

II. DOSSIÊ

DEUS, PAI, INTERMEDIÁRIO: A FUNÇÃO DE AMON NO DISCURSO DE HATSHEPSUT

Rafael dos Santos Pires¹

RESUMO

O presente artigo tem por foco analisar como a religião está inserida na construção da política na sociedade egípcia do Reino Novo inicial (c. 1550-1425 a.C.) através dos discursos oficiais voltados à realeza. Observamos também que o elo entre político e religioso é estabelecido a partir de relações de parentesco. O estudo de caso será o contexto da faraó Hatshepsut (c. 1479-1458 a.C.) e a narrativa de sua concepção localizada no templo mortuário de Deir el-Bahari, Tebas Ocidental. Acreditamos que, desse modo, seja possível observar como as esferas religiosa, política e de parentesco exerceram influência na construção e na manutenção do discurso do Estado egípcio nesse período.

PALAVRAS-CHAVE

Reino Novo; Hatshepsut; religião; política; parentesco.

¹ Mestrando em História Social pela Universidade de São Paulo São Paulo, Brasil. Bolsista FAPESP (processo nº. 2018/03682-9). Membro do Laboratório do Antigo Oriente Próximo da Universidade de São Paulo. E-mail: rafael.pires.sp94@gmail.com.

1. Introdução

Por muito tempo se tem buscado compreender o que seria, em essência, o Estado egípcio antigo. Como era de se esperar, devido à longa duração do período faraônico, chegou-se a muitas possibilidades interpretativas. Embora isso possa parecer um tanto desanimador, as diversas formas de observar a instituição estatal, a depender tanto da linha do pesquisador quanto do contexto que está estudando – Egito Pré-Dinástico (c. 5300-3000 a.C.)² ou Reino Novo (c. 1550-1069 a.C.), por exemplo –, nos levam a um aprofundamento dos debates sobre as dinâmicas sociais e políticas do Antigo Egito em sua longa duração. Elas também apresentam a vantagem de nos livrar das amarras de ideias que pregam um caráter estático que abrange a história egípcia quase como um bloco sólido.

Outra vantagem é que as diferentes realidades exigem diferentes metodologias de trabalho, que acabam por ter de se mesclar a fim de que o quadro sobre o Estado egípcio seja o mais completo possível. Podemos citar como exemplo algumas abordagens. Primeiro temos as econômicas, realizadas a fim de se compreender as trocas entre o Egito e seus vizinhos (Morkot, 2007) e as interações entre as diferentes classes sociais egípcias (Katary, 2013). Em segundo, temos as de cunho antropológico, que buscam compreender o desenvolvimento de grupos familiares (Olabarria, 2020) e mesmo as relações entre Estado e parentesco (Campagno, 2000; 2006a). Por fim, temos as que levam em conta a relação entre religião e questões públicas, ligadas, por exemplo, à ideologia real (Campagno, 2009), e questões privadas, ligadas, por exemplo, aos cultos de ancestrais (Moreno García, 2010).

Esses avanços de abordagem permitiram o afastamento de uma visão única, bastante tributária do entendimento sobre os Estados modernos, para se estudar as instituições de sociedades antigas. Evidentemente, ainda existem resquícios da perspectiva mais tradicional, como quando alguns pesquisadores ressaltam que os “Estados burocráticos antigos” falharam em nos legar uma “sociedade racional harmônica” (Kemp, 1991, p. 183). A suposta falha faria surgir, justamente, a necessidade de um governante com ares divinos, com autoridade acima de qualquer questionamento, para manter uma sociedade coesa (Kemp, 1991, p. 183). A partir dessa perspectiva

² As datas aqui empregadas são aquelas de Shaw, 2000, p. 479-483. Quando houver necessidade de utilização de outras por questões de maior precisão, ela será marcada em nota de rodapé.

evolucionista, o Egito antigo aparece como a antítese e como um estágio anterior da racionalidade burocrática que marcaria o Estado moderno, o qual ocuparia o topo dessa evolução.

Outro aspecto que é constantemente ressaltado como uma importante característica dos Estados burocráticos dotados de racionalidade é a separação entre o público e o privado. Os negócios de família não devem, em teoria, guiar ou se confundir com aqueles que envolvem interesses públicos. Não seria concebível para um Estado moderno que os cargos administrativos passassem de pai para filho, quanto mais ter em sua autoridade máxima o nome de “casa grande”, *pr-aA*, termo que pode fazer referência ao palácio, lugar onde pelo menos parte das decisões de Estado são tomadas, e do qual deriva então o termo *faraó* (Allen, 2014, p. 39).

Conforme nos lembra Moreno García, porém, essa visão institucional do que seria um Estado, baseada em uma suposta racionalidade burocrática, é bastante eurocêntrica e acaba por restringir nossa compreensão sobre os Estados antigos (2019, pp. 187-188). Isso ocorre porque ela não leva em consideração outras formas de organização de poder e soberania, ou mesmo não faz referência a relações alternativas entre “poder político e atividades econômicas, que integravam territórios e populações” (Moreno García, 2019, pp. 187-188). O Estado deve ser encarado não como um bloco monolítico preenchido por instituições, mas como uma relação social baseada em estratégias (Moreno García, 2019, pp. 188-190); dentre elas, a religião. A religião egípcia não deve ser vista a título de exemplo de como um Estado primitivo substitui uma filosofia política racional para desenvolver e manter sua estrutura, mas justamente de como as crenças de uma sociedade imbuem elementos de integração – inclusive de parentesco –, de estabelecimento de identidade e, assunto principal de nosso artigo, de construção de um discurso político.

A religião egípcia (ou pelo menos parte dela, nomeadamente aquela de caráter oficial) é, assim, peça fundamental na compreensão de como Estado, parentesco e o plano cósmico interagem na sociedade, construindo identidades, legitimando autoridades etc. A partir de sua análise, é possível realizar uma contribuição significativa ao desmantelamento da visão única baseada no Estado moderno e dar mais um passo na diversificação dos quadros que compõem a sociedade egípcia antiga.

Acreditamos ser possível, através dessa abordagem, mostrar como a autoridade e a legitimidade do Estado egípcio compõem, por meio de perspectivas religiosas, um quadro de integração que acaba por abranger outros campos da sociedade, como aquele vinculado ao parentesco. Ao invés de verificarmos se há uma valorização de um aspecto em

detrimento do outro, nosso objetivo é localizar as sobreposições entre o político e o religioso. Nossa estudo de caso, que coloca Amon como deus, pai e intermediário da faraó Hatshepsut, é uma importante fonte para observarmos essa realidade diversificada e sua construção narrativa dependente do contexto, por mais formular que possa parecer.

Exporemos o tema em três pontos principais. O primeiro será a apresentação das definições dos dois termos fundamentais: política e religião no Antigo Egito. Julgamos que a partir dessas delimitações, ainda que sintéticas, e da conexão que é possível observar entre as duas esferas será viável pensar com maior facilidade não só os fenômenos em si, como também outros elementos que serão desenvolvidos no restante do texto (por exemplo, o parentesco e a estrutura da inscrição).

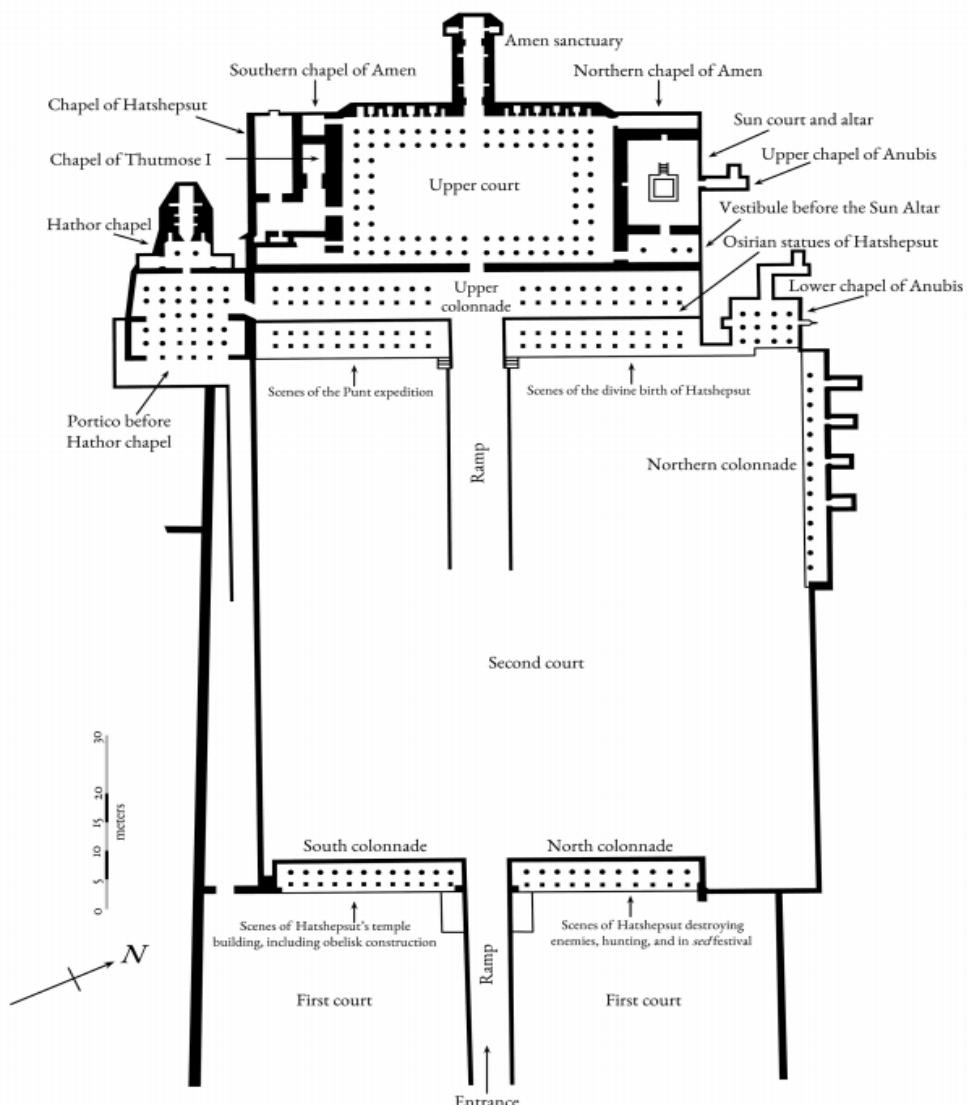


Figura 1. Plano do templo de Deir el-Bahari

Fonte: Cooney, 2014, p. xiii

O segundo tópico se voltará a uma contextualização geral do período em que viveu (politicamente) Hatshepsut (c. 1479-1458 a.C.), quinta faraó da XVIII Dinastia (c. 1550-1295 a.C.). É preciso entender um pouco da realidade que marca a vida social do Egito – pelo menos de uma fração que corresponde à elite – durante a vida dessa mulher para inserir questões relevantes ao processo de construção de sua realeza e de sua inserção como parte da elite governante. Assim, abre-se caminho para fazer uma análise mais detida sobre o estudo de caso, terceiro tópico desse artigo e que tem por objetivo demonstrar como as dimensões políticas e religiosas interagem. Nos deteremos no relato da concepção de Hatshepsut a partir de sua mãe terrena, Ahmés, e seu pai cósmico/divino, Amon, presente no templo mortuário de Deir el-Bahari (Figura 1) – chamado de Templo de Hatshepsut na Figura 2 – situado na cidade de Tebas (Figura 3).



Figura 2. Mapa de Tebas Ocidental.

Fonte: Pimpaud, 2014, p. 4.

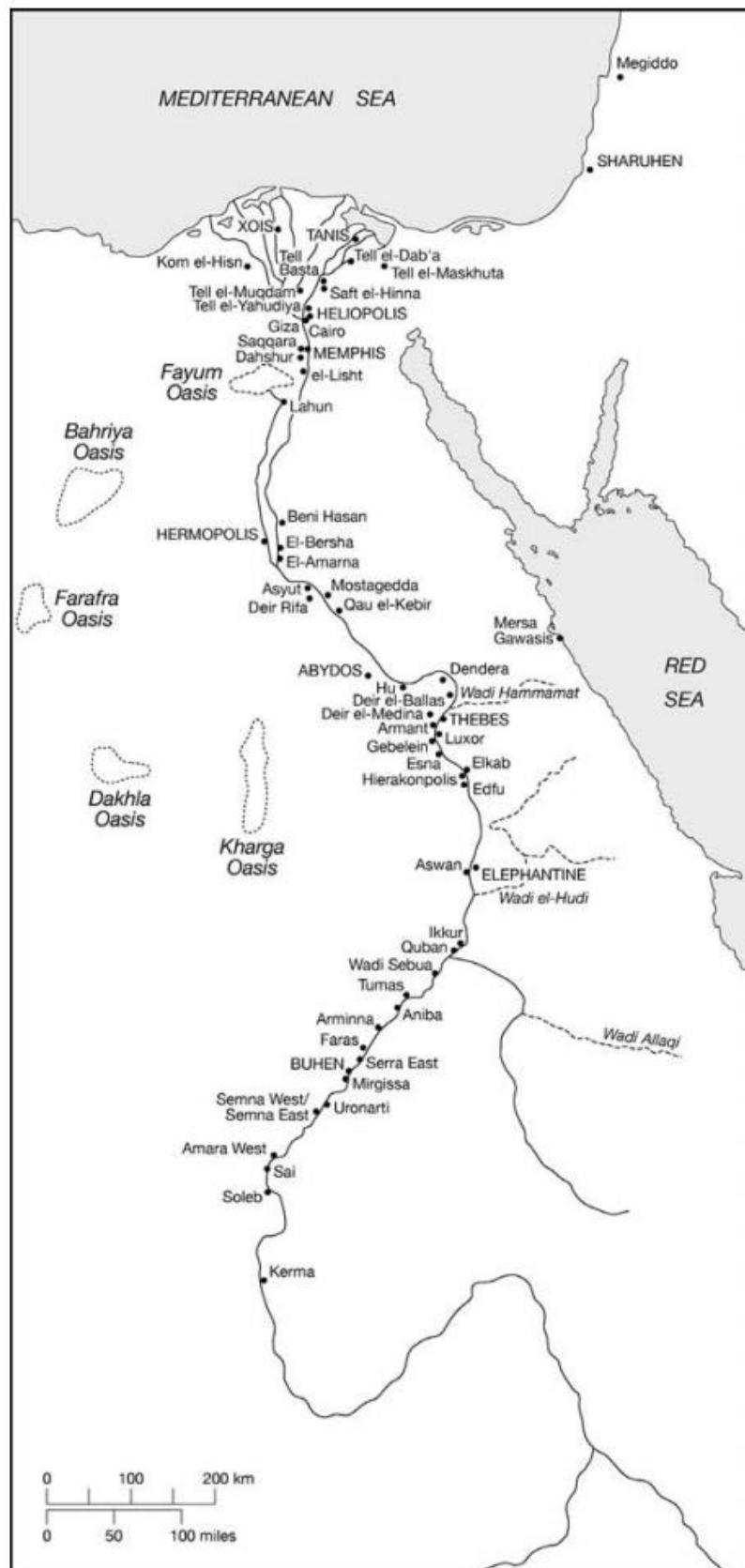


Figura 3. Mapa do Egito e da Núbia durante o período faraônico.

Fonte: Lloyd, 2014, p. xliv.

2. Definindo os termos

Evidentemente, não faremos um tratado sobre os dois termos – dado que são bastante complexos e o esforço escaparia de nossos objetivos e de nosso espaço –, mas simplesmente pontuaremos como lidaremos com eles ao longo da exposição. Para os nossos propósitos, serão adotadas as definição propostas por Campagno: 1) a política pode ser encarada como “toda prática vinculada aos dispositivos de tomada de decisões sociais que implicam o exercício do poder ou a busca por o exercer e cujos efeitos dizem respeito ao conjunto social” (2009, pp. 31-32); e 2) a religião como “práticas associadas às crenças sobre as razões da existência do mundo, que postulam o caráter determinante de certas forças sobrenaturais que geralmente são identificadas em termos de divindades” (2009, pp. 31-32).

Em ambas as definições é possível perceber o elemento do ordenamento, tanto do plano terreno (política) quanto do terreno cósmico (religião). Do nosso ponto de vista, falar de um discurso religioso, atrelado ao contexto da realeza egípcia, é falar de um discurso político e vice-versa. Enfatizar o atrelamento dessas duas esferas na sociedade egípcia é importante para buscar escapar de dois tipos de pensamento: um que torna as elites egípcias distantes da crença religiosa, utilizando-a somente para compor seus objetivos de poder; e outro que dota as sociedades antigas de um certo irracionalismo, o qual tornaria tudo religião e nada política.

Para tornar essa afirmação mais concreta, pensemos no exemplo do princípio de *maat*, personificado por uma deusa, tido como justiça e equilíbrio. Ele é apresentado tanto em contexto terreno quanto cósmico, estando envolvido na promulgação da juridicidade e no cuidado dos desfavorecidos, bem como no cumprimento de rituais dedicados aos mortos e aos deuses. Com esses elementos em vista, podemos inferir que ele ordena ambos os planos. A ausência de *maat* em uma esfera significa a ausência – ou uma presença bastante prejudicada – na outra.

Cabe lembrar que o principal responsável por manter o princípio de justiça e equilíbrio é justamente o monarca, enquanto *nswt bjtj*, “Rei do Alto e do Baixo Egito”. Ele é também o principal intermediário entre os humanos e os deuses dado que é filho deles, como o afirma, por exemplo, um dos cinco nomes-títulos faraônicos *sA-ra*, “Filho de Rá”, e mesmo a constante aparição nas fontes do Reino Novo inicial (c. 1550-1425 a.C.) do faraó como *sA-jmn*, isto é, “Filho de Amon”. A relação parental entre deuses e

governantes egípcios pode ser remontada pelo menos desde a V Dinastia (c. 2494-2345 a.C.; Gabolde, 2014, p. 33; Campagno, 2006a, p. 27).

Do nome-título “Filho de Rá” e das apresentações do monarca como “Filho de Amon”, é possível levantar algo bastante relevante: a presença de termos parentais na titulatura e no discurso reais. Mesmo assim, alguns pesquisadores diminuíram a importância do aspecto familiar na organização do Estado egípcio, colocando-o inclusive em oposição à esfera religiosa (por exemplo, Trigger, 1993, p. 8). Acreditamos, por outro lado, que o elemento de parentesco é essencial na compreensão de como o faraó, os deuses e mesmo o Estado interagem e se (re)significam de acordo com os diferentes contextos apresentados – ainda mais quando temos conhecimento de que há no Egito transmissões de cargos e títulos via hereditariedade, a começar pela própria realeza. Conforme afirma Campagno, o faraó pode ser concebido como o representante máximo do Estado, bem como filho dos deuses, o que acaba por fazer com que “o nexo entre a esfera humana e a divina” se expresse “em termos de parentesco” (2006a, p. 40).

Em suma, a intermediação da qual o faraó é responsável se constrói através do parentesco que esse apresenta no mundo terreno e no mundo divino. Dentro desse escopo, tentaremos nos afastar de uma possível fixidez do uso de termos de parentesco e nos apoiaremos na teoria relacional de Olabarria (2020), a qual dá maior ênfase em construções de parentesco baseadas no contexto de uso desses termos e na interação entre os atores que são designados por essa terminologia.

Além dessa relação de parentesco explicitamente marcada em titulatura deve-se mencionar que, no quadro da fase inicial do Reino Novo (c. 1550-1425 a.C.), a relação do deus Amon, principal divindade da cidade de Tebas, com os faraós é, de forma geral, bastante elucidativa. Essa divindade é constantemente apresentada nas narrativas e fórmulas por todos os seis primeiros faraós da XVIII Dinastia. Como veremos adiante a partir de fontes de Tutmés I e II, Amon aparece como rei dos deuses e entidade garantidora dos sucessos da Coroa egípcia e do Egito como um todo.

Essa relação não é exclusiva dos textos, estando presente também na iconografia. Nelas, constantemente deuses e faraós ocupam os mesmos espaços e cenas, estabelecendo diversas relações, como entregas de oferendas e gestos de coroações. Contudo, sobre as imagens, é preciso fazer uma importante caracterização do que é a iconografia no contexto egípcio antigo. Embora possamos fazer referência a elas a partir de termos como “representações”, “imagens”, “figuras” etc, é preciso ter em mente que não estamos falando da mesma concepção que é apresentada no mundo contemporâneo. Para o Egito

Antigo a imagem de um indivíduo, de um deus, um animal etc é o próprio representado (Bleiberg, 2019, pp. 27-30). Assim, a análise de uma imagem egípcia antiga não pode levar em consideração somente quem são os grupos que terão acesso a ela como audiência, mas também sua própria produção, dado que ela é fabricante da realidade. Entendida desse modo, a iconografia apresenta uma materialidade bastante relevante, que não só serve para moldar e disciplinar o humano (Hazard, 2013, p. 61), mas que também é pensada para construir efetivamente o contexto em que tal influência é exercida.

Desse modo, modificam-se as perguntas que devem ser feitas às imagens: passamos do *ela trata da realidade?* para *qual realidade ela quer criar?* Tomando a própria narrativa da concepção de Hatshepsut como exemplo, mais importante do que perguntar se os egípcios realmente acreditavam em uma concepção divina da monarca é questionar o motivo pelo qual tal realidade estava sendo produzida imagética e materialmente. Por outro lado, apagar uma imagem e destruir um monumento é um atentado não só aos objetos, mas também a quem está nele, ou melhor, a quem ele é. Como veremos posteriormente, o nosso estudo de caso foi alvo de processos de apagamentos e reescritas, tendo por objetivo, justamente, o desaparecimento de sua protagonista. Em suma, quando observamos uma iconografia egípcia não devemos perder de vista suas características religiosas e políticas, bem como seu aspecto de veracidade para aquele contexto.

3. A ascensão de Hatshepsut e sua relação com o deus Amon

Hatshepsut era filha do faraó Tutmés I (c. 1504-1492 a.C.) com uma rainha de sangue real egípcio, Ahmés. Ela foi casada com seu meio-irmão, Tutmés II (c. 1492-1479 a.C.), o qual foi regente durante a fase inicial do governo de Tutmés III (c. 1479-1472 a.C.)³ e era seu sobrinho-enteado. Antes de assumir o principal cargo do Estado egípcio, entre 1472 e 1458 a.C.⁴, ela herdou de suas antepassadas o cargo sacerdotal de esposa divina de Amon (Bryan, 2000, p. 231, pp. 235-236; Shirley, 2013, pp. 582-583). Nesse ofício, Hatshepsut, junto ao sumo-sacerdote, era responsável pelo ritual do despertar – ou melhor, do renascimento – desse deus no início do dia (Cooney, 2014, pp. 7-8, p. 14). Ela é retratada portando tal cargo nos monumentos de Tutmés II (Bryan, 2000, p. 235).

³ Datação de Cooney, 2014.

⁴ Ver nota 3.

A ligação de Hatshepsut com o templo de Amon e os discursos encontrados em estelas que fazem referência a ações de Tutmés I (Urk.⁵ IV 82, 3-86: trad. em Galán, 2002, pp. 48-51) e Tutmés II (Urk. IV 137, 1-141, 9: trad. em Galán, 2002, pp. 56-59) na Núbia demonstram a íntima relação que a Coroa, representada pelos monarcas, tinha com o deus Amon. Tanto na estela de Tutmés I, quanto na de Tutmés II, a divindade não aparece somente como o pai dos faraós, mas também como figura responsável por suas realizações exitosas mediante sua vontade.

É bem conhecido pelos estudiosos do período da XVIII Dinastia que o templo de Karnak, sendo a morada do deus e a instituição representante de Amon, localizado em Tebas, desfrutou nesse momento de uma ampla entrada de recursos em seus cofres e de uma extensão em sua capacidade de influência (Haring, 2013, pp. 613-614, pp. 617-618; Moreno García, 2019, pp. 33-34; Panagiotopoulos, 2006, p. 373; Troy, 2006, p. 129). Visto em retrospectiva, isso acabaria por fazer com que posteriormente houvesse uma ruptura entre a Coroa e os sacerdotes de Amon durante o reinado de Akhenaton (c. 1352-1336 a.C.), momento conhecido como o Período de Amarna. O favorecimento desse templo ocorre tanto por estar localizado na cidade de onde vem a Coroa durante a nova reunificação do Alto e do Baixo Egito quanto por ser a sede da principal divindade desse momento. Evidentemente, um elemento não está desvinculado do outro: Amon também é proeminente por ser cultuado na cidade-natal da Coroa. No entanto, através de uma separação didática é possível observar o enriquecimento como um objetivo que alcança o plano terreno e o cósmico: enriquece-se uma instituição e uma divindade tebanas. Esse fenômeno demonstra que os governantes egípcios são capazes de realizar tal feito e que, portanto, são autoridades legítimas.

Os monarcas necessitam demonstrar que são de fato favorecidos pelo deus através de suas atividades bem-sucedidas e precisam enriquecer a instituição onde o culto dele acontece. Tomando as afirmações das estelas de Tutmés I e Tutmés II e os enriquecimentos de Karnak e Amon em conjunto, vemos que as realizações que expressam o favorecimento da divindade em relação a seus filhos, bem como a retribuição desses para seu pai, torna-se nesse momento um discurso que requer prática. Pascal Vernus (2011, pp. 37-38) ressalta que tal concepção de mundo gera uma concorrência entre o faraó governante, seus antecessores e mesmo seus sucessores. Em um contexto de

⁵ Sigla utilizada para fazer referência a *Urkunden des ägyptischen Altertums*.

expansão, em direção tanto ao Levante quanto à Núbia, como foi o início da XVIII Dinastia (c. 1550-1425 a.C.), esse elemento torna-se ainda mais evidente.

É nessa realidade que podemos inserir o governo de Hatshepsut. Quando seu reinado ascende, estamos com um Egito unificado e com fronteiras expandidas estabelecidas no Levante e mais ao sul da África, na região da Núbia. Teria cabido a ela, bem como a seu sucessor, Tutmés III (c. 1479-1425 a.C.), mais um papel de manutenção territorial do que propriamente de expansão (Buzby, 2002, p. 7). Nessa perspectiva, se entenderia que aos dois monarcas foi legado mais um objetivo de manutenção de herança do que propriamente de um novo enriquecimento territorial. Isso se levarmos em consideração o que é entendido tradicionalmente por expansão, isto é, um processo violento que leva à dominação ou ao menos a uma influência considerável em um determinado território (por exemplo, Buzby, 2002, pp. 4-5).

Antes de reavaliarmos essa definição de expansão, é preciso dizer que os discursos de Hatshepsut não estão livres de elementos de violência contra povos estrangeiros, como é possível observar em algumas inscrições de seu reinado: uma no templo mortuário de Deir el-Bahari (Urk. IV 248 1-9: trad. em Galán, 2002, p. 61), que faz referência a subjugações de núbios e da população levantina; e outra em um obelisco de Karnak (Urk. IV 368, 8-12: trad. em Galán, 2002, p. 62), em que se alega que todas as terras são servas da faraó. A violência e a conquista, no entanto, não devem ser vistas somente como asseveração de um controle absoluto sobre outros povos. É preciso que se interprete esses fenômenos também a partir de um ponto de vista ideológico-religioso. Conforme afirma Cooney, a guerra “era um presente aos deuses” (2014, p. 62).

Não se deve perder de vista, porém, que o governo de Hatshepsut foi responsável por criar de fato uma nova conexão para os egípcios em terras estrangeiras. Referimo-nos ao reino de Punt, cuja localização ainda não foi descoberta, mas que parece ter sido fundamental na obtenção de produtos voltados aos rituais funerários e de culto aos deuses, como a mirra (O’Connor, 2006, pp. 10-11). Embora a região e os produtos já fossem conhecidos através de outras conexões que os egípcios mantinham, o ponto agora era o acesso direto que havia sido conquistado sobre ambos (Galán, 2002, p. 64). A ampliação da habilidade de expansão egípcia – entendida aqui como desenvolvimento de contatos com territórios estrangeiros – é mais um elemento constitutivo da preferência de Amon por Hatshepsut bem como da habilidade dessa governante em estabelecer seu controle mais além.

Ao recuperarmos a ideia de concorrência entre os reis, a afirmativa de um controle total sobre a Terra por parte de um monarca – mesmo que irreal do ponto de vista concreto – significa um favorecimento considerável que os deuses possuem em relação a ele. Ainda associado a isso, há a capacidade que esse governante possui de manter o controle de tal situação, declarando, assim, seu próprio poder e competência. Dentro desse quadro, Hatshepsut apareceria como a amada de Amon bem como aquela que possui o comando de manter as coisas em seu devido lugar, ou seja, sob o controle egípcio.

Dentro do quadro geral do início do Reino Novo, temos um contexto em que o Egito se encontra propício a realizar as mais diversas formas de expansão, tendo a seu lado uma narrativa político-religiosa que corrobora seus empreendimentos no exterior. Se assumirmos o entendimento do império egípcio desse momento dentro da lógica êmica proposta por Vernus (2011), temos os faraós da XVIII Dinastia inicial como representantes da vontade dos deuses, responsáveis por organizar aquilo que havia sido deliberadamente deixado de lado pelas divindades – os “*pousios* do demiurgo” (Vernus, 2011, p. 23) – para avaliarem as capacidades dos monarcas em realizarem a sua principal tarefa: submeter o mundo ao controle egípcio – desde a sujeição propriamente dita (de regiões da Núbia, por exemplo) ao contato (por exemplo, com Punt).

Assim, o discurso político de dominação, aqui entendido como o estabelecimento de diversas formas de relações – as quais podem estender-se desde a anexação de fato ao estabelecimento de rotas de contato – torna-se compreensível se levarmos em consideração o discurso religioso que lhe dá base. Desse modo, podemos acrescentar à frase de Cooney (2014, p. 62) de que, mais do que a guerra, as associações favoráveis com o mundo exterior eram presentes aos deuses.

É com esse cenário em mente que faremos o estudo de caso. A partir de uma fonte encontrada em seu templo mortuário de Deir el-Bahari, levaremos em consideração a construção discursiva referente à legitimidade da ascensão de Hatshepsut ao trono, às relações estabelecidas com as divindades ali presentes, principalmente Amon, e à conexão entre essas duas esferas.

4. A concepção física, política e religiosa de Hatshepsut

Como foi ressaltado anteriormente, o faraó é um intermediário entre o mundo divino e o terreno por sua posição de parentesco que abrange essas duas esferas. Como veremos, o relato sobre o nascimento de Hatshepsut é um exemplo concreto dessa

construção, uma vez que ela é produzida como filha da rainha egípcia Ahmés, uma mulher do plano terreno, com um deus, Amon. Cabe dizer, porém, que essas relações de parentesco também vão se alterando, fazendo referência a outros indivíduos ao longo do texto. Esse fenômeno não possibilita definir Hatshepsut unicamente como uma deusa, filha de deuses, nem como uma semideusa, filha de uma divindade com um mortal. Para que se leia o texto de uma maneira mais coerente e evitando possíveis atribuições de erros de termos de parentesco, é preciso ter em mente que, conforme essas relações se alteram, altera-se também a natureza da monarca. Embora isso já possa ser demonstrado ao longo do texto aqui analisado, a mesma questão pode ser observada em outras fontes documentais referentes à faraó, inclusive em outras partes de Deir el-Bahari.

A inscrição para a qual nós nos voltaremos está localizada no templo mortuário de Deir el-Bahari (Urk. IV 219-245: trad. em Lalouette, 1984, pp. 30-35). O templo foi construído na margem ocidental de Tebas (Figuras 2 e 3), junto às regiões do Vale dos Reis e Vale das Rainhas, onde os faraós e as rainhas eram enterrados ao menos desde 1500 a.C. (Cooney, 2014, p. 49; Moreno García, 2019, pp. 33-34). Ele foi erigido durante o próprio governo de Hatshepsut e era uma das edificações que faziam parte do Festival do Vale: festival anual ligado a Amon a partir da XVIII Dinastia no qual “as estátuas de Amon, sua consorte Mut e o filho deles Khonsu eram carregadas [do templo de Karnak] através do Nilo para Deir el-Bahari, na margem ocidental” (Spalinger, 2001, p. 521). Esse seria também o momento em que as famílias visitavam as tumbas de seus parentes (Spalinger, 2001, p. 521).

A inscrição em questão está em uma parede do Segundo Pátio, à direita da rampa que leva ao Pátio Superior (Figura 1). Sua construção em pedra sinaliza a intenção de que as informações, mensagens e símbolos ali contidos durassem pela eternidade, fazendo, assim, com que o mesmo acontecesse com a realidade ali criada. Ela é uma composição articulada entre textos e imagens⁶. O estado deteriorado da fonte iconográfica e os propósitos deste artigo fizeram com que optássemos pelo maior uso do material textual. Algumas de suas inscrições foram alteradas posteriormente, sendo seu nome substituído pelo de seu sucessor Tutmés III. Isso pode ser afirmado por alguns elementos que compõem partes da inscrição: por exemplo, na Figura 4, na parte superior da representação de uma vaca (analizada posteriormente), a terceira coluna da direita para a esquerda contém um cartucho de Tutmés III, *DHwtj-ms*. Em cima dele tem-se escrito *sAt-*

⁶ As imagens podem ser vistas em Naville, 1907, pp. 47-56, 96, 97, 105.

ra, “filha de Rá”. Isso indica que teria havido um cartucho de Hatshepsut antes daquele de Tutmés III. Trata-se, então, de uma inscrição que passou por um processo de releitura, de tentativa de apagamento da protagonista.

Esse elemento atesta a importância do discurso religioso tanto na afirmação quanto no questionamento da legitimidade política dos monarcas egípcios. Tutmés III busca, ao tentar apagar o nascimento divino de Hatshepsut, suprimir sua legitimidade, e mesmo sua existência. Ademais, a colocação de seus cartuchos no lugar dos de sua antecessora faz com que ele possua os vínculos com os deuses conforme descritos no objeto, uma vez que, como vimos anteriormente, a representação egípcia apresentava elementos que poderiam interferir na realidade. Em outras palavras, o texto passa a fazer referência e a criar de fato o nascimento divino de Tutmés III. No entanto, as traduções e reproduções dos hieróglifos por estudiosos conseguiram recuperar a narrativa da verdadeira personagem, Hatshepsut, e seu processo de formação físico, político e com elementos divinos. O texto narra a concepção, a formação e o nascimento da futura faraó da XVIII Dinastia.

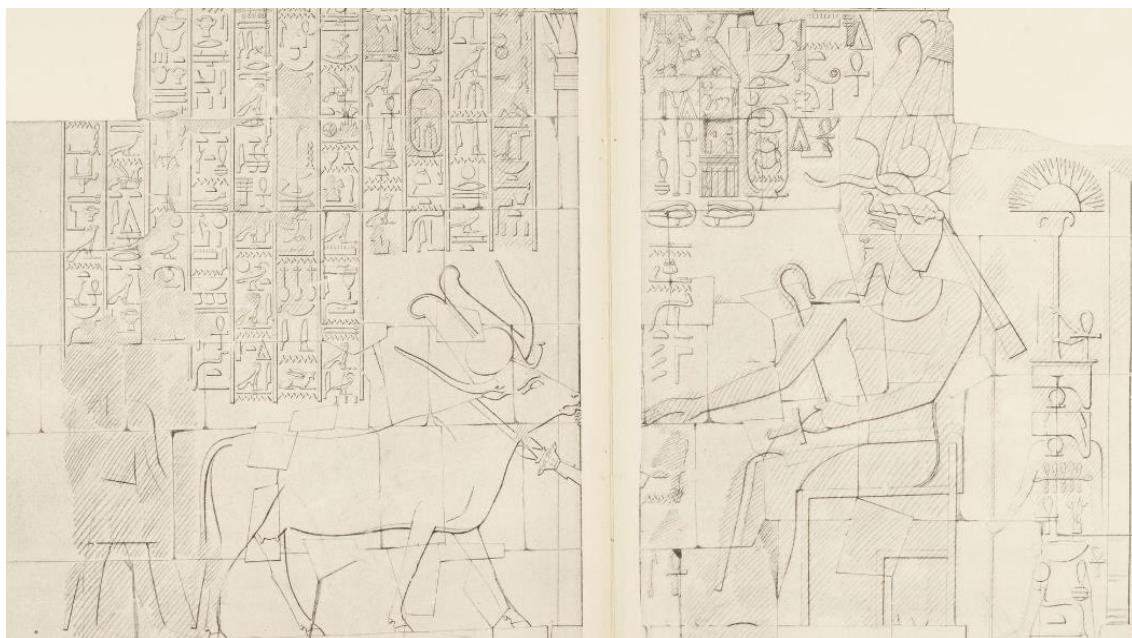


Figura 4. Representação em Deir el-Bahari Hathor e Hatshepsut.

Fonte: Naville, 1907, p. 96.

Abordaremos a princípio alguns elementos relacionados à concepção. De acordo com a narrativa, Amon assume a forma de Tutmés I e adentra os aposentos da rainha no palácio:

Ele encontrou aquela enquanto se reposava dentro da beleza de seu palácio. Ela acordou com o odor do deus e sorriu na presença de Sua Majestade. Então ele vem imediatamente perto dela, e, queimando de ardor, porta seu desejo em direção a ela, fazendo-a o ver em sua forma de deus. Depois que ele veio ao encontro dela, enquanto ela se regozijava de poder contemplar sua beleza, foi então que o amor de Amon penetrou seu corpo, inundado pelo amor de deus, cujos todos os aromas vinham do país de Punt. A Majestade de Amon realizou tudo que ele desejou com ela, ela fez para que ele gozasse graças a ela e o beijou... (Urk IV 219, 10-220, 14: trad. em Lalouette, 1984, p. 30)

No início do relato, durante as prévias do ato sexual, porém, dois elementos são destacados: a capacidade da rainha em ver a forma de Amon e o odor que o deus exala. Eles são importantes por razões distintas. Primeiramente, sabe-se que, se os templos possuíam um acesso controlado, ver a divindade, mesmo através de suas estátuas, era uma ação ainda mais limitada e restrita a um grupo bastante pequeno de pessoas. Isso pode ser considerado como um dos motivos pelos quais o deus havia tentado disfarçar-se de Tutmés I⁷. Apesar desse seu truque, a rainha Ahmés, despertando o “ardor”, *HAd* (Urk. IV 219, 16), do deus, conseguiu fazer com que ele mostrasse seu verdadeiro aspecto. É a agência do corpo da rainha sobre o deus tebano que faz com que esse acabe por se revelar. Nesse ponto, longe de exercer um caráter meramente passivo de receptora da “potência”, *bAw* (Urk. IV 221), do deus, a ela é atribuída, além do gozo de Amon, a capacidade de fazer com que uma divindade se revele diante de seus olhos.

Nesse momento da narrativa, é possível aproximar o papel exercido pela rainha Ahmés daquele levado a cabo pela esposa divina de Amon. De acordo com Cooney (2014, pp. 7-8), a detentora de tal cargo era um dos poucos membros da elite a quem era permitido observar a estátua do deus desvelada e, dessa forma, sendo a estátua encarada como a própria divindade, observava o próprio Amon. Como foi dito anteriormente, era responsabilidade dela junto ao sumo-sacerdote executar, no local em que o objeto se

⁷ Não se deve perder de vista, porém, que o rei era considerado como uma parte do deus na Terra. A concepção de uma criança pelo rei e pela rainha do Egito era acreditado como o momento em que Amon era convidado “para a pessoa física do rei” (Cooney, 2014, p. 55).

encontrava, ritos responsáveis por fazer com que a divindade acordasse; dentre eles, havia a masturbação da estátua, reencenando, assim, o ato da criação do mundo, dado que esse foi formado a partir da automasturbação de um deus, no caso, Amon (Cooney, 2014, p. 14). A diferença entre Ahmés e uma esposa divina de Amon se encontraria nesse último ponto. A rainha, em sua relação com Amon, não busca recriar a formação do universo, mas gerar um herdeiro – ou melhor, herdeira – ao trono e, assim, manter o universo estável.

Deve-se ter em mente também que, além da exaltação da figura de Hatshepsut enquanto filha de Amon, atribuir à rainha o privilégio de observar a divindade é algo que a coloca acima de um número bastante considerável de pessoas, aproximando-a daqueles que, no plano terreno, são responsáveis por lidar com os deuses (por exemplo, sacerdotes e sacerdotisas) e, no plano cósmico, da própria esfera divina. Além disso, tal narrativa aproxima a rainha Ahmés da deusa Ísis, pois ambas fazem com que um poderoso deus (Amon e Rá, respectivamente) revelem o que ocultavam: o corpo de Ahmés faz com que Amon revele sua verdadeira forma e as artimanhas mágicas de Ísis fazem com que Rá acabe por revelar seu verdadeiro nome (Hart, 2005, p. 82).

Quanto ao odor exalado pela divindade, ele apresenta em si não só a proveniência de Amon nessa história quanto já imbui durante a concepção um objetivo que Hatshepsut deverá cumprir. De acordo com o texto, o deus exala o cheiro do reino de Punt, de onde proviriam produtos utilizados para incenso, como a mirra. Seria altamente provável que os deuses fossem reconhecidos por possuírem um cheiro ligado a rituais, dado que seus corpos – as estátuas – encontravam-se em templos, lugares expostos a tais aromas. Porém, não é por acaso que é mencionado o nome do lugar de onde proviria essa fragrância. Como bem se sabe, as expedições a Punt tiveram papel central durante o governo de Hatshepsut, estando presentes histórias sobre tal evento em Deir el-Bahari. Tal narrativa ocupa o lado oposto do Segundo Pátio onde se encontra a narrativa da concepção da faraó (Figura 1), o que faz com que essa área do templo mortuário componha, então, tanto a profecia sobre Punt quanto seu cumprimento pela monarca. Alcançar Punt é alcançar o local de Amon e, assim, aproximar ainda mais o Egito dos deuses, o que Hatshepsut conseguiu fazer de acordo com o que está escrito sobre a chegada das comitivas do Egito à região.

Após os atos sexuais serem consumados, a narrativa passa para um discurso profético de Amon, em que ele dá o nome de sua filha *Xnmt-jmn HAt-Spswt* (Urk. IV 221, 6-7), “Unida-a-Amon, Hatshepsut”, e garante a ela seus poderes:

Ela exercerá essa ilustre e benéfica função real nesse país inteiro; para ela será meu valor, para ela será minha potência, para ela minha força, minha grande coroa a pertencerá, ela governará o País Duplo⁸, ela conduzirá todos os vivos... As duas terras estarão unidas para ela, em todos seus nomes, sobre o trono de Hórus dos vivos; e eu assegurarei sua proteção mágica, atrás dela, cada dia, ao mesmo tempo que o deus-que-está-em-seu-disco (= Rá; Urk. IV 221, 9-222, 4: trad. em Lalouette, 1984, p. 31).

É interessante ressaltar que nesse ponto não há uma mudança no gênero de Hatshepsut. Ela continua a ser tratada por pronomes pessoais femininos. Ao longo do texto, os títulos e cargos serão masculinos, mas não o indivíduo possuidor deles. A monarca que está sendo formada, ao menos nesse texto, não foi passada para os pronomes masculinos. Amon está de fato entregando o Egito deliberadamente a uma pessoa do sexo feminino. O próprio nome que lhe é dado, Hatshepsut, significa “a primeira das mulheres nobres”. Dentro desse momento do relato, a filha de Amon é dotada tanto dos poderes quanto da proteção de seu pai. Há, assim, o reconhecimento de seu direito ao trono.

Passa-se, então, ao estabelecimento de relações com outros deuses. Se Amon é o pai, responsável por gerar, através de sua potência, a filha no interior da rainha, há as divindades responsáveis por constituírem seu corpo, como é o caso de Khnum, senhor de Herwer (região do Médio Egito), um dos responsáveis por aspectos da criação (Hart, 2005, p. 86):

Palavras ditas por Khnum, senhor de Herwer: “Eu te moldei, tu que és vinda do corpo desse deus, senhor de Karnak. Eu vim a ti para de dar uma forma superior àquela de todos os outros deuses. Eu te dou toda vida e toda força, toda estabilidade e toda alegria perto de mim; eu te dou toda prosperidade ao mesmo tempo que todas as terras egípcias. Eu dou toda oferenda e toda comida. Eu faço para que tu apareças em glórias sobre o trono de Hórus, como Rá..., que tu permaneças à frente dos *kas* de todos os vivos, tu que te ergueste em rei do Alto e do Baixo Egito, conforme aquilo que ordenou teu pai Amon-Rá, que não para de te amar... (Urk IV 223, 6-224, 1: trad. em Lalouette, 1984, p. 31).

⁸ *tAwj* (Urk. IV 221, 14). Comumente traduzido por “Duas Terras”, isto é, o Alto e o Baixo Egito. Claire Lalouette preferiu fazer uma diferença entre a primeira vez que o termo acontece – “País Duplo” – e a segunda, em que se afirma que “as duas terras serão unidas para ela” (1984, p. 31).

A marcação da origem desse deus é importante por dois motivos. Em primeiro lugar, é como senhor de Herwer que é atribuído a Khnum o elemento de criação – em sua versão de Elephantina, ele é ligado às cataratas do Nilo (Hart, 2005, p. 85). Em segundo lugar, a região de Herwer é próxima à moderna el-Ashmunein (Hart, 2005, p. 86), conhecida como Hermópolis Magna (Figura 3; Shaw & Nicholson, 1997, p. 125). De acordo com as narrativas de Kamés (c. 1555-1550 a.C.), último rei da XVII Dinastia (c. 1580-1550 a.C.), a região havia sido uma das áreas controladas pela dinastia hicsa durante o Segundo Período Intermediário (c. 1650-1550 a.C.) e, portanto, estivera apartada da Casa tebana durante esse momento. Coube a Khnum, senhor de Herwer, moldar Hatshepsut garantindo a ela força, vida, estabilidade e a capacidade de exercer o governo sobre os vivos. Observa-se, por esse ritual, a criação de um vínculo não só entre a monarca e a divindade, mas entre a primeira e a região que apresenta a última como patrona. Em outras palavras, a região deve reconhecer a autoridade da governante e fazer parte de seu domínio, pois seu próprio deus esteve envolvido no processo de construção de Hatshepsut.

Khnum proclama também que fará com que Hatshepsut tenha “uma forma superior àquela de todos os outros deuses” (Urk. IV 223, 9: trad. em Lalouette, 1984, p. 31), estabelecendo, por essa comparação, um aspecto divino à futura governante. Somado a isso, esse deus exalta novamente o amor que Amon teria em relação a sua filha. Ambas as afirmações de Khnum buscam demonstrar o grau de favorecimento que Amon tem em relação a Hatshepsut, inclusive quando comparada aos deuses. O que se observa aqui, dentro do âmbito de competições entre monarcas ressaltado por Vernus (2011, pp. 37-38), é a tentativa de destacar a faraó de seus antecessores e sucessores.

Além de Khnum, Thot – divindade relacionada aos escribas e ao conhecimento (Hart, 2005, p. 156), e que possui um centro de culto na Hermópolis Magna (Shaw & Nicholson, 1997, p. 125) – aparece para estabelecer uma relação com o nascimento de Hatshepsut. Porém, a figura central dessa narrativa volta a ser Ahmés:

À nobre dama, filha de Geb e herdeira de Osíris, que preside o País Duplo, a mãe real Ahmés: “... Amon, senhor dos tronos do País Duplo, está satisfeito de teu valor eminente de nobre dama, oh mulher de grande charme e grandemente louvada, senhora do prazer, com grande gentileza e grandemente amada, que habita Hórus e que habita Seth, a amada do carneiro, que dizemos que todas as coisas são feitas para ela...” (Urk IV 224, 9-225, 3: trad. em Lalouette, 1984, pp. 31-32)

Thot, além de exaltar a rainha pela alegria que ela proporcionou a Amon, a estabelece como filha do deus Geb e herdeira de Osíris, ambos ligados à realeza egípcia e suas disputas (Campagno, 2009, pp. 37-39; Hart, 2005, p. 59, pp. 116-17). Além disso, ela aparece como “Senhora das Duas Terras”, *Hnwt tAwj* (Urk. IV 224, 11), “Mãe do Rei”, *mwt-nswt* (Urk. IV 224, 11), e como aquela “que habita Hórus e que habita Seth” (Urk. IV 224, 16: trad. em Lalouette, 1984, p. 31), deuses representantes do Baixo e do Alto Egito, respectivamente. Ahmés aparece na fala de Thot como um elemento de conexão dos diversos âmbitos da autoridade política egípcia. Ao mesmo tempo em que é herdeira dos deuses fundadores da realeza, está inserida também nas divindades representantes das duas principais divisões das terras egípcias. Ela assume, assim, um papel de integradora. A rainha se torna responsável por passar a Hatshepsut, via hereditariedade, o direito de governar o Egito. Nas relações estabelecidas até esse momento do texto, a hereditariedade da Coroa, no plano terreno, não está no monarca Tutmés I, mas em sua esposa, Ahmés.

Daqui pode-se inferir duas hipóteses sobre essa hereditariedade por via materna. A primeira delas é que, dado que se está construindo uma legitimidade para uma mulher, é esperado que o discurso valorize, ao menos no plano terreno, o direito que a rainha tem de passar para sua filha o governo egípcio. A segunda hipótese seria a de que, embora Tutmés I tenha exercido o cargo de faraó, ele, em si, não possuía sangue real, ao contrário da rainha Ahmés. A valorização dessa última por Hatshepsut na narrativa de sua concepção poderia estar ligada a um discurso que valorizasse os envolvidos que possuíam algum vínculo sanguíneo com a família real. Deve-se ressaltar que não necessariamente uma possibilidade exclui a outra; elas podem, pelo contrário, se retroalimentarem. Ou seja, as mulheres do relato são aquelas que possuem o sangue real e divino e, portanto, as responsáveis por passar, via hereditariedade, o governo do Egito.

Chega, então, o momento do nascimento e apresentação ao pai divino. A rainha é conduzida para o local do parto pelo deus Khnum, senhor de Herwer, e pela deusa Meskhenet, responsável pelo parto e por definir o destino dos indivíduos (Hart, 2005, p. 92). Nesse momento, Hatshepsut é imbuída de poderes, salvaguardas e do direito de governar o Alto e o Baixo Egito. Após o parto, é Hathor, considerada a mãe dos faraós (Hart, 2005, p. 63) e senhora de diversas regiões – como Punt e Sinai – quem apresenta a filha para Amon, o qual demonstra júbilo, proteção e profecias positivas em relação à filha. Essa última é amamentada por ordem de Amon e novas palavras de proteção são

entoadas por “todos os deuses”, *nTrw nb* (Urk. IV 231, 3). Ressalta-se, novamente, que tudo está se cumprindo conforme as ordens do senhor dos deuses, Amon.

Se desdobrarmos as dimensões divinas em esferas geopolíticas, como foi feito anteriormente com Khnum – senhor de Herwer – e Thot, observamos que a aprovação de Hatshepsut pela totalidade dos deuses apresenta um significado terreno, pois significa que todas as regiões egípcias, por terem essas divindades como patronas, são obrigadas a reconhecer a legitimidade do governo da faraó. Insurgir-se contra Hatshepsut seria um ato de rebelião não só contra a Coroa e o próprio Amon, mas contra todos os deuses, que cuidaram e profetizaram em favor dela. Por parte da realeza, essa inscrição significa que a autoridade da Coroa se estende, por meio de Hatshepsut, a todo o Egito.

A partir do nascimento, a rainha Ahmés deixa a cena. Hathor passa a ser vista como a mãe de Hatshepsut:

Oh minha filha, que pertence a meu corpo, Maatkare⁹, a adorada, eu sou tua mãe cujo leite é doce, eu amamento Tua Majestade de meu seio, a fim de que esse leite que em ti penetre seja vida e força. Eu te beijo, eu lambo teu corpo com a minha língua doce saída da minha boca. Possas tu ser colocada no mundo e renovada cada dia sobre o braço de teu pai Amon, que colocou sob tuas sandálias todas as terras (Urk IV 237, 13-238, 5: trad. em Lalouette, 1984, p. 34).

Percebemos que o elemento que altera a relação entre Hathor e Hatshepsut é a amamentação dessa última pela deusa. Aqui estaríamos diante do que Olabarria chamou de *relatedness*: o parentesco não se dá por estruturas fixas, baseadas unicamente em laços sanguíneos, mas pelas relações estabelecidas entre os atores ao longo de suas vidas (2020, p. 11). De acordo com a narrativa aqui apresentada, Hatshepsut é filha da rainha Ahmés durante a concepção e o parto. Quando surge o momento de amamentar a criação, Amon ordena que isso seja feito por deusas, nomeadamente por Hathor, fazendo com que existam duas mães para a herdeira do trono ao longo do relato. Cabe ressaltar que essa deusa está por si só ligada ao leite, à amamentação e à proteção da cria, uma vez que, além de sua forma humana, ela pode assumir a forma de uma vaca; o que explicaria a afirmação “eu lambo teu corpo com a minha língua doce” (Urk. IV 238, 3: trad. em Lalouette, 1984, p. 34). Sua forma de vaca é encontrada na parte iconográfica da

⁹ Um dos cinco nomes-títulos de Hatshepsut. *Maatkare* é o seu nome *nswt bjtj*, isto é, de “Rei do Alto e do Baixo Egito”.

inscrição. Destacaremos aqui dois momentos. No primeiro (Figura 5), na parte superior da inscrição, ela está representada com cabeça de vaca, com seu habitual disco solar entre chifres, e corpo de mulher segurando Hatshepsut e amamentando-a.

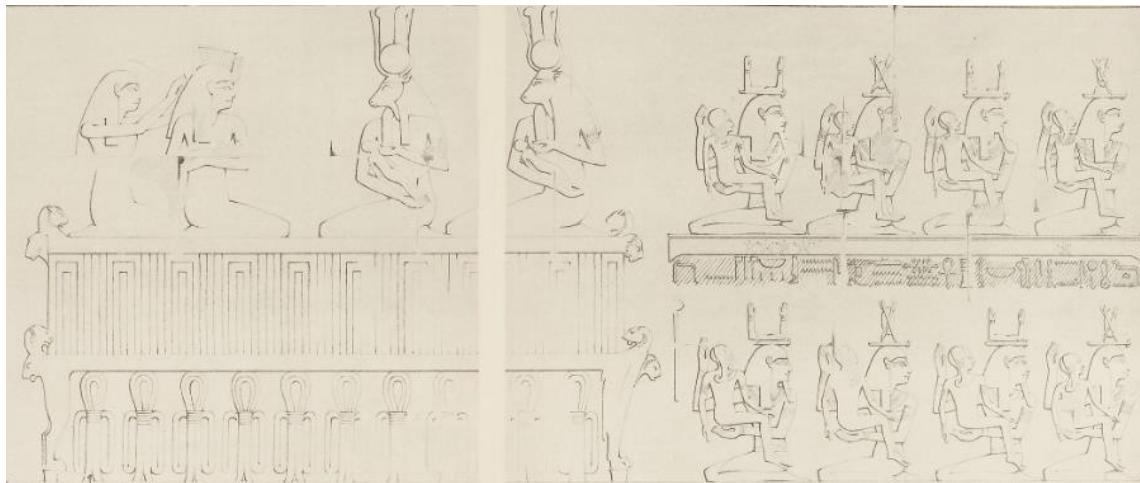


Figura 5. Representação em Deir el-Bahari: Hathor amamentando Hatshepsut.

Fonte: Naville, 1907, p. 53.

No segundo (Figura 4), a deusa está representada completamente como uma vaca, com o disco solar entre seus chifres e portando em seu pescoço um sistro, instrumento musical voltado para a estimulação dos deuses. Entre ela e a figura de Hatshepsut lê-se *sn.(t) a nsbt Haw nTr*, “o [ato de] beijar a mão e o [ato de] lamber a carne do deus”. A palavra *deus* aqui faz referência à faraó Hatshepsut, sentada no trono e com a mão estendida, enquanto a deusa realiza os atos aos quais a inscrição faz referência. De acordo com Azevêdo (2008), as vacas lambem suas crias para facilitar a circulação sanguínea dos bezerros bem como para estabelecer o vínculo entre mãe e filho. A autora também afirma que o que antecede essa ação da mãe são as chamadas *cheiradas* (2008). Isso é de relevância na medida em que sabemos que outra tradução para *sn* é “cheirar”. Poderíamos, então, traduzir a frase anterior como “o [ato de] cheirar a mão e o [ato de] lamber a carne do deus”, o que estaria em maior conformidade com a iconografia de Hathor nesta figura – essa alteração também pode ser aplicada a Urk. IV 238, 3, mencionada acima. Tomadas as imagens e as inscrições em conjunto, Hathor estabelece sua relação maternal com Hatshepsut a partir da concepção em seu próprio corpo, reconhecendo-a por meio dos atos de cheirar, lamber e amamentar.

A relação criada a partir da amamentação não é exclusiva do plano divino. Em sua análise sobre os papéis dos tutores masculinos e femininos na criação dos príncipes

egípcios, Cooney argumenta que esses indivíduos acabam por estabelecer relações familiares com os membros da família real sob sua proteção (2014, p. 67). As mulheres encarregadas de amamentar os bebês criariam com esses “artificialmente relações sanguíneas” (Cooney, 2014, p. 67). Desse modo, o que se percebe é que as relações de parentesco na sociedade egípcia antiga eram bastante fluidas e seguiam mais princípios relacionais do que propriamente aqueles reificados a partir dos termos utilizados. Isso fica ainda mais evidente dentro do próprio templo de Deir el-Bahari, onde há uma representação do pai terreno de Hatshepsut, Tutmés I, realizando a cerimônia de coroação dela diante de nove oficiais (Porter & Moss, 1972, p. 348). A relação não se dá, nesse contexto, unicamente com Amon, mas há uma ampliação da relação de paternidade que se estende a Tutmés I, como se pode perceber quando ele discursa sobre Hatshepsut: “Esta é minha filha, Khnemet-Amon Hatshepsut, que ela possa viver. Eu a designo como minha sucessora. É ela que deve estar sobre este trono” (trad. em Kemp, 1991, p. 200).

Além de se tornar filha da deusa Hathor, Hatshepsut passa também, nas palavras da própria deusa, a compor o corpo dela: “minha filha, que pertence a meu corpo” (Urk. IV 237, 13). A amamentação estabelece então também uma relação com Hathor que Hatshepsut teria, até esse momento, somente com a rainha Ahmés, isto é, ser fruto do corpo dela. Hathor, então, passa a assumir um papel bastante destacado na construção narrativa de Hatshepsut. Deve-se ter em mente que, assim como a rainha Ahmés, a deusa possui um importante papel como elemento integrador. Como foi pontuado anteriormente, ela é vista como senhora de diversas regiões.

A ela, assim como a Amon, é atribuído o cheiro de Punt. Além disso, ela apresenta os seguintes títulos: “senhora de Dendera”, *nbt jwnt*, cidade do Alto Egito (Figura 3), “senhora do céu”, *nbt pt*, “senhora dos deuses”, *Hnwt nTrw* (Urk. IV 236, 17). Apesar de sua posição enquanto senhora dos deuses, a ela não é atribuída nessa história qualquer relação matrimonial com o senhor dos deuses, Amon. Quanto a Hatshepsut, a partir de uma perspectiva relacional, ela aparece como herdeira dos céus tanto por seu pai quanto por sua mãe. Exclusivamente do pai – sob uma ótica divina – parece vir justamente seu direito a governar o Egito, dado que foi ele o responsável por colocar sob o jugo dela todas as terras.

O que parece ligar Amon e Hathor é, além da natureza divina, seu lugar de proveniência: Punt. Essa região aparece, mais uma vez, como aquela de onde provêm os senhores dos deuses e, como dito anteriormente, alcançá-la colocaria o realizador de tal feito em alta conta. Além disso, dado que Hatshepsut era filha de ambos, nada mais justo

do que ela ser capaz de alcançar tal região. Esse seria seu legítimo direito: herdar o que seus pais possuíam.

Por fim, há a purificação de Hatshepsut por Amon e Rá-Horakhty e a exaltação dela por todos os outros deuses quando Amon apresenta-a para eles, ordenando que eles a amem e zelem por ela – o que é prontamente atendido com mais exaltações e criando associações entre ela os deuses Seth e Hórus. Esse último aspecto acaba por reafirmar que o Alto e o Baixo Egito pertencem a Hatshepsut. Mais uma vez, por meio dos deuses, assegura-se à futura faraó o controle geopolítico de todas as terras do Egito.

Até aqui, o que se apreende é uma infinidade de deuses, rituais e exaltações. Tem-se a impressão até mesmo de que Amon torna-se um pouco diluído no decorrer dos eventos. Contudo, não é esse o caso, uma vez que as ações dos outros deuses ocorrem por meio das ordens e do poder dessa divindade. Ele é a figura que intermedia a criação de Hatshepsut, tanto durante a concepção quanto durante a formação do corpo e a amamentação de sua filha. Os poderes de divindades específicas são de fato evocados, mas por meio dele. O trono egípcio é estabelecido para ela e assim aceito pelos outros deuses devido à vontade de Amon. Somado a isso, seguindo o princípio de ordenamento hierárquico, uma vez estabelecida sua vontade no plano cósmico, o plano terreno deve seguir as mesmas condutas. Hatshepsut é sim faraó, mas por vontade e intermédio de seu pai, o deus Amon.

5. Conclusão

A inscrição do nascimento divino de Hatshepsut serve como demonstração de que a política e a religião na sociedade egípcia antiga não podem ser separadas se se pretende compreender como os indivíduos – ao menos aqueles da camada socialmente mais elevada – raciocinam sobre seu lugar nos mundos terreno e cósmico, e como criam e defendem suas posições nos dois planos. Em ambos, há uma hierarquização bastante clara. Sabe-se, por exemplo, que Amon é a autoridade suprema das duas esferas. Ele define quem ocupará o trono do Egito e como esse indivíduo será formado pelos outros deuses.

Do ponto de vista da materialidade, a narrativa da concepção de Hatshepsut demonstra que, ao estabelecer uma narrativa político-religiosa que confere a esse espaço do templo mortuário uma dinâmica de ligação entre os deuses e a faraó, ela acaba por conferir diferentes naturezas à própria monarca envolvida no relato. De fato, conforme

nos lembra Olabarria (2020, p. 56), “a cultura material [...] tem um forte impacto na construção de seres sociais, que devem se enquadrar em uma rede existente de relações objeto-humano.” Em outras palavras, templo e monarca são dotados de elementos divinos: não se está aqui falando somente de um discurso tido tradicionalmente como mitológico, mas em relações entre materialidade e indivíduo que acabam por fazer com que o que está presente no relato se torne realidade.

Somado a isso, tomando os atores terrenos e divinos como símbolos, a faraó aparece como uma figura de conexão não só entre o plano terreno e o divino, mas entre os próprios territórios do Egito. Hatshepsut, filha da esposa principal do faraó, Ahmés, com a divindade suprema do período, Amon, é colocada como herdeira legítima do governo egípcio. Mas outras divindades, muitas com caráter locais, são colocadas no relato. Sendo assim, a narrativa da concepção e a formação divina da monarca, tendo um caráter central, é ampliada a partir de elementos que remetem a uma autoridade local, como é o caso dos deuses Khnum, senhor de Herwer e Thot. Em outras palavras, se a concepção e nascimento garantem a Hatshepsut o direito sobre a Coroa, sua elaboração a partir de elementos locais é que possibilita a própria existência dessa monarca.

Outra questão que pode ser tratada a partir da narrativa é o parentesco como um modo de estabelecer relações entre a política e a religião. Amon é o intermediário de Hatshepsut justamente por ser seu pai e também um deus. O direito ao público da faraó depende de esferas privadas. O que para nosso entendimento ocidental moderno seria uma contradição em termos, para os egípcios é justamente o que causa a legitimidade e a razão de ser da monarquia do Egito Antigo. É através dessa relação entre política, religião e parentesco que discordamos parcialmente da conclusão feita por Campagno sobre o desfecho da *Contenda entre Hórus e Seth*, escrita durante a XX Dinastia (c. 1186-1069 a.C.; 2006b, pp. 211-226).

De acordo com o autor, a chegada de Osíris, pai de Hórus, irmão de Seth, e o primeiro rei do Egito, na Corte a qual estava buscando resolver a disputa pelo trono egípcio entre os dois deuses poderia ser enquadrada dentro do que seria uma lógica de Estado ao invés de uma lógica de parentesco (Campagno, 2006b, pp. 221-222). Em nossa visão, a partir do estudo de caso do relato sobre o nascimento divino de Hatshepsut, no qual Amon, assim como Osíris, aparece como intermediário, é possível observar que não há necessariamente a valorização de uma esfera em detrimento da outra. Pelo contrário, elas funcionam complementarmente. Osíris e Amon intervêm, por direito político e

divino, em favor de seus filhos (Hórus e Hatshepsut, respectivamente) e contra possíveis ordens do caos.

Através da análise da inscrição de Hatshepsut é possível observar a construção do caráter relacional de diversas esferas que norteiam a sociedade egípcia antiga. Mais do que buscar uma (ir)racionalidade religiosa ou uma (ausência de) filosofia política, é preciso compreender como o Egito Antigo compunha seus discursos de autoridade, estabelecendo relações entre o local e o central, entre o parentesco e o Estado e entre a religião e a política.

Recebido: 28/08/2020

Aprovado: 29/10/2020

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, J. P. (2014). *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge University Press.
- Azevêdo, D. M. M. R. (2008, 11 abril). *O comportamento materno em bovinos*. AgroLink: <https://www.agrolink.com.br/colunistas/o-comportamento-materno-em-bovinos_385295.html>.
- Bleiberg, E. (2019). Why Are the Noses Broken on Egyptian Statues? In Edward Bleiberg, & Stephanie Weissberg (Ed.), *Striking Power. Iconoclasm in Ancient Egypt*.
- Bryan, B. M. (2000). The 18th Dynasty before the Amarna Period (1550-1352 BC). In Ian Shaw (Ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*. (pp. 218-271) Oxford University Press.
- Buzby, R. (2002). Imperialism in Early New Kingdom Egypt. *Kaleidoscope eyes*, Outubro, 1-18.
- Campagno, M. (2009). Horus, Seth y la realeza. Cuestiones de política y religión en el Antiguo Egipto. In M. Campagno, J. Gallego & C. G. G. Mac Gaw (Eds.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (pp. 31-59). Miño Dávila.
- Campagno, M. (2000). Kinship and the emergence of the state in Egypt. *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, 11, 35-47.
- Campagno, M. (2006a). De los Modos de Organización sociales en el Antiguo Egipto: Lógica de Parentesco, Lógica de Estado. In M. Campagno (Ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto* (pp. 15-50). Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo.
- Campagno, M. (2006b). Crimen y castigo en ‘la contienda entre Horus y Seth’. In M. Campagno (Ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto* (pp. 211-226). Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo.
- Cooney, K. (2014). *The Woman Who Would Be King. Hatshepsut’s Rise to Power in Ancient Egypt*. Broadway Books.
- Gabolde, L. (2014). Hatshepsut at Karnak: A Woman under God’s Commands. In J. M. Galán, B. M. Bryan, & P. F. Dorman (Eds.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut* (pp. 33-48). The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Galán, J. M. (2002). *El imperio egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.* Editorial Trotta.
- Hart, G. (2005). *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. Routledge.

- Haring, B. (2013). The Rising Power of the House of Amun in the New Kingdom. In J. C. Moreno García (Ed.). *Ancient Egyptian Administration* (pp. 607-637). Leiden.
- Hazard, S. (2013). The Material Turn in the Study of Religion. *Religion and Society: Advances in Research*, 4, 58-78.
- Katary, S. L. D. (2013). The Administration of Institutional Agriculture in the New Kingdom. In J. C. Moreno García (Ed.), *Ancient Egyptian Administration* (pp. 719-783). Leiden.
- Kemp, B. (1991). *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization.* Routledge.
- Lalouette, C. (1984). *Textes sacrés et textes profanes de l'Ancienne Egypte* (Vol. 1). Gallimard.
- Lloyd, A. (2010). *A companion to Ancient Egypt* (Vol. 1). Blackwell Publishing.
- Moreno García, J. C. (2019). *The State in Ancient Egypt. Power, Challenges and Dynamics.* Bloomsbury.
- Moreno García, J. C. (2010). Oracles, ancestor cults and letters to the dead: the involvement of the dead in the public and private family affairs in Pharaonic Egypt. In A. Storch (Ed.), *Perception of the Invisible: Religion, Historical Semantics and the Role of Perceptive Verbs* (pp. 133-153). Rüdiger Köpfe.
- Morkot, R. G. (2007). War and the Economy: the International 'arms trade' in the Late Bronze Age and after. In T. Schneider, & K. Szpakowska (Eds.), *Egyptian Stories, A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of His Retirement* (pp. 169-196). Ugarit-Verlag.
- Naville, E. (1907). *The Temple of Deir el Bahari* (Vols. 2-4). Egyptian Exploration Fund.
- O'Connor, D. (2006). Thutmose III: An Enigmatic Pharaoh. In E. H. Cline & David O'Connor (Eds.), *Thutmose III: A New Biography* (pp. 1-38). The Michigan University Press.
- Olabarria, L. (2020). *Kinship and Family in Ancient Egypt. Archaeology and Anthropology in Dialogue.* Cambridge University Press.
- Panagiotopoulos, D. (2006). Foreigners in Egypt in the Time of Hatshepsut and Thutmose III. In E. H. Cline, & David O'Connor (Eds.). *Thutmose III: A New Biography* (pp. 370-412). The Michigan University Press.
- Pimpaud, A.-B. (2014). *Archaeological Map and Atlas of Western Thebes.* <http://www.archeo3d.net/?p=477>
- Porter, B., & Moss, R. L. B. (1972). *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. Theban Temples* (Vol. 2). Clarendon Press.

- Sethe, Kurt. (1906). *Urkunden des ägyptischen Altertums IV: Urkunden der 18. Dynastie* (Vol. 1). J. C. Hinrich'sche Buchhandlung.
- Shaw, I. (2000). Chronology. In. I. Shaw (Ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt* (pp. 479-483). Oxford University Press.
- Shaw, I., & Nicholson, P. (1997). *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. The American University in Cairo Press.
- Shirley, J. J. (2013). Crisis and restructuring of the State: from the Second Intermediate Period to the advent of the Ramesses. In J. C. Moreno García (Ed.), *Ancient Egyptian Administration* (pp. 521-606). Leiden.
- Spalinger, A. J. (2001). Festivals. In D. B. Redford (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (Vol. 1) (pp. 521-525). Oxford University Press.
- Trigger, B. (1993). *Early Civilizations: Ancient Egypt in Context*. The American University in Cairo Press.
- Troy, L. Religion and Cult during the Time of Thutmose III. In E. H. Cline, & David O'Connor (Eds.), *Thutmose III: A New Biography* (pp. 123-182). The Michigan University Press.
- Vernus, P. (2011). Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de “imperio” y las latencias de la creación. In. M. Campagno, J. Gallego, & C. G. G. Mac Gaw (Eds.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (pp. 13-43). Miño Dávila, 2011.

GOD, FATHER AND INTERMEDIATE: THE FUNCTION OF AMUN IN HATSHEPSUT'S DISCOURSE

ABSTRACT

We focus on the analysis of how religion is involved in building politics in the early New Kingdom Egyptian society (c. 1550-1425 BC) through the official discourses concerning the royalty. Many times the relationship between politics and religion is set through kinships, as we try to show along this paper. We chose as case-study the pharaoh Hatshepsut's context (c. 1479-1458 BC) and the narrative about her conception placed in the mortuary temple of Deir el-Bahari, since it has political and religious elements. This approach allows us to look how the religious, political and kinship spheres exercise influence on the construction and maintenance of the Egyptian's state discourse of this time.

KEYWORDS

New Kingdom; Hatshepsut; religion; politics; kinship.