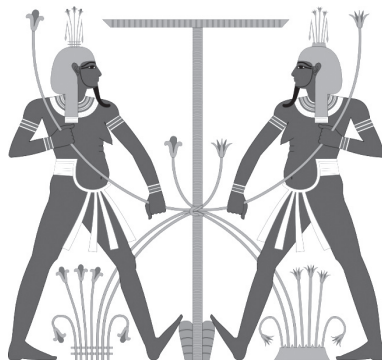


# Hapi

**Revista da Associação Cultural de Amizade Portugal-Egipto**

Director:  
**Telo Ferreira Canhão**

Número 4



Lisboa, Novembro de 2016



# As festas

**José das Candeias Sales**

Universidade Aberta; CHUL

Jose.Sales@uab.pt

**Resumo:** Nesta reflexão consideramos algumas das grandes festas egípcias (*hebu* ou *uagu*), a maioria relacionada com a celebração dos ritmos da natureza: 1) a «Festa de Opet», 2) a «Bela Festa do Vale», 3) a «Festa de Khoiak», 4) a «Festa de Sokar» e 5) a «Festa da Boa Reunião».

As barcas portáteis das divindades, elemento material central em torno do qual se organizavam as várias operações e manifestações litúrgico-rituais das festas egípcias, merecem também a nossa atenção, no que diz respeito às suas características principais.

**Palavras-chave:** Festa religiosa; barcas processionais; sagrado; profano.

**Abstract:** *In this reflection we consider some of the great Egyptian feasts (hebu or uagu), most related to the celebration of Nature's rhythms: 1) the «Opet Festival», 2) the «Beautiful Feast of the Valley», 3) the «Khoiak Festival», 4) the «Feast of Sokar» and 5) the «Festival of the Beautiful Reunion».*

*The portable boats of deities and their main characteristics also deserve our attention, being the core material element around which the various operations and liturgical ritual manifestations of the Egyptian feasts were organized.*

**Keywords:** *Religious festival; processional boats; sacred; profane.*

---

← Cadeira de Tutankhamon. No espaldar vê-se o deus Heh segurando ramos de palmeira entre os nomes de Hórus do rei (Museu Egípcio do Cairo).

«Não me opus a um deus nas saídas em procissões.»

*Livro dos Mortos*, cap. 125, confissão negativa.

«No que respeita às grandes festas religiosas, às procissões e às oferendas aos deuses, foram seguramente os Egípcios os primeiros a instituí-las e os Gregos aprenderam-nas com eles. Eis, para mim, a prova: as cerimónias deles são manifestamente muito antigas, ao passo que as dos Gregos são de aparecimento recente.»

(**Heródoto**, *Histórias II*, 58)

«Os Egípcios não se contentam com uma única grande festa religiosa por ano; têm muitas.»

(**Heródoto**, *Histórias II*, 59)

«Quando os Egípcios vão às festas de Bubastis comportam-se do seguinte modo: dirigem-se para lá pelo rio, homens e mulheres apinhados desordenadamente e em grande número em cada barco. Algumas mulheres têm crótalos, que fazem ressoar, e alguns homens tocam flauta durante todo o trajecto; os outros, mulheres e homens, cantam e batem palmas. Ao chegar às imediações de uma cidade dirigem o barco para a margem: então, algumas das mulheres continuam a fazer o que eu já disse, outras gritam gracejos dirigidos às mulheres da cidade, outras dançam, outras ainda, de pé, levantam os vestidos. É isto que elas fazem em todas as cidades ribeirinhas do rio que atravessam. Chegados a Bubastis, todos festejam a deusa com grandes sacrifícios e bebe-se mais vinho de uvas durante essa solenidade que durante todo o resto do ano. Dirigem-se aí, entre homens e mulheres (sem contar as crianças), cerca de setecentas mil pessoas, segundo dizem os naturais do país. »

(**Heródoto**, *Histórias II*, 60)

No âmbito da fenomenologia religiosa, um dos mais operatórios vectores estruturantes é a diferença essencial entre tempo mágico-religioso e tempo profano<sup>1</sup>. Estas duas qualidades ou categorias do tempo são absolutamente normais e universais, na medida em que a sua experiência é partilhada por todas as comunidades humanas, das mais restritas às mais alargadas, das mais arcaicas às mais modernas.

Como defendia Mircea Eliade, para o homem religioso: «Há, por um lado, os intervalos de tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria, festas periódicas); por outro lado, há o tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os actos pri-

---

1 - Cf. M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa: Edições Cosmos, 1970, p. 459. Embora não restrita à dimensão temporal, a relação binária «sagrado»/«profano» é vista por Mircea Eliade como central, essencial, no âmbito da história das religiões. Daí o título explícito que deu, em 1959, a uma das suas publicações: *Das Heilige und das Profane - Vom Wesenden Religiösen*, traduzida para português, pela editora «Livros do Brasil», sob o título genérico de *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*.

vados de significação religiosa»<sup>2</sup>. Numa sociedade, o tempo não é, portanto, homogêneo e inscreve-se num complexo dialético que lhe confere intensidades e finalidades variadas e múltiplas<sup>3</sup>. Essa heterogeneidade do tempo significa que há distinções: o tempo sagrado é essencialmente diferente da duração profana que o antecede e que lhe sucede (a duração temporal ordinária) e implica, por isso, «cortes» periódicos nessa duração profana. Noutra perspectiva, o tempo sagrado, ritualizado, apresenta um *continuum*, uma «sequência de eternidade», que só aparentemente é interrompido pelos intervalos profanos<sup>4</sup>.

«Um ritual não se limita a repetir o ritual precedente – que é, ele próprio, a repetição de um arquétipo –: ele é-lhe contíguo e continua-o, periodicamente ou não»<sup>5</sup>. É esta solidariedade e contiguidade da repetição do ritual que lhe transmite significado e que valoriza o próprio arquétipo mítico que lhe serve de referência e âncora. As ideias de periodicidade e repetição ocupam, por isso, um lugar considerável na experiência do tempo sagrado, religioso, mítico, hierofânico.

A festa religiosa é uma manifestação exemplar da vivência do tempo sagrado e da reatualização do arquétipo. Cada nova festa comemora e repete o acontecimento primordial e arquetípico, por mais antigo e recuado no tempo que seja (*in illo tempore*), que lhe dá consistência e substância (tempo mítico primordial tornado presente ou eterno presente mítico). A periodicidade anual, por exemplo, torna presente o tempo mítico, representa-o, reatualiza-o. A repetição, ano após ano, do ritual da festa reinstaura no presente o tempo mítico dos deuses e dos antepassados<sup>6</sup>. O significado da festa religiosa deriva desse desejo de aproximação aos deuses, do reencontro com a sua presença activa, da vivência periódica dessa presença<sup>7</sup>. É por isso que se diz que o rito é a repetição de um fragmento do tempo original, em que este serve de modelo. A festa religiosa, enquanto rito, permite entender a sacralidade dos modelos<sup>8</sup>. Mircea Eliade é peremptório quando alude ao tempo da festa religiosa: «Toda a festa religiosa, todo o tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “no começo”»<sup>9</sup>.

Em coerência, na concepção religiosa do antigo Egipto, a periodicidade e repetição das festas religiosas foram processos e mecanismos destinados a abolir o tempo profano e a instaurar uma «eternidade» de tempo sagrado. A lista das festas egípcias surge em longas séries de textos inscritos nas paredes dos templos. Algumas eram observadas mensalmente; a maioria era celebrada anualmente e uma escassa minoria tinha lugar em intervalos de tempo bem pronunciados ou irregulares. Como afirma Ragnhild Bjerre Finnestad «em cada mês

2 - M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Lisboa: Edição «Livros do Brasil», s. d. , p. 81.

3 - Cf. M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, p. 460; M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p. 81.

4 - Cf. M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, pp. 459, 460, 462, 463; M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, pp. 83, 84, 116.

5 - Cf. M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, p. 463.

6 - Cf. M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, pp. 464, 465.

7 - Cf. M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, pp. 104, 117.

8 - Cf. M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p. 100.

9 - M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p. 81.

ocorriam de 5 a 10 procissões, dependendo da estação»<sup>10</sup>. Segundo registos de Karnak da época de Tutmés III, 54 dias do ano eram dedicados a festivais religiosos. No reinado de Ramsés III esse número subiu para 60. Dados de Medinet Habu mencionam a comemoração de 162 solenidades excepcionais<sup>11</sup>. O ano egípcio estava, de facto, repleto de festas: pequenas, grandes «festas do céu», «festas da Lua», «festas das estações»<sup>12</sup>. Muito provavelmente, como Heródoto menciona, certas festas ocasionavam grandes ajuntamentos de população<sup>13</sup>.

Nesta reflexão sobre as festas periódicas que representam uma regeneração total do tempo, interessa-nos perceber o fenómeno a partir da consideração de algumas das grandes festas egípcias (*hebu* ou *uagu*)<sup>14</sup>, a maioria relacionada com a celebração dos ritmos da natureza. De facto, os festivais egípcios estão conectados com as estações do ano (*hebu tep teru*), com os movimentos da Lua, do Sol e de outras estrelas (*hebu nu pet*), com as fases da inundação anual do Nilo e com os consequentes fenómenos da germinação, crescimento e colheita agrícolas, ou seja, de renovação da vida, e são, por isso, reflexos da concepção egípcia de tempo cíclico. As próprias oferendas rituais eram, como nos mostram as decorações templárias, essencialmente constituídas por produtos da terra e o próprio faraó como ofertante agia frequentemente como intermediário humano, representante da comunidade egípcia, capaz de garantir junto dos deuses a fertilidade do solo e o correspondente sustento das várias camadas sociais. A festa egípcia é também, neste aspecto, uma confirmação da ordem cósmica, personificada pelo legítimo faraó e pela sua vitória sobre as forças do caos<sup>15</sup>.

Entre as festas egípcias destacaremos: 1) a «Festa de Opet», 2) a «Bela Festa do Vale» (ambas realizadas em Tebas em honra de Amon), 3) a «Festa de Khoiak» (dedicada a Osíris, em Abidos), 4) a «Festa de Sokar» (em que se venerava Sokar, em Mênfis) e 5) a «Festa da Boa Reunião» (festejada em Dendera e em Edfu, em honra de Hathor e de Hórus).

É evidente que a nossa selecção destes tempos festivos não esgota o repertório de festas religiosas existentes no antigo Egipto, seja as *hebu nu pet* (os festivais que se celebravam de acordo com uma determinação sideral-astronómica), seja as *hebu tep teru*, a maioria (festas regidas pelo calendário de quatro meses para três estações), seja as «interiores» (as que se realizavam no interior dos templos, deambulando através dos corredores, das salas hipostilas, das salas *uabet*, das capelas, dos deambulatórios e, por vezes, dos terraços e respectivos

10 - R. B. FINNESTAD, «Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: ancient traditions in new contexts», em Byron E. Shafer (ed.), *Temples of ancient Egypt*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2005, p. 220.

11 - Cf. E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 56; M. -A. BONHÊME, A. FORGEAU, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris: Armand Colin, 1988, p. 148.

12 - Cf. R. STADELMANN, «Les grandes fêtes de Thèbes», em *Thèbes 1250 av. J. -C. Ramsès et le rêve du pouvoir absolu*, Paris: Éditions Autrement, 1990, p. 141.

13 - Cf. Y. VOLOKHINE, «Les déplacements pieux en Égypte pharaonique», em David Frankfurter, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998, p. 69.

14 - Sobre o termo genérico *heb* usado pelos antigos Egípcios para designarem os seus festivais religiosos, ver C. J. BLEEKER, *Egyptian festivals. Enactments of religious renewal*, Leiden: Brill, 1967, p. 23.

15 - Cf. F. COPPENS, «Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods», em *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, p. 1 – <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nfbfz>; R. B. FINNESTAD, «Temples of the Ptolemaic and Roman Periods», p. 226.

quiosques), seja as «exteriores» (as que saíam dos santuários para os recintos exteriores do templo, como lagos sagrados, criptas, capelas secundárias e *mammisi*, e as que saíam dos templos e percorriam as cidades ou percursos entre templos e regiões, detendo-se em locais/edifícios específicos)<sup>16</sup>. Basta a simples observação do quadro-síntese de festividades sagradas periódicas em território egípcio para se perceber esse facto:

ESTAÇÃO	<i>AKHET</i>	<i>PERET</i>	<i>CHEMU</i>
MÊS	Estação da Inundação	Estação do Crescimento	Estação das Colheitas
1º	- Festival da abertura do Ano/ Ano Novo ( <i>uepet renpet</i> ) - Festival- <i>uag</i> de Osíris - Festival da «Partida» de Osíris (Abedju/Abidos) - Festival de Djehuti/Tot - Festival da Embriaguez (Festival de Hathor)	- Festival de Nehebkau - Festival da coroação do sagra- do falcão – <i>khaunesut</i> (Edfu) - Festival de Min - Festival da «Partida» de Mut	- Festival de Khonsu - Festival da «Partida» de Min
2º	- Festival de Ptah a Sul do seu Muro (Mennefer/ Mênfis) - Festival de Opet (Uaset/ Tebas)	- Festival da Vitória – <i>heb kenet</i> (Edfu) - Grande Festival da Luz Ar- dente	- Bela Festa do Vale
3º	- Festival de Hathor (Edfu e Dendera)	- Pequeno Festival da Luz Ardente - Festival de Amenhotep	- Festival da Boa Reu- nião (Hathor e Hórus; Dendera e Edfu)
4º	- Festival de Osíris (Abedju/ Abidos) - Festival de Sokar (Menne- fer/Mênfis) - Festival de Sekhmet	- Festival de Renenutet	- Festival de Ré-Ho- rakhti - Festival da Abertura do Ano/ Ano Novo ( <i>uepet renpet</i> )

**Quadro.** O calendário de festas do antigo Egipto<sup>17</sup>.

16 - Cf. B. E. SHAFER, «Temples, priests, and rituals: an overview», em Byron E. Shafer (ed.), *Temples of ancient Egypt*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2005, pp. 25, 27; M. STADLER, «Procession» em *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2018, p. 1 – <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nf7bz>. Além da divisão das festas de acordo com a tipologia e o espaço em que ocorriam, também se podem categorizar segundo a sua importância ou impacto geográfico: nacionais, regionais/transre- gionais ou locais (Cf. B. E. SHAFER, «Temples, priests, and rituals: a novel view», p. 25; F. COPPENS, «Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods», pp. 2, 4).

17 - Cf. J. C. SALES, *Política(s) e Cultura(s) no antigo Egipto*, Lisboa: Chiado Editora, 2015, p. 25; B. E. SHAFER, «Temples, priests, and rituals: an overview», 2005, p. 26. A este calendário de festivais há ainda que acrescentar os festivais de Osíris, de Hor Uer, de Set, de Ísis e de Néftis, realizados nos 5 dias epagómenos (*heru 5 heri renpet*), de 14 a 18 de Julho, celebrando o nascimento (*mesut*) dos filhos de Nut e Geb precisamente pela ordem indicada: *mesut Usir, mesut Hor Uer, mesut Set, mesut Iset e mesut Nebet-Hut*. O início do ano ocorria a 19 de Julho com o nascimento do deus Ré (*mesut Ré*).

Apesar de se admitir que no Império Antigo já havia festividades religiosas no território egípcio, não há, porém, evidências textuais e arqueológicas que permitam um conhecimento detalhado dos seus itinerários e rituais. As fontes abundam, em contraste, para o Império Novo e para o período ptolomaico<sup>18</sup>.

No que diz respeito à cobertura geográfica, a ocorrência de procissões religiosas estendeu-se a praticamente todo o território egípcio ou sob dominação egípcia: Tebas, Mênfis, Heliópolis, Tinis, Abidos, Abu Simbel, El-Derr, Amada, Gerf-Hussein, Uadi es-Sebua<sup>19</sup>. Mesmo quando não há absoluta certeza, por exemplo, sobre a realização da procissão das barcas devido ao estado de degradação dos lugares e dos registos preservados, ainda assim fica atestada a importância das celebrações religiosas como momentos especiais da vida das comunidades.

Alguns dos festivais religiosos anuais (*heb tepteru*) eram observados em todos os templos – festas nacionais (exemplo: Festival da abertura do ano, Festival de Osíris), embora com performances rituais específicas em cada local. Outros festivais havia, porém, que só se celebravam a nível local – festas locais (exemplo: a Festival da Vitória, em Edfu, o Festival da coroação do sagrado falcão, também em Edfu, ou o Festival da Embriaguez, em Dendera) – ou entre locais – festas transregionais (caso da Festa da Boa Reunião, celebrada cooperativamente entre Edfu e Dendera)<sup>20</sup>.

As grandes festividades anuais egípcias, que se podiam estender por vários dias, eram manifestações únicas para recordar e inculcar os momentos essenciais dos mitos tradicionais das respectivas divindades honradas e estavam geralmente associadas a fenómenos astronómicos, aos ritmos agrícolas ou a eventos políticos<sup>21</sup>. Eram momentos de comemoração social, onde a memória permitia a reactualização constante dos elementos idiossincráticos e identitários da sociedade egípcia. Eram momentos áureos do ano egípcio, repetidos todos os anos, que permitiam a excepcional aproximação do povo da imagem divina (*sekhem*), para todos os efeitos uma imagem animada, viva, que abandonara as profundas sombras do *naos* (onde só o faraó ou o seu delegado podiam penetrar), em «saída» processional ou «aparição do deus» (*khai* ou *peri*)<sup>22</sup>, como diziam os antigos Egípcios, o que, assim, conferia a estas festas um intenso carácter performativo de culto público, massivo e até lúdico inaudito<sup>23</sup>.

18 - Cf. M. STADLER, «Procession», pp. 1, 2; F. COPPENS, «Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods», pp. 1-11; R. B. FINNESTAD, «Temples of the Ptolemaic and Roman Periods», pp. 185-237.

19 - Cf. M. STADLER, «Procession», p. 4.

20 - Cf. R. B. FINNESTAD, «Temples of the Ptolemaic and Roman Periods», pp. 220, 221.

21 - Cf. A. SPALINGER, «The lunar system in Festival calendars. From the New Kingdom onwards» em *BSEG 19*, 1995, pp. 25-30.

22 - Há três termos para procissão, de acordo com a tipologia em causa («aparções» terrestres ou fluviais): *peret* ou *kha* (para as «saídas» ou «aparções» terrestres) e *khenet*, «navegar», quando os festivais se faziam no Nilo (Cf. H. JAUHAINEN, “Do not celebrate your feast without your neighbours”. *A Study of References to Feasts and Festivals in Non-Literary Documents from Ramesside Period. Deir el Medina*, Helsinki: The University of Helsinki, 2009, p. 28).

23 - Cf. R. STADELMANN, «Les grandes fêtes de Thèbes», p. 141; B. E. SHAFER, «Temples, priests, and rituals: an overview», p. 6; F. COPPENS, «Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods», pp. 2, 4; R. B.

Em termos de participantes nos festivais religiosos, podemos dizer que no antigo Egito havia uma «estrutura-tipo» que conhecia os necessários ajustes de acordo com as características específicas de cada festa: a principal divindade cultuada, outras divindades associadas, o faraó, o povo que constituía a audiência e aqueles que actuavam nas procissões (sacerdotes-carregadores, sacerdotes encarregues de instrumentos cúlticos, porta-estandartes, cantores, bailarinos, acrobatas, músicos instrumentalistas, equipas de remadores)<sup>24</sup>.

Para as pessoas ordinárias, as saídas das divindades em procissão e as grandes festas não eram só momentos de uma experiência teofânica singular, por entre fumigações de incenso e libações de vários líquidos, como ocasiões para a celebração de grandes banquetes, o mesmo é dizer para o desfrute de alimentos e bebidas em abundância.

## 1. A Festa de Opet

A «Festa de Opet» (em egípcio, *heb ipet, pen ipet, heb en ipet* ou *heb ipet resit*<sup>25</sup>), também chamada «Bela Festa de Opet» (*heb nefer en ipet*), era a mais importante festividade do calendário litúrgico oficial egípcio e está atestada desde a XVIII dinastia, sendo as primeiras representações conhecidas do reinado da faraó Hatchepsut (início-meados do séc. XV a. C.)<sup>26</sup>. Realizava-se em Uaset (Tebas), uma vez por ano, durante a inundação anual do rio, ou seja, no segundo mês da estação de Akhet, *Pa-en-Ipet*, (ΠΑΟΠΕ, ΠΑΟΦΙ, *Paofi*), que recebia o seu nome justamente derivado dessa festa<sup>27</sup>. Podia durar de duas a quatro semanas<sup>28</sup>. As imagens portáteis da tríade tebana (Amon-Ré,

91

---

FINNENSTAD, «Temples of the Ptolemaic and Roman Periods», pp. 207, 220; H. JAUHAINEN, «Do not celebrate your feast without your neighbours», p. 29.

24 - Cf. M. STADLER, «Procession», p. 3.

25 - Por vezes, a designação *heben Amon* aplica-se também à Festa Opet (Cf. H. JAUHAINEN, «Do not celebrate your feast without your neighbours», pp. 92, 93).

26 - Há estudiosos que admitem que a festa pode remontar ao Império Médio, quando seria celebrada numa estrutura antiga do templo de Luxor. Esta «possibilidade» não goza, todavia, de consenso entre os especialistas. John Coleman Darnell apresenta uma lista das principais fontes pictóricas da festa de Opet, maioritariamente localizadas no templo de Karnak, todas do Império Novo, da XVIII à XX dinastias (Cf. J. C. DARNELL, «Opet Festival» em *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, p. 2 - <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025n765>; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», em Byron E. Shafer (ed.), *Temples of ancient Egypt*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2005, p. 161).

27 - H. SOUROUZIAN, «La Belle fête d’Opet ou la barque d’Amon-Ré» in *Thèbes 1250 av. J. -C. Ramsès et le rêve du pouvoir absolu*, Paris: Éditions Autrement, 1990, p. 154; J. C. DARNELL, «Opet Festival», p. 1; H. JAUHAINEN, «Do not celebrate your feast without your neighbours», p. 92.

28 - A festividade podia estender-se por 11 dias (reinados de Hatchepsut e Tutmés III). Na XX dinastia, há relatos que mencionam a sua celebração durante 24 (parte inicial do reinado de Ramsés III) ou 27 dias (final do reinado de Ramsés III). Nestes casos de maior duração, a festa acabava por se estender pelos meses de *Pa-en-Ipet* (*Paofi*) e de *Hut-Hor* (*Athir*). Ao que parece, a festa continuou a celebrar-se até ao período romano, havendo mesmo quem defenda que sobreviveu em festividades coptas e islâmicas. Actualmente, a festa de Opet sobreviveu através da festa muçulmana de Abu el-Haggag, santo patrono de Luxor, cujas festividades culminam num cortejo de pequenos barcos levados em procissão ao redor da muralha do templo de Luxor. Cf. W. J. MURNA-NE, «Opet fest», em *Lexikon der Ägyptologie*, IV, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982, colunas 574, 575; M.

Mut e Khonsu) eram levadas em cortejo, em barcas (barca *Userhat* de Amon-Ré, *Aaerut* de Mut e *Tjehenhat* de Khonsu), de Karnak (*Ipet-sut*, «o mais venerável dos lugares») até Luxor (*Ipet resit*, «habitação/harém do Sul») para reafirmarem os poderes de fertilidade e de regeneração do grande deus de Uaset<sup>29</sup>.

Uma vez que a época da celebração coincidia com a inundaçãõ anual, o trabalho dos campos estava temporariamente suspenso e os membros das camadas sociais mais baixas, a par dos sacerdotes e altos funcionários, tinham possibilidade de acompanhar a procissão ritual do deus Amon que saía do templo de Karnak e se dirigia ao templo de Luxor. Quebrava-se, assim, com a quotidiana invisibilidade e afastamento da divindade, escondida, no interior do seu templo, e estabelecia-se um momento único de interacção entre a comunidade e a divindade<sup>30</sup>. Ao mesmo tempo, o tempo da festa quebrava o tempo do trabalho.

O próprio faraó escoltava a divindade até à sua «nova» residência ocasional, dirigindo os preparativos e presidindo à festa, e aproveitando o carácter gerador incarnado pela forma itifálica da divindade para receber ritualmente do grande deus todo o seu poder. Neste sentido, a Festa de Opet era uma festa da ideologia real de Estado, onde as dimensões e significações política e religiosa se mesclavam de forma indelével. Era uma ocasião excepcional para valorizar a relação especial entre o deus supremo, Amon-Ré, e o faraó reinante<sup>31</sup>. O significado cósmico era tremendo: deus e faraó necessitavam da festa para regenerarem anualmente as suas destrezas, capacidades e energias e para o proclamarem publicamente<sup>32</sup>. Como escrevem Marie-Ange Bonhême e Annie Forgeau: «Ao ritmo dos anos, das estações, das décadas, desmantela-se o eterno retorno dos fenómenos naturais e confirma-se a permanência da instituição monárquica»<sup>33</sup>.

Era também uma excelente oportunidade para Amon, através da intermediação dos seus sacerdotes, exercer as suas funções oraculares, respondendo às várias questões colocadas pelos fiéis (faraó e outros): assuntos e problemas do dia-a-dia, selecção de novos agentes da adminis-

---

H. T. LOPES, «O Festival de Opet – Reflexos na onomástica egípcia do Império Novo», em Mário Barroca (coord.), *Carlos Alberto Ferreira de Almeida – in memoriam*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, p. 415; H. SOUROUZIAN, «La Belle fête d’Opet ou la barque d’Amon-Rê», pp. 155, 156; J. C. DARNELL, «Opet Festival», p. 1; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», p. 158; H. JAUHAINEN, “Do not celebrate your feast without your neighbours”, p. 96.

29 - Cf. J. BERLANDINI, «Égypte (Religion). IV. Le culte. 4) Barques Divines», em Paul Poupard (dir.), *Dictionnaire des Religions*, Paris: P. U. F. , 1984, p. 507; H. JAUHAINEN, “Do not celebrate your feast without your neighbours”, p. 93. A forma especial do deus Amon que se cultuava na festa de Opet, Amon-em-opet, simbolizava precisamente os poderes de fertilidade e de regeneração que se associavam à festa.

30 - No caso do deus Amon, as noções de deus «afastado» e «escondido» são acentuadas pelo próprio significado do seu nome que, em egípcio, significa precisamente «o oculto» (*Imn*).

31 - Cf. H. SOUROUZIAN, «La Belle fête d’Opet ou la barque d’Amon-Rê», p. 155; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», p. 157. Horemheb aproveitou a ocasião da festa de Opet para se fazer coroar como faraó (Cf. M.-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, p. 149).

32 - A festa de Opet era distinta do festival-*sed*, *heb-sed*, o jubileu real dos trinta anos, apesar de conceptualmente estarem relacionados (Cf. L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», p. 291, nota 89).

33 - M.-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, p. 154.

tração, legitimação de decisões reais, etc.<sup>34</sup>. Era a suprema oportunidade de se aproximarem da barca processional durante as festas para, ao mesmo tempo que ofereciam votos, questionar o oráculo com perguntas que gerassem respostas de «sim» e «não»<sup>35</sup>. Era um momento de autênticas «audiências divinas»<sup>36</sup>. Além desta e de outras acções litúrgicas (apresentação de incenso, de água fresca) e das oferendas, estatais e privadas, que na ocasião se dispensavam ao deus em apoteose, a música, a dança, os cantores e os bailarinos-acrobatas conferiam à celebração um autêntico clima de festa popular. Os músicos aparecem representados com lutos, sistros e tambores. Os soldados, com coloridas penas na cabeça, vestidos como líbios e como núbios, integravam também a festa, com as suas lanças, flechas, machados, arcos, escudos e danças militares típicas<sup>37</sup>. Cavalos e carros de guerra, ricamente adornados, integravam-se também no desfile. A festa de Opet era sinónimo de uma profusão de pessoas, de animais, de cores, de adornos, de sons e de ritmos. Era uma festa popular.

Um índice da «popularidade» da festa é-nos dado pela própria onomástica: a coincidência do nascimento de uma criança com a celebração anual da Festa de Opet, era frequentemente aproveitada pelas mães para atribuírem ao recém-nascido um nome evocativo da festa e do aparecimento das divindades nela cultuadas<sup>38</sup>.

34 - À opinião divina eram sujeitas questões que, aos nossos olhos, de um ponto de vista meramente histórico e científico, são totalmente descabidas ou de somenos importância, mas que, no plano individual e até social, se mostravam determinantes no Egipto antigo para a existência dos requerentes. Decidir sobre partir em viagem, da oportunidade de um casamento ou da adequabilidade do cônjuge escolhido, o apuramento do local onde se podia encontrar um objecto ou animal perdido ou roubado, a dúvida quanto a uma promoção ou alteração de estatuto profissional, etc., eram, em regra, submetidos à clarividência divina. Os oráculos instituíam-se, nestes casos, em instâncias judiciais, capazes de estabelecerem a culpa ou a inocência, de decidirem da posse ou da subtracção, de regularem o acaso e a necessidade, de fornecerem modelos de bem e de mal. Aspecto interessante das consultas oraculares era o facto de, no caso da resposta não satisfazer o requerente, este poder sempre apelar diante do oráculo de uma outra divindade, pois os sacerdotes dos diferentes cleros não representavam sempre a mesma tendência de opinião e o peticionário podia esperar diferentes relatos-respostas (Cf. J. SALES, *A ideologia real acádica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa: Editorial Estampa, 1997, pp. 151, 152; S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris: Persea, 1988, p. 103).

35 - O deus pronunciava-se favorável (sim) ou desfavoravelmente (não) às questões, orais ou escritas, que lhe eram colocadas, «obrigando» os seus carregadores-*uab* a avançarem ou inclinarem-se (resposta positiva, *henen*), a permanecerem imóveis ou recuarem (resposta negativa, *heden*). Cf. J. SALES, *A ideologia real acádica e egípcia*, p. 153; S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, p. 103; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», p. 136; E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, pp. 52, 108, 109. O apogeu da importância oracular da barca sagrada de Amon-Ré só se verificará no III Período Intermediário (Cf. C. KARL-SHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», em *RdE* 46, 1995, p. 120).

36 - Cf. A. M. BLACKMAN, «Oracles in Ancient Egypt» em *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 11, 1925, pp. 249-255; A. M. BLACKMAN, «Oracles in Ancient Egypt II» em *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 12, 1926, pp. 176-185; R. STADELMANN, «Les grandes fêtes de Thèbes», p. 141; A. SPALINGER, «Festivals» em D. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, New York/ Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 523; J. M. KRUTCHTEN, «Un instrument politique original: la “bellefête de *ph-ntr*” des rois-prêtres de la XXI<sup>e</sup> dynastie», em *BSFE* 103, 1985, pp. 6- 26; P. VERNUS, «Un texte oraculaire de Ramsès VI» em *BFAO* 75, 1975, pp. 103-110.

37 - Cf. J. C. DARNELL, «Opet Festival», pp. 8, 9; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», pp. 160, 161.

38 - Estão neste caso, por exemplo, os nomes Amenemheb («Amon está em festa»), Mutemheb («Mut está em fes-

Ao longo do tempo, a festa de Opet não conheceu alterações apenas quanto à sua duração: também o percurso do cortejo processional foi modificado. No que diz respeito ao trajecto da visita ao templo de Luxor, podem realmente estabelecer-se dois ciclos: um primeiro, em que a viagem de ida se fazia exclusivamente por terra e o regresso por rio, e um segundo, em que o itinerário de ida e de regresso entre Karnak e Luxor se fazia pelo rio<sup>39</sup>. Os antigos Egípcios, apropriadamente, chamavam *khenet*, «remadura», às procissões fluviais.

Tendo por base a mais antiga série de cenas relativas à festa de Opet (as cenas do 3º registo do lado sul da Capela Vermelha de Hatchepsut e Tutmés III, hoje no Museu ao ar livre de Karnak<sup>40</sup>), a barca de Amon realizava um percurso exclusivamente terrestre até Luxor (cerca de 3 km), aos ombros dos sacerdotes amonianos, detendo-se em seis estações de descanso (*uahet*) sucessivas, presumivelmente localizadas ao longo da avenida de esfinges no itinerário entre Karnak e Luxor<sup>41</sup>, regressando a Karnak pelo rio, numa embarcação maior, autên-

---

ta», Khonsuemheb («Khonsu está em festa»), Amenmés («Amon é nascido»), Khonsumés («Khonsu é nascido»), Amenemuiá («Amon está na barca sagrada»), Mutemuiá («Mut está na barca sagrada»), Amenkhai («Amon apareceu»), Mutkhai («Mut apareceu»), Ameniu («Amon veio»), Mutuiti («Mut veio»), Amenemusekhet («Amon está no Pátio»), Mutemusekhet («Mut está no Pátio»), Ameneminet («Amon está no Vale»), ou Muteminet («Mut está no Vale») – Cf. M. H. T. LOPES, «O Festival de Opet», pp. 416-418.

39 - As principais fontes pictóricas disponíveis para o estudo das várias componentes da festa de Opet são as seguintes: i) a Capela Vermelha de Hatchepsut, em Karnak, mostrando a procissão terrestre para Luxor e a navegação para Karnak; ii) os relevos do templo de Luxor, com a procissão interior nas paredes oeste e sul do primeiro pátio (da época de Ramsés II), com as navegações de ida (parede oeste) e de regresso (parede este) nas paredes laterais da grande colunata de Amenhotep III (da época de Tutankhamon, usurpadas por Horemheb e completadas por Seti I) e com as procissões gravadas nas paredes da sala de oferendas (da época de Amenhotep III); iii) o templo de Ramsés III, no pátio do templo de Karnak, na sua parede exterior ocidental, onde se figurou a navegação de ida para Luxor; iv) o templo de Khonsu, em Karnak, onde a navegação para Luxor volta a ser representada na parede oeste do pátio (da época de Ramsés XI e Herihor). Podem ainda arrolar-se como fontes as versões fragmentadas que aparecem na parede este do terraço superior do templo funerário de Hatchepsut, em Deir el-Bahari; a parede este da sala hipostila do *akh-menu* de Tutmés III, em Karnak; a fachada este da ala norte do terceiro pilone do templo de Karnak, onde se registam cenas da viagem fluvial de ida para Luxor (da época de Amenhotep III); a parede norte, metade ocidental, da grande sala hipostila do templo de Karnak (da época de Seti I); o pátio III, entre os pilones 8 e 9 do templo de Karnak (da época de Ramsés II?) e o pátio IV, entre os pilones 9 e 10 do templo de Karnak (da época de Horemheb?). No entanto, nenhum texto explica o significado do festival de Opet, não obstante as canções gravadas nas cenas de Tutankhamon, em Luxor (Cf. W. J. MURNANE, «Opet fest», cols. 577, 578; J. C. DARNELL, «Opet Festival», p. 2).

40 - Não se pode esquecer que a Capela Vermelha, feita de blocos de quartzite vermelha, era ela própria, no complexo templário de Karnak, uma estação para a barca de Amon-Ré; foi a estação de partida da barca processional de Amon-Ré (Cf. P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, volume I, Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1977, pp. 153).

41 - Cada uma das estações da barca tinha um nome próprio. Pierre Lacau e Henri Chevrier traduzem esses nomes da seguinte forma: primeira estação, «L'escalier d'Amon en face de la Maison du Coffre»; segunda estação, «[Makarê est] solide de fondation»; terceira estação, «[Makarê] est unie aux Beautés d'Amon»; quarta estação, «Makarê est celle qui rafraichit la Parole (?) d'Amon»; quinta estação, «Makarê a reçu les Beautés d'Amon» e sexta estação, «Amon est glorieux d'Escalier». A primeira das estações situava-se a sul de Karnak, talvez perto do templo de Kamutef. Sobre as restantes, desconhece-se a localização exacta (Cf. P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, pp. 161-168; J. C. DARNELL, «Opet Festival», pp. 2, 3). Vide também W. J. MURNANE, «Opet fest», col. 575; M. BIETAK, «La Belle Fête de la Vallée: l'Asasif revisité» em Chris-

tico «templo flutuante», também chamada *Userhat*, «A da proa poderosa», especialmente preparada para o efeito, onde o veículo processional portátil (*uis neferu*) era colocado<sup>42</sup>.



A terceira estação de descanso da barca da procissão terrestre de Hatchepsut entre os templos de Karnak e Luxor. Capela Vermelha, Museu ao ar livre de Karnak.

É no reinado de Tutankhamon que se procede à alteração do programa da festa: ambas as viagens, de ida e de regresso, passam a fazer-se pelo rio<sup>43</sup>. Não se percebe se a alteração resultou de alguma preferência pessoal do soberano ou de quaisquer outras motivações «mais profundas». Certo é que as cenas da festa de Opet de Tutankhamon em Luxor são, de facto, as primeiras a mostrarem a jornada fluvial nas duas direcções: as paredes da colonata originalmente edificada por Amenhotep III e decoradas por Tutankhamon e Ai mostram a navegação de ida na parede oeste e a de regresso na parede este<sup>44</sup>.

95

tianne Zivie-Coche, Ivan Guerneur (eds.), *“Parcourir l'éternité”, Hommages à Jean Yoyotte*, Paris: Brepols, 2012, p. 138. A secção melhor conservada deste longo *dromos* é incontestavelmente a que se encontra diante do templo de Luxor, com as esfinges androcéfalas ou antropoesfinges de Nectanebo I (Cf. A. CABROLL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, Leuven: Peeters, 2001, p. 36). A avenida de esfinges cairia em desuso no século V d. C. , após uma inundação que a cobriu com uma espessa camada de lama (Cf. M. EL-SAGHIR, «The Great Processional Way of Thebes. The Avenue of Sphinxes at Luxor», em *Sesto Congresso Internazionale di Egitologia, Atti, vol I*, Turin, 1992, pp. 181-187).

42 - Apenas a barca de Amon aparece nas representações da Capela Vermelha. No entanto, tudo leva a crer que as barcas de Mut e de Khonsu participavam também no festival (Cf. W. J. MURNANE, «Opet fest», col. 575). Em contraste, as representações das paredes da colonata do templo de Luxor, datadas do reinado de Tutankhamon, mostram já participando no festival as barcas de Amon, Mut e Khonsu, a par da barca real (Cf. P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatchepsout à Karnak*, pp. 153-155; J. C. DARNELL, «Opet Festival», pp. 3, 4; C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», p. 128; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», p. 160). Vide também G. FOUCART, *Un temple flottant. Le vaisseau d'or d'Amon-Râ (Mon. Piot 25)*, 1921-1922, pp. 143-169; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», p. 162.

43 - Cf. L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», p. 162.

44 - Cf. J. C. DARNELL, «Opet Festival», p. 4; Cf. L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», pp. 153, 162, 293 – nota 103. Alguns estudiosos admitem que Tutmés III e Amenhotep III podem ter usado a rota fluvial no sentido norte-sul, de Karnak para Luxor (Cf. L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», pp. 162, 295, nota 120).

As três barcas processionais saíam do templo de Karnak aos ombros dos seus sacerdotes-*uab*, a de Amon no centro, a de Mut à direita e a de Khonsu à esquerda, dirigiam-se para o embarcadouro e aí eram colocadas em grandes embarcações (uma para cada divindade), especialmente preparadas para o efeito, que as recebiam e as levavam, entre manifestações de júbilo, pelo rio, até ao templo de Luxor, cerca de 3 km mais a sul. No reinado de Ramsés III, a Amon-*Userhat*, a grande embarcação de madeira de cedro do Líbano coberta de folha de ouro até à linha de flutuação, em tudo similar à mais pequena barca-andor, tinha cerca de 130 cúbitos de comprimento, ou seja, cerca de 70 m e era accionada por 60 remadores<sup>45</sup>.

Na viagem para sul, até Luxor, as embarcações eram rebocadas por numerosas barcas-rebocadoras usando as suas velas contra a corrente, enquanto da margem do rio grupos de homens, normalmente altos funcionários da corte egípcia, com cordas, auxiliavam o reboque<sup>46</sup>. Para estes funcionários era uma honra associarem-se à festa «puxando» pelas embarcações divinas. Na chegada ao cais de Luxor, as barcas-andores voltavam aos ombros dos seus sacerdotes para fazerem, por entre danças acrobáticas e «comités de boas-vindas», incluindo, nomeadamente, as «cantoras de Amon», o percurso até à zona exterior do templo.

Quando Ramsés II decidiu ampliar o templo de Luxor com um novo pátio peristilado, no qual se entrava na festa de Opet pela «porta processional» ou «porta cerimonial» situada a oeste, do lado do rio e do cais, foram construídas no canto noroeste três capelas-estações de barca, reutilizando elementos da estrutura original da sexta estação de descanso de Hathepsut, destinadas precisamente a albergar as barcas processionais durante a sua estadia na *Ipet-resit*<sup>47</sup>. Aí, as «imagens vivas dos deuses» eram revigoradas com as oferendas solenes de «todas as coisas boas e puras»: água pura, carne, frutos, flores, incenso. Era, aliás, daí que o cortejo festivo se dirigia para a escuridão do santuário, atravessando a dupla colonata, o pátio ao ar livre e as salas hipostilas de Amenhotep III<sup>48</sup>.

O deficiente entendimento do antigo nome do templo de Luxor como «Harém do Sul» (*Ipet resit*) influenciou a interpretação do festival de Opet como uma festa do casamento (*hieros gamos*). Por isso, a festa é também chamada «Festa do harém do Amon». É possível que a festa compreendesse ritos de carácter sexual (atestados pelo proeminente papel da «esposa divina» nas procissões interiores e pela existência da chamada «Sala do nascimento» onde surge a sequência de relevos ilustrando nascimento divino de Amenhotep III). No entanto, nenhuma destas características está inequivocamente associada à festa de Opet.

45 - Cf. P. BRAND, «Sacred barks», em Donald Redford, *The Oxford Encyclopedia of ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, New York: Oxford University Press, 2001, p. 173; C. JACQ, *Karnak/Louqsor*, Paris: Pygmalion, 1990, pp. 76, 77; M.-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, p. 149.

46 - Cf. L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», p. 160.

47 - Cf. W. J. MURNANE, «Opet fest», cols. 575, 576; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», pp. 149, 150, 162.

48 - Cf. E. A. SULLIVAN, «Processional routes and festivals», em *Digital Karnak*, 2008, p. 7, <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/assets/media/resources/ProcessionalRoutesAndFestivals/guide.pdf>.

Trata-se, portanto, de uma especulação esta ideia de que durante a festa o deus Amon gerava o rei divino por meio de um casamento sagrado e que, de seguida, confirmava o seu direito de governar<sup>49</sup>.

A viagem de regresso a Karnak decorria praticamente da mesma forma, com a ressalva da inversão da seqüência das operações e da não necessidade das acções de rebocagem, uma vez que, desta vez, a descida do rio decorria ao sabor da corrente. As cerimónias de boas-vindas a Karnak eram também similares às que se haviam realizado aquando da chegada a Luxor. Embora voltassem a sair do complexo para outras festividades (por exemplo, para a «Bela Festa do Vale» ou para a festa celebrada no templo de Ptah, junto de Karnak<sup>50</sup>), as barcas, os seus divinos donos e os seus acólitos só celebrariam novamente a festa de Opet no ano seguinte.

## 2. A Bela Festa do Vale

A «Bela Festa do Vale» (*paheb nefer en pa-inet, heb nefer en inet, pen inet* ou *heb inet*<sup>51</sup>), também chamada «Festa do Vale do Ocidente» ou «Festa do Vale ocidental», é a mais antiga festa de Uaset, já celebrada no Império Médio, no reinado de Mentuhotep II (antes de 2000 a. C.)<sup>52</sup>. Decorria no segundo mês da estação de Chemu, ou seja, coincidia com o décimo mês do ano solar, aquando da época das colheitas. Iniciava-se após a primeira Lua Nova do décimo mês que, por isso, no Império Novo, se chamava Paeninet, «O (da festa) do Vale», ou Paoni no calendário copta, Paini para os Gregos<sup>53</sup>. O deus Amon-Ré com os deuses *synnaoi* de Karnak, Mut e Khonsu, sua família, participavam na «Bela Festa» (*heb nefer*).

Em termos concretos, na região da actual cidade de Luxor, antiga Usaet (=Tebas), trata-

49 - Cf. W. J. MURNANE, «Opet fest», col. 576. John Coleman Darnell não comunga desta opinião e defende que a festa de Opet era um ritual de navegação que culminava na consumação sexual da união entre o deus e a rainha e no nascimento real no *mammisi* (Cf. J. C. DARNELL, «Opet Festival», pp. 5-7).

50 - Cf. A. SPALINGER, *Three Studies on Egyptian Feasts and their Chronological Implications*, Baltimore: Halgo Inc., 1992, pp. 14, 20; H. JACQUET-GORDON, «The Festival on which Amun went out to the Treasury», em *Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*, CHANE 37, 2009, pp. 121-123.

51 - Na XX dinastia, também a expressão *heben inet en Amon*, «Festa do Vale de Amon», foi usada para designar a «Bela Festa do Vale» (Cf. H. JAUHAINEN, «Do not celebrate your feast without your neighbours», p. 147).

52 - A designação surge, porém, pela primeira vez no TT 129, túmulo anónimo, datado do reinado de Tutmés III/ início do reinado de Amenhotep II, e no TT 56, de Userhat, do reinado de Amenhotep II (Cf. M. DOLINSKA, «Temples at Deir el-Bahari in the New Kingdom», em B. Haringand A. Klug (eds.), *Ägyptologische Tempeltagung. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume*. Leiden, 4.-7. September 2002, Wiesbaden, 2007, p. 72).

53 - Cf. R. STADELMANN, «Les grandes fêtes de Thèbes», p. 142; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple», p. 136. A data da festa, «segundo mês de Chemu», surge somente no calendário de Medinet Habu. Outros registos falam do «terceiro mês de Chemu». Tudo leva a crer que a festa não fosse fixa num determinado mês, mas sim num momento específico do ano astronómico – a festa de Chemu –, correspondente ao nosso Abril. As diferenças do ano lunar em relação ao ano civil podem explicar as «flutuações» de meses (Cf. M. DOLINSKA, «Temples at Deir el-Bahari in the New Kingdom», pp. 73, 74).

va-se da navegação de Amon-Ré desde a sua habitação principal (o templo maior de Karnak), na margem oriental do Nilo (*Iabet*), onde o Sol se erguia, o mundo dos vivos, até aos templos e túmulos de Tebas *Imentet*, da margem ocidental, o mundo dos mortos, onde o Sol se punha<sup>54</sup>. A iconografia patente nesses monumentos, com as suas cenas inéditas ou variantes, fornece-nos preciosas informações relativas às crenças religiosas e à dimensão simbólica da festa que durava dois dias<sup>55</sup>.

Nas suas origens, a «Festa do Vale» (*uadi*) deriva de uma festa popular celebrada desde o Império Antigo em honra da deusa Hathor, um pouco por todo o Egipto, cuja potência divina era associada às montanhas ocidentais onde o Sol se punha diariamente e que, na concepção egípcia, equivalia à entrada no mundo do Além (*Duat*), à fronteira da vida. Na região de Uaset, por volta da XI dinastia, o festival em honra de Hathor foi associado ao deus Amon, divindade tebana em ascensão, cujas deslocações à margem ocidental tinham como destino uma gruta cultural dedicada a Hathor já existente junto ao templo de Mentuhotep II, em Deir el-Bahari, embora seja difícil determinar onde a barca sagrada ficava<sup>56</sup>.

No Império Novo, o festival expandiu-se enormemente. Com a construção do *Djeser-djeseru*, «Sublime dos sublimes» ou «Sagrado dos sagrados», o templo funerário da faraó Hatchepsut, o novo edifício dos «milhões de anos» de Deir el-Bahari passou a celebrar Hathor (capela de Hathor), com uma rampa de acesso própria, e a integrar uma câmara para o «convidado» Amon e para a sua barca portátil, bem como capelas para as outras divindades associadas. Na essência, Deir el-Bahari era um santuário de Hathor. A partir de então, a festa do Vale passou a dispor de um novo espaço sagrado no seu roteiro processional obrigatório<sup>57</sup>.

A localização e a relação ritual dos templos de Karnak e de Deir el-Bahari parecem resultar justamente deste roteiro da «Bela Festa do Vale». A relação ritual entre os monumentos pode, aliás, ter sido reforçada, se aceitarmos, como pretendem muitos estudiosos, que na época de Hatchepsut a procissão das barcas da tríade tebana saía de Karnak através do oitavo pilone de Hatchepsut, que está perfeitamente alinhado com o eixo do templo funerário na margem ocidental<sup>58</sup>. A «Capela Vermelha» de Hatchepsut, também usada como

54 - M. BROZE, A. CYWIE, «Organisation de l'espace et généalogie divine en Égypte ancienne. La région thébaine à l'époque hellénistique et romaine», em Alain Dierkens, Anne Morelli (eds.) *Topographie du sacré: L'emprise religieuse sur l'espace*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, p. 46. Nas paredes ocidentais da sala hipostila de Karnak encontram-se representações das barcas da tríade de Karnak que, saindo pela porta do pilone erigido por Ramsés I e Seti I, se dirigiam ao Nilo para o cruzarem para a outra margem (Cf. R. STADELMANN, «Les grandes fêtes de Thèbes», p. 141).

55 - Cf. E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, p. 67; H. JAUHAINEN, «Do not celebrate your feast without your neighbours», p. 151.

56 - Cf. M. DOLINSKA, «Temples at Deir el-Bahari in the New Kingdom», pp. 71, 76; R. STADELMANN, «Les grandes fêtes de Thèbes», pp. 141, 142; R. GILLAM, *Performance and drama in Ancient Egypt*, London: Gerald Duckworth, 2005, p. 79; M. BIETAK, «La Belle Fête de la Vallée», pp. 132, 133.

57 - Cf. M. BIETAK, «La Belle Fête de la Vallée», p. 137.

58 - Cf. SULLIVAN, «Processional routes and festivals», 2008, 9; A. M. ROTH, «Hatshepsut's mortuary temple at Deir el-Bahri. Architecture as political statement», em Catharine Roehrig (ed.), *Hatshepsut, from queen to pharaoh*, New York: The Metropolitan Museum, 2005, p. 147.

ponto de partida para a «Festa de Opet», era também o ponto de saída da barca de Amon-Ré para a «Bela Festa do Vale»<sup>59</sup>.

A alegre procissão fluvial, em que as portáteis barcas sagradas, como no caso de Opet, eram colocadas em embarcações maiores para cruzarem o Nilo, era acompanhada por um cortejo de cantores, bailarinos e porta-estandartes. A população, aperaltada com as suas mais finas vestes de linho branco e colares-*ueseh* e *menat*, agitando metálicos sistros e perfumadas flores, não deixava de se juntar à comitiva, embora acabasse por dispersar na margem ocidental, quando a barca entrava no santuário, aproveitando para visitar os túmulos dos seus familiares e amigos na necrópole tebana. O cruzar do rio, de este para oeste, simbolizava a transição da vida para a terra dos mortos<sup>60</sup>.

A festa era «bela» para os faraós defuntos («os deuses do Oeste») nos seus «templos dos milhões de anos» e também para os mortos comuns, ainda que das camadas sociais mais elevadas: os familiares visitavam os seus antepassados já falecidos, realizando numerosas oferendas de alimentos, bebidas (sobretudo cerveja, *henket*) e flores aos seus «espíritos» (*bau*), louvando com cânticos a sua vida, dançando e decorando os seus túmulos<sup>61</sup>. Comer, dançar e cantar eram «actos sociais» de convivialidade que, pela sua banalidade, contribuíam para a inclusão/participação dos indivíduos na vida da comunidade e que pelo seu simbolismo ajudavam à activação dos princípios vitais da regeneração. Apropriadamente, o momento de comensalidade, entusiasmo e de júbilo social desta festa dos mortos está vibrantemente representado em vários túmulos da XVIII dinastia<sup>62</sup>. Hathor, como deusa da dança, da música, das festas e da embriaguez, venerada na margem esquerda do Nilo em Uaset, e Amon ajudavam a revitalizar os *bau* dos mortos (faraós ou membros da elite, altos funcionários e suas famílias<sup>63</sup>).

Para as camadas populares, a «Bela Festa do Vale», o prazenteiro passeio pela necrópole<sup>64</sup>, era um momento de afirmação-reafirmação das profundas ligações entre os vivos e os mortos, enfatizando a importância que a necrópole detinha para a própria existência e sobrevivência da comunidade. Não podemos esquecer que a sociedade egípcia era constituída por

59 - As representações da «Bela Festa do Vale» estão situadas no muro exterior norte da «Capela Vermelha» (Cf. M. BIETAK, «La Belle Fête de la Vallée», p. 138).

60 - Cf. E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, pp. 67, 72. Os colares-*menat* e os sistros eram instrumentos directamente associados ao culto de Hathor. As flores simbolizavam a frescura, o rejuvenescimento e o renascimento.

61 - Cf. R. STADELMANN, «Les grandes fêtes de Thèbes», pp. 142, 148, 149; R. GILLAM, *Performance and drama in Ancient Egypt*, p. 79; L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple», p. 137.

62 - Cf. C. KROETER, «The Sensual Banquet Scene: Sex and the Senses in Eighteenth Dynasty Theban Tomb Paintings», em *St Andrews Journal of Art History and Museum Studies*, vol. 13, 2009, pp. 47-56.

63 - Cf. N. HARRINGTON, *Living with the dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Oxford: Oxbow Books, 2013, pp. 117, 118. Durante as celebrações funerárias, procurava-se conscientemente o estado de absoluta embriaguez, por se considerar que o êxtase alcoólico aproximava ainda mais os vivos dos mortos (Cf. J. WILLEITNER, «Fiestas reales y fiestas de dioses», em Regine Schulz e Matthias Seidel (eds.), *Egipto. Em mundo de los faraones*, Colónia: Könemann, 1997, p. 456).

64 - A expressão é de Stadelmann: «joyeuse promenade dans la necrópole» (R. STADELMANN, «Les grandes fêtes de Thèbes», p. 148).

vivos e por mortos transfigurados, *akhu*, que interagem reciprocamente, numa concepção de enorme coesão social, e que as cenas, quase orgiásticas, de celebração da vida junto dos túmulos, eram uma forma ritual de sublimar a profunda angústia original perante a morte e de reaproximar o que, devido à morte biológica, fora necessário separar<sup>65</sup>. A festa dos mortos, como elemento do culto funerário, era uma ocasião singular, de proximidade física, mística e intelectual, que abolia as diferenças entre vivos e mortos, entre a vida e a morte, entre *Iabet* e *Imentet*. Ao mesmo tempo que manifestava a piedade colectiva em torno da morte, a festa proclamava uma união extática com os mortos, um eloquente hino à vida e um profundo *carpe diem*. Era uma excepcional metáfora da crença na vida para além da morte.

Compreensivelmente, como a «Bela Festa de Opet», também a «Bela Festa do Vale» sofreu algumas modificações ao longo dos tempos, sendo que as principais, segundo indiciam algumas fontes arqueológicas, iconográficas e textuais, foram também no próprio itinerário das procissões, tornando impossível determinar com rigor todas as cambiantes desse percurso ritual<sup>66</sup>.

A edificação de um novo edifício (por exemplo, o *Djeser-akhet*, «Sublime/ sagrado horizonte»), templo de Tutmés III, em Deir el-Bahari, «encastrado» entre os templos funerários de Mentuhotep II e de Hatchepsut) podia torná-lo em (novo) destino das barcas sagradas em procissão, com as suas avenidas processionais (*uat* ou *uat netjer*), capelas e altares, cumprindo assim funções antes desempenhadas por outros locais sagrados<sup>67</sup>. Num ano, a festa podia visitar uns locais; no ano seguinte podia estabelecer outras paragens obrigatórias<sup>68</sup>. Todos os grandes templos da margem ocidental de Uaset – os templos memoriais do Ramesseum, de Medinet Habu, de Deir el-Bahari, de Kom el-Hetan, o templo de Seti I, ... – partilharam o privilégio de receber

---

65 - Cf. B. E. SHAFER, «Temples, priests, and rituals: an over view», p. 1; J. BAINES, «Society, Morality, and Religious Practice» em Byron E. Shafer (ed.), *Religion in ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1991, p. 147; S. DONADONI, «Le mort» em Sergio Donadoni (org.), *L'Homme Égyptien*, Paris: Éditions du Seuil, 1992, pp. 305-335; N. HARRINGTON, *Living with the dead*, pp. 30, 103.

66 - Cf. M. BROZE, A. CYWIÉ, « Organisation de l'espace », p. 47. Monika Dolinska menciona que a única certeza é que «o itinerário mudou com cada soberano», ou seja, «com a construção de cada novo templo memorial real» (M. DOLINSKA, «Temples at Deir el-Bahari in the New Kingdom», p. 76). Vide M. DOLINSKA, «Temples at Deir el-Bahari in the New Kingdom», p. 79.

67 - O novo templo de Tutmés III era flanqueado na sua parte sul por uma capela de Hathor (Cf. M. BIETAK, «La Belle Fête de la Vallée», pp. 140, 141). Sobre os termos *uat*, *uat netjer* e suas variantes, ver A. CABROLL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, pp. 69-97.

68 - Cf. M. DOLINSKA, «Temples at Deir el-Bahari in the New Kingdom», p. 77. Uma inscrição tumular sugere que em certo ano do reinado de Tutmés III o cortejo processional deteve-se no *Djeser-akhet* de Tutmés III, no *Heneket-ankh* (templo funerário de Tutmés III) e no *Khenemet-ankh* (templo funerário de Tutmés I). Outra inscrição sugere que a procissão visitou os templos de Hatchepsut (*Djeser-djeseru*) e de Tutmés III (*Djeser-akhet*). E. A. SULLIVAN, «Processional routes and festivals», p. 11. No reinado de Ramsés II, a barca de Amon-Ré pernoitava no Ramesseum durante o festival. Com Ramsés III, o seu templo funerário, em Medinet Habu, passou a integrar um «pátio das festividades», também usado na Bela Festa do Vale. Um papiro que conta a tentativa de assassinato deste faraó, menciona que o rei estava a assistir à chegada da barca de Amon-Ré por ocasião da Festa do Vale quando a conspiração estalou (Cf. W. MURNAME, *United with Eternity – A Concise Guide to the Monuments of Medinet Habu*, Chicago: University of Chicago and the American University of Cairo Press, 1980, p. 10).

Amon nas suas incursões pela «terra dos mortos» e de assim se associarem à comemoração da união do grande deus com os faraós falecidos, garantindo-lhes a sua eterna existência<sup>69</sup>.

Apesar de a «Bela Festa do Vale» ser especialmente popular durante o Império Novo, durante a período ramsésida e durante as XXV e XXVI dinastias, há referências que apontam para a sua sobrevivência até 117 a. C. , em pleno período ptolomaico (reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II), ou mesmo durante a período romano, embora já com muitas alterações nas suas características principais<sup>70</sup>.

### 3. A Festa de Khoiak

Em Abidos, os festivais dedicados a Osíris (em egípcio *ka-her-ka*, «ka sobre ka»), o lendário primeiro governante do Egipto e divindade da morte, celebravam-se pelo menos desde a XII dinastia, durante o mês de Khoiak (*ka-her-ka* em egípcio; em grego Khoiak), quarto mês do calendário egípcio (meses de Outubro/Novembro segundo o calendário gregoriano), ainda durante a estação da inundação (Akhet). Momento anunciador da riqueza potencial do campo, quando as águas recuavam e as culturas começavam a brotar, antes do início do Inverno egípcio, a festa celebrava anualmente a fertilidade da natureza e, por associação, a ressurreição dos defuntos no Além. A festa recebia a designação epónima do mês do ano, pelo menos a partir da XVIII dinastia<sup>71</sup>.

O deus e a sua festa, que decorria durante 18 dias, entre o 12º e o 30º dia de Khoiak, simbolizavam a eterna revigoração da natureza. A festa celebrada em honra de Osíris está atestada em textos e estelas privadas de Abidos desde o Império Médio, embora os registos mais desenvolvidos dos seus rituais sejam de épocas mais tardias, incluindo os períodos ptolomaico e romano<sup>72</sup>. Ao contrário da «Festa de Opet», por exemplo, que se desenvolvia apenas localmente (em Uaset), o festival de Osíris celebrava-se por todo o país (ritual «nacional»), tanto mais que, de acordo com o mito osíriaco, o corpo de Osíris despedaçado pelo irmão Set fora disperso por todo o território egípcio. Mesmo locais que, segundo o mito, não tinham «recebido» uma parte do corpo de Osíris também se associavam às festividades devido ao seu significado maior: a celebração da fertilidade e do revigoramento das forças naturais.

No essencial, o festival consistia em duas partes que, no fundo, relembavam ou representavam o mito osíriaco: numa primeira, realizada publicamente, reconstituía-se a dramática

69 - Cf. E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, p. 68.

70 - Cf. E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, p. 67; M. BIETAK, «La Belle Fête de la Vallée», p. 145.

71 - Cf. H. JAUHAINEN, “Do not celebrate your feast without your neighbours”, p. 112.

72 - Cf. F. DAUMAS, «Choiak feste», em *Lexikon der Ägyptologie*, Band I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975, coluna 958; E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, pp. 58, 59. As capelas osíriacas existiam em numerosos recintos religiosos da Época Greco-romana, como nos templos de Hibis, Behbeit el-Hagar, Edfu, Karnak (templo de Opet), Deir el-Medina, Dendera e Filae. O mais importante e completo registo (159 colunas de texto) sobre a Festa de Khoiak encontra-se na capela 1 de Osíris do terraço do templo de Hathor, em Dendera. Aqui, os ritos decorriam entre os dias 12 e 30 (Cf. A. M. J. TOOLEY, «Osiris bricks» em *JEA* 82, 1996, p. 175; Sylvie Cauville, *Le temple de Dendera, Guide Archéologique*, Caire: Institut français d'Archéologie Orientale, 1990, p. 69).



«Tijolo de Osiris». Época tardia, cerca de 500 a. C.

morte e ressurreição de Osíris, a derrota de seu inimigo (Set) e a consequente vitória de Hórus, o descendente de Osíris<sup>73</sup>. A saída em procissão do templo da barca divina era o culminar desta primeira parte das cerimónias; num segundo momento, o acto principal do ritual, procedia-se à manufactura, procissão e cerimónia de enterro de figurinhas representando Osíris. Eram feitas várias estatuetas de barro, misturadas com grãos de cereal (cevada e trigo), com a forma mumiforme de Osíris, usando a coroa *atef*, a barba divina e os ceptros *uase* e *nekhakha*, que eram depois enroladas em faixas de linho e depositadas nos túmulos ou enterradas<sup>74</sup>. Algumas destas figurinhas («múmias de cereal») eram itifálicas, destacando, assim, a habilidade de Osíris para conceber um filho depois da sua própria morte. Chegaram-nos os «moldes-matrizes» destas estatuetas, às quais se chamam «tijolos de Osíris» ou «camas de Osíris»<sup>75</sup>.

Na primeira parte do festival celebrava-se a morte e enterramento de Osíris, ao passo que na segunda se festejava a sua ressurreição. As estatuetas de «Osíris fértil» ou «Osíris vegetante», autênticos fetiches de Osíris, germinavam e cresciam durante o festival de Khoiak, testemunhando o eterno renascimento da natureza e a possibilidade de vida eterna. O renascido Osíris tomava então o nome de Unnefer, «Aquele que está sempre feliz»<sup>76</sup>.

Durante o festival, era suposto o faraó desempenhar o papel de Hórus, o leal filho que

73 - Cf. M. -C. LAVIER, «Les fêtes d'Osiris à Abydos au Moyen Empire et au Nouvel Empire» em *Égypte, Afrique & Orient*, nº10, 1998, p. 28.

74 - A primeira representação de como estas figurinhas eram feitas surge no túmulo de Neferhotep (TT 49), datado do final da XVIII dinastia. Na Época Greco-romana da história do Egipto, o enterro das figurinhas de Osíris tornou-se mais sofisticado, sendo algumas das estatuetas colocadas em pequenos ataúdes de madeira com cabeça de falcão, evocando, assim, divindades como Sokar e Hórus que estavam muito associadas a Osíris (Cf. E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, pp. 62, 65).

75 - Os «tijolos de Osíris» têm, em média, o tamanho de 24 cm de comprimento por 12 cm de largura e 6 cm de altura (Cf. A. M. J. TOOLEY, «Osiris bricks», p. 171 e plates XIII, XIVe XV). Vide também E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, p. 66.

76 - Cf. J. C. SALES, *As Divindades Egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa: Editorial Estampa, 1999, pp. 123, 124, 128.

vingou a morte de seu pai, Osíris. Na prática, o papel real era desempenhado por sacerdotes, sobretudo no que dizia respeito aos actos praticados a favor de Osíris no interior afastado e escuro dos templos: oferta de mirra, vinho e outros «produtos divinos», embelezamento da estátua de Osíris com distintas vestes, lápis-lazúli, turquesa, ouro e «todas as pedras preciosas»<sup>77</sup>.

Tal como acontecia nos outros festivais com outros deuses, a imagem de Osíris era retirada do templo na sua barca portátil (barca *Nechemet*<sup>78</sup>) e saía solenemente em procissão. A «Grande Saída» (*peret aat*) emulava o mítico funeral de Osíris em direcção ao seu túmulo, situado na necrópole desértica, em Peqer<sup>79</sup>. Assassinado, embalsamado e trazido para o templo pelo seu filho, Osíris torna-se Khentimentiu, «Aquele que preside aos Ocidentais = Mortos», soberano dos defuntos. Danças rituais e preces específicas dirigidas a Ré celebravam a vitória de Hórus e, por fim, a procissão regressava ao templo, sendo a estátua de Osíris-Unnefer de novo colocada no seu santuário<sup>80</sup>. O público participava nos festivais de Osíris quer como observador da procissão («prosternando-se e contemplando a perfeição (*nefer*) de Osíris») ou «vendo a beleza da barca *Nechemet*, assim que ela chegava a Abidos») quer como agente criador das figurinhas do deus mumiforme<sup>81</sup>.

Na «Grande Saída», Osíris era acompanhado pelas barcas de outros deuses a si associados: Upuauet, Khentimentiu e Sokar (barca-*Henu*). A integração da Festa de Sokar (*heb-Sokar*) na festa de Khoiak levou ao chamado «dia da Festa de Sokar-Osiris», *heru heb Sokar-Usir*<sup>82</sup>.

#### 4. A Festa de Sokar

O grande festival em honra de Sokar realizava-se em Mênfis, anualmente, no dia 26 do mês de Khoiak. Dois rituais desse festival (a lavra da terra e criação de gado) sugerem que originalmente Sokar apresentava características de divindade agrícola, da fertilidade, cria-

77 - Cf. E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, p. 61.

78 - Cf. M. -C. LAVIER, «Les formes d'écriture de la barque *nšmt*», em *BSEG* 13, 1989, pp. 89-101.

79 - A «Grande Saída» era também chamada «Primeira Saída» (*peret tepit*), «Saída de Upuauat» (*peret Upuauat*) ou «Saída do Sem» (*peret sem*). O lugar Peqer onde era enterrado Osiris pode ser identificado com toda a certeza com Umm al-Gaab, o antigo cemitério dos soberanos das primeiras dinastias tinitas onde, desde o Império Novo, os Egípcios situavam o túmulo de Osíris no do rei Djer (Cf. M. -C. LAVIER, «Les fêtes d'Osiris à Abydos», pp. 28, 30; M. STADLER, «Procession», p. 2).

80 - Cf. M. -C. LAVIER, «Les fêtes d'Osiris à Abydos», p. 30.

81 - A expressão «ver a perfeição de Osíris» é símbolo de o defunto ter passado no julgamento *post-mortem*; «ver a perfeição de Osíris» durante as procissões anuais do deus era, no fundo, um contributo que facilitava a aprovação no tribunal divino e a entrada no mundo do Além (Cf. M. STADLER, «Procession», p. 3).

82 - Cf. H. JAUHAINEN, «Do not celebrate your feast without your neighbours», pp. 162, 163. Tal como no caso de Osíris, também eram feitas estatuetas vegetantes de Sokar e de Khentimentiu. Estas eram feitas de areia e cevada; aquelas de uma pasta de tâmaras, incenso, resina, terebinto, material aromático e pó de pedras raras combinadas com argila.

dor da vida das plantas, o que sustentou a sua identificação com Osíris<sup>83</sup>. Sokar tinha um duplo feminino, Sokaret («Sokar fêmea»), cuja presença nos rituais funerários está também bem atestada. As festas dos dois deuses (Sokar e Osíris) fundiram-se de tal forma que, por vezes, é praticamente impossível distinguir uma da outra.

A primeira menção à festa de Sokar surge na chamada Pedra de Palermo, embora a primeira representação segura da festa, ainda assim fragmentária, date da III dinastia: no complexo funerário de Djoser, em Sakara, vê-se o rei puxando a barca de Sokar. Depois, a festa está atestada nas listas de festas dos templos e das mastabas durante as VI e VII dinastias<sup>84</sup>. No Império Médio, a festa é mencionada nos ataúdes de vários túmulos, como em Assiut e em El-Bercha.

No Império Novo, a festa tinha lugar em Uaset/Tebas durante o mês de Khoiak. Para certos autores, era uma parte da festa de Osíris celebrada em Abidos. Outros há, porém, que separam os dois festivais até ao início da XIX dinastia<sup>85</sup>. As cenas do festival de Sokar representadas no templo funerário de Ramsés III, em Medinet Habu (desde o registo superior da parede sul do segundo pátio ao ar livre até à parede este), constituem a fonte iconográfico-textual mais completa que se conhece, a que se juntam outras como os túmulos de Thiut (TT 45), de Neferhotep (TT 50) e o túmulo desconhecido usurpado por Amenemonet (TT 158), todos em Cheikh Abd el-Gurna. Nestes túmulos do Vale dos Nobres, além de se mostrar o faraó a prestar culto à barca de Sokar, é possível também ver os defuntos, com um colar de cebolas ao pescoço, a prestarem as suas orações ao hieracocéfalo deus<sup>86</sup>.

83 - Sokar ou Sokaris era um deus dos mortos, hieracocéfalo ou totalmente representado como falcão, que presidia à 4ª divisão da *Am-Duat*. O seu nome significa «O que está encerrado», isto é, o Sol da noite que temporariamente fica como que sepultado. Era adorado num santuário chamado Rosetau, «as portas do corredor», que, como o próprio nome indica, comunicava com o mundo do Além, segundo a cosmovisão egípcia. Além de guardião do túmulo, Sokar era em Mênfis uma divindade patrona dos artesãos ligados aos metais. Quer por estas funções quer por ser adorado na mesma cidade, foi identificado com Ptah e com Osíris, vindo a assumir as formas sincréticas de Ptah-Sokar, Osíris-Sokar e Ptah-Sokar-Osiris. Os sacerdotes de Ptah, numa clara tentativa de subordinarem todas as outras divindades ao seu deus, acabaram por proclamar que Sokar tinha sido criado por Ptah e incentivaram a sua adoração sob a forma composta Ptah-Sokar, permitindo a Sokar alcançar prestígio pela sua ligação com Ptah e a Ptah assumir alguns dos traços funerários de Sokar. Esta divindade menfita foi, não obstante, suplantada e eclipsada por Osíris enquanto deus dos mortos, e as similaridades entre Sokar e Osíris terão facilitado a sua ligação, no Império Médio, sob a tripla forma Ptah-Sokar-Osiris, cuja popularidade durou pelo menos até ao Império Novo. Esta tríade singular representava a criação (Ptah), a morte (Sokar) e a ressurreição (Osíris), J. C. SALES, *As Divindades Egípcias*, p. 347; E. BROVARSKI, «Sokar», em *Lexikon der Ägyptologie*, V, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984, colunas 1060, 1061; J. C. SALES, «Divine triads of Ancient Egypt», em *Hathor. Studies of Egyptology*, 1, 2012, pp. 117, 123.

84 - Cf. C. GRAINDORGE-HÉREIL, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire. Tome 1. Textes*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994, p. 57; R. GILLAM, *Performance and drama in Ancient Egypt*, p. 79.

85 - Certo é, todavia, que a «festa de Sokar» estava integrada no Festival de Khoiak no Período Ptolomaico (Cf. H. JAUHAINEN, “Do not celebrate your feast without your neighbours”, p. 113).

86 - A oferta das cebolas aos mortos e a Sokar (ritual *netjerit*), no dia 25 de Khoiak, revestia-se de profunda simbologia: a cebola era semeada durante a estação invernal e colhida justamente para a festa de Sokar, simbolizando, assim, a ressurreição de Osíris e da vegetação. Os colares de cebolas tinham a função mágica de limpar e purificar a boca do morto e contribuía simbolicamente para a sua ressurreição solar (Cf. C. GRAINDORGE, «Les oignons de Sokar», em *RdE*, 43, 1992, p. 98).

A procissão de Sokar era feita à volta dos muros do templo funerário do faraó reinante<sup>87</sup>. A função da festa de Sokar deve ser justamente definida tendo em conta o papel específico desta divindade no mito osiriano. Se grande parte do quarto mês da estação de Akhet era marcada pelas festas em honra de Osíris, o dia 26 de Khoiak era, no entanto, um dia consagrado inteiramente a Sokar. Era o principal dia da «Festa de Sokar» e o único que era considerado feriado<sup>88</sup>.

## 5. A Festa da Boa Reunião

A «Festa da Boa Reunião» (em egípcio: *heben sehen nefer*), também conhecida como «Bela Festa de Behedet» (*sehen neferen Behedet*), como rito de fecundidade destinado à celebração da fertilidade e renovação da natureza, decorria no mês de Epifi, 11º mês do ano, terceiro mês da estação de Chemu (o período da falta das águas, ou seja, o Verão egípcio)<sup>89</sup>. Os 15 dias da festa situavam-se entre o dia da Lua Nova e o dia da Lua Cheia. Era um dos mais famosos, interessantes e populares acontecimentos religiosos do Alto Egipto, envolvendo os templos de Dendera e de Edfu, ou seja, a deusa Hathor e o deus Hórus<sup>90</sup>.

O festival é encarado como a celebração de um casamento divino, uma hierogamia (*hieros gamos*): a deusa de Dendera saía do seu santuário e navegava até Edfu (cerca de 180 km) para visitar o seu esposo divino<sup>91</sup> e assim conceber o deus Harsomtus, «Hórus unificador do Duplo País» (uma variante de Hórus), que, meses depois (mês de Farmuti), «nascia» nos *mammisi*, tanto em Dendera como em Edfu. A «reunião» dos esposos fora «boa»: produziu um filho unificador do Egipto. Anualmente, este rito festivo garantia a eterna ordem do cosmos.

A Festa da Boa Reunião era uma mistura de tradições míticas e rituais, mas a dimensão mais importante deriva do tema da cíclica regeneração da vida. A época do ano em que se celebrava (colheitas agrícolas) era propícia para essa comemoração. Quer o «nascimento divino», quer a vitalidade e a vida associadas a Hathor, são signos da essência teológica da festa. O objectivo principal dos ritos performativos era a regeneração global do Egipto, do universo.

Esta festa era extremamente popular, talvez mais do que qualquer outra, participando o povo nas celebrações não apenas nos dois templos e nas duas cidades directamente implicados, como também ao longo do percurso fluvial<sup>92</sup>. Nas várias paragens que o cruzeiro processional

87 - Cf. R. GILLAM, *Performance and drama in Ancient Egypt*, p. 79.

88 - Cf. C. GRAINDORGE-HÉREIL, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, pp. 61, 62.

89 - Na sua correspondência com o nosso calendário, o mês de Epifi corresponderia a meados de Março a meados de Julho.

90 - Cf. H. W. FAIRMAN, «Worship and festivals in an Egyptian temple», em *Bulletin of the John Rylands Library* 37, 1954, p. 196.

91 - A flotilha de Hathor (5 embarcações) está representada nas paredes do pátio ao ar livre do templo de Hórus, em Edfu, juntamente com as barcas de Hathor (*Nebetmerut*) e de Hórus. Vide F. COPPENS, «Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods», p. 6, fig. 7, p. 7, fig. 8, e M. STADLER, «Procession», p. 5.

92 - Y. VOLOKHINE, «Les déplacements pieux en Égypte pharaonique», p. 70.

pelo Nilo efectivava (por exemplo, em Tebas e em Hieracômpolis), a deusa Hathor visitava os vários deuses e deusas residentes, momento que atraía multidões de peregrinos e de enviados de outras cidades e templos vizinhos<sup>93</sup>. Alguns desses deuses (por exemplo a forma local do deus Hórus) acompanhavam o cortejo até Edfu, como membros da comitiva fluvial da deusa<sup>94</sup>.

## As barcas

Nas festividades religiosas egípcias antes mencionadas, as barcas processionais portáteis das divindades cultuadas constituíam um elemento material central, em torno do qual se organizavam as várias operações e manifestações litúrgico-rituais. Eram os mais visíveis avatares das divindades egípcias. Saíam dos templos ou das capelas especialmente destinadas para o efeito (santuários da barca, *set-uereit*), ao ombro dos sacerdotes-*uab*, para percorrerem os itinerários religiosos fixados pela tradição<sup>95</sup>.

À partida, as movimentações das barcas por entre a arquitectura templária exigiam aos transportadores capacidade física, destreza e coordenação. Como conclui Elaine A. Sullivan, «A fim de manobrar com sucesso a barca através do templo em incidentes, a própria procissão deve ter sido um evento altamente coordenado, com os carregadores mantendo uma boa comunicação por toda parte. Cada um teria de possuir experiência significativa com as características arquitectónicas do templo e de ter um conhecimento prévio de como navegar nos espaços potencialmente problemáticos»<sup>96</sup>.

106

Felizmente, chegaram até nós numerosas representações iconográficas, inscritas nas paredes dos complexos templários do antigo Egipto, desses autênticos andores religiosos usados nos cortejos, susceptíveis de nos permitirem caracterizá-los e distingui-los sob vários pontos de vista: materiais, dimensões, elementos e emblemas identificadores dos seus divinos proprietários, os santuários da barca/estações, o número de sacerdotes transportadores, etc.

A barca de Amon-Ré, *Userhat*, «A da proa poderosa», feita de madeira de cedro (*Cedrus libani*) ou de acácia (*Acacia nilotica*), trabalhada a ouro, prata, *electrum* e cravejada de pedras preciosas, foi talvez a mais representada de todas as barcas sagradas. Conhecem-se figurações desde a XVIII dinastia até ao período ptolomaico, sendo possível estabelecer o próprio desenvolvimento da sua iconografia ao longo do tempo<sup>97</sup>. A mais antiga representação, ainda de uma grande simplicidade, encontra-se na capela de alabastro de Amenhotep I, em Karnak (hoje tam-

93 - Cf. H. W. FAIRMAN, «Worship and festivals in an Egyptian temple», p. 196.

94 - Cf. F. COPPENS, «Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods», p. 5; R. B. FINNESTAD, «Temples of the Ptolemaic and Roman Periods», pp. 225, 226.

95 - Cf. M. -É. COLIN, «The Barque Sanctuary Project: Further Investigation of a Key Structure in the Egyptian Temple», em Zahi A. Hawass, Lyla Pinch Brock (eds.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, vol. 2, *History and Religion*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2002, pp. 181-186.

96 - Cf. E. A. SULLIVAN, «Visualising the size and movement of the portable festival barks at Karnak temple», em *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 19, 2012, p. 32.

97 - Cf. P. BRAND, «Sacred barks», p. 171.

bém no Museu ao ar livre de Karnak), mas admite-se que pudessem ter existido outras anteriores, por exemplo, logo a partir das XI ou XII dinastias, Império Médio, mas que não chegaram aos nossos dias<sup>98</sup>. É na XVIII dinastia, nomeadamente a partir dos reinados de Hatchepsut e Tutmés III, que se multiplicam as imagens do veículo processional de Amon-Ré<sup>99</sup>.

Foi uma barca usada quer na «Bela Festa de Opet» quer na «Bela Festa do Vale». Era ornada em cada extremidade (proa e popa) com uma grande cabeça de carneiro voltada para a frente. Tratava-se do carneiro tradicional de Amon, de chifres recurvados, da espécie *ovis platyura aegyptiaca*, ou seja, o animal sagrado de Amon (*bau*) que sugeria e indicava simultaneamente a enorme energia procriativa do animal e da divindade. Na testa das duas cabeças de carneiro figurava uma serpente-*uraeus* empinada, tendo sobre a cabeça um pequeno disco solar.

No Império Novo, ao pescoço das cabeças de carneiro colocava-se usualmente um colar *usekh*, rematado em cada extremidade com uma cabeça de falcão<sup>100</sup>. A primeira dessas representações é justamente proveniente da Capela Vermelha de Hatchepsut<sup>101</sup>. Em períodos mais tardios usou-se também o colar *chebiu*, colocado sobre o colar *usekh* (a partir de Tutmés IV) ou um peitoral sobre os colares *usekh* e *chebiu* (com Horemheb)<sup>102</sup>. A *aegis* (cabeça de divindade usando colar) como atributo da barca *Userhat* era um signo de identificação da própria barca, mostrando ao observador exterior quem era o seu proprietário, expressando, portanto, a sua personalidade<sup>103</sup>. A barca *Userhat* era a personificação de Amon e a *aegis* era a expressão dessa personificação<sup>104</sup>.

---

98 - Fragmentos de arquitrave do reinado de Sobekhotep I, possivelmente de Karnak, e a capela de Senuseret I, um antigo santuário-altar da barca, descoberta no pilone IX de Karnak, são atestações das XI e XII dinastias (Cf. P. BRAND, «Sacredbarks», p. 171; C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», pp. 120, 121; J. C. DARNELL, «Opet Festival», p. 4). O artigo de C. Karlshausen, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», mostra a representação prototípica da barca de Amon sob Amenhotep I (vide, p. 135, fig. 1). Vide também E. A. SULLIVAN, «Visualising the size and movement of the portable festival barks at Karnak temple», p. 34, fig 50.

99 - Dos reinados de Tutmés I e Tutmés II não se conservaram quaisquer registos pictóricos da barca de Amon (Cf. C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», p. 121).

100 - Cf. P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatchepsout à Karnak*, p. 156; S. IVANOV, «The aegis in Ancient Egyptian Art: Aspects of Interpretation», em Zahi A. Hawass, Lyla Pinch Brock (eds.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, vol. 2, *History and Religion*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2002, pp. 332-339.

101 - A Capela Vermelha oferece múltiplas figurações da barca amoniana que nos permitem conhecer em pormenor o seu aspecto: decoração do *naos*, das cabeças de carneiro, das personagens do convés.

102 - Cf. C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», pp. 125,130, 132.

103 - É possível que a *aegis* como elemento integrado em barcas portáteis tenha surgido antes do Império Novo/da XVIII dinastia, eventualmente no Império Médio. No entanto, não sobreviveram representações dessa possibilidade (Cf. S. IVANOV, «The aegis in Ancient Egyptian Art», pp. 333, 334). Nas barcas de Mut e de Khonsu, mais pequenas do que a de Amon, havia também *aegis*, com diferentes cabeças: no caso da deusa, uma cabeça feminina; no caso do deus, uma cabeça de falcão.

104 - Sendo o mais visível avatar de Amon-Ré, é fácil de perceber que durante o período amarniano as representações da barca sagrada tenham sido sistematicamente eliminadas. O restauro de muitas delas ocorreu sob Tutankhamon, Horemheb e no período ramsésida (Cf. C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», p. 119).

Ocupando a parte central da barca estava a cabina-*naos* (*afdet*), coberta, de tecto arredondado, representado de perfil, com a fachada voltada para a dianteira da barca. Esta cabina tinha a forma do santuário *per uer* do Alto Egipto<sup>105</sup>. De ambos os lados, a parte superior era decorada com dois frisos onde alternavam pares de pilares *djed* e amuletos *tjet* ou por serpentes *uraeus* assentes em cestos *neb* e ostentando na cabeça pequenas coroas *atef*, separadas por pequenos signos *chen*<sup>106</sup>. A parte inferior não era decorada. Era neste santuário que se abrigava uma imagem sagrada do deus Amon, qual hipóstase divina, embora não se saiba com rigor se se tratava de uma estátua antropomorfa ou zoomorfa<sup>107</sup>. Apesar de a barca se aproximar da comunidade durante as festas, movendo-se do espaço sagrado para o espaço profano, o deus continuava «oculto» no interior do seu *naos*. O *naos* substitua as paredes do templo, simultaneamente defendendo e escondendo a energia divina do meio envolvente<sup>108</sup>. A alternância da invisibilidade divina e visibilidade é constitutiva da distinção entre normalidade e festividade<sup>109</sup>. A barca é o veículo procesional visível de um deus escondido.

Na popa da barca surge um par de remos sustentados por duas colunas de direcção; quer os remos quer as colunas terminam em pequenas cabeças de falcão. O convés era ainda povoado por figurinhas de Hathor e de Maet (junto da proa), por uma esfinge de pé logo atrás, por uma figura do faraó ajoelhado ofertando um vaso *nu* (do lado da proa, diante da cabina-santuário central) e por uma esfinge real com braços humanos estendidos segurando um vaso *nemset* (também do lado da proa, diante da cabina-santuário central). Atrás do *naos*, do lado da proa, surgem ainda novas representações do faraó ajoelhado (logo atrás da cabina) e de pé (junto do duplo remo)<sup>110</sup>.

No flanco da barca figuravam o protector olho *udjat* gravado em relevo, também ele

105 - Cf. P. BRAND, «Sacred barks», p. 171.

106 - Cf. P. BRAND, «Sacred barks», pp. 171, 172. Vide as figuras (1 a 9) de barcas de Amon-Ré incluídas no texto de C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», pp. 133-137.

107 - Há evidências que sustentam que existiam duas estátuas distintas: a estátua divina que permanecia no templo de Karnak (*sechem uamunu/djeseru*, «imagem escondida/secreta/sagrada») e a estátua que saía em procissão (*sechem ukhau*, «imagem protegida», ou *netjer pen chepesi*, «Este venerável deus»), Cf. M. STADLER, «Procession», p. 3.

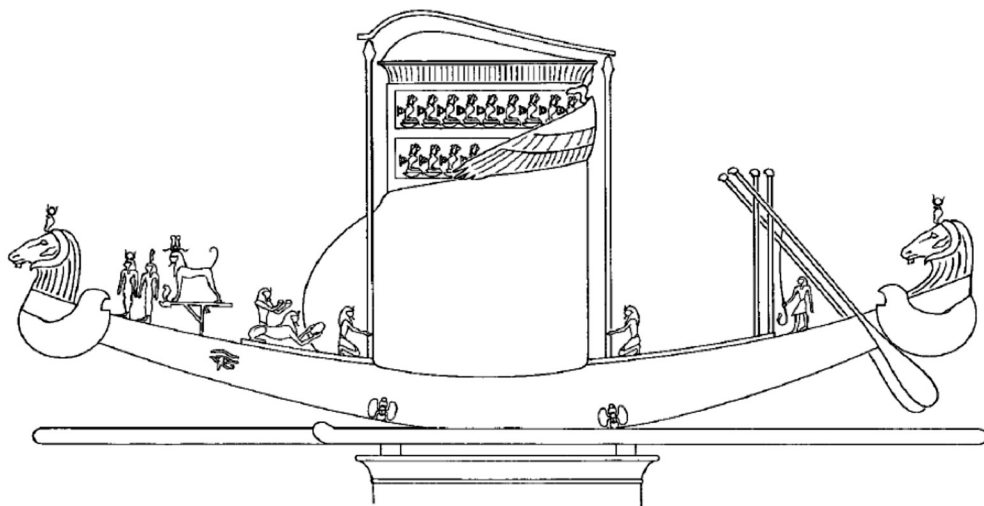
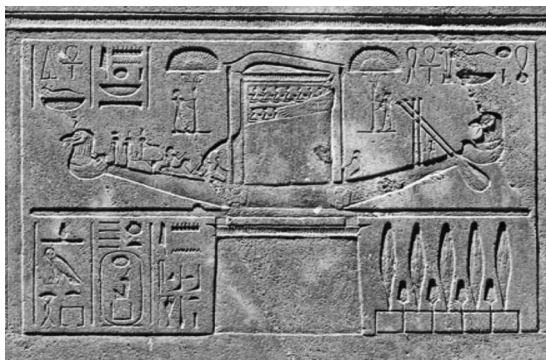
108 - Cf. S. IVANOV, «The aegis in Ancient Egyptian Art», pp. 335, 336. Como bem menciona Assmann, «o conceito egípcio de sagrado está relacionado com o segredo, com o oculto, com o inacessível. (...) nada em que o povo comum possa participar. (...) Mas, no momento das festas, as fronteiras entre o secreto e o público, o Sagrado e o Profano, o interior e o exterior, são suspensas.» (J. ASSMANN, «Ocular desire in a time of darkness. Urban festivals and divine visibility in Ancient Egypt», em *Oculare desire. Sehnsucht des Auges (Jahrbuch für Religiöse Anthropologie/Yearbook of Religious Anthropology)* 1, Heidelberg: Universitätsbibliothek Heidelberg, 1994, p. 20). A presença do deus, escondido na cabina-*naos*, *afdet*, é evocada através de objectos colocados na proa e na popa. O divino não se deixa perceber com facilidade pelos sentidos, mesmo quando sai do seu habitat (Cf. M. BROZE, A. CYWIÉ, «Organisation de l'espace», p. 46).

109 - Cf. J. ASSMANN, «Ocular desire in a time of darkness», p. 22; Y. VOLOKHINE, «Les déplacements pieux en Égypte pharaonique», pp. 61, 65.

110 - Cf. C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», pp. 121, 134, fig. 3.

Bloco da Capela Vermelha de Hatchepsut.  
Representação da 4ª estação da barca.

(C. Karlshausen, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», in *RdE* 46, 1995, p. 133.)



109

A *Userhat*: barca processional de Amon.

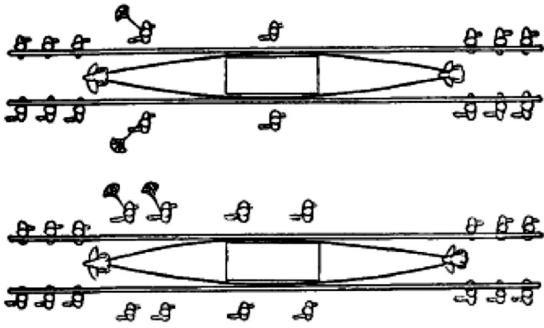
agindo magicamente para rechaçar as forças negativas, hostis, e dois escaravinhos alados<sup>111</sup>. Do extremo das varas de suporte dianteiras ao extremo das varas de suporte traseiras, a barca mediria 4,46 m de comprimento, por 2,20 m de largura e pesaria 360 kg (reinado de Hatchepsut) ou 600 Kg (reinado de Ramsés II)<sup>112</sup>.

Em muitas das representações da *Userhat* é possível determinar outros detalhes inerentes à organização da procissão em honra de Amon. Desde logo, uma questão essencial sem a qual a barca processional não podia realizar a sua «viagem»: os calvos sacerdotes-transportadores que, segurando barras laterais de apoio das barcas, as carregavam em ombros. Dividiam-se em equipas da vanguarda e da retaguarda da barca<sup>113</sup>. O seu número variou en-

111 - Cf. P. BRAND, «Sacredbarks», p. 172; C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon», pp. 122, 134, fig. 3.

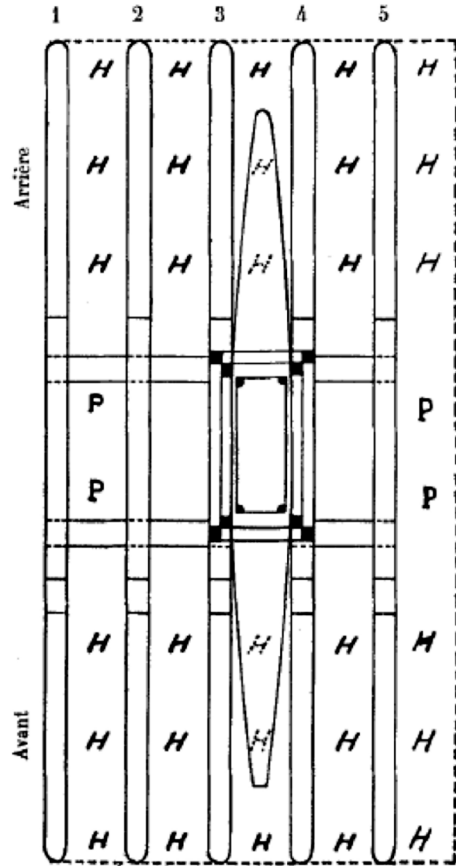
112 - G. LEGRAIN, «Le logement et transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens», em *BIFAO* 13, 1917, pp. 12, 13; J. -F. CARLOTTI, «Essai de datation de l'agrandissement à cinq barres de portage du pavois de la barque processionnelle d'Amon-Rê», em *Cahiers de Karnak* 11, 2003, p. 235.

113 - Na sala hipostila de Karnak, há uma representação que mostra os sacerdotes da vanguarda com máscaras de falcão e os da retaguarda com máscara de cão selvagem, simbolizando assim os *bau* de Pé e Nekhen (Cf. E. A.



Transporte da barca de Amon (vista aérea):  
Transportadores, porta-estandartes e sacerdotes com  
pele de leopardo.

Plano do apoio da barca de Amon-Ré com 5 varas  
de suporte/ 30 carregadores: H – sacerdotes-  
carregadores; P – sacerdotes-profetas (G. Legrain,  
«Le logement et transport des barques sacrées et des  
statues des dieux dans quelques temples égyptiens»  
em *BIFAO* 13, 1917, p. 12).



tre 18 e 30 e as varas de suporte, cobertas de  
folhas de ouro, mais ou menos espessas, entre  
3 e 5 (reinados de Hatchepsut e de Ramsés  
II, respectivamente)<sup>114</sup>. No reinado de Ram-  
sés II, as barcas de Mut e Khonsu passaram  
também a ser carregadas por 24 sacerdotes e  
passaram a ter também cinco varas de suporte<sup>115</sup>.

Depois, o cortejo religioso integrava também porta-estandartes que, como o nome sugere, carregavam estandartes festivos associados ao grande deus de Uaset. Em regra, trata-se

SULLIVAN, «Visualising the size and movement of the portable festival barques at Karnak temple», p. 3, fig. 2;  
G. LEGRAIN, «Le logement et transport des barques sacrées», pp. 38, 39).

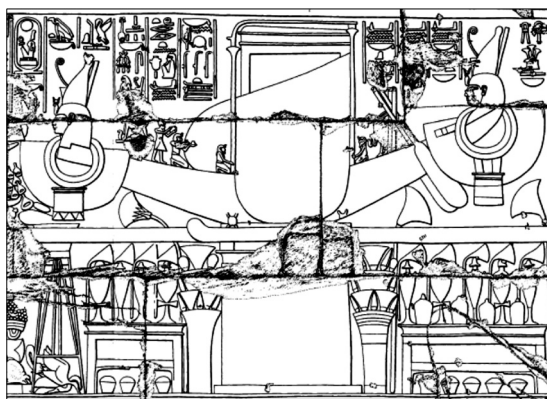
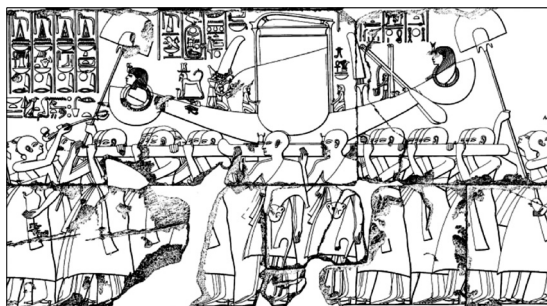
114 - Veja-se a crítica severa a estes números em J. -F. CARLOTTI, «Essai de datation de l'agrandissement à cinq barres de portage dupavois de la barque processionnelle d'Amon-Rê», pp. 245-248. Há autores que atribuem a Tutmés III as transformações da decoração da barca que tomou, então, o aspecto que lhe conhecemos desde o fim da XVIII dinastia. Também o aumento de 3 para 5 varas de suporte e de 18 para 30 carregadores daria dessa época. Esta tese tem antagonistas, que defendem que algumas das modificações são atribuíveis a Tutankhamon, Horemheb (exemplo, as 5 varas de suporte) e Seti I, considerando que o veículo litúrgico de Amon de Tutmés III era muito similar ao de Hatchepsut: simples, pequeno e pouco ornado (Cf. C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18e dynastie», pp. 122-127. Essa «simplicidade original» será mais tarde imitada na representação de Filipe Arrideu na parede externa do santuário de Karnak. O aumento de dimensões da barca e o conseqüente aumento do número de carregadores acarretaram outras modificações, nas portas e portões dos templos, nomeadamente, de forma a acomodarem as movimentações/deslocações no interior dos espaços religiosos (Cf. G. LEGRAIN, «Le logement et transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens», pp. 7-9; E. A. SULLIVAN, «Visualising the size and movement of the portable festival barques at Karnak temple», pp. 1-37).

115 - Cf. G. LEGRAIN, «Le logement et transport des barques sacrées», pp. 1, 2.

de grandes penas de avestruz, montadas em duas hastes flexíveis ligadas a um cabo vertical. Se, de um ponto de vista mais físico e material, eram importantes para afastar as moscas, o seu valor deriva essencialmente da sua acção sobrenatural, pois o seu leve agitar era uma forma eficaz de afastar às más influências. Daí que houvesse dois porta-estandartes, um de cada lado da barca de Amon ou, como se sugere em algumas representações, dois à direita e dois à esquerda<sup>116</sup>.

Presença importante e destacada que acompanhavam sempre a barca de Amon, colocados perto do *naos* da zona central do andor móvel, eram os dois sacerdotes, também de cabeça rapada, vestidos com peles de leopardo, com a respectiva cabeça à frente e a cauda de lado, pendente<sup>117</sup>. É possível que, em certos casos, houvesse mesmo quatro sacerdotes com peles de leopardo, distribuindo-se também dois de cada lado da barca (vide figura do transporte da barca de Amon)<sup>118</sup>.

A barca de Mut, *Aaerut*, media cerca de 4m de comprimento e era revestida a *electrum*, a liga de ouro e prata a que os Egípcios chamavam *djam*. Quer na proa quer na popa tinha uma cabeça humana feminina, identificada com a própria deusa. Inicialmente, era também transportada por 18 sacerdotes-*uab*, mas com o aumento do número de varas de transporte para quatro, na época de Ramsés II, passou a ser carregada também por 24 pessoas<sup>119</sup>. No transporte da barca de Khonsu, *Tjehenhat*, «A da proa brilhante», estavam envolvidos 18 ou 24 sacerdotes, segundo as épocas, sendo também revestida com metais preciosos e ornamentada com cabeças de falcão na proa e na popa<sup>120</sup>.



A barca *Aaerut* de Mut aos ombros dos sacerdotes e na estação de descanso (colunata de Amenhotep III no templo de Luxor. Reinado de Tutankhamon). (The Epigraphy Survey, *Reliefs and Inscriptions at Luxor Temple. Volume I. The festival procession of Opet in the colonnade hall*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1994, plates 12, parede ocidental, secção norte, e 56, parede este, secção sul).

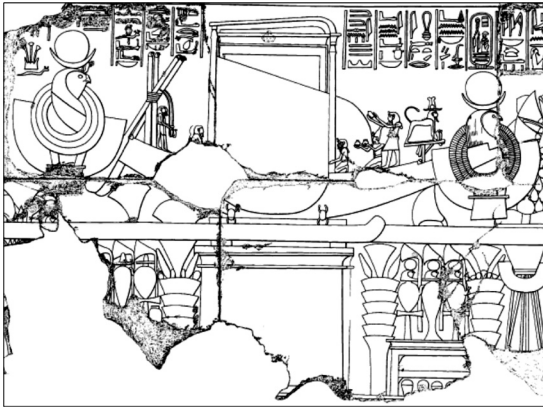
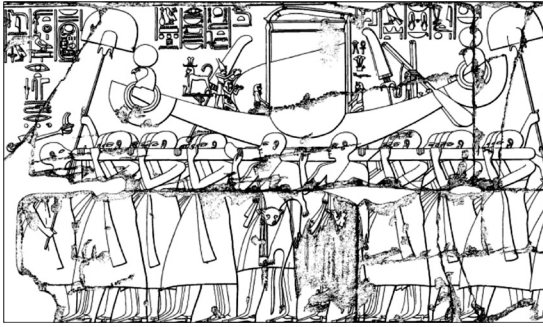
116 - Cf. P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, p. 159.

117 - Excluimos, aqui, as representações dos faraós que podiam igualmente ser representados com membros do cortejo religioso de Amon, fazendo oferendas e incensando, como sejam, por exemplo, Hatchepsut e Tutmés III nos blocos figurados da Capela Vermelha.

118 - Cf. L. BELL, «The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor», p. 160.

119 - Cf. G. LEGRAIN, «Le logement et transport des barques sacrées», p. 2.

120 - Cf. G. LEGRAIN, «Le logement et transport des barques sacrées», p. 2.



A barca de Osíris, a *Nechemet*, é datada da XII dinastia, pelo menos a julgar por textos de Abidos, que referem os oficiais encarregues da sua construção. Embora os textos se possam referir a uma grande embarcação para viagens fluviais em vez de a uma barca processional, no templo de Seti I, da XIX dinastia, há uma representação da barca-andor. A proa está decorada com a cabeça da divindade a emergir de uma flor de lótus, enquanto o relicário de Osíris sobressai no topo da cabina-santuário.

Para reforçar a origem mítica e prestigiante da barca *Nechemet*, os textos egípcios mencionam que foi feita para Osíris por Ré, o que, assim, confere à barca sagrada uma natureza simultaneamente osiriaca e solar<sup>121</sup>. O deus Tot é considerado o timoneiro da barca. Esta associação de Tot ao leme da barca recorda também um episódio das festas de Osíris, em Abidos, quando ele dirigia e protegia a travessia do deus defunto a bordo da *Nechemet* durante o seu trajeto até ao seu túmulo.

Sokar era carregado aos ombros de 16 sacerdotes em solene cortejo religioso na sua barca sagrada, a barca Henu, de formato excepcional, como sugere o próprio hieróglifo determinativo (𓎃). Trata-se de uma das mais antigas barcas processionais divinas, usada como barca «de triunfo» contra os elementos hostis, sendo que a sua iconografia sugere embarcações figuradas na cerâmica de Nagada II. No entanto, as suas representações mais antigas datam do Império Novo e podem ser vistas nos templos de Seti I, em Abidos, XIX dinastia, ou no templo funerário de Ramsés III, em Medinet Habu, XX dinastia<sup>122</sup>. Nas paredes sul e sudeste deste último monumento, a barca de Sokar surge acompanhada por cinco outras embarcações divinas pertencentes às «filhas de Ré» carregadas aos ombros de vários grupos de sacerdotes:

112 A barca *Tjehenhat* de Khonsu aos ombros dos sacerdotes e na estação de descanso (colunata de Amenhotep III no templo de Luxor. Reinado de Tutankhamon).

(The Epigraphy Survey, *Reliefs and Inscriptions at Luxor Temple. Volume I. The festival procession of Opet in the colonnade hall*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1994, Plates 12 - parede ocidental, secção norte, e 43 - parede ocidental, secção sul).

121 - Cf. M. -C. LAVIER, «La barque-*nechemet* dans le chapitre 409 des Textes des Sarcophages», em Christine Cardin (ed.), *Actes du Neuvième Congrès Internationale des Égyptologues*, vol. II, Leuven: OLA 150, 2007, pp. 1084, 1087.

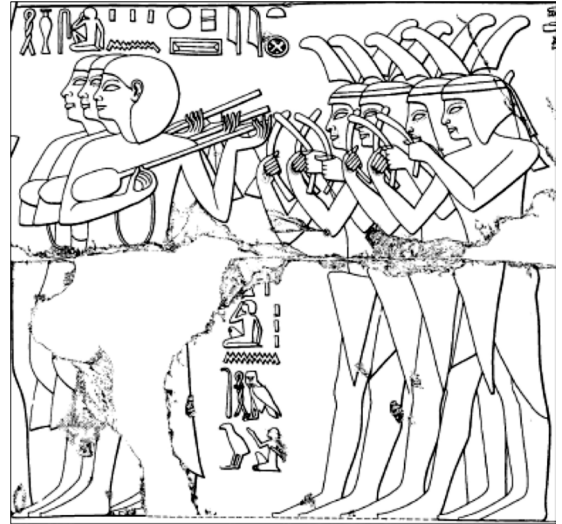
122 - Cf. P. BRAND, «Sacred barks», p. 171.

as deusas Hathor, Uadjit, Chesemetet (no registo superior), Baset e Sekhmetet (no registo inferior)<sup>123</sup>.

A barca *Henu* era, com efeito, muito característica: à proa figuram uma cabeça de touro (*Bos aegyptiacus*), uma cabeça de antílope (*Oryx beisa*) com longos chifres, o peixe *inet* (*Tilapia nilotica*) e uma série de seis pequenas aves que podem ser falcões (*Falco peregrinus*) ou mesmo andorinhas (*Hirundo transitiva* ou *Hirundo rustica savignii*), que estão alinhadas em frente à cabina por cima dos remos, como se fossem a tripulação da barca *Henu*. À cabeça de bovino (manifestação da terra) liga-se uma corrente que pende verticalmente da embarcação. O antílope está virado para a popa e o peixe *inet* anicha-se no seu pescoço<sup>124</sup>.

O antílope, animal do deserto por excelência, é identificado com a própria barca (o casco da barca divina era revestido com pele de antílope)<sup>125</sup>. O animal é igualmente associado à noite, considerando-se que roubou ou devorou o olho *udjat*. O significado global dos restantes animais (cabeça de touro, peixe-*inet* e aves) permanece conjectural. No caso do peixe, a sua principal função era anunciar a chegada da serpente Apopis, o arqui-inimigo de Ré. Daí estar na proa da barca.

Na parte central da embarcação ficava o oratório de Sokar, em forma de monte, denominado *Chetaiet*, coberto por um véu ou um objecto cónico no cimo do qual se encontrava uma cabeça de falcão, voltada para a proa, coroada por vezes com o Sol. Uma outra cabeça de falcão, menor do que a anterior, era também visível na parte inferior da cabina, também voltada para a proa. À popa colocavam-se três pequenos lemes<sup>126</sup>. O casco da barca divina era suportado por quatro pares de postes, fixados a um trenó de madeira (*mefekh*) que constituía



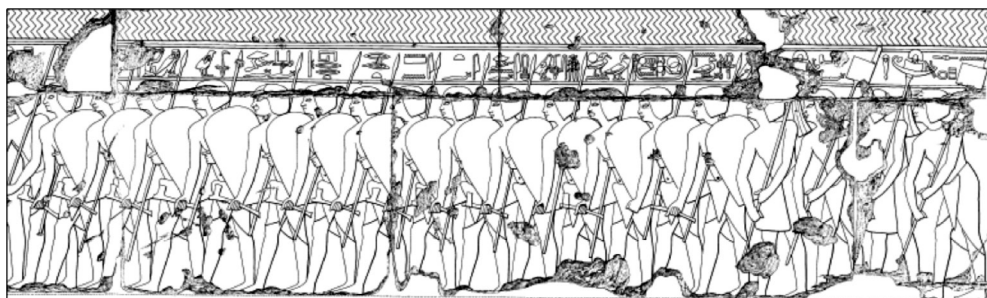
Músicos acompanhando a procissão da festa de Opet de Amon (colunata de Amenhotep III no templo de Luxor. Reinado de Tutankhamon). (The Epigraphy Survey, *Reliefs and Inscriptions at Luxor Temple. Volume I. The festival procession of Opet in the colonnade hall*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1994, Plate 91 - parede este, secção central).

123 - Cf. C. GRAINDORGE, «La quête de la lumière au mois de Khoiak: une histoire d'oies», em *JEA* 82, 1996, pp. 83-105.

124 - Cf. C. GRAINDORGE-HÉREIL, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, pp. 18-22; E. BROVARIKI, «Sokar», pp. 1066, 1067.

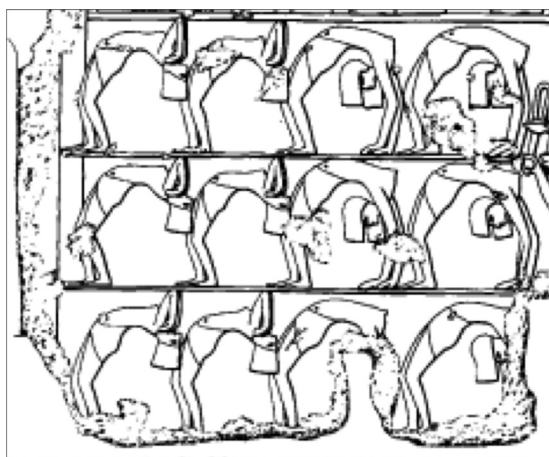
125 - É possível que desde o Império Novo o sacrifício do antílope e a oferenda da sua cabeça tivesse lugar no 3º episódio da festa de Sokar, remontando ao reinado de Amenhotep III (Cf. C. GRAINDORGE-HÉREIL, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, p. 18).

126 - No período ptolomaico podiam ser quatro.



Soldados à cabeça da procissão de Opet (parede oeste, secção central, da colunata de Amenhotep III no templo de Luxor. Reinado de Tutankhamon).

(The Epigraphy Survey, *Reliefs and Inscriptions at Luxor Temple. Volume I. The festival procession of Opet in the colonnade hall*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1994, Plate 18).



Bailarinas-acrobatas actuando na festa de Opet (parede oeste, secção sul, da colunata de Amenhotep III no templo de Luxor. Reinado de Tutankhamon).

(The Epigraphy Survey, *Reliefs and Inscriptions at Luxor Temple. Volume I. The festival procession of Opet in the colonnade hall*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1994, Plate 36).

(período ptolomaico), estão figurados 30 sacerdotes-carregadores para 5 varas de suporte, como no caso das barcas de Amon-Ré de épocas mais tardias. Também as dimensões (comprimento e largura) das barcas portáteis dos deuses de Edfu e de Dendera são similares às da barca amoniana. No santuário de Edfu, as duas barcas ficavam lado a lado, diante do *naos*<sup>129</sup>. Na parede lateral este do santuário de Dendera, há representações das barcas de

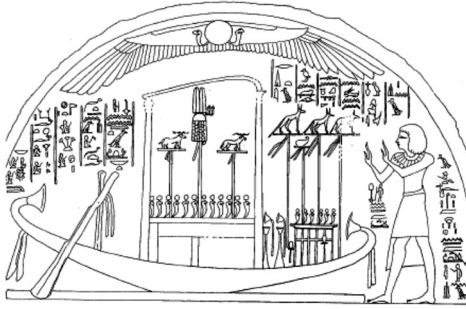
a base do andor. Uma corda fixada à frente no trenó e a outros ganchos laterais ajudavam também a sustentar o casco. Uma segunda corda era usada para puxar a barca durante as procissões, pois presa ao anel dianteiro do trenó *mefekh* permitia exercer uma tensão diferente<sup>127</sup>. A procissão da barca *henu* de 26 de Khoiak recordava o tempo da criação original da luz e torna-se uma das chaves do renascimento do ano egípcio<sup>128</sup>.

Tendo como padrão as representações na parede norte da sala hipostila do templo de Hórus, em Edfu, à direita e à esquerda, as barcas processionais de Hórus e de Hathor dirigem-se, respectivamente, para oeste e para este. Também aqui, numa época bem mais avançada

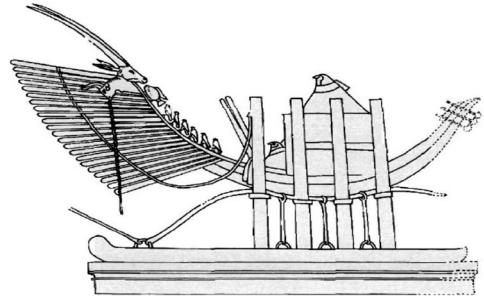
127 - Cf. P. BRAND, «Sacredbarks», p. 171; C. GRAINDORGE-HÉREIL, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, p. 27.

128 - Cf. C. GRAINDORGE, «La quête de la lumière au mois de Khoiak», p. 97.

129 - Cf. G. LEGRAIN, «Le logement et transport des barques sacrées», pp. 68, 69.



Barca *Nechemet* na estela de Iua, carpinteiro responsável pela sua construção (XVIII dinastia; British Museum 1332).  
(Cf. M.-C. Lavier, «Les fêtes d’Osiris à Abidos au Moyen Empire et au Nouvel Empire», em *Égypte, Afrique & Orient* n° 10, 1998, p. 29).



A barca *Henu* do deus Sokar (templo de Seti I, em Abidos; XIX dinastia).  
(Cfr. H. Wilkinson, *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2003, p. 210).

Hathor e de Hórus, facilmente reconhecíveis pela cabeça feminina que ornamenta a proa e a popa, no caso de Hathor, e de falcão, para a barca do deus<sup>130</sup>.

## 6. Conclusão

O tempo circular ou cíclico subjacente à organização dos festivais religiosos faz de cada um deles um momento de recomeço, de regeneração, de reorganização e de reintegração das forças cósmico-naturais<sup>131</sup>. A recorrência das festas não anula os seus efeitos, antes ajuda a produzi-los, a reproduzi-los. Os rituais religiosos são, simultaneamente, processos de interação criativa com o espaço e o tempo sagrados, agindo activamente na luta interminável entre a ordem e o caos<sup>132</sup>.

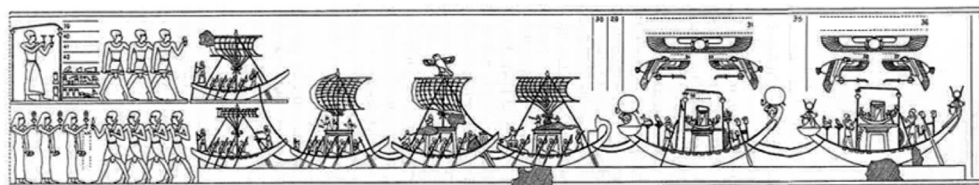
Nas procissões «exteriores», a saída ritual da divindade tem de ser relacionada com a imagem teo-cosmológica do Sol nascente. Subjacente está uma ideia-forte, muito concreta: o interior do templo é o céu e o exterior é a terra<sup>133</sup>. As «portas do céu», as portas da capela que encerra a figura divina no santuário, são abertas ritualmente pelo faraó (ou o sumo sacerdote, seu delegado, adequadamente chamado «Aquele que abre as portas do céu»). A procissão, forma de mediação que trazia a imagem (*sekhem*) da divindade do interior escuro

130 - De referir que na parede lateral ocidental estão também representadas as barcas de Ísis e de Harsomtut (Cf. S. CAUVILLE, *Le temple de Dendera*, p. 46).

131 - Mírcea Eliade é peremptório quando alude ao tempo da festa religiosa: «Toda a festa religiosa, todo o tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “no começo”» (M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p. 81). Vide N. GUILHOU, «Temps du récit et temps du mythe. Des conceptions égyptiennes du temps à travers le Livre de la Vache Céleste», in *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier: Université de Montpellier, 1984, pp. 87-93.

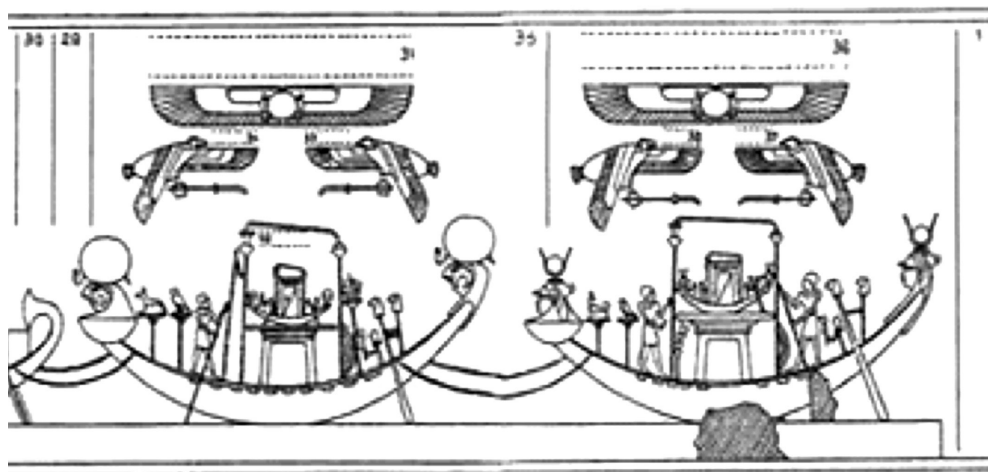
132 - Cf. B. E. SHAFER, «Temples, priests, and rituals: an overview», pp. 1, 2.

133 - Sobre a distinção e fronteira entre «interior»/«em» (*dedans*) e «exterior»/«fora» (*dehors*), vide J. ASSMANN, «Le temple égyptien et la distinction entre le *dedans* et le *dehors*», em *Le temple, lieu du conflit. Actes du Colloque de Cartigny 1988*, Leuven, 1994, pp. 13-31.



A comitiva fluvial da deusa Hathor na «Festa da Boa Reunião». À direita surgem as duas embarcações de Hathor e de Hórus, onde se vêem nas respectivas capelas-*naos* as respectivas barcas portáteis (fachada interior do pilone do templo de Hórus, em Edfu).

As barcas-andores de Hathor e de Hórus na cabina das suas embarcações (fachada interior do pilone do templo de Hórus, em Edfu).



116

do templo (céu) para o pátio ao ar livre (terra), é interpretada no âmbito da simbologia solar e conotada como uma vitória da luz sobre a escuridão (a noite, a morte, o caos). A procissão definia o deus em «aparição» simultaneamente como criador e conquistador<sup>134</sup>. Como diz Jan Assmann: «De acordo com a concepção egípcia, a festa é o estado de exceção quando as distinções e as separações que constituem a ordem normal são abolidas. O templo deve permitir encenar e enquadrar esta inversão. Não deve ser só uma fronteira, mas também o meio de a ultrapassar»<sup>135</sup>.

Além do significado cosmológico-religioso das procissões egípcias, havia também uma importância e uma implicação política: na «Bela Festa do Vale», para lá da dimensão e significado funerário (reunião familiar junto dos túmulos dos antepassados, com quem se compartilhava um banquete), havia uma estreita relação com o culto real, razão que justificava que as primeiras visitas na margem ocidental fossem feitas às habitações dos «milhões

134 - Cf. F. COPPENS, «Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods», p. 2; R. B. FINNESTAD, «Temples of the Ptolemaic and Roman Periods», p. 220.

135 - J. ASSMANN, «Le temple égyptien et la distinction entre le *dedans* et le *dehors*», p. 24.

de anos» ou templos funerários dos faraós que justamente ligavam o culto da divindade ao do rei. Estado e religião são «aspectos ou dimensões de uma unidade teopolítica singular, indivisível»<sup>136</sup>.

No Império Novo, a «Bela Festa de Opet» era uma demonstração do poder e do esplendor real, seja pelo enquadramento arquitectónico, seja pela efectiva presença do faraó na festa. Ademais, o rejuvenescimento cósmico de Amon era identificado com a regeneração do poder faraónico e a celebração da entronização real. O rei renascia e recuperava a sua potência original durante os dias da festividade, tornando-se um novo Sol, capaz de brilhar e de oferecer ao seu povo uma renovada energia. No caso de Hatchepsut, as festas de Uaset foram uma excelente ocasião para afirmar a sua popularidade, tanto mais que o seu direito ao trono era ainda muito inconsistente.

A instrumentalização do oráculo amoniano durante as procissões tebanas é outra vertente da implicação política das festas. Progressivamente, as decisões políticas eram tomadas não pelo faraó, mas, através dos oráculos (*apet-sut*), pelo deus Amon<sup>137</sup>. Numa outra dimensão, o arremesso profanador da barca de Amon-Ré para o lago sagrado de Karnak pelo persa Cambises, no século VI a. C., esclarece sobre a importância e o prestígio que aquele ícone religioso ainda detinha na época e como foi usado no âmbito da luta político-civilizacional que opunha Persas e Egípcios.

Um último comentário para salientar que, como vimos, alguns dos mais interessantes festivais egípcios ligavam dois templos através de procissões divinas (Karnak e Luxor; Karnak e Deir el-Bahari; Luxor e Medinet Habu, Dendera e Edfu), com a imagem de culto viajando, com todo o aparato envolvido, de uns templos para outros.

---

136 - Cf. J. ASSMANN, «State and Religion in the New Kingdom» em William Kelly Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven: Yale University Press, 1989, p. 56. A formulação de Jan Assmann é ainda mais completa e profunda: «O sistema político da realeza faraónica é uma espécie de religião, da mesma forma como a religião egípcia é uma forma de organização política» (J. ASSMANN, «State and Religion in the New Kingdom», p. 56).

137 - Com o estabelecimento da teocracia na XXI dinastia, assiste-se a um salto qualitativo no estatuto oracular: Amon já não sancionava o faraó no seu cargo; ele próprio governava através do seu oráculo. O oráculo passa, então, a intervir não apenas em procedimentos judiciais, mas também em actos privados, como transferências de bens, caução de ritos ou objectos funerários, etc. Todos os actos de política e de administração são agora objecto de procedimento oracular. O oráculo torna-se um meio de governar (Cf. J. SALES. *A ideologia real acádica e egípcia*, p. 161).