

CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História
da Universidade de Lisboa

16

Ἰσθμίου Πηληϊάδεω Ἄγαθης
Μηνὶν Ἀεΐδε θεὰ Πηληϊάδεω

AS FÓRMULAS PROTOCOLARES EGÍPCIAS OU FORMAS E POSSIBILIDADES DO DISCURSO DE LEGITIMAÇÃO NO EGITO ANTIGO

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

Universidade Aberta

A ideologia real egípcia confere, naturalmente, ao faraó o primeiro papel no desenrolar dos acontecimentos cósmicos e políticos do país. O poder monárquico é concebido como um poder activo, dinâmico, fonte da maior parte das maiores iniciativas. Obviamente que esta é a concepção teórica fundamental da realeza. No entanto, paralelamente ao soberano, ao titular concreto da função real, não rivalizando directamente com ele, mas influenciando-o e, de certa forma, pressionando-o, há toda uma elite administrativa e religiosa, de feição nacional, regional ou local, que prepara, molda e interfere nas opções do rei-deus.

Detentor do poder político e da valentia física ou ritual do guerreiro, o faraó é justificadamente, com a suplementar ajuda administrativo-religiosa, o legítimo ocupante do trono. O comportamento ideologicamente traçado para o faraó egípcio com a colaboração directa ou indirecta destes agentes é resultado de multisseculares concepções e actuações em que, *grosso modo*, o rei é o garante da ordem universal e os seus Nomes e títulos são expressões actuates desse seu papel cósmico-social

Como expressa claramente Dominique Valbelle: «L'identification d'un roi d'Égypte repose sur plusieurs critères: sa titulature ou protocole, son vêtement – particulièrement sa coiffure –, ses emblèmes, ses monuments, son inhumation dans une nécropole déjà définie comme royale, etc. Cela implique, dès les débuts de la royauté,

l'existence non seulement de signes distinctifs qui lui sont exclusivement réservés, mais aussi de règles et de rites soutenus par une idéologie qui leur donne sens et fonction.»⁽¹⁾

Subjacente a esta concepção está a ideia de que há uma continuidade da instituição real e da utilização das suas insígnias de poder mais representativas mesmo quando afirma ideologicamente a sua superioridade em contextos políticos e cronológicos distintos dos momentos da concepção e formulação desses mesmos emblemas. A validade dos pressupostos básicos da teorização ultrapassa inclusive as fases de debilidade ou de esfacelamento da instituição faraónica como grande instituição reguladora da vida egípcia.

Da mesma forma, as limitações ao exercício do poder real decorrentes da vida pessoal, prática, dos soberanos egípcios (ex.: doenças, co-regências, conspirações, rebeliões e golpes palacianos, deposições, mortes violentas ou naturais, etc.)⁽²⁾, no fundo, os traços da dimensão humana do portador do cargo supra-pessoal e divino da realeza⁽³⁾, acabam por não afectar grandemente o aparelho conceptual-teórico em que assenta todo o discurso legitimador do poder. A precaridade e finitude da natureza humana subjuga-se à perdurabilidade e importância da dimensão divina que a função tem subjacente. A condição do faraó como ser divino, dotado de características e poderes acima dos demais mortais, foi bem materializada em inúmeros epítetos reais que, ao longo de vários séculos, foram usados para classificar o soberano egípcio⁽⁴⁾. As fraquezas físicas, humanas, são compensadas pela eficiência metafísica das noções ideológicas.

Neste sentido, a legitimação política no Egito, assumiu, ao longo dos vários períodos da sua história, várias formas e explorou várias possibilidades para melhor atingir as suas finalidades. Além da legitimação divina (função divina apoiada pelos deuses e exercida por um homem sacralizado), da legitimação dinástica (sucessão hereditária e/ou dinástica), da legitimidade militar (direito de conquista e consequente direito de dominação política) e da legitimação funcional (capacidade de desempenhar eficazmente as tarefas adstritas à função: combater e vencer os representantes do caos – inimigos ou animais selvagens – e preservar a paz; cumprir os ancestrais ritos litúrgicos; proteger eficazmente o país e o povo, com generosidade, justiça e equidade; manter e garantir a *maet*, nas suas vertentes política, social, ética e cósmica), o faraó foi dotado de uma *legitimação simbólica* de impacto não menosprezável. Isto é, a realeza foi revestida de um conjunto de emblemas, símbolos, cerimónias e representações-tipo, extremamente codificado e eloquente no âmbito da cosmo-

visão egípcia, tendente a distinguir de forma consistente e indubitável o detentor do cargo real.

As fórmulas protocolares usadas pela realeza egípcia integram-se nesta categoria e agiram, em nossa opinião, como formas e possibilidades experimentadas e assumidas pelo discurso de legitimação no Egito antigo.

Títulos, epítetos e insígnias

A expressão composta egípcia *per aá*, literalmente «A Casa Grande», inicialmente a designação conferida ao palácio real (estrutura física), àquele que o habitava (homem singular) e ao Estado que dirigia (coletivo abstracto), foi transcrita na Vulgata como Φαράω (*Pharaô*), ou seja, «faraó». Por metonímia, sublinha-se que o rei é consubstancial ao seu palácio⁽⁵⁾.

As mais antigas menções da expressão *per aá* datam da IV dinastia⁽⁶⁾. A sua utilização como forma que designa exclusivamente a pessoa do rei do Egito (dimensão singular) só está atestada cerca de 1370 a. C., isto é, a partir da época de Akhenaton, frequentemente acompanhada da tradicional fórmula *ankh udja seneb*, «vida, prosperidade e saúde»⁽⁷⁾. Os escribas reais preferiam geralmente outras formas reverenciais alternativas, tais como *nesut* («rei»), *neb* («senhor») e *hemef* («sua majestade») e só na XXII dinastia (séculos X-IX a. C.) encontramos a expressão *per aá* usada como título, precedendo o nome particular do soberano (ex.: *per aá Chechonk*)⁽⁸⁾.

Os conceitos de realeza e de divindade do faraó eram, como já indicámos, centrais para a sociedade e para a religião egípcia. Independentemente da problemática acerca dos mecanismos concretos que permitiam a passagem da condição humana à divina ou do momento do tempo em que tal supostamente ocorria (no ventre materno, em vida, *post-mortem*, etc.), o caso egípcio é o exemplo clássico de um deus incarnado como rei. Esta ideia de um deus tangível era fruto de um modo de pensar que necessitava de uma imagem muito concreta, real, física, que estabelecesse e assumisse o papel de intermediário e interlocutor entre os deuses e os homens. O faraó é, na prática, um deus e um rei, um ser simultaneamente divino e humano, estando ambas as dimensões misturadas de forma quase inextricável na sua personalidade.

Responsável teórico por todo o Egito e por todos os Egípcios, competia ao faraó zelar pela ordem e justiça. Por direito e por dever,

ele era o garante e promotor da piedade e religiosidade. Tudo na esfera política, social e económica tinha na realeza (*nesit*)/no faraó o seu guardião privilegiado. A manutenção das relações harmoniosas entre a esfera da sociedade humana e a dos poderes sobrenaturais e divinos, a tarefa de provisão dos principais meios de subsistência e seu normal funcionamento eram conferidas ao faraó, dependiam dele, como homem e como deidade incarnada. Cada novo faraó ao ser entronizado aceitava tacitamente desempenhar com eficácia estas incumbências que o trono acarretava.

O soberano é, muitas vezes, chamado *netjer nefer*, «bom deus» ou «deus perfeito» (título surgido com o faraó Nebka, no início da III dinastia), *netjer khau*, «deus das aparições», *netjer aá*, «deus grande», ou *setut er netjer nefer*, «aquele que se assemelha a um deus perfeito». A presença da partícula divinizante (*netjer*) evocava precisamente a sua natureza divina, ao mesmo tempo que a propagandeava. Toda a história ideológica egípcia, consoante as necessidades políticas e/ou laudatórias de cada momento, está cheia de exemplos que atestam e enfatizam as estreitas relações entre o faraonato e as divindades, proclamando directamente o rei como filho carnal dos deuses, pelo uso da construção *sa X*, «filho de ...» (ex.: *sa Atum*, «filho de Atum»; *sa Ré*, «filho de Ré»; *sa Ré en mit-ef*, «filho de Ré, do seu corpo»; *sa Uadjit*, «filho de Uadjit»; *sa Ptah*, «filho de Ptah»; *sa Osiris*, «filho de Osiris», etc.) ou pelo uso da partícula *mes*, «nascido de», acrescentada ao nome de uma divindade (ex.: *Ptahmés*, «nascido de Ptah», *Djehutimés*, «nascido de Djehuti = Tot», *Amenmés*, «nascido de Amon», etc.).

A partir da IV dinastia é também muito comum a expressão *meri*, «amado de», seguida do nome de uma divindade (*meriré* ou *merenré*, «amado de Ré»; *merimen*, «amado de Amon»; *meriptah*, «amado de Ptah»; *meri Hathor*, «amado de Hathor»; *meri netjeru* «amado dos deuses», etc.⁽⁹⁾). Comum é igualmente, a partir do Império Médio, a atribuição da realeza à «escolha» (*setep*) de determinada divindade: *setepenré*, «o escolhido de Ré»; *setepenptah*, «o escolhido de Ptah»; *setepenimen*, «o escolhido de Amon», etc. Epítetos deste género, como fórmulas que expressam modalidades de conduta esperadas e desejadas no rei dos egípcios, realçavam o poder do soberano, o seu papel como intermediário cósmico e a sua acção como garante da justiça.

Os reis não são só «herdeiros» dos deuses, mas seus «filhos escolhidos», por vezes desde o «ovo». A ascendência divina é o dogma sobre o qual se funda a legitimidade real, nomeadamente após a degradação da instituição faraónica, como aconteceu no Primeiro Período Intermediário⁽¹⁰⁾. As múltiplas e multiformes filiações divinas definem

as conjunturas históricas e enfatizam igualmente o adjacente papel cultural, sacerdotal, do faraó que implicam⁽¹¹⁾.

Como rei, o faraó é o sucessor do mítico deus Hórus, filho de Osíris e Ísis, segundo a mitologia o primeiro governante do Egito. Os seus súbditos deviam concebê-lo, pois, como deus na terra, em vida, descendente de Hórus, e como deus na morte, quando se juntasse aos seus pais Ré e Osíris (aspecto celeste da religião funerária real). A própria osirificação *post-mortem*, com os associados processos de mumificação e deposição num túmulo previamente preparado, contribuíam para acentuar a aura de divindade do soberano, ou seja, a faceta divina da sua personalidade.

Em vida, o faraó era encarado como o «Hórus vivente», reencarnação desse primeiro rei mítico. O faraó era Hórus e vice-versa. As distâncias entre as dimensões física e metafísica anulavam-se na pessoa do rei. No início da época histórica, a identificação era já total. O rei era divino porque descendia de Hórus e porque era Hórus. O título *Hor* («Hórus»), que disso guarda memória, é mesmo o seu título mais antigo (desde as primeiras dinastias da Época Tinita⁽¹²⁾) e foi usado até ao período romano. «Hórus» é, no fundo, o título que afirma de forma mais simples e objectiva a natureza divina do rei⁽¹³⁾.

Uma titulação real completa (*nekhebet*) englobava cinco títulos-nomes, que compunham a identidade do faraó, com a seguinte ordenação canónica:

1) O Nome⁽¹⁴⁾ de Hórus (*Hor*), inscrito no *serekh*, representação rectangular, estilizada, da fachada do primitivo palácio, do túmulo real ou da porta falsa⁽¹⁵⁾. É um Nome facilmente identificável devido à imagem do falcão que encima o elemento arquitectónico⁽¹⁶⁾. O facto do falcão se «sentar» sobre ele e usar as três coroas simbolizando o Egito (a coroa branca, *hedjet*; a coroa vermelha, *decheret* ou *net*, ou a coroa dupla, *pschent*), faz com que seja, por vezes, designado por *trono*. Outras designações habituais são *Nome-estandarte* ou *Nome-ka*;

2) O Nome de Nebti (*Nb.ty*, «o das Duas Senhoras»), expressando a noção de uma realeza dual, numa referência directa a uma altura em que o Egito esteve dividido em Baixo Egito e Alto Egito, cada um sob a protecção de uma deusa ou «senhora»: a deusa-cobra do Delta, Uadjit (de Dep ou Buto), e Nekhebet, a deusa-abutre de Nekheb (El-Kab), no Alto Egito. Trata-se de um símbolo da união divina do Alto e do Baixo Egito⁽¹⁷⁾. É também um Nome facilmente identificável pela imagem de um abutre e de uma cobra, lado a lado, cada um sobre um cesto *neb*⁽¹⁸⁾;

3) O Nome de Hórus de Ouro, *Hor nub*, justaposição dos signos hieroglíficos do ouro e do falcão, evocando um acontecimento histórico-mitológico: a vitória de Hórus sobre o tio Set, que lhe tentara roubar a herança do trono⁽¹⁹⁾. Inicialmente, o epíteto de Hórus de ouro foi pensado como um dual, na medida em que o faraó reconcilia na sua realeza os dois grandes deuses (Hórus e Set)⁽²⁰⁾. Paulatinamente, desde o início do Império Antigo (ou mesmo no Período Pré-dinástico), dá-se o desaparecimento de toda a representação setiana neste Nome;

4) O *praenomen*/prenome (nome de coroação ou nome solar) que surgia dentro de uma cartela (espécie de anel oval, alongado) antecedido pela expressão *nesut-bity*, «Rei do Alto e do Baixo Egito», que à letra se pode traduzir como «o do junco e o da abelha», ou seja, a planta heráldica do Sul (*sut*) e o animal-símbolo do Norte (*bit*), que, aliás, surgem representados nos correspondentes hieróglifos⁽²¹⁾, e

5) O *nomen*/nome (nome de nascimento ou nome próprio) que surgia dentro de outra cartela e que é, em geral, o nome mais conhecido do faraó. Sendo o último da sequência de Nomes reais (de certa forma, o equivalente ao nosso nome de família), este nome pessoal era precedido pelo título *sa Ré*, «filho de Ré»⁽²²⁾.

Todos estes epítetos parecem referir-se a aspectos do rei como manifestações das divindades: três (*Hor*, *Hor nub* e *sa Ré*) referem-se ao rei como um deus ou filho de um deus, enquanto os outros dois (*Nebti* e *nesut-bity*) enfatizam a percepção da divisão do Egito como uma terra dupla sob dominação real⁽²³⁾. Os três primeiros Nomes faziam parte das titulaturas reais desde o início do período dinástico e são definidores, desde logo, da natureza real e da teologia do poder⁽²⁴⁾.

Até à IV dinastia, o faraó é frequentemente conhecido apenas pelo seu Nome de Hórus. Ao ser entronizado no cargo real, o faraó, qual réplica do deus hieracomorfo do céu, tomava também o seu nome. Assumia-se como a encarnação do deus-falcão. O próprio *serekh* surgia como uma personificação do rei⁽²⁵⁾. Como diz A. Gardiner, «(The serekh) represents the façade of the palace occupied by the king as reincarnation of the falcon seen presiding over it»⁽²⁶⁾. De uma forma simplista, mas não destituída de valor semiótico, o Nome de Hórus era o de um rei do e no palácio, um «Hórus do/no Palácio».

O título «o do junco e da abelha» – par que expressa perfeitamente a dicotomia e a unidade das Duas Terras, através de um elemento da flora e de outro da fauna⁽²⁷⁾ – foi introduzido na I dinastia pelo Hórus Den, embora seja Andjib, da mesma dinastia, o primeiro a usar o título (*nesut-bity*) e um segundo nome com ele relacionado

(Merpabia)⁽²⁸⁾. Este título podia ser seguido da frase sinónima *neb tauí*, «Senhor das Duas Terras», que, por vezes, o substituíra totalmente⁽²⁹⁾. De forma inequívoca, afirma a soberania do rei sobre todo o país.

Den foi também o responsável pela associação do Nome de Hórus com o símbolo do ouro (*nebu*), ou seja, um colar com pendentés. Este novo Nome (*Hor nub*) será usado na IV dinastia por Senerferu e virá reforçar a natureza eterna divina que o deus e o metal precioso nomeado (estritamente ligado à noção de «eternidade») conferem ao faraó reinante, embora o seu significado seja ainda objecto de várias discussões⁽³⁰⁾. O facto do Nome de Ouro ser recebido no dia da coroação real, leva a considerá-lo como um testemunho privilegiado da transmissão do poder faraónico e da designação do faraó reinante como deus⁽³¹⁾.

A partir do Império Médio, o epíteto «Hórus de Ouro» fará sistematicamente parte da titulatura. Desaparece, porém, quase totalmente das titulaturas reais durante o Segundo Período Intermediário, época que corresponde à dominação dos Hicsos e a uma apreciável importância do deus Set, cuja figura precede a titulatura dos reis hicsos. O epíteto de ouro reaparece no fim da XVII dinastia, com Kamés, e da XVIII dinastia até ao século IV a. C. ganha uma forma literária muito mais extensa, com uma conotação violenta ou guerreira bem evidente, com excepção da época amarniana e pós-amarniana imediata⁽³²⁾.

Esta constatação das fórmulas violentas no Nome de Hórus de Ouro dos faraós a partir da XVIII dinastia parece pressupor a consideração pela sua primordial natureza dual: ao governar pacificamente, o rei é Hórus; ao usar a força, é Set. Com a queda de Set após o Império Novo, desaparecem os elementos setianos no Nome de ouro. Significa isto que, interessados em guardar uma titulatura completa, os reis preferiram modificar o conteúdo ideológico do Hórus de Ouro a suprimirem-no dos seus protocolos⁽³³⁾.

Radjedef ou Djedefré (faraó da IV dinastia), filho de Khufu, foi o primeiro a usar o título de *sa Ré*, epíteto que reclama directamente uma origem solar para o faraó, como filho do deus-Sol, na IV dinastia o deus supremo do panteão egípcio⁽³⁴⁾. Trata-se de uma das mais importantes novidades introduzidas na titulatura real. O título *sa Ré* vem conferir maior consistência a toda a teologia do poder definida pelos restantes Nomes e oficialmente é o único que permanecerá como elemento canónico do protocolo faraónico para expressar a filiação real e a essência divina do faraó. Nas IV a VI dinastias, Império Antigo, ao mesmo tempo que surge atestado o epíteto «filho de Ré», a progressiva «solarização» da realeza faz com que o nome do deus-Sol helio-

politano passe a ser um componente quase sistemático dos antropónimos reais: Radjedef/Djedefré, Khafré, Menkauré, Sahuré, Neferirkaré, Niuserré, Djedkaré, Meriré, Merenré, Neferkaré...

Embora os textos egípcios se refiram ao rei, durante a sua vida e depois da sua morte, pelo nome de trono/prenome, os egiptólogos preferem usar em seu lugar o nome de «Filho de Ré». Uma vez que muitos faraós adoptaram nomes similares aos dos seus pais e avós, numa dinastia há, por vezes, vários reis com o mesmo nome de «Filho de Ré». Para os distinguirem, os egiptólogos numeram os reis (ex.: Amenemhat I, II, III ...; Tutmés I-IV; Ramsés I-XI; Ptolomeu I-XV). Estes números são, naturalmente, uma convenção moderna, já que não eram usados pelos próprios Egípcios.

As frases-epítetos *netjer nefer* e *netjer khau* a que já aludimos são, por vezes, colocadas entre o *sa Ré* e o *nomen* do faraó. Estas conglomerações frásicas sublinham os elos existentes entre o rei egípcio e o Sol: filho do Sol, aparece/surge no trono como um deus bom, comparável ao nascer do Sol no horizonte oriental.

O título «as Duas Senhoras» (*nebti*) passou por três fases distintas, mas complementares: 1.^a) com o faraó Hor-Aha, da I dinastia, é utilizado com o título real, mas ainda não como elemento da titulação oficial; 2.^a) ainda na I dinastia, com Semerkhet, é já um epíteto honorífico da realeza egípcia, mas será só no Império Médio, com a XII dinastia, com Senuseret II (3.^{aa} fase), que o título se tornará uma componente obrigatória, canónica, estruturada, da titulação faraónica⁽³⁵⁾.

A forma dual da monarquia egípcia patente neste título foi o resultado de acontecimentos históricos. A ideia subjacente a este Nome é a de que o rei é o organizador e gestor de um conjunto que é intrinsecamente duplo e que lhe compete equilibrá-lo permanentemente⁽³⁶⁾. A interpretação grega do título como «Senhor das Coroas» resultou das cenas representadas em vários templos, em que as duas deusas (Uadjit e Nekhebet), sob vários aspectos, coroavam o rei, outorgando-lhe as suas respectivas coroas ou as coroas de que eram as divindades tutelares.

A IV dinastia trouxe também uma importante novidade ao Nome de Rei do Alto e do Baixo Egipto: a utilização da cartela para os nomes pessoal ou teóforo do faraó⁽³⁷⁾. Apesar de ser normalmente traduzido como «Rei do Alto e do Baixo Egipto», o título *nesut-bity* pode apresentar um significado distinto e consideravelmente mais complexo. *Nesu* surgiria, assim, como o elemento inalterável, eterno, da divindade do rei (quase numa definição da própria realeza), ao passo que *bit* seria uma referência ao carácter efémero, transitório, do indivíduo investido das funções reais.

Cada faraó era, neste sentido, a combinação do divino imortal e do humano mortal, do *nesu* e do *bit*, da mesma forma como o rei vivo se associava a Hórus e os seus antepassados mortos a Osíris. Na morte, o rei guarda a sua essência monárquica e a sua sobrevivência é tão importante como o poder efectivo do rei reinante⁽³⁸⁾. Esta clivagem entre *nesu* designando o poder temporal (aspecto político-administrativo) e *bit* referindo-se ao poder espiritual (aspecto cultural) é um dualismo complementar, mas não antagónico, constitutivo da própria realeza egípcia⁽³⁹⁾.

Ambiguidades e flutuações terminológicas

Os cinco Nomes do protocolo real não se encontram, portanto, logo todos juntos num conjunto onomástico. Os mais usuais são sempre o Nome de Hórus, o Nome de rei do Alto e do Baixo Egipto e o Nome de Ouro⁽⁴⁰⁾. Os cinco, em conjunto, apresentam-se codificados, sobretudo, a partir do Império Médio (dinastias XI e XII)⁽⁴¹⁾. O último era recebido no momento do nascimento, ao passo que os restantes lhe eram atribuídos no momento da entronização/coroação⁽⁴²⁾.

A expressão *ren maé*, «o verdadeiro nome», designa os quatro primeiros Nomes da titulatura, ou seja, os Nomes adquiridos aquando da coroação e colocados antes do nome pessoal. Nesta acepção, o *ren mae* é um protocolo, pondo em evidência a estrutura da titulatura real: um nome pessoal de nascimento e quatro Nomes funcionais adquiridos no momento da promoção sagrada⁽⁴³⁾. Cada um desses Nomes é um *ren uer*, «grande nome».

A designação do protocolo como *nekhebet* (*nhbt*) – aplicando-se ao conjunto dos cinco Nomes – data da XVIII dinastia, embora a expressão «grande nome» (*ren uer*, *rn wr*) surja na XII dinastia para qualificar cada um dos quatro Nomes adquiridos pelo soberano no dia da coroação, não se aplicando, portanto, ao nome recebido no nascimento⁽⁴⁴⁾.

Houve, portanto, ao longo dos séculos, uma certa flutuação da terminologia relativa à titulatura, face às próprias dificuldades e incertezas no estabelecimento da doutrina monárquica. Basicamente, as possibilidades encontradas são as seguintes:

A – designando o **conjunto** de Nomes:

A1. conjunto de cinco Nomes (titulatura completa): *nhbt* (titulatura-*nekhebet*), *rn* (*ren*, «nome») ou *rn wr* (*ren uer*, «grande nome»);

A2. conjunto dos quatro Nomes adquiridos na coroação: *rn m3^c* (*ren mae*, «nome verdadeiro») ou *rnw wrw* (*renu ueru*, «grandes nomes»);

B – designando **cada um** dos Nomes:

B1. cada um dos cinco Nomes: *rn* (*ren*, «nome»).

B2. cada um dos quatro Nomes adquiridos: *rn wr* (*ren uer*, «grande nome»).

Cada faraó é um *š3 rnw*, *acha renu*, «(ser) de múltiplos nomes». A pluralidade dos Nomes de um faraó é o resultado das suas várias possibilidades de manifestação. Isto significa que nenhum Nome o consegue exprimir na totalidade ou na perfeição. Todos são defeituosos para captarem o Todo. Neste sentido, todos tentam traduzir a soberania real, sob designações diferentes. Por isso, nenhum é mais importante do que o outro.

Os dois últimos nomes do protocolo faraónico eram inscritos no interior de uma cartela oval (*chenu*), no início apenas um corda atada nas extremidades, que simboliza «o que o sol rodeia», isto é, o Universo que pertence ao faraó⁽⁴⁵⁾. A sua simples presença permite reconhecer imediatamente um nome real. O uso desta cartela mágica remonta ao reinado do faraó Huni (último rei da III dinastia) ou do seu filho, o faraó Seneferu (primeiro rei da IV dinastia). É a partir desse momento que o nome real encerrado numa cartela passa a substituir o próprio Nome de Hórus na identificação do faraó⁽⁴⁶⁾.

Na V dinastia, Neferirkaré acrescenta uma segunda cartela: o nome de trono ou nome de coroação. Assim, a primeira contém o nome do rei no momento da coroação (*praenomen*, 4.º elemento da titulação) e a segunda o que recebeu no momento do nascimento (*nomen*, 5.º elemento da titulação)⁽⁴⁷⁾. Na XI dinastia, designadamente a partir de Mentuhotep II, estes dois nomes servem já regularmente como identificação do soberano egípcio⁽⁴⁸⁾. Assim, é sempre possível distinguir os faraós: não obstante terem o mesmo nome (ex.: Amenemhat, Amenhotep, Tutmés, Ramsés, etc), o seu prenome é naturalmente outro, diferente. Foi a partir destes signos inscritos em cartelas ovais, constantes na Pedra de Roseta, que, em 1822, após vários anos de estudo, Jean-François Champollion (1790-1832) decifrou os hieróglifos egípcios.

O direito do monarca estava, teoricamente, fundado na sua natureza divina, transmitida por sangue (legitimação divina). Coerentemente, as listas reais começavam com os deuses Ré, Chu, Geb e Osíris

(os quatro «chefes-masculinos das Quatro Gerações da Enéade de lunu/Heliópolis) que nos Primeiros Tempos haviam reinado na terra, antes de se retirarem para os céus, continuando com Hórus, o herdeiro do trono de Osíris, o último dos grandes deuses a governar na terra e de quem todos os faraós «descendiam». A legitimação do poder real tinha na proclamada divindade e filiação divina do faraó uma sanção suplementar.

Foi esta mesma noção que sustentou as propagandísticas teogâmias do Império Novo (ex.: Amenhotep III e Hatchepsut) e a ideia de pureza de sangue que levava aos casamentos consanguíneos do faraó com uma sua irmã, meia-irmã ou filha (concepção reactivada por Ptolomeu II Filadelfo no período lágida). A esta prática deve, porém, também, associar-se o desejo de imitar o casal mítico ideal, Ísis e Osíris.

O concurso de outros emblemas, representações, epítetos e cerimónias

Além dos múltiplos Nomes da sua titulação, o faraó distinguia-se dos demais humanos por uma série de outros emblemas. Também as coroas (*hedjet*, *decheret*, *pschent*, *kheprech*, *atef*, *hemhemet*), os cetros (*hekat*, *uas*, *nekhakha*, *uadj*, *djed*, *ames*, *sekhem*) as maças *hedj* e *menu*, o machado *akhu*, as vestes e ornamentos (saiote *chendjit*, cintos, cinturões, colares, brincos, braceletes e pulseiras cerimoniais) e outras insígnias (*nemes*, barba postiça, cauda taurina, serpente-*uraeus*, selos) que usava, sobretudo nas cerimónias de aparato, o isolavam como um homem-deus engendrado pelo(s) deus(es).

A outorga de muitas destas insígnias aquando da cerimónia de coroação faraónica, em regra realizada no templo de Ptah, em Mênfis, ou do jubileu real ou Heb-sed⁽⁴⁹⁾, enfatizava a excepcionalidade do seu portador, dos momentos-acontecimentos em causa e do valor simbólico-prático, o mesmo é dizer, neste contexto político-ideológico, das próprias insígnias. A entronização-coroação ou o jubileu-coroação confirmavam a aura divina do homem-faraó, pré-existente desde a sua concepção segundo a propaganda.

De forma similar, as próprias representações artísticas do faraó com, por um lado, os tamanhos desproporcionados que lhe conferem em relação aos seus súbditos ou aos estrangeiros inimigos e, por outro, as dimensões equiparadas em que o mostram em convívio com os (outros) deuses, comprovam a consideração de que era alvo como indivíduo superior, como deus universal por direito próprio. Quanto

abordam a temática real, os baixos-relevos e pinturas egípcios denotam também a estruturante combinação de sacralidade e divindade.

As titulaturas reais egípcias deixam perceber a presença de outras frases-títulos cuja descodificação nos revela a matriz propagandístico-ideológica subjacente às próprias titulaturas e, de igual modo, ao exercício do poder. A título de exemplo, epítetos como *neb khau* («senhor de aparições») e *ka nakht* («touro poderoso»), além de deixarem perceber as prerrogativas culturais e guerreiras do faraó, demonstram também a percepção da combinação excepcional divino-humana da pessoa concreta de cada rei egípcio.

A excepcionalidade do faraó permitir-lhe-ia juntar-se aos outros deuses depois da morte e, assim, gozar de uma vida eterna no além-túmulo, para seu benefício próprio e de todo o país. O epíteto *di ankh mi Ré djet*, «que seja dotado de vida como Ré, eternamente» é disto uma prova-desejo muito significativa. Os desejos piedosos materializavam-se igualmente nos finais das inscrições protocolares com o epíteto *ankh udja seneb*, «que tenha vida, saúde e força», ou dos simples, mas eloquentes, *di ankh djed uase*, «dotado de vida, estabilidade e poder», e *di ankh*, «dotado de vida». Os elementos da titulação real eram, pois, por vezes, acompanhados de fórmulas que expressavam votos de eternidade (*di ... djet*) e de protecção.

O soberano egípcio era, por tudo isto, um ser destacado da Humanidade. A cerimónia da sagração ou coroação desempenha, nesse aspecto, um outro marcante momento, ou não assinalasse ela a transmutação do homem num ser «além» dos homens, supra-humano⁽⁵⁰⁾. O conjunto de ritos da entronização eram autênticos rituais de passagem, de carácter colectivo, embora desenrolados perante um restrito número de eleitos.

Na manhã do dia da entronização, o despertar simbólico do rei e a saída do palácio assinalavam o início do ritual e eram ambos encarados como o abandono de um anterior modo de vida e o conseqüente caminhar para uma outra fase da existência terrestre. A purificação com água, unguentos e óleos santos, geralmente a cargo dos deuses Hórus e Tot (isto é, de dois sacerdotes desempenhando estes mitológicos papéis)⁽⁵¹⁾, a entrada no espaço sagrado do templo onde a cerimónia teria lugar e o resto dos rituais marcavam já uma fase intermédia da nova postura que o faraó iria assumir⁽⁵²⁾. A delimitação entre o espaço profano e o espaço sagrado que a porta do pilone assinalava era, igualmente, no contexto das cerimónias de coroação, a linha que separava no indivíduo (no iniciado) o homem do faraó.

Os momentos da unção não se revestiam apenas de um significado «higiênico» evidente: carregavam em si uma eficácia bem superior. De facto, «água» que escorria dos gomis de ouro usados pelos sacerdotes-deuses era uma «água» mágica. As representações que nos chegaram em vários baixos-relevos mostram que o fio de «água» era composto por signos *ankh* («vida») ou por signos *ankh* e signos *uase* («prosperidade; domínio; poder»). Este «baptismo» do faraó destacava a função lustral da «água» no nascimento do novo ser (o faraó) e as virtudes essenciais que lhe eram nesse momento transmitidas (vida, prosperidade, poder), teoricamente para sempre ou, pelo menos, para o tempo de duração do seu reinado.

Aos ritos da unção com «água» seguia-se, noutro cenário carregado de simbolismo (o interior do templo), a purificação com unguentos e óleos sagrados que, com as devidas recitações de ocasião, activava sobre todo o corpo do faraó o valor protector e mágico dos gestos. O corpo do faraó tornava-se, a partir de então, receptáculo das energias cósmicas⁽⁵³⁾.

Aos líquidos já utilizados (água e unguentos/óleos) juntava-se depois o leite: a cerimónia do aleitamento ritual, iniciático, do soberano. A absorção fictícia do leite, como rito de passagem, reveste-se de uma perspectiva similar às anteriores, ou seja, exprime simbolicamente a transformação do rei do estado de simples mortal à de soberano eleito e nutrido pelos deuses⁽⁵⁴⁾.

A coroação é, portanto, um momento de (re)nascimento do faraó. A condição real transporta em si o repúdio da vida terrestre e a concentração no corpo do faraó de potencialidade inauditas, excepcionais, sobrenaturais, divinas, inacessíveis aos restantes mortais. Ao envergar, por fim, as vestes faraónicas e ostentar as insígnias e amuletos tradicionais o (novo) faraó mais não faz que proclamar o poder real de que está agora investido.

A imposição das coroas (segundo a ideologia, directamente por uma grande divindade do panteão – Amon, por exemplo), um dos episódios mais importantes da investidura real, é um momento particularmente solene e põe em curso uma multitude de relações mitológicas e históricas que filiam o faraó em causa na linhagem social e civilizacional egípcia. Identificado pela(s) coroa(s), o faraó do Egipto identifica o Duplo País e a sua história e cultura.

Se as cerimónias da sagração introduzem o faraó na realeza, a festa real por excelência, de enorme importância no âmbito da ideologia real e da própria mentalidade colectiva egípcia, celebrada com grande fausto, era a festa Sed ou «jubileu», o Heb-sed. Idealmente

festejada de trinta em trinta anos, tratava-se de uma cerimónia ritual ímpar extremamente complexa, destinada a reafirmar e a renovar os poderes do faraó; correspondia a uma reactualização e confirmação da entronização, repleta de alusões simbólicas.

A preparação do festival *sed* mobilizava inúmeros recursos (nalguns casos, é possível que tenha mesmo suscitado expedições militares-económicas⁽⁵⁵⁾) e exigia a construção ou adorno de estátuas, obeliscos, salas de templos, pavilhões, etc. Além do faraó, implicava a participação directa da esposa real, dos filhos e filhas do rei, de considerável número de delegados e funcionários reais, de bailarinas, cantores e músicos. Alguns dos funcionários participavam como oficiantes, outros recebiam na ocasião objectos comemorativos (geralmente vasos) que, orgulhosamente, juntavam ao seu mobiliário funerário⁽⁵⁶⁾.

Dos vários episódios que compunham a festa, o primeiro consistia no erguer do pilar *djed*, símbolo de estabilidade e de continuidade, diante de uma estátua de Osíris e na presença da rainha e das crianças reais⁽⁵⁷⁾. Importante na afirmação e demonstração da autoridade régia era também a coroação do faraó em dois compartimentos do pavilhão jubilar: envergando um curto manto, apenas usado nesta ocasião, num recebia a coroa *hedjet* do Sul e noutro a *decheret* do Norte⁽⁵⁸⁾. Na qualidade de rei do Alto e do Baixo Egipto recebia, então, a homenagem dos dignitários e do povo do Egipto, contemplando o desfile das várias oferendas reunidas para a festividade.

Com a típica cauda postiça (emblema faraónico já presente na Paleta de Narmer) envergando o saiote real, *chendjit*, o faraó corria à «volta dos muros» (*pekher be ineb*) da cidade de Mênfis, num sinal de afirmação e legitimação do seu poder sobre todo o território egípcio, simbolizado aqui precisamente pela cidade do «Muro Branco». Esta corrida do faraó estava dotada de uma significação territorial, jurídica e transcendente: demonstrava a capacidade física do governante para prosseguir a sua missão e reivindicava a herança demiúrgica do solo egípcio, da totalidade da criação⁽⁵⁹⁾.

Com largas passadas, o touro Ápis acompanhava o rei, emprestando-lhe magicamente o seu poder e vigor⁽⁶⁰⁾. O rito era completado pelo lançamento de flechas em direcção aos quatro pontos cardeais, numa clara demonstração pública de que o faraó tomava sob o seu poder todo o universo, sendo o arco e as flechas por si usadas instrumentos paramilitares de propaganda desse domínio universal.

Todos os elementos do cerimonial-*sed* eram eminentemente arcaicos, mergulhando as suas raízes em épocas proto-históricas. Procuravam neutralizar as forças ameaçadoras do caos e instituir/reforçar

o poder e o alcance da ordem e do equilíbrio do universo. O rito do *sema-taui* garantia simbólica e magicamente a união dos Dois Países, no fundo, o desiderato essencial do poder real egípcio.

Os desígnios da *maet*

A dupla natureza do faraó fazia dele, naturalmente, o provedor e garante da ordem universal, conforme aos desígnios da Maet, a deusa da verdade e da justiça, filha do deus solar Ré. Os egípcios acreditavam numa lei reguladora e organizadora dos sistemas de coisas, numa noção de eterna ordem das coisas e do universo, a *maet*, que gozou no Egipto faraónico de enorme popularidade e importância para a estruturação e funcionamento da própria realeza.

Sendo uma instituição fulcral da vida egípcia, a *maet* era indissociável do faraonato e possuía um conteúdo e uma vertente social, ética e cósmica que conferia directa e expressamente ao faraó as responsabilidades de estabelecer a justiça, a paz, o equilíbrio e solidariedade social e cósmico da sociedade terrena⁽⁶¹⁾. A função real devia estar conforme aos desígnios da *maet*, nunca acima dela ou favorecido pessoalmente por ela. Só assim se podia promover e garantir a fecundidade, prosperidade, alimentação e paz das Duas Terras.

Desde cedo, portanto, o fortalecimento do Estado passava por uma boa gestão e uma boa execução da função real que, como consignava a *maet*, evitando a fome, miséria, destruição e empobrecimento da população estava mantendo a ordem e evitando o caos (*isefet*). A oferta real de efígies da deusa Maet às divindades dos vários templos era, neste sentido, um ritual fundamental, invariavelmente desempenhado e cumprido pelo faraó. A oferta da *maet* era o «alimento» por excelência das divindades egípcias e simbolizava o eterno, imprescindível e imperativo diálogo entre os Homens e as Divindades, entre o humano e o divino.

O faraó era o chefe da religião e o responsável primeiro pelo estabelecimento e pela manutenção da *maet* (ordem, equilíbrio, rectidão, harmonia, verdade, justiça, exactidão) no Vale do Nilo. Assume-se implícita e explicitamente que o faraó está *ex-officio* em harmonia com a *maet*. Ele era também o único legislador e regulador do culto. Cobia-lhe o dever de garantir a adoração, fazer oferendas a todos os deuses legítimos dos diferentes territórios e honrá-los sob os seus títulos tradicionais e distintivos. Sendo uma regra absoluta e objectiva de conduta, a *maet* consignava-lhe esse dever inalienável⁽⁶²⁾.

As inúmeras representações nos templos divinos de todas as épocas figuram sempre e exclusivamente o faraó em atitudes de adoração ou de celebração de rituais litúrgicos. Isto significa que a concepção egípcia concebia-o como o único oficiante teoricamente legítimo para render culto à divindade ou não fosse ele essa singular personagem sagrada e divina por excelência e essência. Mas como, logicamente, ele não podia officiar em todo o território ao mesmo tempo, delegava as suas prerrogativas litúrgicas nos sacerdotes, os *hem-netjer*, «pessoas/escravos (da casa) do deus»⁽⁶³⁾. Na prática, eram estes que asseguravam o quotidiano cumprimento dos rituais. Nas grandes festas religiosas, como, por exemplo, a festa de Opet, em Tebas, o rei não deixava de comparecer e reservava para si o direito de as dirigir, ou melhor, cumpria pessoalmente os deveres que a tradição lhe impunha.

Combater e derrotar adversários do Egipto (externos e internos) ou caçar/domesticar animais selvagens (touros, leões, gazelas, etc.) eram acções inerentes ao cargo real. A subjugação contínua destes agentes do caos era uma obrigação inscrita no código maético do comportamento faraónico. Cada novo faraó era um campeão da ordem (*maet*), quando não na prática pelo menos nos seus gestos rituais-sacrificiais⁽⁶⁴⁾.

Cumprir os vastos desígnios da *maet* era um dever e um direito de todo o faraó egípcio. Todo o candidato humano ao cargo, por herança ou usurpação, sabia da essência divina que ele comportava e transmitia.

*

*

*

Qual forma retórico-propagandística, a titulação faraónica invocava uma estreita relação com as divindades e, dessa forma, agia como sanção legitimadora do poder exercido. Além de propalar a intimidade com os deuses, transmitia todo um programa existencial de actuação. Definia um modelo de conduta a observar pelo faraó. Neste sentido, os títulos oficiais do faraó são testemunhos do que se esperava da função real⁽⁶⁵⁾. Teoricamente, e em parte na prática, era um programa ou esquema definitivo da acção a que se esperava que os faraós se conformassem.

A importância da titulação real como veículo de legitimação e entronização do soberano egípcio foi particularmente esclarecida pelo cuidado colocado pelos governantes estrangeiros na escolha de Nomes e de referências cultuais e culturais egípcias para os seus protocolos. A estas «escolhas» não foram alheios os representantes da alta administração, nomeadamente dos cleros locais, autóctones.

São, de facto, os sacerdotes-leitores, os *kheriu-heb* (*ḥryw-ḥb*), que formulam os Nomes, ou melhor dito, os primeiros quatro Nomes do protocolo (Nome de Hórus, Nome das Duas Senhoras, Nome de Ouro e *Praenomen*). A especulação da ciência sacerdotal incide, portanto, sobre os Nomes atribuídos ao soberano no momento da coroação.

A sede da concepção dos Nomes reais é o coração dos sacerdotes (*em-ibu-sen*, *m ibw-sn*, «no seu coração»), quer dizer, a sua inteligência⁽⁶⁶⁾. Como puro processo intelectual, o trabalho implica uma efectiva familiaridade com as listas onomásticas reais do passado e um esforço, mais ou menos criativo, dependendo da originalidade ou das retomas onomásticas, na combinação e composição dos (novos) epítetos a integrar nos protocolos.

Todo o património cultural e histórico do Egipto anterior está, assim, ao dispor desta tarefa conjunta dos *kheriu-heb*. O novo protocolo é um vínculo de união com a história, com o território, com a sociedade. É inegável que o poder dos sacerdotes dadores dos Nomes reais se torna neste contexto extraordinariamente importante, tanto mais que se trata de um trabalho colegial, ponderado e cuidado. Como refere M.-A. Bonhême, devemos rejeitar qualquer ideia de improvisação ou de precipitação na escolha dos quatro Nomes de coroação do faraó. Alguns exemplos da história egípcia assim o confirmam⁽⁶⁷⁾.

No entanto, não devemos também julgar que, em todas as épocas, estes indivíduos foram sempre seres excepcionais, de fulgurante brilhantismo intelectual. A sua importância reside no facto de conhecerem a norma e desse conhecimento lhes permitir integrar o faraó no pretendido quadro de instituições. Arautos da tradição, estes sacerdotes lêem e proclamam (*matj*, *m3tj*) os novos Nomes por ordem do rei (*udj hem.ef*, *wḏ ḥm.f*)⁽⁶⁸⁾. Aqui, naturalmente, tendem a agir em conformidade com o poder estabelecido. Os construtores dos Nomes para o futuro – sendo os Nomes um programa existencial, podemos chamar apropriadamente a estes sacerdotes «construtores do futuro» – preparavam os protocolos apelando para um tempo mítico (o do Passado, o das Origens), mas consideravam igualmente o tempo histórico (o do Presente concreto em que se moviam).

Quando os dominadores políticos do presente eram estrangeiros, a sua acção ganhava certamente ainda mais relevância: porque só eles acediam, conheciam e liam os arquivos onomásticos do passado, porque a opção por um termo ou vocábulo podia expressar uma concepção de poder, porque dos seus enunciados onomásticos podia derivar um maior ou menor grau de aceitação e de legitimação desses mesmos dominadores.

Referências bibliográficas

- AAVV, *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Enciclopædia Universalis/Albin Michel, 1998
- A *General Introduction guide to the Egyptian collections in the British Museum*, Londres, The trustees of the British Museum, 1971
- ARAÚJO, Luís Manuel de, «Da teoria à prática: o exercício do poder real no Egípto faraónico» in *Clio*. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa, n.º 5, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2000, pp. 33-57
- ASSMANN, Jan, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989
- AUFÈRE, Sydney, «Contributions à l'étude de la morphologie du protocole "classique"» in *BIFAO* 82, 1982, pp. 19-73
- BECKERATH, Jürgen von, *Handbuch der ägyptischen königsnamen*, MÄS 49, Munique, Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1999
- BONHÊME, Marie-Ange, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermédiaire*, Bibliothèque d'étude, Tome XCVIII, IFAO, Caire, 1987
- BONHÊME, Marie-Ange; FORGEAU, Annie, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988
- BUCK, A. de, *Grammaire Élémentaire du Moyen Egyptien*, Leiden, E. J. Brill, 1967
- CAMPAGNO, Marcelo, *Surgimiento del Estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, 1998
- CARREIRA, José Nunes, «Legitimação e exercício do poder no Egípto faraónico», in *Clio*, Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa, n.º 5, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2000, pp. 19-32
- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994
- DAMIANO-APPIA, Maurizio, *L'Égypte. Dictionnaire encyclopédique de l'ancienne Égypte et des civilisations nubiennes*, Paris, Gründ, 1999
- DAUMAS, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971
- DERCHAIN, Philippe, «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique», in *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962, pp. 61-73
- Dictionnaire de la civilisation égyptienne* (dir. Georges Posener; colaboração de Serge Sauneron e Jean Yoyotte), Paris, Fernand Hazan, 1970
- Dicionário do Antigo Egípto* (dir. Luís Manuel de Araújo), Lisboa, Editorial Caminho, 2001
- DOBREV, Vassil, «Considérations sur les titulatures des rois de la IV^e dynastie égyptienne», in *BIFAO* 93, 1993, pp. 179-204
- DODSON, Aidan; HILTON, Dyan, *The complete royal families of Ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2004
- ENGLUND, Gertie, «The treatment of opposites in temple thinking and wisdom literature» in *The religion of the Ancient Egyptian – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, 1989, pp. 77-78

- FRANKFORT, Henri, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976
- GARDINER, Sir Alan, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961
- , *Egyptian Grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3.^ª ed., Oxford, Griffith Institute, 1982
- GRIMAL, Nicolas, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris, Imprimerie Nationale, 1986
- , *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988
- HORNUNG, Erik, «Le pharaon», in *L'homme égyptien* (dir. Sergio Donadoni), Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 337-373
- HUSSON, Geneviève; VALBELLE, Dominique, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992
- KAPLONY, Peter, «Königstitulatur», in *Lexikon der Ägyptologie*, III, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1980, cols. 641-659
- LEPROHON, Ronald J., «The programmatic use of the royal titulary in the twelfth dynasty» in *JARCE 33* (1996), The American Research Center in Egypt, 1996, pp. 165-171
- LOPRIENO, Antonio, «Le pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au I^{er} millénaire avant J.-C.», in *BSFE 142*, juin 1998, pp. 4-24
- MENU, Bernadette, «Maat, fille de Ré», in *Lectio Difficillior Probabilior? L'exégèse comme expérience de décroissement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*, Heidelberg, Thomas Römer, 1991, pp. 55-60
- MORET, Alexandre, «La doctrine de la Maât», in *RdE 4*, 1940, pp. 1-14
- O'BRIEN, Alexandra A., «The serekh as an aspect of the iconography of early kingship», in *JARCE 33* (1996), The American Research Center in Egypt, 1996, pp. 123-138
- O'CONNOR, David; SILVERMAN, David P., *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden/Nova Iorque/Colônia, E. J. Brill, 1995
- PARENT, Firmin, «Seth dans l'Horus d'or des titres royaux», in *Amosiadès. Mélanges offerts au Professeur Claude Vandersleyen par ses anciens étudiants*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1992, pp. 347-354
- POSENER, Georges, *De la divinité du pharaon*, Paris, Cahiers de la Société Asiatique 15, 1960
- QUIRKE, Stephen, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum Publications, 1990
- REDFORD, Donald B., *Pharaonic king-lists, annals and day-books. A contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, Benben Publications, 1986
- SALES, José das Candeias, *A ideologia real académica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997
- , «Vizir», in *Dicionário do antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 871-873
- , *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005
- SHAW, Ian, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Londres, Oxford University Press, 2000

- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press, 1995
- TAVARES, António Augusto, *Impérios e propaganda na Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1988
- , *Civilizações Pré-clássicas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995
- , «Legitimação do poder político na Antiguidade», in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, II Série, n.º 2. Poder e Política, Lisboa, Universidade Aberta, 2000, pp. 33-43
- VALBELLE, Dominique, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998
- VERCOUTER, Jean, «Pharaon», in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Encyclopædia Universalis/Albin Michel, 1998
- VERNUS, Pascal, «Le concept de monarchie dans l'Égypte ancienne», in *Les monarchies* (dir. Emmanuel LeRoy Ladurie), Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 29-42
- , «Fils de Rê et maître du monde» in *Science & Vie. Hors série*, n.º 197, decembre, Paris, Excelsior Publications S.A., 1996, pp. 56-62
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les pharaons*, Paris, Ma Éditions, 1988
- ZIEGLER, Christiane. (ed.), *The pharaohs*, London, Thames & Hudson, 2002

Notas

- (1) Dominique VALBELLE, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998, p. 18.
- (2) Cf. António Augusto TAVARES, *Civilizações Pré-clássicas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995, p. 76; *Id.*, «Legitimação do poder político na Antiguidade», in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, II Série, n.º 2. Poder e Política, Lisboa, Universidade Aberta, 2000, p. 36; Luís Manuel de ARAÚJO, «Da teoria à prática: o exercício do poder real no Egípto faraónico», in *Clio*. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa, n.º 5, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2000, p. 53.
- (3) Cf. José Nunes CARREIRA, «Legitimação e exercício do poder no Egípto faraónico», in *Clio*, Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa, n.º 5, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2000, pp. 20 e ss.
- (4) Cf. Georges POSENER, *De la divinité du pharaon*, Paris, Cahiers de la Société Asiatique 15, 1960.
- (5) Cf. Marie-Ange BONHÊME, Annie FORGEAU, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 35.
- (6) Cf. D. VALBELLE, *ob. cit.*, p. 49.
- (7) Cf. Pascal VERNUS, Jean YOYOTTE, *Les pharaons*, Paris, Ma Éditions, 1988, p. 108.
- (8) Cf. Jean VERCOUTER, «Pharaon», in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Encyclopædia Universalis/Albin Michel, 1998, p. 296.
- (9) Numerosas outras divindades, femininas e masculinas, participam na formação de epítetos qualificativos do faraó com *meri*, «amado de».
- (10) Cf. P. VERNUS, J. YOYOTTE, *ob. cit.*, p. 110.
- (11) Cf. M.-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *ob. cit.*, p. 77.

(12) Os faraós da Época Tinita ou Arcaica são conhecidos como Hor-Aha, Hor-Djer, Hor-Djet, Hor-Den, Hor-Andjib, Hor-Semerket, Hor-Kaa (I dinastia), Hor-Hetepsekhemui, Hor-Nebré, Hor-Ninetjer (II dinastia).

(13) Cf. Henri FRANKFORT, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976, p. 70.

(14) A terminologia com que trabalhamos, leva-nos a grafar com «N» maiúsculo o «Nome» que designa o conjunto de palavras ou frases que formam cada um dos cinco Nomes do faraó, enquanto que «nome», escrito com «n» minúsculo, se refere aos nomes pessoal e teóforo do faraó, geralmente inscritos no interior de uma cartela.

(15) Vide o hieróglifo do *serekh* na lista da Gramática de Gardiner: O33 (Cf. Sir Alan GARDINER, *Egyptian Grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3.^a ed., Oxford, Griffith Institute, 1982, pp. 496, 545, 591). Cf. também Alexandra A. O'BRIEN, «The *serekh* as an aspect of the iconography of early kingship», in *JARCE* 33, 1996, pp. 123. Para esta autora, o *serekh* «may represent several things» (*Ibid.*, p. 123) e conclui: «The *serekh* motif would seem to be a fine example of the Egyptian fondness for overlapping symbolism, with its intentional ambiguity allowing many ideas about kingship, divinity and the royal ka to be expressed within one apparently straightforward design» (*Ibid.*, p. 136).

(16) O primeiro *serekh* atestado é o da Paleta de Narmer, achada em Hieracômpolis (Nekhen), por James Edward Quibell, Frederick William Green e Somers Clarke, datada de c. 3150 a.C. (Cf. Peter CLAYTON, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1995, p. 218). Sob a II dinastia, com o rei Sekhemib (Hor-Sekhemib), ocorre um fenómeno excepcional: devido a acontecimentos políticos, o faraó altera o seu nome para Peribsen e coloca-se sob a protecção de Set (Set-Peribsen), sendo por isso o animal deste – e não o falcão de Hórus – a encimar o *serekh*. A «reconciliação» setiano-hórica dá-se com o sucessor de Peribsen, Khasekhemui, que coloca sobre o seu *serekh* os dois deuses, isto é, Set e Hórus (Cf. *Ibid.*, p. 27; A. A. O'BRIEN, *ob. cit.*, p. 123; «The names of the principal kings of Egypt», in *A General Introduction guide to the Egyptian collections in the British Museum*, Londres, The trustees of the British Museum, 1971, pp. 246, 247). O aparecimento de Set sobre os *serekh* de Sekhemib e de Khasekhemui sugere as fortes relações existentes entre estes dois soberanos e a região de Nagada, onde o deus ocupava um preeminente lugar no panteão local (Cf. D. VALBELLE, *ob. cit.*, p. 20).

(17) Este título é o que melhor expressa essa forma dual da monarquia, resultado de acontecimentos históricos, bem como, simultaneamente, a noção de que o rei é o organizador e gestor de um todo que é duplo, que se compõe de duas partes, por vezes opostas, contraditórias, díspares (Cf. FRANKFORT, *ob. cit.*, p., 43).

(18) O signo do cesto (*nb*), sobre o qual surgem as duas deusas, pode representar o termo *nb.t* (fem. sing.), «senhora», ou o dual *nb.ty*, «As Duas Senhoras», mas esta interpretação não está confirmada (Cf. A. DE BUCK, *Grammaire Élémentaire du Moyen Egyptien*, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 204).

(19) O símbolo sobre o qual o deus Hórus se apoia representa ora a localidade de Ombos, do Alto Egipto, ora o ouro, enquanto metal precioso.

(20) Cf. Firmin PARENT, «Seth dans l'Horus d'or des titres royaux», in *Amosiadès. Mélanges offerts au Professeur Claude Vandersleyen par ses anciens étudiants*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1992, pp. 347, 348.

(21) Se a relação do junco (*swt*) com o Alto Egipto é inequívoca, a conexão da abelha como animal heráldico do Baixo Egipto é um pouco obscura (Cf. Sir Alan GARDINER, *ob. cit.*, p. 73).

(22) Consoante as épocas e os locais de formulação, é habitual este título-nome ser seguido de diversas expressões honoríficas, associando as qualidades reais às dos deuses e/ou expressando o favor amoroso destes para com o soberano. A extensão destes apêndices onomásticos da titulatura nem sempre revela uma consistente dominação política como parecem fazer crer. Muitas vezes, revelam justamente a «fraqueza» da actuação real e até a sua dependência dos «fazedores de protocolos».

(23) Cf. I. SHAW, P. NICHOLSON, «Royal titulary», in *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press, 1995, p. 247.

(24) Cf. M.-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *ob. cit.*, p. 36.

(25) Cf. A. A. O'BRIEN, *ob. cit.*, p. 123.

(26) Sir A. GARDINER, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 52.

(27) Cf. Stephen QUIRKE, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum Publications, 1990, p. 23. Inicialmente, até à IV dinastia, é o único nome da titulatura a não compreender uma referência divina intrínseca. A partir daí, tornou-se também um nome teóforo, incluindo ocasionalmente uma referência ao deus Khnum, por exemplo, Khufu, «(Khnum) protege-me», e sistematicamente ao deus Ré. Uma vez que *nebu*, além de «ouro», também designa Ombos, o lugar de culto de Set, é possível que este deus tivesse estado presente em alguns nomes de Hórus.

(28) Cf. I. SHAW, P. NICHOLSON, «Royal titulary», in *ob. cit.*, p. 247.

(29) Numa clara expressão do dualismo da monarquia egípcia, os epítetos «Senhor das Duas Terras» (*neb tauí*) e «Senhor dos tronos das Duas Terras» (*neb nesut tauí*) manifestam o seu absoluto poder e domínio sobre todo o país. Mas os países estrangeiros sob dominação egípcia eram também territórios do «Senhor das terras estrangeiras» (*neb khasuf*). A rainha podia ser chamada *nebet tauí*, «Senhora das Duas Terras».

(30) Cf. D. VALBELLE, *ob. cit.*, pp. 38, 39 e 47; Cf. Vassil DOBREV, «Considérations sur les titulatures des rois de la IV^e dynastie égyptienne», in *BIFAO 93*, 1993, pp. 192, 194.

(31) Cf. *Ibid.*, pp. 190, 191.

(32) Cf. Firmin PARENT, *ob. cit.*, pp. 349-351. O Terceiro Período Intermediário, designadamente o seu início, com os sumo sacerdotes de Amon agindo como monarcas a partir de Tebas, constitui uma excepção neste aspecto, uma vez que o nome de Hórus de ouro apresenta, nessa altura, um inevitável cariz amoniano.

(33) Cf. *Ibid.*, p. 353.

(34) Cf. P. CLAYTON, *ob. cit.*, p. 50.

(35) Cf. Jürgen von BECKERATH, *Handbuch der ägyptischen königsnamen*, MÄS 49, Munique, Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1999, pp. 41 e 85.

(36) Cf. Erik HORNUNG, «Le pharaon», in *L'homme égyptien* (dir. Sergio Donadoni), Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 339, 359; Cf. Gertie ENGLUND, «The treatment of opposites in temple thinking and wisdom literature», in *The religion of the Ancient Egyptian – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, 1989, pp. 77-78.

(37) Cf. V. DOBREV, *ob. cit.*, p. 195.

(38) Cf. Ian SHAW, Paul NICHOLSON, «Kingship», in *ob. cit.*, p. 152, e D. VALBELLE, *ob. cit.*, p. 21.

⁽³⁹⁾ Cf. Nicolas GRIMAL, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris, Imprimerie Nationale, 1986, p. 571.

⁽⁴⁰⁾ Cf. D. VALBELLE, *ob. cit.*, p. 39.

⁽⁴¹⁾ Cf. Ronald J. LEPROHON, «The programmatic use of the royal titulary in the twelfth dynasty», in *JARCE* 33, 1996, p. 165, e M.-A. BONHÊME, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermediaire*, p. 5

⁽⁴²⁾ Cf. Peter CLAYTON, *ob. cit.*, p. 218.

⁽⁴³⁾ Cf. M.-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *ob. cit.*, p. 35, e M.- A. BONHÊME, *ob. cit.*, p. 6.

⁽⁴⁴⁾ Cf. D. VALBELLE, *ob. cit.*, p. 143.

⁽⁴⁵⁾ Outro nome usado para designar a cartela, não encontrado antes da XIX dinastia, era *menech* (Cf. Sir Alan GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 74).

⁽⁴⁶⁾ A IV dinastia foi, efectivamente, uma época de inúmeras inovações no protocolo real, com uma série de novos elementos a fazerem o seu aparecimento (Cf. Vassil DOBREV, *ob. cit.*, pp. 179-204).

⁽⁴⁷⁾ Cf. J. BECKERATH, *ob. cit.*, p. 57.

⁽⁴⁸⁾ Cf. *Ibid.* p. 71, e Cf. I. SHAW, P. NICHOLSON, «Royal titulary», in *ob. cit.*, p. 248.

⁽⁴⁹⁾ Como repetição da cerimónia de entronização e coroação, imbuída de actuante poder mágico de renovação, o Heb-sed devia, teoricamente, ser realizado no trigésimo ano de reinado. Muitos faraós, não obstante o princípio, repetiram-no ao sabor das suas conveniências políticas. Ramsés II, por exemplo, celebrou catorze jubileus. Foi um verdadeiro campeão dos Heb-sed ou «Senhor dos Festivais» (cf. José das Candeias SALES, *A ideologia real acádica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, p. 216, nota 245).

⁽⁵⁰⁾ Cf. M.-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *ob. cit.*, p. 267.

⁽⁵¹⁾ Sobre o aspecto quadripartido do rito, sua relação com a força cósmica envolvente, os pontos cardeais e a transmissão de poderes inerente, Vide *Ibid.*, pp. 268, 269.

⁽⁵²⁾ A purificação podia ocorrer à entrada do templo (diante da porta do pilone) ou já no seu interior. A «aparição» do rei no exterior do templo era uma cerimónia a que assistiam alguns populares, sacerdotes e funcionários expressamente convocados para a ocasião (cf. *Ibid.*, p. 268).

⁽⁵³⁾ Cf. *Ibid.*, p. 272.

⁽⁵⁴⁾ Cf. *Ibid.*, p. 272.

⁽⁵⁵⁾ Cf. P. VERNUS, J. YOYOTTE, *ob. cit.*, p. 71.

⁽⁵⁶⁾ Cf. *Ibid.*, p. 71.

⁽⁵⁷⁾ O pilar-*djed* é um fetiche que lembra uma árvore podada. Era um símbolo de Osíris, do rejuvenescimento do poder do antigo deus da vegetação e dos mortos. Como símbolo, dava também o nome a duas importantes cidades do Delta Central: Djedu e Djedet.

⁽⁵⁸⁾ A duplicidade do pavilhão jubilar é particularmente bem ilustrada pelo determinativo hieroglífico de Heb-sed, o signo *tjentjat*: G. O23 (CF. Sir A. GARDINER, *ob. cit.*, p. 495).

⁽⁵⁹⁾ Cf. M.-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *ob. cit.*, p. 301.

⁽⁶⁰⁾ Cf. *Ibid.*, pp. 300, 301.

⁽⁶¹⁾ Cf. Jan ASSMANN, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.

⁽⁶²⁾ Cf. Philippe DERCHAIN, «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique», in *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962, pp. 61-73.

⁽⁶³⁾ Na esfera política, também humanamente impossibilitado de se ocupar pessoalmente de todos os assuntos que estavam sob a sua alçada de competências, o faraó delegava na extensa hierarquia de funcionários, nomeadamente no *tjati* ou vizir (cf. José das Candeias SALES, «Vizir», in *Dicionário do antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 871-873).

⁽⁶⁴⁾ As cenas rituais de triunfo militar ou de caça representadas nos pilones dos templos são, neste particular, um exemplo muito significativo, ainda dotado de eficácia na Época Greco-Romana.

⁽⁶⁵⁾ Cf. *Id.*, *A ideologia real acádica e egípcia*, p. 204.

⁽⁶⁶⁾ Cf. M-A. BONHÊME, *ob. cit.*, p. 12.

⁽⁶⁷⁾ Cf. *Ibid.*, p. 175.

⁽⁶⁸⁾ Cf. *Ibid.*, pp. 11 e 13.