que há uma constante confusão em relação aos dois hieróglifos. No caso dessa inscrição, cujos hieróglifos obtivemos acesso somente ao registro feito por Bouriant (1889, p. 390), decidimos manter o hieróglifo como feito desenhado pelo autor – isto é, o M29.



2. s3.t-nsw nb[.t] [T3.wi] Imn-ir-[d]-s(t) m3<sup>c</sup>-hrw

A filha do rei, senhora das Duas Terras, Amenirdis, justificada.

Figura 42 – Shepenupet II abraça Amon (batente direito da entrada da capela de Osíris *Uenen-Nefet*, Aquele que está no meio da Árvore Persea)





<b>Tabela 8 – Dados técnicos da Figura 42</b>	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização original</b>	Batente oeste da entrada (capela de Osíris, <i>Uenen-Nefer</i> , Aquele que está no meio da árvore Persea, Karnak)
<b>Período</b>	XXV dinastia, Shepenupet II (c. 678-639 a.C.)
<b>Bibliografia</b>	<p>AYAD, M. “Avenues to legitimacy”. <i>In: God’s Wife, God’s Servant: The God’s Wife of Amun (c. 740-525 a.C.)</i>. Routledge: Nova York, 2009a, pp. 134-138.</p> <p>BOURIANT, U. “Rapport au Ministre de l’Instruction publique sur une mission dans la Haute Égypte”. <i>In: Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire</i>, vol. II. Paris: Ernest Leroux, 1889, p. 389-390.</p> <p>CORSI, A. “The Songstress Diesehebsed in the ‘Chapel of Osiris-Onnophris in the Persea Tree’ in Karnak”. <i>In: BOMBARDIERI, L.; D’AGOSTINO, A.; GUARDUCCI, G.; ORSI, V.; VALENTINI, S. (eds.). SOMA 2012 – Identity and Connectivity: Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology</i>, vol. I. Florença: Archaeopress, 2013, pp. 537-543.</p> <p>GITTON, M. “Variation sur le thème des titulatures de reines”. <i>In: BIFAO</i>, 78. Le Caire: Institut français d’Archéologie Orientale, 1978, pp. 389-403.</p> <p>JANSEN-WINKELN, K. <i>Inscripfen der Spätzeit, Teil III: Die 25. Dynastie</i>. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, pp. 309-313.</p> <p>LECLANT, J. <i>Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne</i>, vol. I. Bibliothèque d’étude 36. Le Caire: Institut français d’Archéologie Orientale, 1965, pp. 41-47.</p>

## Transcrição, transliteração e tradução

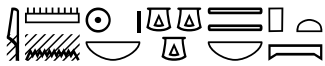
### Acima das asas de Nekhbet (o abutre)



1. Nḥb.t ḥd.t Nḥn ʒw.t-ꜥ nb.t tʒ nsw

Nekhbet, a branca de Nekhen, senhora da terra do rei

### Título de Amon



1. [I]m[n]-Rꜥ nb nswt Tʒ.wi nb p.t

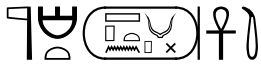
Amon-Rá, Senhor dos tronos das Duas Terras, Senhor do céu

### Título da esposa divina



1. [rp]ꜥ[t.t] wr.t ḥsw.t ḥnw.t Šmꜥw Mḥw

A nobre, a Grande de benção, a Senhora do Alto e do Baixo Egito



2. ḥm.t-ntr Špn-wpt ꜥnh=tí

A esposa divina Shepenupet, que ela viva!



Figura 57 – Shepenupet II oferece alimentos para Amon e Mut (parede sul da Sala 1 da Capela de Osíris *Uenen-Nefer*, Aquele que está no meio da Árvore Persea)



Fonte: ZIVIE-COCHE, 2018, p. 237.

<b>Tabela 9 – Dados técnicos da Figura 57</b>	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização original</b>	Parede sul, sala 1 (capela de Osíris, <i>Uenen-Nefer</i> , Aquele que está no meio da árvore Persea, Karnak)
<b>Período</b>	XXV dinastia, Shepenupet II (c. 678-639 a.C.)
<b>Bibliografia</b>	BOURIANT, U. “Rapport au Ministre de l'Instruction publique sur une mission dans la Haute Égypte”. <i>In: Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire</i> , vol. II. Paris: Ernest Leroux, 1889, p. 391-392. JANSEN-WINKELN, K. <i>Inschriften der Spätzeit, Teil III: Die 25. Dynastie</i> . Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, pp. 309-313. ZIVIE-COCHE, C. “Une cohorte de déesses à l’entour d’Amon”. <i>In: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (orgs.). Servir les dieux d’Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d’Amon à Thèbes</i> . Grenoble: Somogy Éditions D’Art, 2018, p. 237 (fig. 1).

### Transcrição, transliteração e tradução

#### Acima de Shepenupet II



1. rp<sup>t</sup>.t wr.t im̄.t nb.t wr(.t) ḥsw.t

A nobre, a grande de charme, a grande senhora dos louvores



2. nb.t [īm.t bnr.t] mrw.t w̄3b(.t) ‘wy n [Imn] m [Ip.t-sw.t]

Senhora do charme e do doce amor, a pura dos braços de Amon de Ipet-Sut (Karnak).



3. [s3.t]-[nsw] P[i'nhy] m3'-hrw ///-ntr Š[pn]-wp.t 'nh=ti

Filha do rei Piankhy, justificado, a [...] divina Shepenupet, que ela viva!

**Acima da mesa de oferendas, abaixo da mão direita da esposa divina**



1. wdn.t h[tp]-ntr t hnq.t hr h3w.t [m] m[n]y

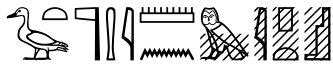
Uma oferenda divina em pão e cerveja sobre a mesa de oferendas de joias

**Abaixo da mão esquerda de Shepenupet II**



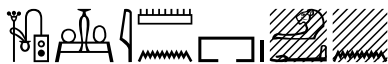
1. hs.t hnw (n) 'Imn di-3st

A cantora do Interior do (Templo) de Amon, Dieseheb(sed)



2. s3.t hm-ntr 'Imn [m] [Ip.t-sw.t]

Filha do profeta de Amon Ipet-Sut (Karnak)



3. sš h3wt pr 'Imn h3ty-<sup>c</sup> n

Escriva da mesa de oferenda da Casa de Amon e governador da (cidade de Nesptah)

**Acima de Amon**



1. [dd]-mdw rdi.n(=i) n=t 'nh w3s nb snb nb dt

Palavras ditas: por este meio, concedo-te toda vida e autoridade e toda saúde, eternamente.



2. [dd-mdw rdi.n(=i) n=k dd.t nb 3wt-ib] nb dt

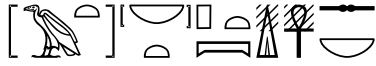
Palavras ditas: por este meio, concedo-te todo vigor e toda felicidade, eternamente.



3. [dd-mdw rđ.n(=i) n=t ẖtpw nb đf3w nb đt

Palavras ditas: por este meio, concedo-te toda paz e todo o sustento, eternamente.

### Acima de Mut

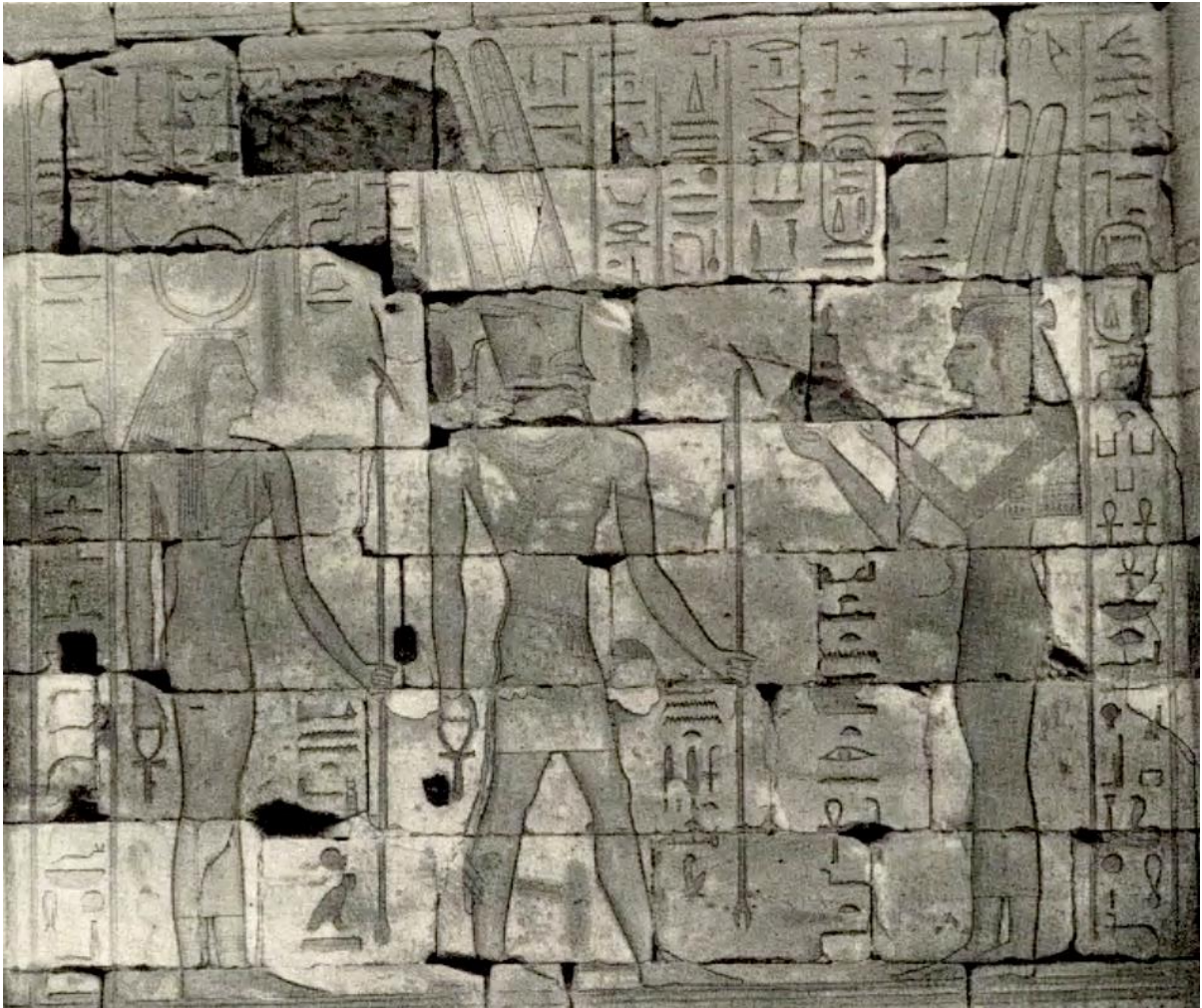


1. [Mw.t] [nb].t p.t (r)[đi] [‘nh]=s nb

Mut, a senhora do céu, aquela que concede toda vida

**3 – CAPELAS MEMORIAIS DE SHEPENUPET I, AMENIRDIS, SHEPENUPET II, MEHETNUSEKHET, NITOCRIS E ANKHNESNEFERIBRE (MEDINET HABU)**

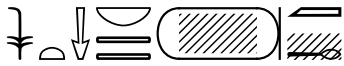
Figura 38 – Amenirdis I oferece Maat para Amon e Hathor (registro inferior à direita da entrada da fachada do pilono da capela memorial de Amenirdis, Medinet Habu)



Fonte: adaptado de CAPART, 1925, p. 82.







3. sn.t-nsw nb T3.wi /// m3'-[hrw]

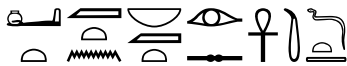
Irmã do rei, senhor das Duas Terras, ///, [justificado]



4. mri-[ntrw] W3st

O amado dos deuses de Tebas

### Abaixo dos braços da esposa divina



1. rdi.t m3't n nb m3't iri=s 'nh=ti dt

Uma oferenda de Maat para o senhor de Maat, ela a faz, que ela viva eternamente

### Atrás de Amenirdis



1. wnn dw3.t-ntr dr.t-ntr Imn-ir-d-s [hn.t]t k3w 'nhw nbw [h'=t(i)] hr st [W3d.t] mi R' [dt]

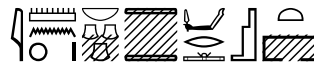
A adoradora e mão divina Amenirdis, aquela que está à frente dos *kas* de todos os vivos, aquela que aparece sobre o trono de Uadjet como Rá, eternamente.

### Acima de Amon



1. dd-mdw rdi.n(=i) n=t ih.t nb.t nfr.t w3b.t

Palavras ditas: por este meio, concedo-te todas as coisas belas e puras.



2. Imn-R' nb [nswt] T3.wi dsr 3st pr

Amon-Rá, senhor dos tronos das Duas Terras, o sagrado do trono do templo



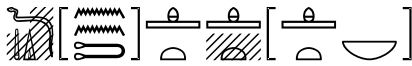
3. 3-ntr nb p.t

O grande deus, senhor do céu

**Abaixo do braço de Amon**

1. [rdi.n](=i) n=t ns[y]t tm

Concedo-te completa realeza

**Acima de Hathor, à esquerda**

1. [dd-mdw rdi.n(=i) n=t] [htpw nb(w)]

Palavras ditas: concedo-te todas as oferendas



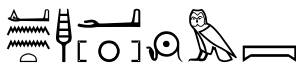
3. [Hw.t-hr] [nb.t imnt]

Hathor, senhora do Oeste



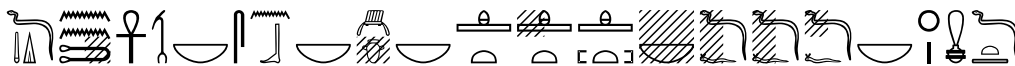
5. iqr[t](.t)

A região perfeita/o outro mundo

**Abaixo dos braços de Hathor**

1. rdi.n(=i) n=t h'w m p.t

Concedo-te tempo de vida no céu

**Atrás de Hathor**

1. dd-mdw rdi.[n(=i) n]=t nh w3s nb snb nb 3wt-[ib] nbt htpw [nb(w)] [df3w] nbw mi R' dt

Palavras ditas: concedo-te toda vida e autoridade, toda saúde, toda felicidade, todas as oferendas, todo sustento como Rá, eternamente.

Figura 60 – Nitocris realiza oferenda de alimentos para sua predecessora Shepenupet II (registro inferior à direita da entrada da cela de Shepenupet II, parede sul do pátio das capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehytmusekhet, Medinet Habu)



Fonte: COULON, 2018c, p. 280.

<b>Tabela 11 – Dados técnicos da Figura 60</b>	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização original</b>	Capelas memoriais de Shepenupet II, Nitocris e Mehetnusekhet (lado direito da entrada da cela de Shepenupet II) – Medinet Habu
<b>Período</b>	XXVI dinastia, Nitocris (c. 639-586 a.C.)
<b>Bibliografia</b>	<p>CHRISTOPHE, L. <b>Karnak-Nord III (1945-1949)</b>: fouilles conduites par C. Robichon. Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 23. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1951, p. 129-130.</p> <p>COULON, L. “Les divines adoratrices à Thèbes: La construction d’une dynastie”. <i>In</i>: GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. <b>Servir les dieux d’Égypte</b>: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d’Amon à Thèbes. Grenoble : Somogy Éditions d’Art, 2018c, p. 280 (Fig. 5).</p> <p>HÖLSCHER, U. <b>The Excavation of Medinet Habu</b>: The Post-Ramesside Remains, v. 5. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1954, pp. 23-28.</p> <p>JANSEN-WINKELN, K. <b>Inscripfen der Spätzeit, Teil IV</b>: Die 26. Dynastie, vol. 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014, p. 593-594.</p> <p>LECLANT, J. <b>Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne</b>, vol. I. Bibliothèque d’étude 36. Le Caire: Institut français d'Archéologie orientale, 1965a, p. 158-159.</p>



#### 4 – EDIFÍCIO EM COLUNAS DE NITOCRIS (NAGA MALGATA)

Figura 23 – Cena de purificação e coroação de Nitocris, fotografada em sítio (Edifício em Colunas de Nitocris, Naga Malgata)



<b>Tabela 12 – Dados técnicos da Figura 23</b>	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização</b>	Bloco superior: Museu do Louvre (E 26905). Bloco inferior: Edifício em Colunas de Nitocris, Naga Malgata.
<b>Período</b>	c. 640 a.C., durante o reinado de Psamético I. XXVI dinastia, Nitocris (c. 639-586 a.C.)
<b>Dimensões</b>	26 cm de altura, 104 cm de largura e 8 cm de espessura
<b>Bibliografia</b>	<p>CHRISTOPHE, L. <b>Karnak-Nord III (1945-1949)</b>: fouilles conduites par C. Robichon. Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 23. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1951, p. 99-100.</p> <p>COULON, L.; LAISNEY, D. “Les édifices des divines adoratrices Nitocris et Ânkhnesnéferibrê au nord-ouest des temples de Karnak (secteur de Naga Malgata)”. In: <b>Cahiers de Karnak</b>, vol. 15. França: Presses du Ministère des Antiquités d'Égypte, 2015, p. 147 (fig. 59).</p> <p>GOMBERT-MEURICE, F.; PAYRAUDEAU, F. (orgs.). <i>Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes</i>. Grenoble: Somogy Éditions D'Art, 2018, p. 300 (cat. 146).</p> <p>JANSEN-WINKELN, K. <b>Inschriften der Spätzeit, Teil IV: Die 26. Dynastie</b>, vol. 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014, p. 609.</p>



## Transcrição, transliteração e tradução

### Na frente de Amon



1. [///] ḥḥ w3s nb.t [Imn nb nsw.t] T3wi nb p.t

/// toda vida e autoridade. Amon, senhor dos tronos das Duas Terras, senhor do céu.

### Atrás do deus tebano



1. [dd-mdw rdi.[n(=i) n]=t] ḥḥ w3s nb dd.t [nb snb nb 3wt-[ib] nb m R dt]

Palavras ditas: Por este meio, concedo-te toda vida e autoridade; todo vigor/estabilidade; toda saúde; toda felicidade, como Rá, eternamente.

### Acima da esposa divina



1. dw3t-ntr Nit-iqr.t ḥḥ=ti s3t-nsw Psmtk (r)di ḥḥ

A adoradora divina Nitocris, que ela viva! Filha do rei Psamético, vida concedida.

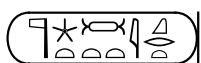
Figura 16 – Nitocris, acompanhada de Ibi, recebe oferendas de alimentos (Edifício em Colunas de Nitocris, parede leste)



<b>Tabela 13 – Dados técnicos da Figura 16</b>	
<b>Material</b>	Arenito
<b>Localização</b>	Edifício em Colunas de Nitocris (parede leste), Naga Malgata, norte de Karnak
<b>Período</b>	XXVI dinastia, Nitocris (c. 639-586 a.C.)
<b>Bibliografia</b>	<p>CHRISTOPHE, L. <b>Karnak-Nord III (1945-1949)</b>: fouilles conduites par C. Robichon. Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 23. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1951, p. 105-106.</p> <p>COULON, L.; LAISNEY, D. “Les édifices des divines adoratrices Nitocris et Ânkhnesnéferibrê au nord-ouest des temples de Karnak (secteur de Naga Malgata)”. In: <b>Cahiers de Karnak</b>, vol. 15. França: Presses du Ministère des Antiquités d'Égypte, 2015, p. 149 (fig. 63).</p> <p>JANSEN-WINKELN, K. <b>Inscripfen der Spätzeit, Teil IV: Die 26. Dynastie</b>, vol. 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014, p. 607.</p>

### Transcrição, transliteração e tradução

#### Parte superior, 11 cartuchos enfileirados



1. dw3t-ntr Nt.t-igr.t

A adoradora divina Nitocris



3. hm.t-ntr Nt.t-igr.t

A esposa divina Nitocris



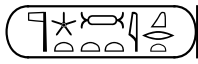
2. s3.t-nsw Psmṯk

Filha do rei Psamético



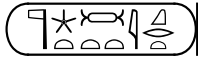
4. s3.t-nsw Psmṯk

Filha do rei Psamético



5. dw3t-ntr Ni.t-iqr.t

A adoradora divina Nitocris



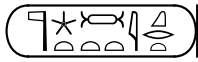
7. dw3t-ntr Ni.t-iqr.t

A adoradora divina Nitocris



9. hm.t-ntr Ni.t-iqr.t

A esposa divina Nitocris



11. dw3t-ntr Ni.t-iqr.t

A adoradora divina Nitocris

### Acima de Nitocris



[///]-ntr Nb.t-Nfrw-Mw.t

/// divina Nebet-Neferu-Mut

### Acima de Ibi



Rp(.t) h3ty-ꜥ imy-r-pr wr hm.t-ntr Ibi

O melhor nobre, o grande intendente da casa da esposa divina, Ibi

### Acima do sacerdote



Htp-(r)di-nsw sm

Uma oferenda que o rei concede ao sacerdote...



6. s3.t-nsw Psmṯk

Filha do rei Psamético



8. s3.t-nsw Psmṯk

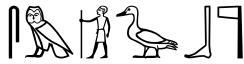
Filha do rei Psamético



10. s3.t-nsw Psmṯk

Filha do rei Psamético

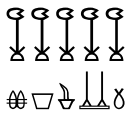
**Na frente do sacerdote**



sm s3b ntr

O sacerdote superior do deus

**Acima da pequena mesa na frente de Nitocris**



h3 irp h3 hn.t/wsh hnw h3 sntr h3 mnh.t h3 šs

Mil jarros de vinho, mil copos/vasilhas/jarros, mil incensos, mil linhos, mil alabastros

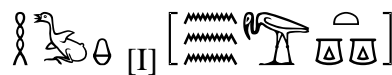
**Lista de oferendas acima da mesa principal**

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
[II]	[I]	[I]	I	I	[I]	[III]	[III]	[III]	[III]	
[I]	[III]	[I]	I	[III]	[I]	I	I	I	II	[III]



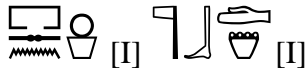
1. mw snbi.t

Água, mel



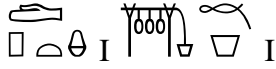
2. ht3 mw d3r.t

Pão, água sagrada



**3. prsn bd**

Pão, natrão



**4. dp.t d3bw**

Pão, figos



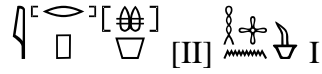
**5. iwꜣ 3šꜣꜣt**

Prato de carne, carne cozida



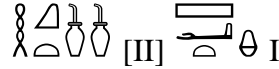
**6. 3šꜣꜣt wr n iwꜣf**

Carnes cozidas



**7. iwꜣꜣp ḥꜣnwꜣ**

Vinho, carne



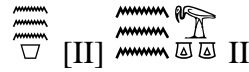
**8. ḥꜣnꜣq.t šꜣꜣwꜣ.t**

Cerveja, pão



**9. šꜣꜣꜣntꜣ dpꜣ**

Jarros de cerveja, pão



**10. mwꜣ mwꜣ dšꜣꜣr(.t)**

Água

**11. ḥꜣꜣ šꜣꜣꜣndꜣ mwꜣ**

Veneração e água