

ENTRE A MATERIALIDADE E O DISCURSO FUNERÁRIO DAS PORTAS-FALSAS DE TUMBAS TEBANAS: A PORTA DO ALÉM DE NAKHT (TT52), REINO NOVO, EGITO ANTIGO



BETWEEN THE MATERIALITY AND FUNERAL DISCOURSE OF THE FALSE
DOORS OF THEBAN TOMBS: THE DOOR TO THE BEYOND OF NAKHT
(TT52), NEW KINGDOM, ANCIENT EGYPT

Pedro Hugo Canto Núñez¹

Resumo

As portas-falsas são motivos iconográficos que podem ser atestados desde o Reino Antigo (c. 2646-2134 A.E.C.) do Egito Antigo. Porém, como o discurso funerário egípcio possuía especificidades que mudavam de acordo com a temporalidade e o local em que foram construídos, propomos, nesse artigo, a investigação das cenas de portas-falsas em tumbas tebanas de particulares durante o Reino Novo (c. 1550-1070 A.E.C.), com uma análise específica da porta-falsa da tumba de Nakht (TT52). Pretendemos demonstrar como uma atualização do trato teórico e metodológico, nesse caso usando a Teoria do Engajamento Material, podemos nos deparar com novas informações sobre a antiga sociedade egípcia, defendendo que, nesse período, essas portas foram feitas para agirem e serem vistas como uma espécie de ponte entre o Egito terreno e o Além.

Palavras-chave: Egito Antigo; Reino Novo; Portas-Falsas.

Abstract

False doors are iconographic motifs that can be traced back to the Old Kingdom (c. 2646-2134 BCE) of Ancient Egypt. However, as Egyptian funerary discourse had specificities that changed according to the time and place in which they were constructed, we propose, in this article, an investigation of the scenes of false doors in the tombs of private individuals in Thebes during the New Kingdom (c. 1550-1070 BCE), with a specific analysis of the false door in the tomb of Nakht (TT52). We aim to demonstrate how an update of the theoretical and methodological approach, in this case using the Material Engagement Theory, can reveal new information about ancient Egyptian society, arguing that, in this period, these doors were made to act and be seen as a kind of bridge between earthly Egypt and the Afterlife.

Keywords: Ancient Egypt; New Kingdom; False Doors.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História e Espaços da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH-UFRN). E-mail: pedro.canto.096@ufrn.edu.br.



Introdução

Para os antigos egípcios, uma tumba possuía a função de proteger o corpo do morto e garantir uma vivência no Além. Embora essa ideia geral prevalecesse, as especificidades das funções das tumbas foram alteradas ou aprimoradas ao longo dos anos do que chamamos hoje de Egito Antigo. O estudo aprofundado desse Espaço Funerário pode auxiliar tanto na própria compreensão dessa sociedade quanto na mudança de uma visão um tanto quanto pejorativa de estagnação desse Egito, sem a percepção das nuances temporais e locais que de muito valem serem investigadas. Portanto, a atualização no trato teórico e metodológico precisa ser o foco das futuras pesquisas sobre a religião egípcia antiga, conforme assinala Rune Nyord², com a inserção de conceitos de disciplinas como a Antropologia e a Arqueologia.

Sendo assim, o que propomos nesse artigo é a análise de um motivo iconográfico presente em tumbas de particulares (membros da elite) durante a primeira metade do Reino Novo, na cidade de Tebas, as portas-falsas³. De forma mais específica, pretendemos investigar a cena da porta-falsa na tumba de Nakht (TT52), com base nos preceitos estabelecidos por Lambros Malafouris⁴ e a sua Teoria do Engajamento Material⁵, compreendendo esse Espaço Funerário de

² NYORD, Rune. “Taking Ancient Egyptian mortuary religion seriously”: why should we, and how could we?. **Journal of Ancient Egyptian Interconnections**, v. 17, p. 73-87, mar. 2018.

³ Sobre as portas-falsas em períodos anteriores, recomendamos a leitura dos textos de “BROVARSKI, Edward. False doors and history: the First Intermediate Period and Middle Kingdom. *In*: SILVERMAN, David; SIMPSON, William; WEGNER, Josef. **Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt**. New Haven: Sawyer Printers, 2009” e “STRUDWICK, Nigel. **The administration of Egypt in the old kingdom: the highest titles and their holders**. Londres: SIE, 1985”.


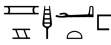
⁴ MALAFOURIS, Lambros. **How things shape the mind: a theory of material engagement**. Cambridge: The MIT Press, 2013.

⁵ A Teoria do Engajamento Material é uma atualização da Arqueologia Cognitiva feita por Lambros Malafouris, aperfeiçoando-a e “levando a Cultura Material a sério”, utilizando da onda da Virada Material no início do século XXI e rejeitando a interioridade, idealidade e ênfase na transcendência material, evidenciando a exterioridade, a materialidade e a imanência da Cultura Material. Em sua teoria, Malafouris se mostra preocupado de modo sistêmico a entender a eficácia das coisas na forma ativa e constitucional da cognição humana, baseando-se em três fatores que seriam o *nexus* da Teoria do Engajamento Material. O primeiro é a Mente Estendida, uma ligação direta com a neurociência e o trabalho psicanalista, que concebe as coisas como consubstanciais, contínuas e parte coextensivas da mente em ação. O segundo é o Signo Ativo, oriundo da perspectiva semiótica, que interpreta as coisas como signos materiais que geram algo, ao invés de uma simples representação entre significado e significante. Por fim, a Agência Material, que entende as coisas como possuidoras de uma eficácia causal no pensamento e na ação humana,



uma forma holística, que vincula a própria estrutura da tumba com a imagem e o texto. Separamos, assim, esse artigo em duas partes: na primeira, vamos refletir sobre a estrutura da tumba, entendendo qual a sua função dentro da sociedade egípcia antiga e a materialidade das portas-falsas no Reino Novo; na segunda nos aprofundaremos nos elementos iconográficos e textuais da cena na TT52. Com isso, interpretaremos que as portas-falsas em tumbas de particulares durante a primeira metade do Reino Novo funcionavam como um vínculo direto do mundo terreno com o Além pela própria estrutura e posicionamento geográfico dessas cenas, mas, também pela composição iconográfica e textual delas.

A estrutura da tumba e a materialidade da porta-falsa

Para Jan Assmann⁶, a morte significa uma experiência, uma consciência da finitude da vida, que apresenta cenários para rituais funerários, em espaços como tumbas, permitindo uma comunicação dos vivos com os mortos. De acordo com Assmann, a visão egípcia de morte é muito diferente da nossa, uma vez que existe uma quantificação intrínseca à compreensão de vivo e morto⁷. Por exemplo, pode-se estar em um estado “meio morto”. Para tanto, os egípcios utilizavam de um artifício para que essa ligação do Egito terreno com o Além pudesse ser revitalizada: uma tumba ($m^c h^c t$  ou $m i h^c t$  são os nomes mais comuns para “tumba” em egípcio). Esta era um local de descanso do corpo do morto e da regeneração deste no Além.

Em textos como o Conto do Náufrago⁸ e a História de Sinuhe⁹, nos quais a necessidade de voltar para o Egito é presente e digna de menção, uma vez que um discurso é feito em prol desse retorno, poderíamos inferir que existia um vínculo com o medo de morrer no estrangeiro, uma vez que lá o indivíduo não teria uma

procurando não “o que é um agente”, mas “quando é um agente”, identificando o Engajamento Material das intenções do objeto, as suas causas, as ações efetuadas e os movimentos existentes nesses engajamentos a partir da visão de mundo da sociedade estudada.

⁶ ASSMANN, Jan. *Mort e au-delà dans l'Égypte ancienne*. Paris: Éditions du Rocher, 2003. p. 17.

⁷ ASSMANN, Jan. *Mort e au-delà dans l'Égypte ancienne*. Paris: Éditions du Rocher, 2003. p. 32.

⁸ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 73-79.

⁹ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 101-119.



tumba para que sua memória fosse perpetuada¹⁰. Assmann comenta que, nesses textos, pensar na tumba significa pensar em sua terra natal e sua divindade local, fazendo com que a imagem da morte como retorno correspondesse ao sentimento de apego local, de enraizamento no campo, cujos centros são o templo e a necrópole¹¹. Com isso, Assmann, de certa forma, atualiza a interpretação de K. J. Seyfried¹², que analisa a tumba como um símbolo de conectividade que percorre e integra diversas gerações, algo que iremos associar a uma estrutura cognitiva que pode ser estudada em Tebas do da primeira metade do Reino Novo.

Seguindo essa lógica, Assmann¹³ defende que existia uma imagem de morte como um isolamento que procede da ideia de conectividade social, atrelada à vida. Algo que parece bem interessante para muitas sociedades que acreditam em um pós-vida é, justamente, a compreensão de que um indivíduo morto só tem acesso a esse Além a partir de ritos feitos no Egito terreno, alguns imediatamente após a morte e outros continuamente, para que aquele indivíduo permaneça existindo no mundo idealizado. Dessa maneira, Assmann¹⁴ divide em duas partes todo o processo do defunto em sua morte e vida no Além, uma esfera física, que deixara no Egito terreno, e outra social, que seria lembrada entre os seus descendentes e, portanto, garantiria sua vida no Além¹⁵.

Sendo assim, em uma tumba egípcia podemos perceber a morte como um sentido de passagem, uma imagem que está impressa na arquitetura da mesma.

¹⁰ Recomendamos, também, a tradução para o inglês da Miriam Lichtheim para o Conto do Náufrago e para Sinuhe. LICHTHEIM, Miriam. **Ancient egyptian literature volume I: the old and middle kingdoms**. São Francisco: University of California Press, 1973. p. 211-214; p. 222-236.

¹¹ ASSMANN, Jan. **Mort e au-delà dans l'Égypte ancienne**. Paris: Éditions du Rocher, 2003. p. 273-276.

¹² SEYFRIED, Karl-Joachim. Generationenbindung. In: ASSMANN, J. et al. **Thebanische beamtennekropolen**. Heidelberg: Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens, 1995. p. 228-229.

¹³ ASSMANN, Jan. **Mort e au-delà dans l'Égypte ancienne**. Paris: Éditions du Rocher, 2003. p. 74-75.

¹⁴ ASSMANN, Jan. **Mort e au-delà dans l'Égypte ancienne**. Paris: Éditions du Rocher, 2003. p. 141-145.

¹⁵ Não é nosso objetivo nesse artigo discorrer sobre cada um dos elementos dessas esferas, mas é importante mencionar os elementos. Na primeira esfera (a social), temos o *Ka*, o nome (rn) e a múmia (saH) enquanto na outra (uma física) temos, junto ao *Ba*, o corpo (Dt), o cadáver (XAt), e a sombra (SwT). Na intersecção das duas esferas, temos o coração (ib) e, em uma categoria própria, o *Akh* (Ax).



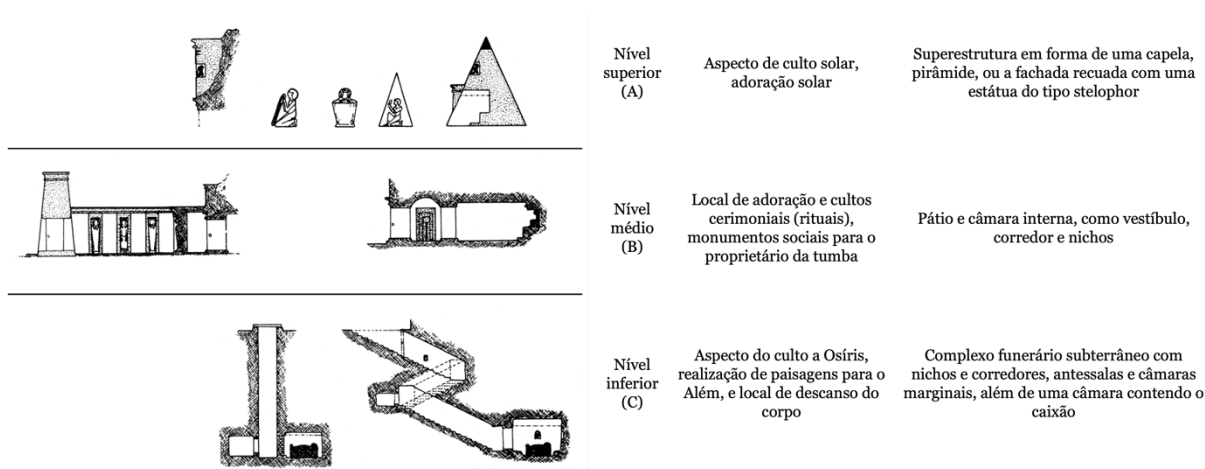
Nas tumbas de particulares desse período, podemos destacar cinco funções básicas para esse espaço. A primeira era abrigar e ocultar o sarcófago com a múmia: esta função estava relacionada com a noção de sagrado, uma vez que o que não podia ser acessível, sendo guardado e intocável. A segunda era indicar o lugar de enterramento e mostrar o nome do defunto: associando-se com o conhecimento do *eu*. A terceira era uma função mnemônica ou de representação biográfica: a tumba era construída para ser visitada para a posteridade, já que a crença egípcia entendia que o dono da tumba, para continuar sua vida no Além, deveria ser lembrado no Egito terreno. A quarta era de prover uma interface: ou uma passagem (ponte), para que o morto pudesse transitar entre este e o outro mundo. E, por fim, a última função de uma tumba era servir para prevenir o regresso do defunto (morto enquanto cadáver apenas, separado de seus outros elementos) ao mundo dos vivos: com o intuito de que este não perturbe os vivos, separava-se, assim, a estrutura que guardava o corpo da estrutura que os vivos visitavam.

De acordo com Friederike Kampp-Seyfried, podemos separar em três as partes de uma tumba, cada uma com uma função específica e uma forma arquitetônica¹⁶. Se repararmos na Figura 1, podemos identificar os diferentes níveis e suas funções, utilizando a nomenclatura da divisão feita por Kampp-Seyfried, com sua função e a descrição de sua forma arquitetônica. O primeiro nível é o superior, categorizado como uma superestrutura em forma de capela, estatuetas ou formas piramidais (da esquerda para a direita na imagem); o segundo nível (médio) é composto por um pátio e uma câmara interna (respectivamente da esquerda para a direita); por fim, o nível inferior, que é subterrâneo e pode ser direto de um poço (no desenho da direita) ou com corredores e antessalas (desenho da esquerda). Enquanto o primeiro nível possuía relação com o culto solar, o segundo era o local de adoração e rituais para o morto, e o terceiro era o local de descanso do morto, inacessível pelos vivos.

¹⁶ KAMPP-SEYFRIED, Friederike. The Theban necropolis: an overview of topography and tomb development from the Middle Kingdom to the Ramesside period. *In*: STRUDWICK, Nigel; TAYLOR, John H. **The Theban necropolis: past, present and future**. Londres: The British Museum Press, 2003. p. 8.



Figura 1 – Subestruturas de uma tumba e suas funções.



Fonte: Adaptado de KAMPP-SEYFRIED, Friederike. The Theban necropolis: an overview of topography and tomb development from the Middle Kingdom to the Ramesside period. In: STRUDWICK, Nigel; TAYLOR, John H. **The Theban necropolis: past, present and future.** Londres: The British Museum Press, 2003. p. 8.

Para esse artigo, nos interessa a subestrutura do meio, pois é onde encontramos uma clara intenção na interação dos vivos com os mortos. Dessa forma, a própria estrutura da tumba já indica uma interface entre o Egito terreno e o Além. Existia, no entanto, um motivo iconográfico que servia como localização para o *Ka* e o *Ba*, de modo que o *Ba* fosse habilitado para sair e pegar as oferendas que lhe foram deixadas pelos vivos e retornar para se encontrar com o *Ka*¹⁷. Essa cena era a porta-falsa, que possui uma estrutura semelhante ao hieróglifo O21 (𓏏), que é o classificante da fachada de um templo (ou santuário), conforme Gardiner¹⁸. A própria função básica de um templo (ou santuário), de contato com a divindade¹⁹ parece se fundir ao da porta-falsa, nesse caso, o contato estabelecido com o morto proprietário da tumba. Além disso, se virmos o signo hieroglífico de “porta”, encontramos o O31 (𓏏), que seria a cornija da porta-falsa.

¹⁷ ASSMANN, Jan. **Mort e au-delà dans l'Égypte ancienne.** Paris: Éditions du Rocher, 2003. p. 322-323.

¹⁸ GARDINER, Alan. **Gramatica egípcia.** Tomo II. Valencia: Ediciones Lepsius, S.L., 1993. p. 75.

¹⁹ TEETER, Emily. **Religion and ritual in Ancient Egypt.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 76-87.



Junko Takenoshita²⁰, ao estudar sobre essas portas-falsas no Reino Antigo e no Reino Médio, interpreta que elas funcionavam como uma forma “autobiográfica” do morto, para que ele se lembre de quem é no Além e que o leitor entenda o seu *status* no Egito terreno. A “autobiografia” enquanto gênero de textos está presente em tumbas desde a V Dinastia (c. 2500 – 2345 A.E.C.), Reino Antigo, conforme atesta Julie Stauder-Porchet²¹. De acordo com a autora, a “autobiografia” não seria como uma forma de construir a imagem do indivíduo em sua interação social, nem de um retrato de sua dimensão ética, e, sim, como uma forma de atestar os seus feitos para as divindades, assegurando-se como um ser digno (parte de uma comunidade de adoração) perante à ordem e justiça, Maat²². No caso das análises de Takenoshita para as portas-falsas, a “autobiografia” comentada pelo autor não existe enquanto um gênero nos mesmos moldes dos textos analisados por Stauder-Porchet, sendo possível a interpretação de que seria um mecanismo mnemônico para o Egito terreno do *status* do morto e, assim, a revitalização do mesmo no Além. Entretanto, esse debate ainda pode ser melhor trabalhado e aplicado para o Reino Novo em pesquisas futuras, com a comparação da estrutura textual e localização nas tumbas, tentando estabelecer alguma conexão entre elas.

No Reino Novo, o debate sobre esses motivos iconográficos em tumbas de particulares não é tão difundido quanto cenas agrícolas, banquetes ou de caça e pesca no pântano. Talvez isso seja pelos “poucos” exemplares completos que temos dessas cenas se compararmos com os elencados acima. De acordo com Stephen Quirke²³, nós não sabemos por certo quanto tempo os vivos cuidavam ou se relacionavam com essas tumbas²⁴, por isso, um levantamento de dados

²⁰ TAKENOSHITA, Junko. **When the Living met the Dead: The Social Functions of False Doors in Non-Royal Funerary Culture with references to examples from the First Intermediate Period and Middle Kingdom.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) - University of Birmingham, 2011. p. 91-96.

²¹ STAUDER-PORCHET, Julie. **Les autobiographies de l’Ancien Empire égyptien: étude sur la naissance d’un genre.** Leuven: Peeters, 2017. p. 101.

²² STAUDER-PORCHET, Julie. **Les autobiographies de l’Ancien Empire égyptien: étude sur la naissance d’un genre.** Leuven: Peeters, 2017. p. 313.

²³ QUIRKE, Stephen. **Exploring religion in ancient Egypt.** Oxford: Wiley Blackwell, 2015. p. 204.

²⁴ Existem reutilização de tumbas, os casos mais comuns são de tumbas da XVIII Dinastia reutilizadas no período raméssida, o que nos indica que essas tumbas não estavam em uso durante um tempo considerável para serem redistribuídas.



quantitativo sobre essas construções nos é válido, de modo a entender a perduração de um discurso funerário. No Reino Novo, temos 21 tumbas tebanas que apresentam uma porta-falsa. Na Tabela 1 apresentamos um levantamento das tumbas que possuem o motivo iconográfico, organizadas em ordem cronológica. Expomos ainda o sítio arqueológico em que elas foram construídas, a localização da porta-falsa na tumba (se na entrada da tumba, na primeira estrutura ou na segunda estrutura no referencial de quem entra na tumba²⁵), o posicionamento geográfico da cena e o posicionamento em relação ao ângulo de visão do visitante que entra na tumba (se está do lado direito, no centro ou do lado esquerdo do visitante).

Tabela 1 – Tumbas do Reino Novo que possuem uma cena da falsa porta.

Número da tumba	Temporalidade	Sítio atual	Localização na tumba	Posicionamento geográfico	Posicionamento em relação ao visitante que entra na tumba
TT125	Hatshepsut	Sheik el-Qurna	Primeira estrutura	Oeste	Lado esquerdo
TT353	Hatshepsut	Deir el-Bahari	Segunda estrutura	Oeste	Centro
TT155	Hatshepsut – Tutmés III	Dra Abu el-Naga	Primeira estrutura	Oeste	Lado direito
TT224	Hatshepsut – Tutmés III	Sheik el-Qurna	Segunda estrutura	Oeste	Lado direito
				Leste	Lado esquerdo
TT24	Tutmés III	Dra Abu el-Naga	Entrada	Oeste	Lado esquerdo

²⁵ Chamamos aqui de primeira ou segunda estrutura o espaço apenas nas subestruturas médias (nível médio da Figura 1), diferenciando-os a partir da experiência espacial: a primeira estrutura é aquela que se adentra primeiro no espaço vivenciado, enquanto a segunda é aquela que entra posterior à primeira. Por vezes, temos nomenclaturas de “vestíbulos” para a primeira estrutura e “capela funerária” para a segunda. No entanto, tais classificações podem ser um tanto quanto generalistas para a complexidade desse Espaço Funerário, fazendo-nos optar por procurar outras distinções, nesse caso, baseado na percepção e vivência do espaço.



TT33	Tutmés III	Sheik el-Qurna	Segunda estrutura	Noroeste	Centro
TT110	Tutmés III	Sheik el-Qurna	Primeira estrutura	Sudoeste	Lado esquerdo
TT112	Tutmés III	Sheik el-Qurna	Segunda estrutura	Norte	Lado direito
TT127	Tutmés III	Sheik el-Qurna	Primeira estrutura	Oeste	Lado esquerdo
TT161	Tutmés III	Dra Abu el-Naga	Segunda estrutura	Oeste	Centro
TT69	Tutmés III – Amenhotep II	Sheik el-Qurna	Primeira estrutura	Noroeste	Lado direito
TT79	Tutmés III – Amenhotep II	Sheik el-Qurna	Primeira estrutura	Oeste	Lado esquerdo
TT85	Tutmés III – Amenhotep II	Sheik el-Qurna	Primeira estrutura	Oeste	Lado esquerdo
TT88	Tutmés III – Amenhotep II	Sheik el-Qurna	Primeira estrutura	Oeste	Lado esquerdo
TT100	Tutmés III – Amenhotep II	Sheik el-Qurna	Segunda estrutura	Norte	Centro
TT172	Tutmés III – Amenhotep II	Khokha	Primeira estrutura	Leste	Lado direito
TT96	Amenhotep II	Sheik el-Qurna	Segunda estrutura	Oeste	Lado direito
TT276	Tutmés IV	Qurnet Murai	Segunda estrutura	Oeste	Lado esquerdo
TT52	Tutmés IV – Amenhotep III	Sheik el-Qurna	Primeira estrutura	Oeste	Lado esquerdo



TT189	Ramsés II	Asasif	Segunda estrutura	Leste	Centro
TT30	Ramessida (?)	Sheik el-Qurna	Primeira estrutura	Sudeste	Lado direito

Fonte: Dados obtidos a partir dos catálogos de “PORTER, Bertha; MOSS, Rosalind L. B. **Topographical bibliography of Ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings: the theban necropolis. Part 1. Private tombs.** Oxford: Oxford University Press, 1970”. e “KAMPP, Friederike. **Die thebanische Nekropole: zum wandel des grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie.** Mainz am Rhein: von Zabern, 1996”.

Podemos destacar alguns dados cruciais desses levantados para a nossa análise da materialidade dessa cena. Em primeiro lugar, a temporalidade. Percebemos que apenas duas não estão no período chamado de pré-amarniano²⁶, o que indica algo descontinuado em períodos posteriores. Considerando todas as tumbas que foram construídas durante o período pré-amarniano, temos apenas quatro das 19 que não estão em Sheik el-Qurna. De fato, esse local era o mais comum para a construção de tumbas durante o período. Por exemplo, em dados levantados por Pedro Hugo Canto Núñez²⁷ (2021, p. 64), das 54 tumbas de particulares feitas nos períodos de Tutmés IV e Amenhotep III (c. 1401-1353 A.E.C.), 29 estão localizadas em Sheik el-Qurna. Muitas podem ser as interpretações para isso, mas Canto Núñez²⁸ aponta duas prováveis: a primeira é que *A Bela Festa do Vale* passava por uma Via Processional próxima desse sítio, o que indicaria que o morto e sua tumba seriam visitados e rememorados; a

²⁶ Podemos dividir o Reino Novo em três momentos, a saber: pré-amarniano, amarniano e pós-amarniano. O ponto central para isso é, justamente, a construção da cidade Akhetaten (atual Tell el-Amarna, por isso o nome de “período amarniano”), feita durante o reinado de Amenhotep IV/Akhenaton (c. 1353-1335). Este faraó foi responsável por instaurar o culto central egípcio ao deus Áton, alterando o seu nome (de Amenhotep, que significa “Âmon está contente”, para Akhenaton “Manifestação de Áton”), transferindo a capital do Egito para a recém-criada Akhetaten, e entre outras ações, alterando métodos e técnicas artísticas. Essas alterações podem não parecer importantes, mas significam uma profunda inovação em uma tradição egípcia.

²⁷ CANTO NÚÑEZ, Pedro Hugo. **O Espaço Funerário no Egito Antigo: a tumba de Nakht** (Reino Novo, c. 1401-1353 A.E.C.). 2021. 428f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021. p. 64.

²⁸ CANTO NÚÑEZ, Pedro Hugo. **O Espaço Funerário no Egito Antigo: a tumba de Nakht** (Reino Novo, c. 1401-1353 A.E.C.). 2021. 428f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021. p. 65.



segunda é que existia uma Via Processional entre o templo de Tutmés IV e o templo de Deir el-Bahari, indicando o sítio como um ponto de destaque para o período específico analisado por ele.

Seja como for, no nosso levantamento, Sheik el-Qurna é destacável. Se considerarmos para comparação apenas essas tumbas que, teoricamente, estariam mais fáceis de visitação e comparação em conjunto pelos antigos visitantes egípcios, vemos que as portas faltas aparecem em oito tumbas na primeira parte da estrutura (11 tumbas no total), enquanto apenas cinco apresentam as portas-falsas na segunda estrutura (oito no total). Quando pensamos no posicionamento geográfico em que essas cenas se encontram, ainda na seleção de tumbas de Sheik el-Qurna, vemos que 11 delas estão no Oeste ou em posições que se relacionam com o Oeste, como Sudoeste ou Nordeste (16 tumbas no total), enquanto apenas uma no Leste (duas no total) e duas no Norte. Talvez as informações sobre em qual parte da tumba estão as portas-falsas nos direcione a uma compreensão que não fazia tanta influência na interpretação do antigo visitante egípcio se era na primeira ou na segunda estrutura, por causa dos números próximos de tumbas diferentes. Não podemos ignorar este levantamento de dados: a disposição ideal para as portas-falsas era voltada para o Oeste.

Esse Ocidente idealizado entra em contato com a crença egípcia de que, no Reino Novo, o sol era interpretado como uma barca (chamada *mândjet* ou *mesektet*, com diferença entre os dois tipos a partir das divindades que carregam ou espaços em que estão), na qual divindades solares (como Rê e Âmon) estariam e que navegavam sobre Nut, que podia ser a forma de seu corpo ou como um rio (céu azul e estrelado). Em ambas as representações, a ideia era que a barca entrava pela boca e nascia de Nut. Assim, o disco solar nascia no horizonte oriental (Leste) e era representado na iconografia como se fosse uma bola de esterco empurrada por um escaravelho, a divindade Khepri. Isso indica uma crença de que, com o nascer do sol, os egípcios eram agraciados com fertilidade e prosperidade, uma vez que os escaravelhos, besouros comuns no Egito, enterram seus ovos em bolas de esterco e os protegem, rolando-as. Ao se pôr no horizonte ocidental (Oeste), o sol morreria e iria em direção ao Além, associando a margem



ocidental do Nilo às práticas funerárias. Então, o sol percorria o Além, enfrentando diversos obstáculos (que aparecem em textos como o *Amduat* e o dos *Portões*) com a finalidade de nascer, novamente, no horizonte oriental e, assim, continuar o ciclo da vida. Dessa forma, a comprovação de que as portas-falsas foram posicionadas no Oeste da tumba corrobora com nossa ideia de que elas são pontos materializados do contato com o Além.

O espaço vivenciado também é importante na nossa análise. Já foi discutido sobre os benefícios de analisar essa experiência espacial a partir da projeção tridimensional de tumbas de particulares²⁹ e, de fato, essa interpretação espacial é uma das formas mais interessantes de revisitar um lugar distante. Aqui, no entanto, esse resgate dos ângulos de visualização espacial foi feito com base nas plantas das tumbas e em suas medidas, levando em consideração a entrada da tumba como ponto inicial para uma vivência desse espaço. Feito isso, descobrimos que, assim como a informação se a porta-falsa está na primeira ou na segunda estrutura, o fato de estar no lado esquerdo, direito ou centro do ponto de visão de quem entrava na tumba pouco parece que importava para o antigo visitante egípcio, uma vez que as portas-falsas aparecem em oito tumbas do lado esquerdo (dez no total), quatro no lado direito (seis no total) e duas no centro (quatro no total). Claro, vemos que existiu uma intenção em posicionar à esquerda no ângulo de visão, mas não são números discrepantes o suficiente para podermos assumir uma interpretação concreta, como os dados que a construção era voltada para o Oeste.

Feita a exploração da materialidade da porta-falsa em todas as tumbas de particulares tebanas do Reino Novo, comprovamos um ponto de encontro entre o Egito terreno e o mundo póstumo a partir desse elemento. No entanto, o que justificaria o aprofundamento em apenas uma, nesse caso, a tumba de Nakht (TT52)? Podemos resumir isso em dois pontos: o primeiro é que o exemplar da porta-falsa da TT52 é um dos mais bem preservados do período; o segundo é a sua localização temporal, como a última tumba do período pré-amarniano a

²⁹ CANTO NÚÑEZ, Pedro Hugo; VASQUES, Marcia Severina; CANTO MARTINS, Bruno Leonardo. Projeção tridimensional de uma estrutura funerária egípcia: implicações, formulações e análise espacial da tumba de Nakht (1401-1353 A.E.C.). **Revista Aedos**, v. 12, n. 26, p. 168-197, 2020.

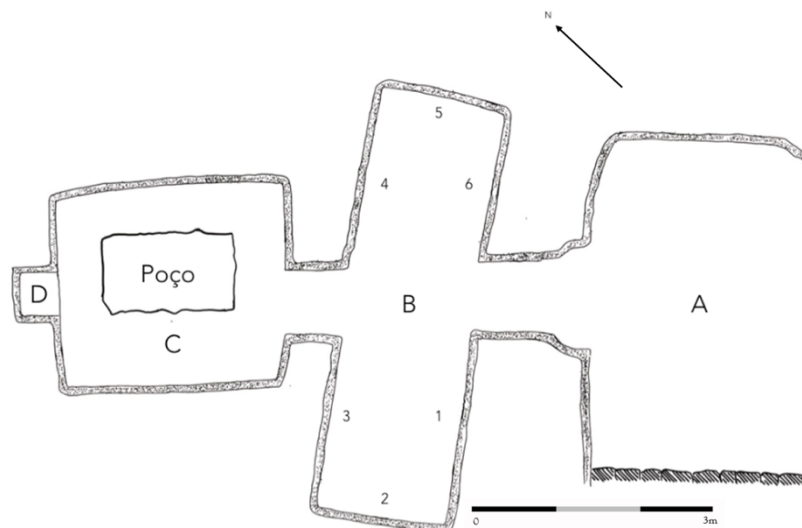


possuir o motivo. Por isso, analisar as especificidades do texto e das imagens presentes nessa cena na tumba de Nakht pode nos ser útil para as pesquisas sobre o motivo iconográfico e, também, para o período pré-amarniano.

As funções específicas do texto e imagem da porta-falsa

A tumba de Nakht (TT52), embora pequena quando comparada às outras do período, apresenta uma rica fonte para a pesquisa do Egito Antigo. No caso desse artigo, a Figura 2 apresenta a planta da TT52 e nela podemos ver, em 2, no recinto B, a parede onde se encontra a porta-falsa de Nakht, demonstrada na Figura 3, comumente chamada de “Parede Sul” pela idealização espacial do plano decorativo da tumba. Na cena, vemos oito personagens em volta de uma representação de uma porta-falsa, na qual percebemos que o casal aparece em seu interior, diante de uma mesa de oferendas. Sendo assim, como Nakht e Tawi (sua esposa) estão representados no painel da porta-falsa, o *Ba* de ambos consegue encontrá-los magicamente.

Figura 2 - Planta da tumba de Nakht (TT 52).

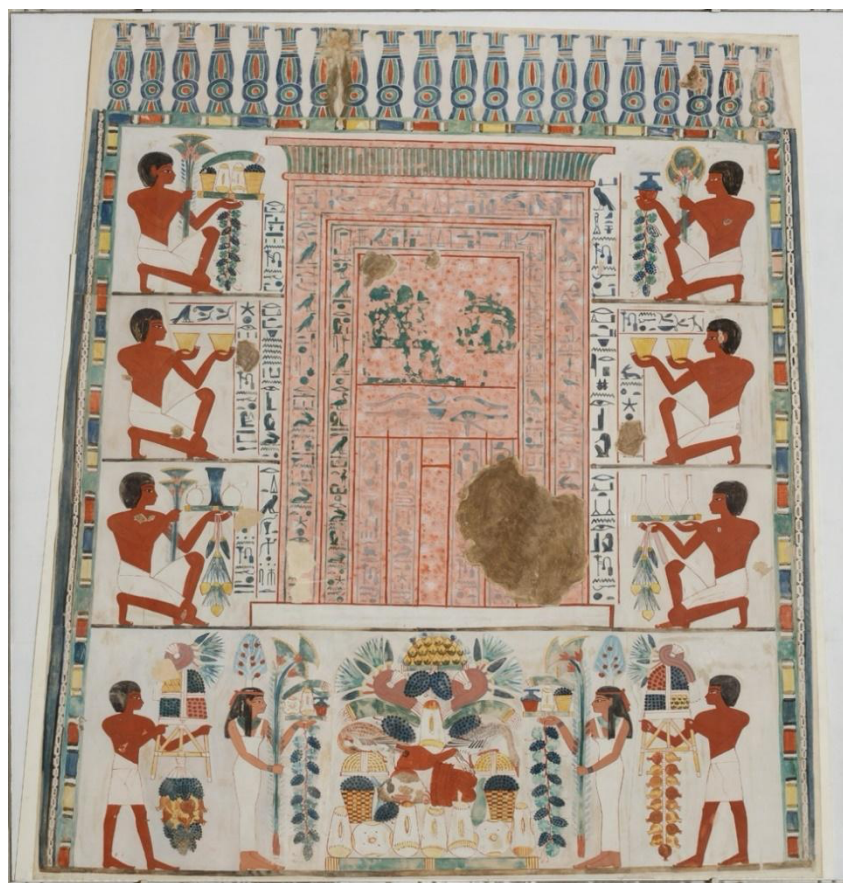


Legenda: A (pátio); B (capela funerária – com seis paredes decoradas, numeradas do 1 ao 6); C (câmara interna); D (nicho para a estátua *Ka*).



Fonte: adaptado de LABOURY, Dimitri. Une relecture de la tombe de Nakht. In: TEFNIN, Roland. *La peinture égyptienne ancienne: un monde de signes à préserver*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1997. p. 50.



Figura 3 - Porta-falsa da TT 52.



Fonte: *Metropolitan Museum of Art*, Nova Iorque, 15.5.19c.

A cena está dividida em dois registros. O primeiro registro possui a porta-falsa no meio, pintada em rosa, referenciando o granito. No centro da imagem, Nakht e Tawi estão sentados de acordo com o hieróglifo A502 () , o que nos leva a inferir, em um primeiro momento, que as oferendas representadas foram em prol do casal. Ao redor da porta-falsa, foram desenhados seis homens com perucas pretas e ambas as mãos erguidas, sentados com as pernas cruzadas, como no hieróglifo A4 () , com gesto de adoração. O primeiro da esquerda, carrega com a mão direita três feixes de papiros, enquanto com a esquerda ele segura uma fileira com dez cachos de uvas e uma bandeja/esteira/mesa verde com duas cestas amarelas com uvas, dois pães em forma oval e um buquê fechado de flor de lótus. O primeiro da direita tem, na mão esquerda, três feixes de papiros, e, na direita, um vaso em formato de coração e uma fileira de oito cachos de uvas. O segundo



da esquerda e o segundo da direita estão ofertando dois vasos amarelos. O terceiro da esquerda carrega com a mão direita três feixes de papiros e, com a esquerda, leva flores de lótus e uma bandeja/esteira/mesa verde com dois sacos não coloridos/brancos e um vaso azul. O terceiro da direita segura, com ambas as mãos, uma esteira/mesa verde, com o hieróglifo S27 (𓂏), que é o classificante de “roupas”, enquanto, com a mão direita, ele carrega flores de lótus.

Tanto as flores de lótus quanto os papiros simbolizam a vida para o morto (nesse caso, Nakht e Tawi, se considerarmos a imagem no painel da porta). Os pães e as uvas representam os alimentos para o casal. Quanto aos vasos, temos três tipos diferentes. O primeiro, em formato do hieróglifo W22 (𓏏), servia para guardar/indicar “cerveja”. Os da segunda fileira de cima para baixo, são associados ao W10 (𓏑), que determinam “copo”, geralmente acompanhados da palavra “água”, algo que poderíamos identificar como um mantimento para o Além, simbolizando “vida”. O terceiro tipo de vaso é o W1 (𓏏), que, conforme vimos na cena das oferendas, é o determinativo utilizado para “unguento”. Na terceira fileira do lado esquerdo, os dois outros objetos na esteira/mesa do homem podem ser encontrados como hieróglifo V33 (𓏏), um saco de linho, algo que pode ter sido utilizado apenas por membros da elite por causa de seu material.

No segundo registro, os dois homens com saiote nas extremidades estão ofertando os mantimentos para o casal em suportes de madeiras seguras pelas duas mãos. O da esquerda está oferecendo uvas, figos e frutas de sicômoro em um suporte de madeira de quatro bocas (dois para as uvas e um para os outros), acima dos suportes está um buquê de lótus (duas flores e dois botões), abaixo está um conjunto de nove cachos de uvas e oito moringas. O homem da direita está oferecendo uvas, figos e frutas de sicômoro em um suporte de madeira de quatro partes (dois para as uvas e um para os outros), acima do estande está um buquê de lótus (duas flores e três botões), abaixo estão dispostas dezessete moringas. Todos esses elementos contribuem para o principal da cena, que é ofertar alimentos para Nakht e Tawi na porta-falsa, de modo que seus *Ka* e *Ba* possam recolhê-los e levá-los ao Além.



As representações femininas nesse registro são um tanto complexas. Não existe nenhuma inscrição nesse registro para nos guiar sobre quem ela seria, apenas o sicômoro em sua cabeça, indicando-nos que se trata de Nut, a Deusa do Sicômoro. Nils Billing³⁰ percebeu que Nut associada ao sicômoro dessa forma aparece a partir do Reino Novo. Existem algumas indicações de sua forma como sicômoro no Reino Antigo, mas a sua representação com um sicômoro em sua cabeça é presente, de fato, apenas a partir da XVIII Dinastia³¹. No Capítulo 59 do *Livro dos Mortos*, por exemplo, encontramos a seguinte fórmula:

*r3 n(y) ss(n).t t3w shm m mw m hr.t-ntr / dd mdw in wsir 3ny / i nh.t tw n(y).t nw.t d(w).t(w) n.i
m n(w) / t^cw im(y).t ink shn(w) s.t twy hr(y).t-ib wnw / swḥ.t twy n(y).t ngg wr rd.s rd.i^c nh.s
^cnh.i / ss(n) [t].s t3w ss(n) [t].i t3w wsir 3ny m3^c-hrw*

Fórmula para respirar e dispor de água na necrópole /
Palavras ditas pelo Osiris Any: / “Oh, sicômoro de Nut, dê-me água / e o ar que está em você! Sou eu quem ocupa este lugar que está no coração de *Ounu* (Hermópolis). / Eu guardo o ovo do Grande Criador, ele acredita, eu acredito, ele vive, eu vivo, / ele respira o ar, eu respiro o ar, eu, o Osiris Any, justificado”.³²

Se destacarmos apenas o que nos é importante para esse artigo, vemos que, nessa fórmula, a invocação de Nut como sicômoro possui o papel de entregar água e brisa para o morto. Seria, então, uma forma de descansar e se refrescar que a deusa garantiria para o morto. Nas tumbas de particulares, Billing³³ rastreia nove tumbas da XVIII Dinastia que apresentam Nut com o sicômoro na cabeça, a saber: TT 39 (Hatshepsut-Tutmés III); TT 84 (Tutmés III – Amenhotep II); TT 96 (Tutmés III – Amenhotep II); TT 74 (Tutmés III – Tutmés IV); TT 93 (Amenhotep II); TT 176 (Amenhotep II – Tutmés IV); TT 52 (Tutmés IV –

³⁰ BILLING, Nils. **Nut**: the goddess of life in text and iconography. Uppsala: Uppsala Studies in Egyptology 5, 2002.

³¹ BILLING, Nils. **Nut**: the goddess of life in text and iconography. Uppsala: Uppsala Studies in Egyptology 5, 2002. p. 242-243.

³² Transliteração dos hieróglifos e tradução baseada em CARRIER, Claude. **Le Livre des Morts de l’Égypte ancienne**. Paris: Cybèle, 2009. p. 211.

³³ BILLING, Nils. **Nut**: the goddess of life in text and iconography. Uppsala: Uppsala Studies in Egyptology 5, 2002. p. 244.



Amenhotep III); TT 63 (Tutmés IV – Amenhotep III); e o fragmento BM EA 37983, da tumba-capela de Nebamun (Tutmés IV – Amenhotep III). Dessas, duas tumbas (a TT 39 e a TT 52) apresentam Nut próximo a uma porta-falsa, outra (TT 74) próxima a uma estela (que possui a mesma intenção simbólica da porta-falsa, nesse caso), outra (TT 84) não é clara a posição da imagem, as outras cinco estão associadas às cenas de jardim.

Ambas as representações de Nut são semelhantes, com um sicômoro acima da cabeça, uma faixa vermelha em volta da cabeça, um colar verde ao redor do pescoço, um bracelete em cada pulso, e usando um longo vestido branco, deixando seus seios expostos. As duas estão com papiros e lótus nas mãos, assim como pães e cervejas (a da direita possui um vaso com uvas), todas oferendas em direção à mesa diante delas e, portanto, voltadas para Nakht e Tawi. De acordo com Billing³⁴, Nut como uma árvore estava bem integrada na concepção funerária egípcia. Retornando para o Capítulo 59 do Livro dos Mortos, vemos que existe uma referência de Nut com Atum, como um espaço primordial a partir da menção do ovo do Grande Criador em *Ounu* (Hermópolis), uma retomada à cosmogonia de hermópolis³⁵.

Além disso, a aparição de Nut em jardins indica uma delimitação espacial que, de acordo com Billing³⁶, configurava-se como o horizonte, o local de nascimento, tendo o papel de simbolizar a continuidade da vida. A árvore, por sua vez, simboliza uma rede de signos que determinam esse horizonte, de modo que pode ser percebido um espaço onde dois eixos paradigmáticos existem: um horizonte solar e outro de Osíris³⁷. Sendo assim, na TT 52, vemos alguns desses aspectos de Nut presentes de modo polivalente. Da mesma forma que a porta-falsa nos indica uma conexão do Além com o terreno, com a presença de Nut podemos determinar essa conexão a partir do nascimento do morto no Além,

³⁴ BILLING, Nils. **Nut**: the goddess of life in text and iconography. Uppsala: Uppsala Studies in Egyptology 5, 2002. p. 313.

³⁵ HART, George. **Egyptian Myths**. London: The British Museum Press, 1990. p. 16.

³⁶ BILLING, Nils. **Nut**: the goddess of life in text and iconography. Uppsala: Uppsala Studies in Egyptology 5, 2002. p. 313.

³⁷ BILLING, Nils. **Nut**: the goddess of life in text and iconography. Uppsala: Uppsala Studies in Egyptology 5, 2002. p. 313.



simbolizando uma continuidade eterna de um ciclo, no qual Nakht e Tawi podem ser regenerados todo dia no Além, assim como Rê o faz em sua barca solar.

Desse modo, vemos uma cena com poucos elementos iconográficos distintos, mas que todos estão em prol de um central: a porta-falsa e a imagem do casal dono da tumba. Quanto aos textos, temos nessa parede, ao todo, 16 inscrições. Iniciando pelos seis servos ao lado da porta-falsa, vemos que todas as inscrições começam pelo verbo *rdit*, que significa “dar”. Esse verbo, geralmente, aparece como início de frase que apresenta alguma oferenda para alguém, seguindo a lógica “verbo + oferenda + sujeito que recebe a oferenda”. Seguindo, então, a mesma ordem que apresentamos as imagens, temos os textos:



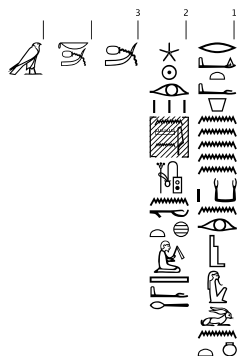
rdi.t ḥtpw-ntr n sš nḥt

Dar oferendas divinas ao escriba Nakht.



(r)di(.t) m³⁸ ḥnk.t n sš nḥt

Dar cerveja ao escriba Nakht

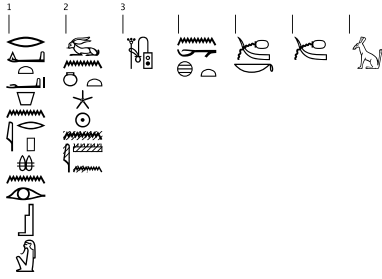


¹rdi.t ²c n nw n k3 n wsir wnw.t(i) ¹[n imn n] sš nḥt m^{3c}-ḥrw ³bw.k ^cbw ḥrw

¹ Dar um copo d’água para o Ka do Osiris astrônomo ² [de Âmon], o escriba Nakht, justificado. ³ Sua purificação (é) a purificação de Hórus.

³⁸ Não sabemos o porquê de o signo G17 (𓄀) estar entre o verbo e o objeto direto. Se fosse ele o iniciador da frase, poderíamos considerar como alguma expressão, como se a frase fosse no infinitivo ou interrogativa, por exemplo. Por enquanto, iremos suprimir sua tradução e obedecer a ordem que fora importa em todas as demais inscrições dos painéis laterais.





¹ rd̄.t ^c n ṛp n ws̄r ² | wnw.t(i) n ṁn ³ | s̄ nḥt ^c bw.k ^c bw stḥ

¹ Dar um copo de vinho ao Osiris, ² astrônomo de Âmon, ³ o escriba Nakht. Sua purificação (é) a purificação de Seth.



¹ rd̄.t md̄.t w3d msdmt ² | n s̄ nḥt m3^c-ḥrw

¹ Dar unguento, pigmento verde e pigmento negro para olhos ² para o escriba Nakht, justificado.



rd̄.t mnḥt n ws̄r s̄ nḥt

Dar roupa a Osiris, o escriba Nakht.

Temos, portanto, seis diferentes inscrições com seis distintos tributos. Pães, uvas e um buquê foram representados no primeiro servo e, na inscrição, a expressão *ḥtpw-ntr* “oferendas divinas” aparece resumindo esses elementos. A segunda inscrição dá como oferenda *ḥnk.t* “cerveja”, que faz conexão com vaso W22 (ḫ), utilizado para cerveja. Seguindo a ordem, o terceiro servo aparece com copos nas mãos (signo W10 □), conforme comentamos anteriormente. Assim como o servo do outro lado do registro, cujo material também aparece na inscrição. Na terceira inscrição, temos um copo d’água (^c n nw) sendo ofertado e, na quarta, um copo de vinho (^c n ṛp). Na quinta inscrição, vemos que existem duas oferendas, uma de *md̄.t w3d* “unguento verde”, que pode ser associado com vida ou a Osiris, e outra de *msdmt* “pigmento negro de olhos”, maquiagem. Ambos os itens aparecem nas mãos do servo (um vaso W1 - ḫ̄- e um saco de linho V33 - ḏ-, nesse caso, para maquiagem). Por fim, a última inscrição oferta *mnḥt* “roupa”,



cua palavra fora reduzida para o seu classificante, que aparece, também, nas mãos do sexto servo.

Na terceira e quarta inscrições acima, temos ainda mais uma frase após a sequência da oferenda. No lado esquerdo, $^c bw.k \ ^c bw \ hrw$ “sua purificação (é) a purificação de Hórus”, e, no lado direito, $^c bw.k \ ^c bw \ sth$ “sua purificação (é) a purificação de Seth”. Essa dicotomia pode apresentar a dualidade na crença egípcia de muitas formas. A primeira seria uma associação com a *Contenda de Hórus e Seth*, que, de acordo com Marcelo Campagno³⁹ representaria uma questão de sucessão pai-filho e o ciclo da vida. Acreditamos que aqui essa dicotomia assumia uma outra função, de forma mais protetora do morto, como podemos ver em iconografias nas quais o rei aparece protegido pelas divindades. O substantivo $^c bw$ “purificação” possui a mesma característica e significado de $w^c b$, com a ideia de que o sujeito da frase fosse limpo e, portanto, purificado de forma divina, garantido na tumba de Nakht por Hórus e Seth.

Para a porta-falsa dessa parede, podemos adotar as nomenclaturas feitas por Nigel Strudwick⁴⁰, seguindo a Figura 4, e traduzidas por Ronaldo Pereira⁴¹. Temos, portanto, dez elementos separados por Pereira.

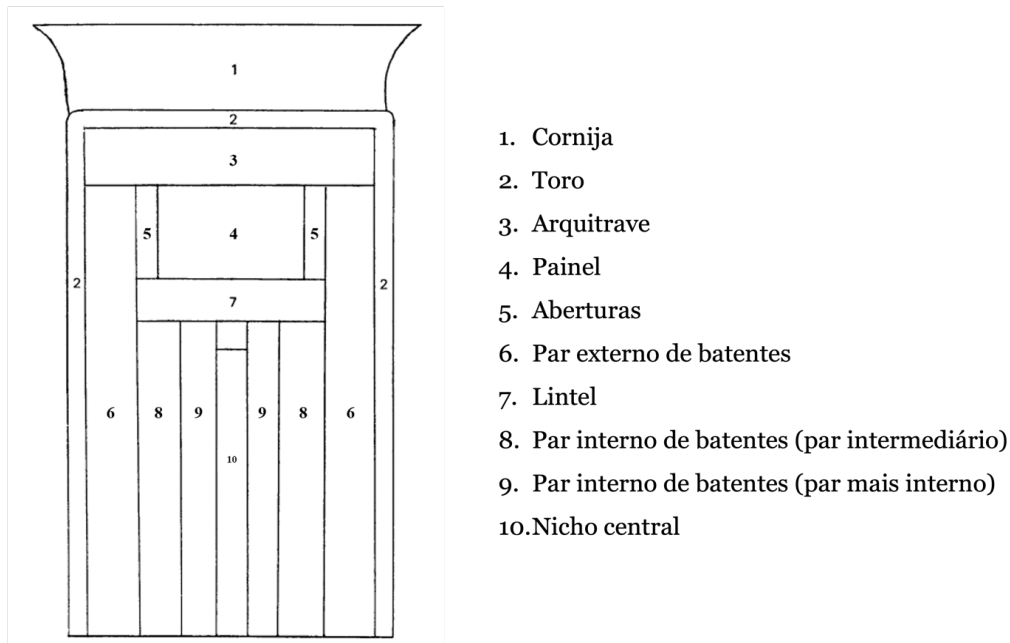
³⁹ CAMPAGNO, Marcelo. **Uma lectura de la contienda entre Horus y Seth**. Buenos Aires: Del Signo, 2004. p. 135-137.

⁴⁰ STRUDWICK, Nigel. **The administration of Egypt in the old kingdom: the highest titles and their holders**. Londres: SIE, 1985. p. 11.

⁴¹ PEREIRA, Ronaldo G. G. **Texto, imagem e retórica visual na arte funerária egípcia**. Rio de Janeiro: Autografia, 2019. p. 71.



Figura 4 – Nomenclatura dos nichos de uma porta-falsa.

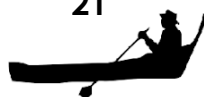


Fonte: adaptado de “STRUDWICK, Nigel. **The administration of Egypt in the old kingdom: the highest titles and their holders.** Londres: SIE, 1985. p. 11” e “PEREIRA, Ronaldo G. G. **Texto, imagem e retórica visual na arte funerária egípcia.** Rio de Janeiro: Autografia, 2019. p. 71”.

Vimos que a porta-falsa da tumba de Nakht possui nove textos. Quatro que começam espelhados na arquitrave e continuam no par externo de batentes, um no lintel, dois no par interno de batentes (par intermediário), dois no par interno de batentes (par mais interno) e um no nicho central. Os quatro primeiros textos começam pela fórmula *hṯp-dī-nswt*, comumente traduzido por “uma oferenda que o rei concede” ou “uma oferenda que o rei dá”. Essa entrada da oferenda é comum desde o Reino Antigo, sofrendo algumas alterações no período entre o Reino Médio e o Segundo Período Intermediário, conforme aponta Alexander Ilin-Tomich⁴². Comumente, temos essa abertura, o sujeito ativo (quem concebe a oferenda), o produto e o morto (quem recebe a oferenda).

No primeiro texto, no lado esquerdo superior da arquitrave, lemos:

⁴² ILLIN-TOMICH, Alexander. Changes in the Htp-dj-nsw Formula in the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period. *ZÄS*, v. 138, p. 20-34, 2011. p. 20.





htp-dj-nswt hr-3hty (r)di.f m33 nfrw.f (r)di.t

prît m t3 r m33 itn shr n wnn tp t3 n k3 n wnw t [... nht m3^c-hrw]

Oferenda que o rei dá (a) Horakhty, (para) que ele permita ver a beleza dele e conceder a saída da terra para ver o disco solar como o que foi planejado para que existisse sobre a terra, para o *Ka* do astrônomo [de Âmon, Nakht, justificado].

É interessante pensarmos que esse texto fora escrito no lado esquerdo da porta-falsa, referenciando a saída da tumba para o pátio, que tinha uma associação ao culto solar, de onde a luz solar entraria na tumba e por onde o *Ba* sairia. Horakhty é indicado concedendo ao *Ka* de Nakht a habilidade de sair para ver o sol. A fórmula *n k3 n NN* (para o *Ka* do morto), pode ser atestada desde o início do Reino Médio⁴³ e, em nosso caso, isso não significa que necessariamente seria dada uma habilidade associada à esfera física do morto a um elemento da esfera social. O que pode ser compreendido aqui é que o ato de sair e ver o sol fosse algo para o *Ba* e que, ao se encontrarem na tumba (na porta-falsa), seria passado ao *Ka* do morto. Isso pode ser argumentado com o auxílio da tese de Angenot⁴⁴, que, ao tratar sobre o verbo *m33*, a autora conclui que o seu uso em tumbas privadas da XVIII Dinastia indica que um determinado texto possuía intenção de retorno ao morto. Dessa forma, ao utilizar *nfrw.f* “sua beleza (da divindade solar)” e *itn shr n wnn tp t3* “o disco solar como ele foi planejado para que existisse sobre a terra” após o verbo *m33*, poderíamos entender que isso faria parte de um ritual que retornasse ao morto e, nesse caso, à esfera social dele, o *Ka*.

⁴³ ILLIN-TOMICH, Alexander. Changes in the Htp-dj-nsw Formula in the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period. *ZÄS*, v. 138, p. 20-34, 2011. p. 26.

⁴⁴ ANGENOT, Valérie. **La formule mAA ("regarder" dans les tombes privées de la dix-huitième dynastie**. Approche sémiotique et herméneutique. Tese (Doutorado em Filosofia e Letras) - Universidade Livre de Bruxelas, 2003.



No segundo conjunto de hieróglifos, do lado direito superior da arquitrave, podemos ler:



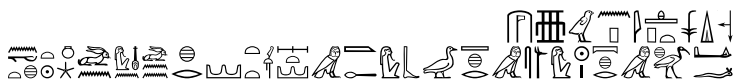
ḥtp-dī-nswt wsīr wnn-nfr(w) ntr-^c3

nb 3bdw (r)dī.f nmtt m ḥr(t)-ntr nn ḥsf b3 m mr n.f n k3n wn[wt nḥt m3^c-ḥrw]

Uma oferenda que o rei dá (a) Osiris, Unefer, o maior deus, Senhor de Abidos, (para) que ele permita ir e vir na necrópole (*hr(t)-ntr*), sem oposição do *Ba* no desejo dele, para o *Ka* do astrô[nomo, Nakht, justificado].

A mudança de lado do texto também tem uma associação espacial. Nesse caso, a aparição de Osiris como Unefer faz referência com o lado direito da porta e, portanto, ao interior da tumba, à câmara funerária e, portanto, ao Além. Semelhante à inscrição anterior, temos aqui mais uma habilidade associada à esfera física do morto. No entanto, dessa vez o *Ba* está presente no texto, elucidando a preocupação do discurso funerário egípcio com o movimento e a possibilidade de voltar para a tumba. Além disso, a fórmula *nn ḥsf b3 m mr n.f* “sem oposição do *Ba* no desejo dele” refirma que o poder mágico de movimento do *Ba* esteja sempre presente.

Na inscrição seguinte, do lado esquerdo inferior da arquitrave, podemos ler:



ḥtp-dī-nswt inpw ḥnt sh-ntr

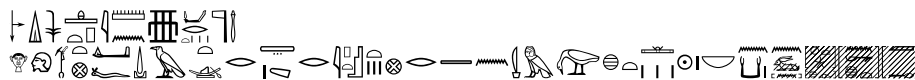
(r)dī.f 3ḥ m pt ḥr r^c wsr m t3 ḥr gb m3^c-ḥrw m smt-īmnty ḥr wnn-nfr(w) n wn[w.t(i) nḥt]

Uma oferenda que o rei dá (a) Anúbis, o que está na frente da capela divina, (para) que ele permita que o *Akh* esteja no céu ante Rê, o poderoso na terra; ante Geb, justificado na necrópole ocidental (*smt-īmnty*); ante Unefer, para o astrônomo Nakht.



Essa inscrição possui referência com as mudanças sofridas na fórmula *htp-di-nswt* do Reino Médio para o Segundo Período Intermediário. A fórmula, que apareceu a partir da XII Dinastia, obedeceria a ordem *3h m pt wsr m t3 m3^c-hrw m hrt-ntr*, e seria traduzida por “Sendo *Akh* no céu, poderoso na terra e justificado na necrópole”⁴⁵. No entanto, aparecem aqui com quatro divindades solares e osiríacas auxiliando nessa oferenda: Anúbis, como uma divindade que auxilia o morto no Além; Rê, que está no céu para auxiliar o morto como *Akh*; Geb, divindade terrestre associada ao poder concedido nessa oferenda; e, por fim, um dos nomes de Osíris, Unefer, (*wnn-nfr(w)*).

Na última inscrição da arquitrave, do lado direito interno, temos:



htp-di-nswt imn hnt(y) dsrw ntr-3^c

hr(y)-tp w3st (r)di.f d3i r t3 r ipt-swt r snm ht r^c-nb n k3 n wn[dw nht m3^c-hrw]

Uma oferenda que o rei dá (a) Âmon, em frente ao lugar sagrado, o grande deus, quem preside Tebas, (para) que ele permita cruzar para a terra, para *Ipt-swt* (Karnak), para os alimentos de cada dia, para o *Ka* do astrônomo, Nakht, justificado.

Mais um texto associado ao movimento conferido ao morto. Nessa fórmula, Âmon confere a Nakht a passagem para a terra de Karnak em prol de alimento. É interessante que aqui temos um discurso funerário propriamente tebano, identificável a partir de quatro elementos: o deus Âmon aparecer para conceder ao morto a oferenda; o epíteto *ntr-3^c* “grande deus” utilizado para Âmon; o modo explícito de que Âmon está sobre Tebas (*hr-tp w3st*); a habilidade de movimento concedida por Âmon é delimitada para a terra de Karnak (*r t3 r ipt-swt*), seu templo, situado na margem oriental de Tebas.

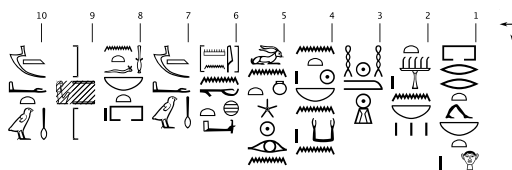
⁴⁵ ILLIN-TOMICH, Alexander. Changes in the Htp-dj-nsw Formula in the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period. *ZÄS*, v. 138, p. 20-34, 2011. p. 25.



guardar o fígado no embalsamento, associado à orientação cardinal sul e, também, com Ísis; Qebhsenuf, com cabeça de falcão, protetor dos intestinos, associado ao oeste e com Serkhet; Hapi, de cabeça de babuíno, que guarda os pulmões, conexo ao norte e à Néftis; e, por fim, Duamutef, com cabeça de chacal, que protege o estômago, referente ao leste e a Neith.

No lintel, temos uma expressão $\overline{\text{A}} \overline{\text{R}} \overline{\text{E}} \overline{\text{W}} \overline{\text{D}} \overline{\text{Z}} \overline{\text{T}} \overline{\text{S}} \overline{\text{N}} \overline{\text{W}} \overline{\text{I}} \overline{\text{C}} \overline{\text{B}} \overline{\text{M}} \overline{\text{W}}$ “proteção à libação, feita por água, eternamente”. Essa fórmula, na verdade, é comum em portas-falsas e estelas, assegurando a perpetuação dessa cena de forma eterna. Os olhos $\overline{\text{W}} \overline{\text{D}} \overline{\text{Z}} \overline{\text{T}}$ aparecem do lado esquerdo dos caixões do Reino Médio, como “janelas” para a múmia, conferindo à múmia um contato com o Egito terreno e, também, a sua proteção⁴⁸.

Por fim, temos os hieróglifos no nicho central. Não conseguimos lê-los com clareza desde as fotos e pinturas do século XX, indicando que essa inscrição fora apagada provavelmente por alguma limpeza feita na tumba entre a entrada de Gaston Maspero no final do século XIX e a escavação de Norman de Garis Davies⁴⁹ no final da década de 1900 e início da década 1910. Na descrição da tumba feita por Maspero⁵⁰, podemos encontrar alguma resposta para quais hieróglifos compuseram o nicho central e, portanto, usaremos isso para traduzirmos esse último texto:



$\overline{\text{I}} \overline{\text{P}} \overline{\text{R}} \overline{\text{R}} \overline{\text{T}} \overline{\text{N}} \overline{\text{B}} \overline{\text{T}} \overline{\text{H}} \overline{\text{R}} \overline{\text{I}} \overline{\text{H}} \overline{\text{Z}} \overline{\text{T}} \overline{\text{N}} \overline{\text{B}} \overline{\text{W}} \overline{\text{I}} \overline{\text{N}} \overline{\text{H}} \overline{\text{H}} \overline{\text{M}} \overline{\text{H}} \overline{\text{R}} \overline{\text{T}} \overline{\text{H}} \overline{\text{R}} \overline{\text{W}} \overline{\text{N}} \overline{\text{T}} \overline{\text{R}} \overline{\text{C}} \overline{\text{N}} \overline{\text{B}} \overline{\text{N}} \overline{\text{K}} \overline{\text{Z}} \overline{\text{N}} \overline{\text{W}} \overline{\text{N}} \overline{\text{W}} \overline{\text{T}} \overline{\text{I}} \overline{\text{N}} \overline{\text{I}} \overline{\text{M}} \overline{\text{N}} \overline{\text{N}} \overline{\text{H}} \overline{\text{T}} \overline{\text{M}} \overline{\text{Z}} \overline{\text{C}} \overline{\text{T}} \overline{\text{H}} \overline{\text{R}} \overline{\text{W}}$
 $\overline{\text{I}} \overline{\text{S}} \overline{\text{N}} \overline{\text{T}} \overline{\text{F}} \overline{\text{N}} \overline{\text{B}} \overline{\text{T}} \overline{\text{P}} \overline{\text{R}} \overline{\text{T}} \overline{\text{Z}} \overline{\text{W}} \overline{\text{Y}} \overline{\text{M}} \overline{\text{Z}} \overline{\text{C}} \overline{\text{T}} \overline{\text{H}} \overline{\text{R}} \overline{\text{W}}$

$\overline{\text{I}}$ Tudo que sai diante de $\overline{\text{I}}$ quaisquer mesas de oferendas, $\overline{\text{I}}$ (que venha) eternamente, ao longo $\overline{\text{I}}$ do dia, para o *Ka* do $\overline{\text{I}}$ astrônomo de

⁴⁸ WILKINSON, Richard. **Como leer el arte egipcio**: guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto. Barcelona: Crítica, 2011. p. 55.

⁴⁹ DAVIES, Norman de Garis. **The tomb of Nakht at Thebes**. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art, 1917.

⁵⁰ MASPERO, Gaston. Le tombeau de Nakhti. In: **MMAF** 05.3, 1894. p. 472.



ᶜ Ḍmon, Nakht, ᶜ justificado, ᶜ (e) sua esposa, a senhora da casa ᶜ
Tawi, ᶜ justificada.

Vemos que a iconografia do nicho central mostra Nakht e Tawi diante de uma mesa de oferendas, teoricamente, para receber as oferendas feitas nas inscrições. Entretanto, o único texto que, de fato, aparece o nome de Tawi é esse, o do nicho central da porta-falsa. Podemos nos questionar, então, se mesmo que o nome de Tawi não esteia presente nos textos, teria ela direito às oferendas que foram feitas em prol de Nakht por ela estar presente iconograficamente no nicho central da porta-falsa (o local de destino das oferendas)? Qual o papel do nome nesses textos? Teria a escrita do nome da pessoa uma maior importância que a iconografia?

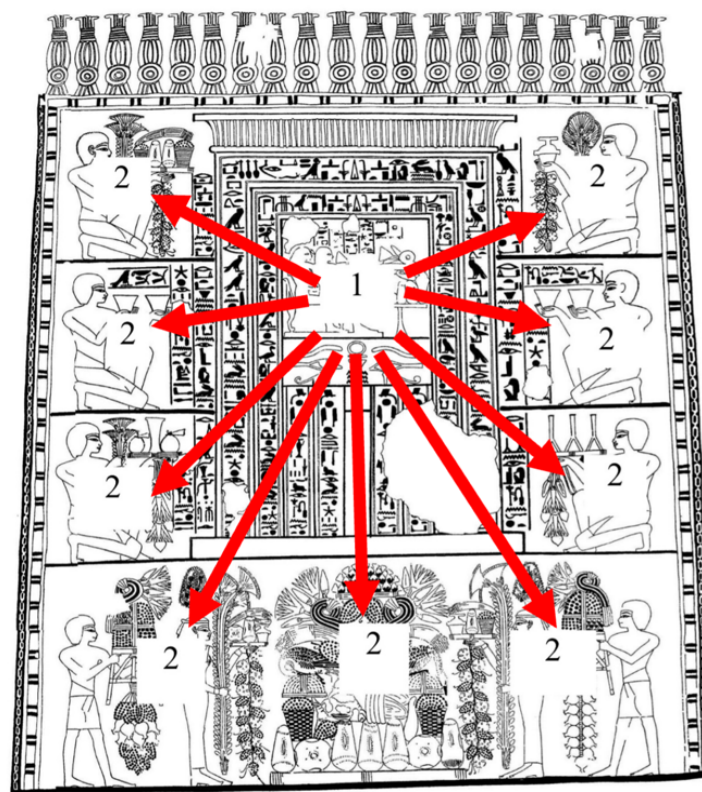
Na inscrição, podemos ler que, em sua invocação, a intenção é receber todas e quaisquer coisas que estão ofertadas nos demais textos da parede. Além disso, se pensarmos no caráter mágico da imagem, ela possui um poder próprio e, em conjunto com essa expressão, as oferendas estariam garantidas. A preocupação que isso perdure a eternidade pode ser evidenciada a partir da utilização do tempo *nhh* “*neheh*”, que fora categorizado como um tempo sagrado cíclico e indica um eterno retorno ao igual, e da fórmula *hrt-hrw nt r^c nb* “ao longo do dia” em seguida ao anterior. Um outro ponto que é válido ressaltar é que, na TT52, também estaria enterrada Tawi, conforme evidenciado pela presença de dois caixões femininos entre os achados na câmara funerária da tumba (um para Tawi e outro, provavelmente, para a filha do casal)⁵¹, indicando que a porta-falsa também poderia ser utilizada por ela para o contato com o Além. Dessa forma, tendemos aqui a acreditar que, sim, embora Tawi apareça apenas nessa inscrição, ela receberia as oferendas feitas a partir desse texto e de sua representação na iconografia.

⁵¹ CANTO NÚÑEZ, Pedro Hugo. **O Espaço Funerário no Egito Antigo**: a tumba de Nakht (Reino Novo, c. 1401-1353 A.E.C.). 2021. 428f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021. p. 112-117.



Nesse sentido, podemos inferir um esquema de leitura para a parede da porta-falsa semelhante à Figura 5. Essa vetorialidade da parede interpreta, claro, a porta-falsa como o centro da imagem, de onde o casal dono da tumba está lendo e recebendo as oferendas posicionadas na própria tumba pelos vivos e, também, as que estão garantidas eternamente pelos textos, pelos servos e pela deusa Nut.

Figura 5 – Vetorialidade da parede sul da TT 52.



Fonte: esquema elaborado pelo autor.

Considerações finais

As portas-falsas fizeram parte do discurso funerário egípcio na cidade de Tebas, com uma ênfase no período pré-amarniano. Conforme atestamos ao longo do artigo, esse motivo iconográfico possuía uma funcionalidade alinhada ao Além, de modo a conectar o morto com o Egito terreno. Apresenta-se, portanto, uma materialidade para a porta-falsa. Usando como base a Teoria do Engajamento Material para a perspectiva teórica e metodológica dessa análise,



investigamos essas cenas de forma holística, considerando a estrutura das tumbas, a imagem e os textos que estão presentes, usando a porta-falsa da TT52 como exemplo.

Encontramos que a maioria das portas-falsas estão localizadas no Oeste das tumbas, associando a própria cena à estrutura e ao Além. Na análise específica da porta-falsa de Nakht, vimos uma série de referências espaciais e intertextuais. Entre elas, o Capítulo 59 do *Livro dos Mortos* e a imagem de Nut como provedora de respiração e água no Além, a garantia de movimento para o *Ba* e a recepção das oferendas pelo *Ka*, a participação de divindades solares voltadas para o lado esquerdo da porta-falsa (e, portanto, à saída da tumba para o pátio, relacionado ao culto solar), a relação do lado direito dos textos da porta-falsa com a parte interna da tumba (câmara funerária) e a fórmula específica do discurso funerário tebano.

Por fim, defendemos que essa intenção demonstra a materialidade das portas-falsas como parte coextensiva da mente em ação, circunscrevendo signos materiais que geram algo e possuem uma eficácia causal no pensamento e ação humana. No caso, as portas falsas foram feitas pela antiga sociedade egípcia para agirem e serem vistas pelos antigos visitantes egípcios como uma espécie de ponte entre o Egito terreno e o Além.

Data de submissão: 16/07/2024

Data de aceite: 09/11/2024

Referências

ANGENOT, Valérie. **La formule mAA ("regarder" dans les tombes privées de la dix-huitième dynastie.** Approche sémiotique et herméneutique. Tese (Doutorado em Filosofia e Letras) - Universidade Livre de Bruxelas, 2003.

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade:** a literatura no Egito faraônico. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 73-79.

ASSMANN, Jan. **Mort e au-delà dans l'Égypte ancienne.** Paris: Éditions du Rocher, 2003. p. 17.

BILLING, Nils. **Nut:** the goddess of life in text and iconography. Uppsala: Uppsala Studies in Egyptology 5, 2002. p. 242-243.



BROVARSKI, Edward. False doors and history: the First Intermediate Period and Middle Kingdom. *In*: SILVERMAN, David; SIMPSON, William; WEGNER, Josef. **Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt**. New Haven: Sawyer Printers, 2009.

CAMPAGNO, Marcelo. **Uma lectura de la contienda entre Horus y Seth**. Buenos Aires: Del Signo, 2004. p. 135-137.

CANTO NÚÑEZ, Pedro Hugo. **O Espaço Funerário no Egito Antigo: a tumba de Nakht (Reino Novo, c. 1401-1353 A.E.C.)**. 2021. 428f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021. p. 64.

CANTO NÚÑEZ, Pedro Hugo; VASQUES, Marcia Severina; CANTO MARTINS, Bruno Leonardo. Projeção tridimensional de uma estrutura funerária egípcia: implicações, formulações e análise espacial da tumba de Nakht (1401-1353 A.E.C.). **Revista Aedos**, v. 12, n. 26, p. 168-197, 2020.

CARRIER, Claude. **Le Livre des Morts de l'Egypte ancienne**. Paris: Cybèle, 2009. p. 211.

DAVIES, Norman de Garis. **The tomb of Nakht at Thebes**. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art, 1917.

GARDINER, Alan. **Gramatica egípcia**. Tomo II. Valencia: Ediciones Lepsius, S.L., 1993. p. 75.

HANNIG, Rainer. **Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch**. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern, 2015. p. 80.

HART, George. **Egyptian Myths**. London: The British Museum Press, 1990. p. 16.

ILLIN-TOMICH, Alexander. Changes in the Htp-dj-nsw Formula in the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period. **ZÄS**, v. 138, p. 20-34, 2011. p. 26.

KAMPP-SEYFRIED, Friederike. The Theban necropolis: an overview of topography and tomb development from the Middle Kingdom to the Ramesside period. *In*: STRUDWICK, Nigel; TAYLOR, John H. **The Theban necropolis: past, present and future**. Londres: The British Museum Press, 2003. p. 8.

LICHTHEIM, Miriam. **Ancient egyptian literature volume I: the old and middle kingdoms**. São Francisco: University of California Press, 1973. p. 211-214; p. 222-236.

MALAFOURIS, Lambros. **How things shape the mind: a theory of material engagement**. Cambridge: The MIT Press, 2013.

MASPERO, Gaston. Le tombeau de Nakhti. *In*: **MMAF** 05.3, 1894. p. 470.

NYORD, Rune. "Taking Ancient Egyptian mortuary religion seriously": why should we, and how could we?. **Journal of Ancient Egyptian Interconnections**, v. 17, p. 73-87, mar. 2018.



PEREIRA, Ronaldo G. G. **Texto, imagem e retórica visual na arte funerária egípcia.** Rio de Janeiro: Autografia, 2019. p. 71.

QUIRKE, Stephen. **Exploring religion in ancient Egypt.** Oxford: Wiley Blackwell, 2015. p. 204.

SEYFRIED, Karl-Joachim. Generationeninbindung. *In: ASSMANN, J. et al. Thebanische beamtennekropolen.* Heidelberg: Studien zur Archäeologia und Geschichte Altägyptens, 1995. p. 228-229.

STAUDER-PORCHET, Julie. **Les autobiographies de l'Ancien Empire égyptien: étude sur la naissance d'un genre.** Leuven: Peeters, 2017. p. 101.

STRUDWICK, Nigel. **The administration of Egypt in the old kingdom: the highest titles and their holders.** Londres: SIE, 1985.

TAKENOSHITA, Junko. **When the Living met the Dead: The Social Functions of False Doors in Non-Royal Funerary Culture with references to examples from the First Intermediate Period and Middle Kingdom.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) - University of Birmingham, 2011. p. 91-96.

TEETER, Emily. **Religion and ritual in Ancient Egypt.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 76-87.

WILKINSON, Richard. **Como leer el arte egipcio: guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto.** Barcelona: Crítica, 2011. p. 55.

