A “Egipcianização” / “Faraonização” de Gregos e Romanos

Luis Eduardo Lobianco¹

RESUMO

A “Egipcianização” / “Faraonização” de Gregos e Romanos. Este artigo objetiva demonstrar que a cultura faraônica manteve-se sólida durante os séculos nos quais o Egito esteve sob o domínio romano. A análise de fontes iconográficas mortuárias deste período revela não apenas um nítido hibridismo cultural envolvendo elementos egípcios, gregos e romanos, como também evidencia que até gregos e romanos tinham elementos da religião faraônica representados em seus ataúdes, máscaras douradas e estelas funerárias.

Palavras-chave: Egito Romano; Hibridismo Cultural; Iconografia Funerária.

ABSTRACT

The “Egyptianisation” / “Pharaonisation” of Greeks and Romans. This paper aims to demonstrate that the Pharaonic culture remained solid during the centuries in which Egypt was under the Roman rule. The analysis of mortuary iconographical sources from this period shows not only a clear cultural hybridism concerning Egyptian, Greek and Roman elements, but also that even Greeks and Romans had Pharaonic religious elements depicted on their coffins, gilded masks and stone funerary stelae.

Key words: Roman Egypt; Cultural Hybridism; Funerary Iconography.

INTRODUÇÃO

Vários historiadores da Antiguidade, especialmente os romanistas, têm se debruçado sobre um processo sociocultural que se fez presente, com alguma intensidade, nas províncias do Império Romano: a *romanização*. No Oriente Próximo, três séculos antes do efetivo domínio de Roma sobre esta região, outro elemento sociocultural atingiu seus povos, a partir da vitória de Alexandre, o Grande, sobre o Império Persa dos Aquemênidas: o *helenismo* ou a *helenização*. Em meu doutorado, pesquisei tanto a presença do *helenismo* quanto, sobretudo, da *romanização* no Egito Romano, o qual cronologicamente estende-se da conquista de Alexandria por Otávio

¹Professor Adjunto II de História Antiga do Departamento de História da UFRJ, Campus Seropédica. Bacharel e Licenciado em História pela UFF. Mestre e Doutor em História pela UFF com a Tese: “A Romanização no Egito: Direito e Religião (séculos I a.C. - III d.C.). Atual Coordenador do Projeto de Pesquisa: “Religião, Poder e Sociedade no Egito Ptolomaico e Romano”, o qual está sendo desenvolvido na UFRJ. É membro dos seguintes grupos de pesquisa: a) PLURALITAS - Núcleo Interdisciplinar de Estudos Históricos (UFRJ/CNPq) e b) CEIA - Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (UFF/CNPq).

- o futuro Imperador Augusto -, na sequência do suicídio de seu então rival romano: Marco Antônio e, especialmente, da última rainha da dinastia Ptolomaica²: Cleópatra VII Philopátor³, até a morte do Imperador Teodósio Magno (395 d.C.).

Durante a redação de minha tese, sobretudo após a conclusão da mesma, prosseguindo minha pesquisa detectei que um terceiro componente sociocultural fez-se presente junto ao tecido social composto pelas três principais etnias politeístas do Egito Romano: egípcios, gregos e romanos, e é somente a elas que me dedicarei no presente artigo. Tornou-se significativamente interessante perceber que estes dois últimos grupos, pertencentes ao mundo clássico, foram envolvidos por outro processo igualmente sociocultural e inverso à *helenização* e à *romanização*: a “*egipcianização*” ou, mais especificamente, a “*faraonização*”. Sustento tal afirmação a partir da análise de diversas iconografias funerárias do Egito Romano, observando o fato de que gregos e romanos, em representação híbrida de seus artefatos mortuários, embora tenham presentes elementos culturais do mundo clássico, simultaneamente ali apresentam componentes da mitologia e religião faraônicas. Em resumo, no campo cultural, observamos com os Ptolomeus o surgimento de uma cultura híbrida, mescla da grega com a faraônica: o helenismo egípcio, ou seja, a coexistência de elementos culturais gregos com os milenares faraônicos. Com a chegada de Roma, sua cultura também floresceu no Egito, embora com menos intensidade, e esta província do Império passou a revelar uma mescla destas três culturas politeístas: faraônica, grega e romana.

É objetivo deste artigo, operando três fontes iconográficas funerárias do Egito Romano e todas vinculadas a defuntos gregos e romanos, analisar e demonstrar que a religião faraônica manteve-se ativa durante todo o período romano da história do Egito e esteve atrelada a membros de etnias estrangeiras e, portanto, não originalmente egípcias. Em resumo, pretendo aqui revelar como essas três culturas politeístas interagiram entre si, comprovando que a religião faraônica foi claramente adotada por gregos e romanos.

Antes de passar à análise do *corpus* iconográfico supracitado, faz-se necessário que aqui se apresente o entendimento dos conceitos de *romanização*, *helenismo* e o terceiro, que defendo ser denominado de “*egipcianização*” ou “*faraonização*”, embora tais nomenclaturas não sejam comuns na historiografia contemporânea, tais quais são as duas primeiras. Unindo-se a tal abordagem teórica, faz-se imprescindível acrescentar a ela o amplo conceito de *hibridismo cultural*.

2 O reino helenístico do Egito é conhecido por Lágida ou Ptolomaico. O primeiro nome faz referência a Lagos, pai do primeiro governante desta dinastia: Ptolomeu I Sôtēr, do grego clássico swth/r - sôtēr - salvador e que governou a partir de 323 a.C. – proclamando-se rei em 306 a.C. – até 283 a.C.

3 Aquela que ama / é amada por seu pai.

HELENISMO, ROMANIZAÇÃO, “EGÍPCIANIZAÇÃO” / “FARAONIZAÇÃO” E HIBRIDISMO CULTURAL

André Paul nos apresenta a definição histórica proposta por J. G. Droysen, no século XIX, no que tange ao recorte cronológico e à definição do que vem a ser *helenismo* (PAUL, 1983: 93):

“[...] foi Droysen que, no decorrer do século XIX, deu a “helenismo” um conceito histórico de contornos precisos e estendeu seu campo ao período que vai da derrota do império persa dos Aquemênidas, por Alexandre Magno (331 a.C.), até o fim do reino dos Ptolomeus, marcado pela batalha de Ácio (31 a.C.). Este período particular da história da antiguidade se caracterizava também aos seus olhos pelo encontro e até pela mistura⁴ de elementos culturais gregos e orientais [...].”

O termo “mistura” parece-me muito reducionista. Na realidade, o que há inserido em tal palavra é um nítido *hibridismo cultural* do qual, entretanto, deriva-se uma variada gama de conceitos e, em assim sendo, defendo ser necessário avaliar qual deles melhor explica a mescla de componentes culturais supracitada. Em sua obra *Hibridismo Cultural*, Peter Burke (BURKE, 2006: 39 - 45) nos fornece várias noções que estão inseridas sob o grande conceito de tipo “guarda-chuva” chamado “*hibridismo cultural*”. Esse historiador britânico as chama de “*variedades de terminologias*”. Dentre todas as descritas por Burke, considerando minhas análises sobre a iconografia funerária do Egito Romano, o conceito a ela mais adequado é “*empréstimo cultural*”, uma vez que entendo que este é o melhor para explicar a definição de Droysen, citada por André Paul, ao nos falar sobre a: “[...] *mistura de elementos culturais gregos e orientais [...]*.” Embora segundo Burke “*empréstimo cultural*” tenha sido (BURKE, 2006: 43) “[...]... *muitas vezes um termo pejorativo [...]*”, prossegue este autor: “*É certamente significativo que o termo “empréstimo” tenha adquirido um sentido mais positivo na segunda metade do século XX.*” Burke cita Fernand Braudel e Edward Said, os quais definem o conceito de “*empréstimo cultural*” e sua aplicação. Quanto a Braudel, Burke transcreve as palavras deste historiador francês (BURKE, 2006: 43 - 44): “[...] *pour une civilisation, vivre c’est à la fois être capable de donner, de recevoir, d’emprunter.*” “[...] *para uma civilização, viver é ao mesmo tempo ser capaz de dar, de receber, de obter por empréstimo.*”⁵ Said defende que: “*A história de todas as culturas é a história do empréstimo cultural.*” Seguindo a definição de Braudel, portanto, a “[...] *mistura de elementos culturais [...]*”, tal qual sustentou Droysen, é uma troca, um *empréstimo cultural*. Por conseguinte, no *corpus* iconográfico analisado neste artigo, o que veremos é uma tomada de empréstimo não da cultura grega ou romana pelos nativos egípcios, mas ao contrário, a recepção, o empréstimo e a cristalização da religião, da mitologia e dos ritos funerários faraônicos por parte de gregos e de romanos.

Resta tratar do conceito de *romanização* e, por fim, apontar minha reflexão sobre o que vem a ser “*egípcianização*” ou, mais especificamente, “*faraonização*”. A Professora Doutora Norma Musco Mendes e Yuri Corrêa Araujo, após dissertarem quanto à historicidade do conceito de romanização, apresentam seu atual entendimento quanto ao mesmo (MENDES, ARAUJO, 2007: 261): “[...] *o termo Romanização como processos de mudanças socioculturais multifacetadas em termos de significados e mecanismos, resultantes do relacionamento entre os padrões culturais romanos e a diversidade provincial.*”

⁴ Negrito de destaque do autor.

⁵ Livre tradução minha do original francês para português.

Segundo esses historiadores, entendo que a *romanização* pode ser compreendida como um processo de alterações em vários segmentos da estrutura cultural de determinada sociedade e que no caso aqui estudado envolve a cultura romana e a egípcia. Quanto a esta, após cerca de 300 anos do reino Ptolomaico, o Egito já mesclava elementos culturais faraônicos e gregos, gerando o helenismo de tipo egípcio. Com o início do domínio romano sobre o Egito, observa-se um forte hibridismo envolvendo as culturas romana, grega e egípcia. Poder-se-ia supor que os habitantes nativos do Egito, mais ou menos helenizados, teriam sofrido a influência da cultura romana e ali haveria florescido uma alteração cultural faraônica, grega ou egíptio-helenística, influenciadas pela romana?

Na realidade manteve-se um caminho de mão dupla, já iniciado entre gregos e egípcios e suas respectivas culturas. Se na época Lágida houve egípcios que se helenizaram e gregos que se “*egipcianizaram*”, a partir da conquista de Otávio, os romanos levaram ao Egito elementos de sua própria cultura. Por outro lado, os substratos culturais helênico e sobretudo o faraônico continuaram a influenciar egípcios e gregos e passaram a fazê-lo quanto aos romanos. Demonstrarei neste artigo, à luz das iconografias funerárias do Egito Romano, que tanto gregos quanto romanos absorveram a cultura faraônica, mesmo porque, no que tange aos romanos e a eles se referindo quanto ao Oriente Próximo, Ramsay MacMullen afirma que (MAC MULLEN, 2000: 1): “*Certamente [...] eles não trouxeram com eles política de imperialismo cultural.*”⁶

Portanto, se não houve uma deliberada política de imperialismo cultural por parte dos romanos, a adoção de padrões culturais de Roma, pelos nativos gregos e egípcios, foi um processo espontâneo, assim como entendo ter ocorrido entre os dominadores greco-macedônicos - os Ptolomeus ou Lágidas - e os egípcios. Entretanto, o caminho inverso também existiu: gregos e romanos adotaram padrões culturais faraônicos. O uso de elementos desta cultura, sua permanência e solidez no Egito, mesmo após o período faraônico, é o que eu entendo por “*Faraonização*”, termo mais específico do que “*Egipcianização*”, pois durante o domínio dos romanos, estes consideravam tanto gregos quanto egípcios de origem genericamente como egípcios. Tanto isto é verdade, que em decisão judicial do Prefeito romano do Egito - Sulpicius Similis -, tal qual se vê no POxy 3015 - “Papiro de Oxyrhynchus nº 3015 - *‘Fragments de Registres du Tribunal’*” -, está grafada a sentença prolatada pela supracitada autoridade, a qual no Egito, representava o imperador romano (PARSONS, 1974: 55):

‘[...] κάλλιστόν ἐστιν αὐτοὺς δικ]αιοδοτεῖν π[ρὸς τοὺς Αἰγυπτίων νόμους [...]’⁸ - ‘[...] é melhor que eles próprios façam a justiça (decidam casos) de acordo com as leis dos egípcios [...].’⁹

6 Livre tradução do autor para o português, a partir do original em língua inglesa.

7 Decisão judicial presente em POxy 3015 - Papiro de Oxyrhynchus nº 3015, publicado pela *Egypt Exploration Society*, de Londres, no volume XLII dos “*Oxyrhynchus Papyri*”, tendo, quanto a este volume, por tradutor do grego para inglês, bem como por comentarista, P. J. Parsons (ver referências ao final deste artigo).

8 Em caracteres latinos: “[...] kállistón estin autoùs dik]aiodoteîn p[rò]s toùs Aigypṭiōn nómous [...]”

9 Livre tradução do autor para o português, a partir do original grego e negritos de destaque meus.

Asseguro que os romanos não diferenciavam gregos de egípcios de origem, tal qual haviam feito os Ptolomeus a partir do comentário desenvolvido sobre o papiro supracitado por P. J. Parsons¹⁰, o qual nos esclarece (PARSONS, 1974: 54):

“O édito e as decisões em 3015 se ajustariam à tese de Taubenschlag sobre Οἱ τῶν Αἰγυπτίων νόμοι ¹¹ – as leis dos egípcios ¹² [...]: ele propôs que a expressão designa um novo código (de leis), introduzido no século II d.C. e aplicável a todos os “egípcios” no sentido romano (incluindo [...]) os gregos das metrópoles.”¹³

A INFLUÊNCIA DA CULTURA FARAÔNICA JUNTO A GREGOS E ROMANOS - ANÁLISE DA ICONOGRAFIA FUNERÁRIA DO EGITO ROMANO

Três imagens de artefatos funerários produzidos no Egito Romano ilustram este artigo: a) um ataúde de uma múmia de um jovem de nome grego; b) uma máscara mortuária e c) uma estela funerária, sendo estas duas últimas pertencentes a cidadãos romanos, sendo que o primeiro muito provavelmente pertencia à etnia grega e o segundo, à romana. Após as duas primeiras imagens, apresentarei os trechos de suas respectivas descrições, que aqui nos interessam, feitas por Susan Walker e Morris Bierbrier em seu livro *“Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt”* - *“Rostos Antigos: Retratos de Múmias do Egito Romano.”*¹⁴. Quanto à terceira iconografia, transcrevi a totalidade da descrição desta da obra de Alan Bowman: *Egypt After the Pharaohs: 332 BC - AD 642 - From Alexander to the Arab Conquest*¹⁵. Após as supracitadas descrições, acrescentarei informações por mim detectadas nas três imagens e as analisarei demonstrando o hibridismo cultural nelas presente e, em especial, a força da mitologia e religião faraônicas em cada uma delas.

No ataúde de Ἀρτεμίδωρε - *Artemídore* (Imagem 1), há mescla de componentes das culturas romana e faraônica, embora haja uma inscrição em grego, que identifica o morto. Na máscara dourada de Τίτος Φλάβιος Δημήτριος - *Títos Flávios Dēmétrios*¹⁶ (Imagem 2), além da referência em grego à sua *tria nomina* romana¹⁷, caracterizando-o como cidadão romano, não há sinais de romanização, mas há vários elementos iconográficos faraônicos. Na estela

10 Tradutor do grego para o inglês e comentarista do volume XLII dos “*Oxyrhynchus Papyri*”, no qual se encontra POxy 3015 (ver referências ao final deste artigo).

11 Em caracteres latinos: *hoi tōn Aigyptiōn nómoi*.

12 Inserção minha em livre tradução do grego para o português.

13 Negritos de destaque meus e livre tradução minha a partir do original em inglês.

14 Livre tradução minha do original em inglês (ver “Referências” ao final deste artigo).

15 “*O Egito após os Faraós: 332 a.C. a 642 d.C. - De Alexandre à Conquista Árabe.*” Livre tradução minha do original em inglês (ver “Referências” ao final deste artigo).

16 O nome correto, em latim, seria *Titus Flavius Demetrius*.

17 A *tria nomina romana* era formada por três partes: a) *praenomen*: o nome originalmente dado à pessoa; b) *nomen*: o vínculo do indivíduo ao seu clã de origem, um “nome gentilício” e c) *cognomen*, que poderia determinar a família originária da pessoa no clã ou referir-se à uma característica pessoal do cidadão.

funerária de *C. Julius Valerius* (Imagem 3), também cidadão romano, embora estejam misturados componentes da cultura romana e da grega, há destaque para itens da religião e da mitologia faraônicas as quais, como se vê, claramente influenciaram gregos e romanos.

Imagem 1¹⁸: ataúde de Ἀρτεμίδωρε - **Artemídōre**. Material / Suporte: estuque¹⁹ pintado, com retrato do morto em encáustica²⁰ sobre madeira de tília (limeira), acrescido de folha de ouro. Data da confecção do ataúde: 100 a 120 d.C. Local de origem: Hawara - Fayum (vale do Nilo, Médio Egito). Localização atual: Museu Britânico – Londres – Reino Unido.

18 Imagem presente em WALKER, Susan e BIERBRIER, Morris. **Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt**, p. 56 (ver “Referências” ao final deste artigo).

19 Argamassa resultante da adição de gesso, água e cal.

20 Técnica de pintura que utiliza cera como aglutinante dos pigmentos.

Nesta iconografia, há duas partes distintas. No topo, característico da arte romana, há o retrato do morto com aspecto romanizado. Abaixo, há sete registros, todos referentes à religião e à mitologia faraônicas, salvo o segundo, que é uma mensagem de despedida escrita em grego, na qual vemos o nome do defunto – Ἄρτεμίδωρε - *Artemídore* – e que nos fornece uma relevante informação: a provável etnia do morto – grega, embora o fato de um habitante do Egito Romano ter um nome helênico não signifique, necessariamente, que este pertença à etnia grega, o nome nos remete à identidade e é um sólido indicador de que Ἄρτεμίδωρε-*Artemídore* era um jovem grego. Observando o fragmento abaixo transcrito, Susan Walker e Morris Bierbrier não apenas nos revelam o nítido *hibridismo cultural* presente na imagem ora analisada, como também destacam a importância do nome grego do morto, vinculando-o à sua identidade, nome que significa “*presente de Artemis*”²¹. Sustentam esses autores (WALKER e BIERBRIER, 1997: 56):

“A múmia oferece um incomum exemplo bem preservado de uma identidade pessoal grega, expressada com um retrato romanizado, um nome grego e um discurso (tom) funerário dentro do formato romano da tabula ansata, associado com um elaborado registro de ritual funerário egípcio.”²²

Quanto ao retrato do morto, informam (WALKER e BIERBIER, 1997: 56):

“O incomum bem preservado retrato está emoldurado dentro de um invólucro de estuque pintado de vermelho [...]. O jovem homem [...] veste uma túnica branca”²³, com traços de um “clavus”²⁴ vermelho na margem esquerda do retrato. [...] Um manto branco-creme é trajado sobre o característico ombro esquerdo. O cabelo castanho escuro do jovem homem está escovado para frente para emoldurar as sobrancelhas e têmporas em estilo trajânico”²⁵. [...] Em seu cabelo há uma coroa de folhas e grãos”²⁶[...].”

Até aqui, há apenas referências à cultura romana na descrição do retrato do morto e sua presença nesta fonte iconográfica é um claro traço de *romanização*. É a própria Susan Walker, em artigo introdutório de sua obra supracitada intitulado “*Retratos de múmia e coleção de retratos romanos*”²⁷, quem lapidou uma frase que nos indica o “retrato do morto” como fundamental item da arte romana. Informa-nos esta autora (WALKER, 1997: 14):

21 Ἄρτεμις – Ártemis (deusa grega da caça) + δῶρον - dōron = presente, portanto Ἄρτεμίδωρε - *Artemídore* = presente de Ártemis.

22 Livre tradução pelo autor do original em inglês e negritos de destaque meus.

23 Indumentária romana.

24 Idem nota acima.

25 Penteado da época do reinado do imperador romano Trajano (98 a 117 d.C.).

26 Coroa de louros, comumente registrada na iconografia dos imperadores romanos.

27 Livre tradução do autor, original em inglês.

*“O retrato como um registro de uma aparência pessoal individual durante a sua vida tem, de há muito, sido considerado como um dos mais bem sucedidos e duradouros gêneros (estilos) da arte romana”.*²⁸

Prosseguem Susan Walker e Morris Bierbrier doravante referindo-se ao amplo registro iconográfico faraônico presente nesta imagem, à exceção da despedida ao morto, em grego, por eles também lembrada (WALKER e BIERBRIER, 1997: 56):

“Abaixo há uma gola como a outra ornamentação de folha de ouro. As pontas representam a cabeça do deus falcão Hórus portando as coroas do Alto e Baixo Egito”²⁹ [...].

Abaixo há uma convencional (embora erradamente grafada), inscrição grega, Ἀρτεμίδωρε εὐψ[ύ]χι³⁰ - Artemídore eups[ý]chi³¹ - (“Adeus Artemídore”), posta em uma “tabula ansata”³² flanqueada por serpentes. Acima há um vaso com uma planta, flanqueada por divindades em vestuário egípcio segurando ou os punhais usados na destruição das forças do caos ou plumas denotando o conceito de Maat, o estado ideal da ordem cósmica.

Isto compõe o mais alto dos seis registros de ornamentação. Abaixo, Anúbis assiste à múmia, exposta sobre um esquife no formato de um leão, provavelmente com Nephthys na cabeça e Ísis no pé. Abaixo, Thot³³ e Ra-Horakhty (Hórus portando sua tradicional coroa, a “Pschent”)³⁴ flanqueiam³⁵ o “fetiche de Osíris”³⁶ associado com seu centro de culto em Abydos; Osíris, sobre

28 Idem nota acima.

29 A coroa “Pschent” ou “coroa de Hórus” é a superposição das coroas vermelha “Desheret” ou “Uadjit” (deusa naja protetora do Delta do Nilo: Baixo Egito) + a branca “Heget” ou “Nekhbet” (deusa abutre protetora do Vale do Nilo: Médio e Alto Egito). A coroa “Pschent” representa o poder sobre todo o Egito.

30 Embora esteja grafado “εὐψύχι” - “eupsýchi”, a expressão correta em grego clássico é “εὐψύχει” - “eupsýchei”, a qual significa: “adeus”.

31 Transliteração inserida pelo autor.

32 Uma “tabula ansata” é uma tabuinha / tabuleta com alças / pegadores, adequada para a escrita.

33 Deus escriba, aqui representado como um homem com cabeça de íbis, que anotava o resultado do julgamento da pesagem da consciência do morto no tribunal de Osíris. Ali se realizava o que os gregos chamaram de “psicostasia”, que significa “estado da consciência” do morto. Tal palavra helênica resulta da adição de outras duas: ψυχή / *psyche*: cuja tradução mais adequada à civilização faraônica é “consciência / entendimento / pensamento”, e não “alma”, igualmente tradução desta palavra, mas absolutamente inapropriada ao mundo faraônico + στάσις / *stásis*: “estado, estado de estabilidade, estado da pessoa”. Tais traduções foram feitas a partir de consulta ao “Dicionário Intermediário Grego-Ingês, de Liddell e Scott (ver referências ao final deste artigo). *Psicostasia*”, portanto, é o “estado da consciência” do falecido, avaliado no tribunal de Osíris, sendo esta “consciência”, o “IB” - “coração simbólico do morto” pesado na balança junto com a pluma da deusa Maat ou com esta mesma divindade, a qual representava “a verdade, a justiça e a ordem”.

34 Inserção do autor. Embora Susan Walker e Morris Bierbrier indiquem tratar-se de Ra-Horakhty, entendo ali estar claramente representado uma vez mais o deus Hórus portando sua coroa *Pschent*.

35 Na realidade, estão em posição de reverência diante do “fetiche de Osíris”.

36 O “fetiche de Osíris” pode ser associado ao “pilar - ou coluna - djed”, representação da “coluna vertebral de Osíris”, amuleto que simboliza “duração, permanência e estabilidade”. O “fetiche de Osíris” era um “relicário” no qual se encontrava “a cabeça de Osíris”. De acordo com a mitologia faraônica, este deus, após ter sido morto por seu irmão, o deus Seth, foi por este esquartejado, tendo a cabeça daquele ido parar em Abydos, fronteira do Médio com o Alto Egito - no vale do Nilo -, local que se tornou o principal centro de culto ao deus Osíris (senhor do Além - do mundo dos mortos).

um esquite funerário, desperta novamente para uma nova vida; um disco solar alado aparece acima dos tornozelos; os pés dourados em sandálias em tira de couro são mostrados de frente, flanqueando uma coroa-atef ³⁷.³⁸

No segundo registro faraônico desta iconografia, vemos os deuses Anúbis, Ísis e Néftis - ou Nephthys - diante e à volta do corpo mumificado. Tal imagem está associada à mitologia egípcia, no relato conhecido por “*Lenda de Osíris*”. Quanto a este elo, afirma Aude Gros de Beler (BELER, 2001: 48):

*“O papel desempenhado por Ísis na “Lenda de Osíris” valeu-lhe o ter-se tornado uma das deusas protetoras do defunto no Além. Conta-se que depois de o corpo de seu esposo ter sido despedido por Set, ela **parte com a irmã Néftis** à procura dos diversos bocados espalhados por todo o Egito. Concluída essa tarefa, pede a **Anúbis que a ajude e ambos concebem a primeira múmia**. E assim como **velou por Osíris, vela também pelo defunto e participa na sua ressurreição**. É por essa razão que, nos sarcófagos, Ísis figura na cabeceira e Néftis aos pés.*”³⁹

A este ensinamento de Beler, acrescento que havendo tanto Ísis quanto Néftis pranteado Osíris, doravante passaram a fazê-lo com relação às demais múmias. E Anúbis tinha três atribuições: a) presidir o embalsamamento - assistir o morto em sua mumificação; b) ser o guardião das necrópoles e c) conduzir o defunto ao tribunal funerário presidido por Osíris e lá pesar o *ib* - “*coração simbólico do morto - sua consciência*”. Aqui Anúbis realiza a primeira das três. Tendo o egiptólogo supracitado mencionado a palavra “*ressurreição*”, vale destacar que o quarto registro faraônico - de cima para baixo nesta iconografia -, mostra relevante episódio da mitologia faraônica: a *concepção de Hórus*, estando Ísis magicamente sob a forma de um falcão, ressuscitando Osíris, que porta a sua coroa *Atef* bem como segura, em cada uma de suas mãos, seus característicos amuletos: o cetro *heqa* ou *heqat* ⁴⁰ e o *flagellum* ou chibata *nekhakha* ⁴¹.

Após o exame desta iconografia, concluo que embora estando nela representado o retrato romanizado do morto, a não ser por este e por seu nome e inscrição de despedida grafados em grego, todo o resto das representações imagéticas deste ataúde nos remetem a símbolos e crenças da mitologia e da religião faraônicas. *Artemídore* claramente adotou os ritos religiosos e funerários faraônicos, portanto este é um claro exemplo de “*egipcianização*” - “*faraonização*” de um jovem grego, ou seja, a *cultura faraônica foi tomada de empréstimo* por uma pessoa que pertencia à etnia grega.

³⁷ Também conhecida por coroa de Osíris. Segundo Aude Gros de Beler (BELER, 2001: 119) (ver referências ao final deste artigo), a coroa Atef (ou do deus Osíris), é “[...] formada pela coroa branca do Sul e flanqueada por duas plumas [...]”.

³⁸ Negritos de destaque do autor, indicando os deuses faraônicos presentes nesta iconografia.

³⁹ Negritos de destaque do autor.

⁴⁰ Trata-se de um báculo, um cajado, que simboliza “*realeza*” e iconograficamente é seguro por Osíris e pelos Faraós.

⁴¹ Também conhecido por “*chicote*”, que simboliza “*autoridade*” e é igualmente representado seguro por Osíris e pelos Faraós.

Imagem 2⁴²: máscara dourada de Τίτος Φλάβιος Δημήτριος - *Titos Flávios Dēmétrios*.

Material / Suporte: máscara de cartonagem - papelão - pintada e dourada. Data da confecção da máscara: 80 a 120 d.C. Local de origem: Hawara – Fayum (Médio Egito). Localização atual: Ipswich Museum – Inglaterra – Reino Unido.

No que tange à presente máscara mortuária, transcreverei os fragmentos da descrição desta iconografia, novamente feita por Susan Walker e Morris Bierbrier na obra já supracitada. Informam-nos os autores (WALKER, BIEBRIER, 1997: 84 - 85):

“[...] Esta máscara é de excepcional interesse [...] pelo “status” de seu indivíduo, o cidadão romano Titus Flavius Demetrius, cujo nome está pintado em grego em uma faixa por sobre as cenas de ritual funerário egípcio, na parte posterior da máscara. A forma do nome Ti/toj

Fla/bioj Dbmh/trioj sugere uma data nas décadas finais do século I d.C. ou dos anos iniciais do século II d.C., contudo a forma da máscara é inteiramente egípcia, sem cabelo ou roupas visíveis, que ofereçam claros sinais de Romanização.

Os olhos, [...]. O nariz é inusualmente largo; nestes aspectos, a máscara não é diferente dos retratos de pedra dos Flávios.

As orelhas altas salientes, entretanto, estão no tradicional estilo egípcio, assim como é a ornamentação gravada da máscara dourada, arrumada em registros ao redor da cabeça. Estes mostram Osíris entronizado; Ísis e Nephthys como pranteadoras; e divindades femininas e em forma de falcão com asas estendidas em proteção. As cenas pintadas mostram discos solares alados;

42 Imagens presentes em WALKER, Susan e BIERBRIER, Morris. Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt, p. 85 (ver “Referências” ao final deste artigo).

*olbos-udjat*⁴³ protetores; um falcão com a cabeça do morto como um pássaro-ba com cabeça humana; *Anúbis* assistindo a múmia do morto sobre um esquife-leão; e há divindades protetoras flanqueando, com uma imagem pendente de uma divindade, talvez *Maat*, pendurada ao redor do pescoço. [...].⁴⁴

Início a análise desta iconografia funerária - partes frontal e traseira da mesma máscara mortuária -, destacando dois fragmentos da transcrição supra:

*“[...] Esta máscara é de excepcional interesse [...] pelo “status” de seu indivíduo, o cidadão romano Titus Flavius Demetrius [...]” e “[...] a forma da máscara é inteiramente egípcia, sem cabelo ou roupas visíveis, que ofereçam claros sinais de Romanização.”*⁴⁵

Devido à sua *tria nomina*, embora grafada em grego, o morto era um cidadão romano. Apesar disto, Walker e Bierbrier ressaltam que tal objeto funerário tem formato egípcio e não nos fornece (WALKER, BIEBRIER, 1997: 84): “[...] claros sinais de Romanização”. Em oposição ao ataúde de *Artemídore*, a máscara não conta com o retrato do defunto e para reforçar tal diferença, complementam (WALKER, BIEBRIER, 1997: 84): “As orelhas altas salientes, entretanto, estão no tradicional estilo egípcio [...]”. Em contrapartida, e demonstrando o hibridismo cultural presente neste artefato mortuário, esses autores indicam, referindo-se à data de sua confecção (WALKER, BIEBRIER, 1997: 84): “Os olhos, [...]. O nariz é inusualmente largo; nestes aspectos, a máscara não é diferente dos retratos de pedra dos Flávios.” Significa que este objeto, pelo período no qual se indica a sua produção, foi artisticamente influenciado pela dinastia dos Flávios⁴⁶ (69 a 96 d.C.).

Ademais, considerando-se os seus *praenomen* e *nomen*⁴⁷ vê-se nitidamente que ambos o vinculam à supracitada dinastia, visto que aquele é **Τίτος** - *Títos*, portanto homônimo do segundo imperador Flávio, *Titus*, enquanto este é **Φλάβιος** - *Flávios*, nome desta família imperial. Posso afirmar que o proprietário deste artefato funerário viveu durante o reinado dos Flávios e neste se tornou cidadão romano. Seu caso assemelha-se ao do historiador judeu *Josefo*, o qual ao receber a cidadania romana do imperador Vespasiano, adotou a *tria nomina*: *Titus Flavius Josephus*.

Partindo do nome romano de Josefo, pode-se detectar, a meu ver, a real etnia de origem do falecido cuja máscara ora analiso. Prestemos atenção ao seu *cognomen*, o qual determinava a família originária da pessoa dentro do clã ou referia-se a uma característica pessoal do indivíduo. Esse foi o caso de *Josefo*, cujo *cognomen* *Josephus* estava ligado ao seu nome originalmente judaico. Por analogia, se o *cognomen* do proprietário desta máscara é *Demétrios*, embora o correto em latim seja *Demetrius*, defendo que na origem o nome do morto era **Δημήτριος** - *Demétrios* e sendo assim, este cidadão romano – tal qual Josefo, que não pertencia à etnia romana, pois

⁴³ Amuleto faraônico também conhecido por “*olho de Hórus*”, o qual simboliza “saúde, integridade e plenitude”.

⁴⁴ Negritos de destaque do autor e livre tradução do autor a partir do original em inglês.

⁴⁵ Idem nota acima.

⁴⁶ Imperadores Vespasiano, Tito e Domiciano, que reinaram, respectivamente, de 69 a 79, 79 a 81 e 81 a 96 d.C.

⁴⁷ Respectivamente a primeira e a segunda partes da *tria nomina* romana.

era judeu -, igualmente não era romano, mas sim originalmente membro do segmento étnico grego do Egito Romano. E o *cognomen* Δημήτριος - *Dēmétrios* deriva do nome da deusa grega da fertilidade e dos cereais Δημήτηρ - *Dēmētēr*. Poderia o falecido ter sido sempre etnicamente romano? Não creio, afinal por que ter um *cognomen* helênico, vinculado à religião grega?

É relevante analisarmos a máscara funerária de um cidadão romano provavelmente de identidade étnica originalmente grega, objeto este que, salvo seu nome grafado em grego e aspectos iconográficos de seu rosto - não um retrato como o de *Artemídore* -, mas sim uma representação semelhante aos retratos de pedra dos Flávios, embora sem traços de romanização e ademais em estilo egípcio, portanto uma imagem híbrida, todo o restante da máscara é composto por elementos da mitologia e da religião faraônicas. Além do já acima exposto, quanto à representação do rosto do morto nesta máscara, ao observarmos sua parte frontal, podemos visualizar a tradicional peruca - ou toucado - faraônico tripartite, sem deixar à mostra os cabelos do falecido, como já acima lembrado por Walker e Bierbrier, os quais também nos informam que há (WALKER e BRIEBIER, 1997: 84 - 85): “[...] uma imagem pendente de uma divindade, talvez Maat, pendurada ao redor do pescoço.”

Prosseguindo no bem mais extenso conteúdo iconográfico faraônico deste artefato mortuário, na imagem superior, que representa a parte traseira da máscara, notamos não apenas o nome do morto, importante para identificá-lo como no caso de *Artemídore*, bem como percebemos a presença, uma vez mais, de *Anúbis*, no canto inferior à direita, provavelmente seguido de três dos quatro filhos de Hórus, o Antigo⁴⁸, os quais, a partir da mumificação, protegiam as principais vísceras extraídas do morto: estômago, intestino, pulmões e fígado, que eram postas respectivamente dentro de quatro vasos, denominados canópicos. Explica-nos Alberto Siliotti quanto a estes “filhos de Hórus” (SILIOTTI, 2006: 280):

“[...] Os quatro gênios em forma de múmia representados com cabeça humana (*Imset*), de babuíno (*Hapi*), de chacal (*Duamutef*) e de falcão (*Quebehsenuf*); protegem as vísceras do morto contidas nos quatro vasos canópicos depositados nas tumbas [...]”

No canto inferior esquerdo da máscara, vemos aqueles representados com cabeça de homem, de falcão e de babuíno. E tanto Maat quanto Anúbis são divindades vinculadas ao ritual fúnebre da “*psicostasia*” e os deuses Osíris, Ísis e Nephtys também estão ligados a ritos da morte como relatado na “*Lenda de Osíris*”. E Anúbis, a meu ver, é o principal deus funerário do Egito Faraônico, cujas atribuições já foram acima expostas. Ainda, quanto à “*egipcianização*” desta iconografia, vemos no registro mais inferior da parte frontal da máscara (WALKER, BIERBRIER, 1997: 84): “[...] *Anúbis* assistindo a múmia do morto sobre um esquiife-leão; e há divindades protetoras flanqueando [...]”. Trata-se de típica cena do ritual funerário faraônico, tendo ao centro o deus *Anúbis*, talvez segurando um vaso canópico.

48 Segundo o relato mitológico de Heliópolis, da cosmogonia - criação do mundo - e teogonia - nascimento dos deuses - faraônicas, Hórus, o Antigo era irmão de Ísis e Osíris, portanto tio de Hórus, o Jovem, filho deste casal de deuses.

No que concerne às “divindades protetoras” que flanqueiam Anúbis, entendo que podem ser parte das 42 divindades do tribunal funerário de Osíris e todas elas portam a pluma da deusa Maat tal qual se vê em outras iconografias da “psicostasia”. Também nos é citada a presença de (WALKER, BIERBRIER, 1997: 84): “[...] um falcão com a cabeça do morto como um pássaro-ba com cabeça humana [...]”. O que vem a ser o “pássaro-ba” ou, mais especificamente, o “ba”? Transcrevo, abaixo, os comentários de dois autores acerca de tal conceito: Alberto Siliotti e Aude Gros de Beler. Em seguida, tecerei meus comentários sobre os ensinamentos de ambos. Siliotti nos informa que (SILIOTTI, 2006: 279): “BA – Uma das *almas*⁴⁹ do homem, representada como um pássaro com cabeça humana; as outras *almas*⁵⁰ eram *akh* (“luminosidade”) e *ka* (“força vital”). Por sua vez, Beler nos diz (BELER, 2001: 122):

“Ba - Representado sob a forma de ave com cabeça humana, o ba, de algum modo a alma do defunto”⁵¹, é uma entidade espiritual que abandona o corpo quando sobrevém a morte e retoma a sua individualidade para vagar à sua vontade: o ba pode permanecer na sepultura junto do corpo, dirigir-se à capela funerária para usufruir das oferendas ou, inclusivamente, ir para os espaços abertos ao reencontro dos lugares de passeio privilegiados pelo defunto.”

Embora esteja correta a ligação entre o “ba” e sua representação imagética, o “pássaro ba” com cabeça humana, nas transcrições acima negritei propositalmente o termo “alma”, pois ele é absolutamente inapropriado à cultura faraônica, como já antes citado em nota na qual tratei da “psicostasia”. “Alma” é um termo anacrônico, um deslocamento conceitual sem sentido para a antiga civilização faraônica. Observemos que Beler é mais cuidadoso ao citar a noção de “alma”, vinculando-a ao “ba”, ao afirmar que “[...] o ba, de algum modo a alma do defunto, é uma entidade espiritual que abandona o corpo quando sobrevém a morte [...]”. Portanto, “[...] de algum modo a alma do defunto [...]” não é o mesmo, a meu juízo, que ser a “alma do morto”. E em seguida Beler melhor define o “ba”, sustentando tratar-se de “[...] uma entidade espiritual que abandona o corpo quando sobrevém a morte [...]”, ou seja, o “ba” não é “alma”, é uma “entidade espiritual”, expressão mais pertinente à religião faraônica.

Concluindo a análise da “Imagem 2”, considerando que Títos Flávios Dêmétrios era muito provavelmente grego, por etnia, mas também cidadão romano, é muito significativo notar que, se por um lado há poucas referências a traços das culturas grega (seu nome) e romana (elo com os retratos de pedra dos Flávios), por outro há uma sólida representação de deuses e ritos funerários faraônicos, além do aspecto “egípcianizado” do rosto e a ausência de nítidos traços de romanização. Portanto, assim como Artemidôre, Títos Flávios Dêmétrios nitidamente adotou os ritos religiosos e funerários faraônicos e este é mais um claro exemplo de “egípcianização” - “faraonização” de um jovem grego, neste caso também cidadão romano, que tomou de empréstimo a cultura faraônica.

⁴⁹ Negrito de destaque do autor.

⁵⁰ Idem nota acima.

⁵¹ Negrito de destaque do autor.

Imagem 3: estela funerária – epitáfio (ἐπί + τῷφιος = sobre + túmulo): inscrição sobre túmulo de um menino e cidadão romano: *C. Julius Valerius*.⁵² Material / Suporte: estela funerária de calcário. Data da confecção da estela: 225 a 250 d.C. Local de origem: Egito (embora não especificado). Localização atual: Brooklyn Museum of Art - Nova York.

Quanto à estela funerária ora mostrada e por mim posteriormente analisada, transcreverei fragmentos da descrição desta iconografia, redigida por Alan Bowman (BOWMAN, 1986: 69):

“Estela de C. Julius Valerius. Epitáfio do filho bebê de um soldado romano no Egito [...]. A inscrição informa: “C. Julius Valerius, filho de C. Julius Severus, um soldado da segunda legião Trajana.⁵³ Ele viveu 3 anos.” O monumento é uma interessante mistura de elementos. A inscrição é latina, a túnica do menino é romana, o chagal de Anúbis, o falcão de Hórus [...] são egípcios.”⁵⁴

Destaco, inicialmente, os fragmentos por mim negritados na transcrição supra. Trata-se do epitáfio de um menino, que não só era cidadão romano, tal qual sua *tria nomina* revela, bem como, em oposição ao caso de *Títos Flávios Dêmétrios* (Imagem 2), tratava-se de uma criança que pertencia à etnia romana, indubitavelmente. Afirmo isto com segurança, visto que nos é informado pelo Professor Alan K. Bowman, da Universidade de Oxford, que seu pai já era um soldado e cidadão romano, portanto o menino falecido - *C. Julius Valerius* - nascera de pai romano: *C. Julius Severus*. Sendo ele um romano, torna-se ainda mais interessante observarmos que, embora portando indumentária romana - uma túnica - e tendo uma inscrição grafada em língua latina, abaixo da imagem, a qual nos comunica (BOWMAN, 1986: 69) que “[...] *C. Julius*

⁵² Imagem presente em BOWMAN, Alan K. **Egypt after the pharaohs: 332 BC - AD 642 - from Alexander to the Arab Conquest**, p. 69. (ver item “Referências” ao final deste artigo).

⁵³ A Segunda Legião Trajana, como seu próprio nome indica, foi criada pelo imperador Trajano, no ano 105 d.C., tendo ele reinado de 98 a 117 d.C. Curiosamente - ou não - sabemos que a derradeira ação desta legião ocorreu por volta da metade do século V d.C. e justamente no Egito, já então no período bizantino de sua história.

⁵⁴ Livre tradução do autor a partir do inglês e negritos de destaque do autor.

Valerius, filho de C. Julius Severus, um soldado da segunda legião Trajana. Ele viveu 3 anos.” e salvo o frontão triangular - característico da arquitetura grega - ao topo da estela, que provavelmente representa o seu túmulo, todo o restante da iconografia revela-nos elementos da cultura - pilastras papiriformes⁵⁵ - e, sobretudo, da mitologia e religião faraônicas, especificamente de três divindades que ali podemos facilmente identificar.

Primeiramente, flaqueando a cabeça do menino sobre pedestais, vemos: a) à esquerda da imagem, o deus Anúbis, aqui representado como um chacal, portanto zoomorficamente, visto que também poderia ter um aspecto antropozoomórfico - um jovem com cabeça de chacal; b) à direita da iconografia, o deus Hórus, aqui igualmente em representação zoomórfica - um falcão -, embora, tal qual Anúbis, Hórus também surja nas iconografias faraônicas como um rapaz com cabeça de falcão - portanto antropozoomorficamente. Acima da cabeça do deus falcão Hórus, vemos a coroa *Pschent* - símbolo do domínio sobre o Alto e o Baixo Egito - tal qual havia no ataúde de *Artemídore* (Imagem 1). Vale lembrar que ambos os deuses estão presentes em cenas da *psicostasia* do defunto, portanto neste caso são divindades funerárias; c) abaixo, à direita da imagem, detectamos outra divindade em forma de chacal, desta vez, muito provavelmente, o Upuaut, que por vezes, em iconografias funerárias do Egito Romano surge fazendo par com Anúbis, já que Upuaut é também um deus funerário, inclusive ligado ao culto de Osíris, visto que (BELER, 2001: 121): “Upuaut - “Aquele que abre os caminhos” é um deus-chacal adorado na cidade de Assiut como divindade funerária e na de Abidos como divindade estreitamente ligada ao culto de Osíris.”

Por todo o acima apresentado, no que concerne ao hibridismo presente nesta estela, a meu ver uma mescla que envolve o *empréstimo cultural*, conceito que julgo ser o mais adequado para todas as imagens aqui analisadas, este mesmo autor afirma que (BOWMAN, 1986: 69): “O monumento é uma interessante mistura de elementos. A inscrição é latina, a túnica do menino é romana, o chacal de Anúbis, o falcão de Hórus [...] são egípcios.” Concluo que na iconografia ora analisada, embora haja traços das culturas romana (indumentária e língua latina na inscrição) e grega (arquitetura: o frontão triangular - ainda que esta também seja faraônica; as colunas), o que se destaca são os aspectos estritamente ritualísticos, a partir da presença das divindades supracitadas. Trata-se, portanto, de um romano, que assim como *Artemídore* e *Titos Flávios Demétrios*, claramente também adotou os ritos religiosos e funerários faraônicos e este, uma vez mais, é um claro exemplo de “egípcianização” - “faraonização”, desta feita de um menino romano por etnia e por cidadania, que tomou de empréstimo a cultura faraônica.

CONCLUSÃO

À vista de todo o exposto neste artigo, acredito que consegui confirmar a hipótese de minha atual pesquisa, que está sendo desenvolvida na UFRRJ, a qual afirma, quanto à relação sociedade - cultura no Egito Romano, o seguinte:

⁵⁵ Em forma de papiro.

“Simultaneamente aos processos de helenização e romanização, que atingiram gregos, mas sobretudo egípcios de origem, descendentes da civilização faraônica, um outro processo: a “egipcianização” / “faraonização” fez de certo modo o caminho inverso, influenciando culturalmente gregos e romanos.”

Após apresentação, descrição e análise das três fontes iconográficas trazidas ao presente texto, concluo o seguinte: a) Ἄρτεμίδωρε - *Artemídore* era um rapaz de etnia grega, que embora influenciado pela romanização (seu retrato) o foi, sobretudo, pela “egipcianização”, claramente detectável nas representações ligadas tanto à mitologia quanto à religião faraônicas, fartamente presentes em seu ataúde. Houve neste caso, portanto, uma nítida “egipcianização” / “faraonização” de um grego; b) Τίτος Φλάβιος Δημήτριος - *Títos Flávios Demétrios* muito provavelmente um jovem de etnia grega, tornou-se cidadão romano. Contudo, em sua máscara funerária, embora haja alguns poucos elementos culturais gregos e romanos, aqueles que amplamente nela se destacam são os da mitologia e religião faraônicas. Por conseguinte, estamos, uma vez mais, diante do caso de uma nítida “egipcianização” / “faraonização”, desta feita, de um grego cidadão romano; por fim, c) *C. Julius Valerius*, um menino romano, embora em sua estela funerária possamos identificar traços culturais gregos e romanos, o que nela é bastante aparente é a majoritária presença da cultura egípcia, portanto, neste caso nos deparamos, novamente, com a “egipcianização” / “faraonização”, desta vez quanto ao menino romano, tanto por etnia quanto por cidadania, *C. Julius Valerius*.

Em conclusão, além de sustentar minha posição quanto às identidades étnicas dos três mortos, cujos artefatos funerários foram aqui estudados, defendo que se neles há bem menos sinais de *helenização* e de *romanização* do que de “egipcianização” / “faraonização”, especialmente quanto à prática religiosa, concluo que estes dois últimos processos indicam a manutenção e a longevidade da cultura egípcia expressada pela sólida presença de sua mitologia e de sua religião no Egito Romano, portanto séculos após o fim da época faraônica.

Encerro o presente artigo com transcrição de texto redigido por Dorothy J. Thompson, do Girton College da Universidade de Cambridge, no prefácio da obra de Euphrosyne Doxiadis *“Portraits du Fayoum”*⁵⁶, o qual reforça, claramente, a hipótese por mim aqui comprovada: a de que não apenas a mitologia e a religião faraônicas, mas especificamente seus ritos funerários, representaram uma sólida marca junto a gregos e romanos no Egito Ptolomaico (Helenístico) e também no Egito Romano. Afirmo, portanto, Thompson no prefácio do supracitado livro de Euphrosyne Doxiadis (DOXIADIS, 1995: 11):

*“No seio de uma sociedade heterogênea, como aquela do vale do Nilo, a interação entre as diferentes culturas varia conforme os domínios. No culto religioso, e especialmente nos ritos funerários, são as tradições egípcias que se revelaram as mais fortes no Egito greco-romano. Os imigrantes gregos logo se juntaram aos colonos gregos já estabelecidos no Egito para adotar as práticas funerárias do país. No momento no qual os romanos chegaram ao vale do Nilo, à volta de Alexandria, os costumes funerários egípcios tornaram-se a norma.”*⁵⁷

⁵⁶ Retratos do Fayum (livre tradução do autor do francês para português). (Ver Referências ao final deste artigo).

⁵⁷ Livre tradução do autor do original em francês e negritos de destaques do autor.

REFERÊNCIAS

- BAILLY, Jean-Christophe. **L'apostrophe muette**: Essai sur les portraits du Fayoum. Paris: Éditions Hazan, 2005. (175p).
- BELER, Aude Gros de. **A Mitologia Egípcia**. Lisboa: Gama Editora, 2001. (133p).
- BOWMAN, Alan K. **Egypt after the pharaohs**: 332 BC – AD 642 – from Alexander to the Arab Conquest. London: British Museum Publications, 1986. (264p).
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2006. (117p).
- DOXIADIS, Euphrasyne. **Portraits du Fayoum**. Paris: Gallimard, 1995. (247p).
- FRANKFURTER, David. **Religion in Roman Egypt**: Assimilation and Resistance. Princeton - New Jersey: Princeton University Press, 1998. (315p).
- MACMULLEN, Ramsay. **Romanization in the time of Augustus**. New Haven & London: Yale University Press, 2000. (222p).
- MENDES, Norma Musco; ARAUJO, Yuri Corrêa. Epigrafia, Sociedade e Religião: o caso da Lusitânia. **Phoînix**, Rio de Janeiro: Mauad Editora, Ano 13, (p.257-279), 2007.
- PAUL, André. **O Judaísmo Tardio**: História Política. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. (293p).
- SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. (459p).
- SEIDEL, Matthias; SCHULZ, Regine. **Egipto**: Arte e Arquitectura. Lisboa: Dinalivro, 2006. (608p).
- SILIOTTI, Alberto. **Egipto**. Barcelona: Ediciones Folio, 2006. (288p).
- WALKER, Susan e BIERBRIER, Morris. **Ancient Faces**: Mummy Portraits from Roman Egypt. London: British Museum Press, 1997. (224p).
- WILKINSON, Richard H. **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**. London: Thames & Hudson, 2003. (256p).