



I CONGRESSO INTERNACIONAL

A MORTE:
LEITURAS DA HUMANA CONDIÇÃO

Livro do Congresso

IMAGENS E NOÇÕES EGÍPCIAS DA MORTE NA CAPELA DO TÚMULO DE PETOSÍRIS, EM TUNA EL-GUEBEL

José das Candeias Sales¹¹³

Resumo: Se há civilização que tinha a morte como elemento estruturante da sua idiossincrasia material-mental-ideológica, com múltiplos reflexos em vários segmentos da sua existência e vivência, conceitos, ritos e rituais, essa civilização é a do Egipto antigo. A morte ocupou, de facto, um lugar absolutamente central e preeminente na sua cultura, constituindo esta civilização, ao longo de toda a sua duração, um momento histórico de especial confronto e relação com a morte.

A proporção e a omnipresença desse vector definidor da vida egípcia é tal que é praticamente impossível encontrar monumentos, textos ou artefactos egípcios, independentemente das suas cronologias, geografias, dimensões, materiais ou suportes, que não apresentem uma qualquer relação com a morte ou com o destino dos mortos.

Para a concepção antropológica egípcia, o Homem era concebido como uma unidade que reunia em si todas as qualidades e características da natureza humana que marcavam o ciclo da existência, quer no Aquém quer no Além. A funcionalidade ou disfuncionalidade desses elementos ou a sua separação ou justaposição explicavam todos os grandes momentos da vida do indivíduo: a concepção, o nascimento, a morte, a mumificação, a ressurreição, a vida eterna.

Entre os distintos e complementares elementos que, de acordo com a visão egípcia, constituíam a personalidade humana encontravam-se *kbet* (corpo), *ren* (nome), *ka* ("duplo"), *ba* ("alma"), *chut* (sombra), *akb* (ser/ espírito transfigurado) e *ib* (coração). A morte era encarada como o momento de desintegração ou de disfunção temporária da combinação e da harmonia desses elementos (*membra disjecta*), assegurando, porém, os rituais da mumificação e as reanimações mágicas, como a cerimónia da abertura da boca e dos olhos, a sua posterior e eterna reconstituição.

Nesta comunicação centramos a nossa atenção na narrativa visual apresentada nos baixos-relevos do túmulo de Petosíris, em Tuna el-Guebel, no Médio Egipto, que, embora datados do final do século IV a.C., nos permitem observar e evocar práticas multiseculares de solene celebração ritual da morte.

Merecerão a nossa análise detalhada, essencialmente, os baixos-relevos da capela (parede oriental, registos superior e intermédio) evocativos do cortejo fúnebre de Sichu, um sumo sacerdote do deus Tot, em Hermópolis Magna, de que o seu filho, Petosíris, o proprietário do túmulo, também sumo sacerdote de Tot, deixou um elucidativo registo artístico.

O discurso pictórico sobre a morte no túmulo de Petosíris, conjugado com as informações textuais apensas, permite determinar a finalidade específica da sua elaboração e o racional subjacente à incontornável alteridade estabelecida com a morte e com o Além.

Palavras-chave: Morte, antropologia, crenças, procissão fúnebre, narrativa visual.

¹¹³ Universidade Aberta; Centro de História da Universidade de Lisboa.

Introdução

Não é exagero afirmar-se que uma das marcas distintivas da antiga civilização egípcia, facilmente reconhecida e apontada por estudiosos e por leigos, é a sua profunda e abrangente relação, quase doentia, com a morte. A percepção e consciência da morte é uma característica do homem e de todas as sociedades, mas, de facto, se há civilização para a qual ela foi um elemento estruturante da sua idiossincrasia material-mental-ideológica, com múltiplos e significativos reflexos em vários segmentos da sua existência e vivência, conceitos, ritos e rituais, essa civilização foi realmente a do Egipto antigo. A antiga civilização egípcia constituiu, deveras, um momento histórico ímpar de especial confronto, relação e preocupação com o fenómeno da morte (*met*, em egípcio).

Tal foi a proporção e a omnipresença desse vector definidor da vida egípcia que é praticamente impossível depararmo-nos com monumentos, textos ou artefactos, independentemente das suas dimensões, dos seus materiais ou dos seus suportes, que não apresentem uma qualquer relação com a morte ou com o destino dos mortos. Os recursos e esforços colocados pela sociedade egípcia na preparação do defunto para a desejada vida eterna foram muito substantivos e fizeram desta atitude um traço único da vida egípcia. Pode mesmo falar-se de uma «indústria funerária», como componente maior da antiga economia egípcia¹¹⁴. Esta «conotação fúnebre» ou «*prégnance de la mort*» colou-se de tal forma à civilização egípcia que é quase obrigatório pensá-la nesse contexto, embora, por vezes, com acentuações exageradamente mórbidas¹¹⁵. Pelas crenças funerárias egípcias reflectidas nesses abundantes documentos (incluindo as múmias propriamente ditas), é possível, todavia, determinar vários conceitos, ritos e rituais desenvolvidos e praticados em torno da morte, ao longo de vários milénios, pelos habitantes do Vale do Nilo.

Talvez os exemplos mais representativos em termos textuais sejam as composições conhecidas como *Textos das Pirâmides*, *Textos dos Sarcófagos* e *Livro dos*

¹¹⁴ Cf. Dunand; Zivie-Coche, 1991, pp. 182, 183.

¹¹⁵ Cf. Donadoni, 1992, p. 305; Dunand; Zivie-Coche, 1991, pp. 159, 160.

Mortos, basicamente fórmulas funerárias de conteúdo mágico destinadas a facilitar a viagem e a vida do morto no Além¹¹⁶.

Não se podem, porém, também, ignorar ou escamotear as decorações pintadas ou esculpidas em finíssimos baixos-relevos nos túmulos egípcios, de todas as épocas históricas, onde as entidades funerárias, as cerimónias fúnebres e o destino *post-mortem* recebem eloquente tratamento iconográfico, digno de registo e consideração.

Neste texto centramos a nossa atenção justamente nos baixos-relevos evocativos da procissão fúnebre de um sumo sacerdote do deus Tot, em Hermópolis Magna, de seu nome Sichu, patentes no *naos* do túmulo de Petosírís, seu filho, também sumo sacerdote de Tot, em Tuna el-Guebel¹¹⁷.

¹¹⁶ Os *Textos das Pirâmides* fazem parte da literatura religiosa mais antiga que se conhece, datando os primeiros textos de cerca de meados do III milénio a.C., quando foram gravados em cinco das pirâmides reais de Sakara: na de Unas (último rei da V dinastia) e nas de Teti, Pepi I, Merenré e Pepi II (quatro faraós da VI dinastia). Nas suas cerca de 4000 linhas, estes 1051 textos religiosos dão-nos valiosos elementos sobre as mais antigas crenças egípcias, designadamente sobre as que se referem ao mundo funerário. Constituem, no fundo, uma colecção de palavras mágicas e encantamentos cujos objectivos eram assegurar a passagem a salvo dos faraós para o outro mundo e a sua divina transfiguração. Embora se refiram todos ao mundo funerário são bastante heterogéneos: hinos e orações a diversos deuses, fórmulas mágicas para evitar a sede, a fome, as serpentes e os escorpiões, observações astronómicas, mitos e lendas. Os túmulos do Império Médio, das XII e XIII dinastias, deram-nos os *Textos dos Sarcófagos*, alguns dos quais já conhecidos pelas inscrições das pirâmides. Estes textos formam um *corpus* de 1185 capítulos, menos coerente do que o dos *Textos das Pirâmides*. Esta longa recolha de textos escritos em hieróglifos cursivos, inscritos nas paredes internas de sarcófagos de madeira ou eventualmente copiados em papiros, nas paredes dos túmulos ou em elementos do mobiliário funerário, é uma adaptação aos particulares dos textos das pirâmides reais e denota uma incalculável riqueza. Os *Textos dos Sarcófagos* satisfaziam as necessidades do defunto no outro mundo, protegendo-o e permitindo-lhe juntar-se aos deuses, afastando dele os vários perigos da viagem e são, por isso, documentos fundamentais para o estudo do pensamento religioso dos antigos Egípcios. Apesar de a designação *Todtenbuch*, vulgarizada, em 1842, pelo egiptólogo prussiano Karl Richard Lepsius (1810-1884), o *Livro dos Mortos* (em egípcio, *peret em heru*, «fórmulas de saída à luz do dia») não consiste exactamente num livro único. Antes, são compilações de fórmulas mágicas, retiradas, na maior parte, dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Sarcófagos*, escritas em papiro e depositadas com o corpo do defunto na sepultura. Alguns papiros do Império Novo (da XVIII à XX dinastia) chegam a ter cerca de 160 textos (“capítulos”) enriquecidos com vinhetas, a grande inovação do *Livros dos Mortos*. A finalidade principal destas fórmulas e da sua inclusão em contexto fúnebre era garantir ao defunto uma viagem tranquila, sem sobressaltos inesperados, para o mundo do Além, permitindo-lhe triunfar sobre todos os perigos materiais e espirituais com que se viesse a confrontar.

¹¹⁷ Petosírís integrou uma família de sumo sacerdotes, que se estendeu por cinco gerações (mais de 180 anos, entre c. de 400 e c. 220 a.C.: seu avó, Djedtotiuefankh, o Antigo (1ª geração), seu pai, Sichu (2ª geração), Petosírís e o seu irmão mais velho Djedtotiuefankh (3ª geração), os filhos, Teos e Totrekh (4ª geração), e o neto, Petukem (5ª geração). Todos estes sete elementos foram,

O sumptuoso túmulo de Petosíris em Tuna el-Guebel, a necrópole sul da metrópole greco-romana de Hermópolis Magna (a cerca de onze quilómetros a oeste da moderna aldeia de El-Ashmunein, no Médio Egípto), é um notável e excepcional monumento, sendo o edifício mais completo do final do século IV a.C. que sobreviveu até aos nossos dias, tendo sido na Antiguidade um importante local de peregrinação tanto para Egípcios como para Gregos, tal a importância de que se revestiu no âmbito do culto e da devoção em território egípcio.

Arquitectonicamente, esta «casa da eternidade» tem a aparência de um pequeno templo divino da época greco-romana¹¹⁸. Orientada de norte para sul, é composta por dois compartimentos visualmente diferenciados: uma câmara transversal (*pronaos* ou vestíbulo), dotada de uma fachada composta por quatro colunas, duas de cada lado da porta de entrada, ligadas por muros intercolunares a meia altura, e uma capela (*naos* ou *cella*), de forma praticamente quadrada (7,15 m de comp. x 6,25 m de larg.). Quatro pilares sustentam o tecto da capela e dividem o espaço em três seções. Perto do centro do piso da capela encontra-se o poço coberto, que dava acesso às câmaras funerárias subterrâneas onde se guardaram os sarcófagos de Petosíris e de membros da sua família¹¹⁹.

A edificação e a decoração da capela, o lugar mais sagrado deste túmulo familiar, terão ocorrido já no final da vida de Petosíris, verosimilmente em torno do ano 300 a.C. Trata-se do espaço mais importante do túmulo, a razão de ser do mesmo. Dividido, pois, longitudinalmente, em três partes quase iguais por duas fileiras de pilares que correspondem a pilastras nas paredes norte e sul, o *naos* é o

portanto, sumo sacerdotes do deus Tot, em Hermópolis Magna, ou como as inscrições os mencionam, “grande dos cinco” (*uer diu*) e “senhor dos tronos” (*kberep nesut*), títulos associados justamente aos cargos sacerdotais exercidos. Petosíris distinguiu-se ainda por ter ocupado o cargo de «administrador» do templo (*mer-chen*, em egípcio; *lesonis* ou *oikomonos*, em grego) – Cf. Lefebvre, 1920a, pp. 43, 44, 52, 121; 1924, pp. 3-6; Sales, 2011, 19, 20, 35; 2012, pp. 60, 61, 73; Redford, 2001, p. 38; Nakaten, 1982, p. 995; Menu, 1994, pp. 323, 324; 1998a, p. 247; Festugière, 1959, p. 104.

¹¹⁸ É notável a semelhança, pela arquitectura e pela decoração exterior, do edifício tumular de Petosíris com as salas hipostilas dos templos ptolomaicos de Edfu (em honra do deus Hórus) e de Esna (dedicado ao deus Khnum), do templo romano de Kalabcha (consagrado ao deus Mandulis) e do templo meroítico-ptolomaico-romano de Debod (cultuando Amon de Debod), edificados em períodos imediatamente posteriores (Cf. Sales, 2012, pp. 48-51; 2017a, p. 959; 2017b, p. 34).

¹¹⁹ Os sarcófagos descobertos por Gustave Lefebvre pertenciam a Petosíris, à sua esposa e a um dos seus filhos (Cf. Festugière, 1959, p. 104).

local onde são venerados os falecidos pai e irmão de Petosíris: a parte oriental está repleta de inscrições e relevos das cerimónias fúnebres em homenagem ao pai Sichu e as da parte ocidental honram o irmão Djedtotiuefankh¹²⁰.

A narrativa visual-artística em torno da morte de Sichu, com os seus vários componentes, que vamos aqui evocar de forma detalhada, datada, portanto, de um momento final da antiga civilização egípcia, contempla práticas funerárias multisseculares e é, por isso, um testemunho eloquente dessas práticas, dos seus rituais e da sua sobrevivência/ permanência ao longo dos tempos, permitindo-nos perceber de forma cabal as principais noções egípcias da morte.

A ala de Sichu: as cerimónias fúnebres

Sichu ou Nesichu (nome teóforo que significa «Aquele que pertence a Chu» = deus egípcio), viveu e exerceu o sacerdócio, herdado do pontificado de seu pai, Djedtotiuefankh, o Antigo, sob os reis da última dinastia egípcia indígena (XXX Dinastia), a dos Nectanebo, mais especificamente sob Nectanebo II (360-342 a.C.), o último faraó da dinastia de quem foi conselheiro privado¹²¹. Os registos superior e intermédio da parede oriental da capela do túmulo de Tuna el-Guebel mostram, portanto, as cerimónias associadas ao seu funeral. As figuras e as cenas representadas nestes dois registos estão orientadas para sul da parede, para a parte mais profunda da capela, ou seja, no mesmo sentido que o hodierno visitante usa

¹²⁰ Toda a parte esquerda da sala, para quem entra no túmulo – quer dizer, a parte da parede norte que se encontra a este da porta, toda a parede oriental, parte da parede sul que se estende a este do painel central e os pilares A e C –, constitui o que se chama a *ala de Sichu*. Por seu turno, toda a parte direita sala – ou seja, a parte da parede norte que se encontra a oeste da porta, toda a parede ocidental, parte da parede sul que se estende a oeste do painel central e os pilares B e D –, constitui a *ala de Djedtotiuefankh*. A decoração das paredes (exceção feita, portanto, aos pilares) é uniforme: um friso superior com uma altura de 45 cm, dois registos sobrepostos (registo superior e registo intermédio), com inscrições e figurações, com um pouco mais de 1,30 m, e um registo inferior com cenas decorativas, mas sem inscrições, com 65 cm de altura (Cf. Lefebvre, 1924, pp. 119, 129; Venit, 2016, p. 9).

¹²¹ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 121; 1924, p. 12; Ranke, 1935, p. 179.6; Menu, 1994, p. 316; 1998a, pp. 247, 249; 1998b, p. 24; Venit, 2016, p. 48. Claire Lalouette traduz Sichu como «Shu est un sage» (Lalouette, 1984, p. 340, nota 2).

quando entra na capela. Quem as observa de frente, estão orientadas da esquerda para a direita.

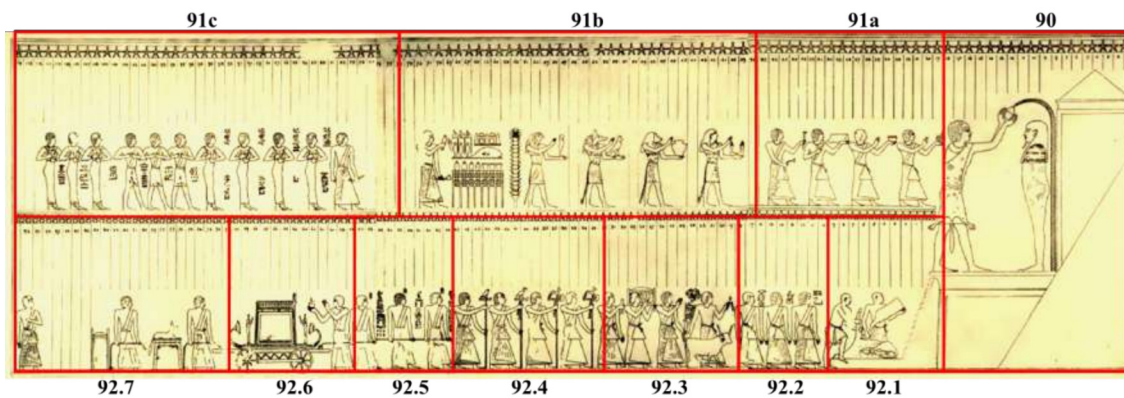


Fig. 1. Os funerais de Sichu. Registos superior e intermédio da parede oriental da capela do túmulo de Petosírís, em Tuna el-Guebel. A numeração das cenas é a usada por Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 128, 130-132.

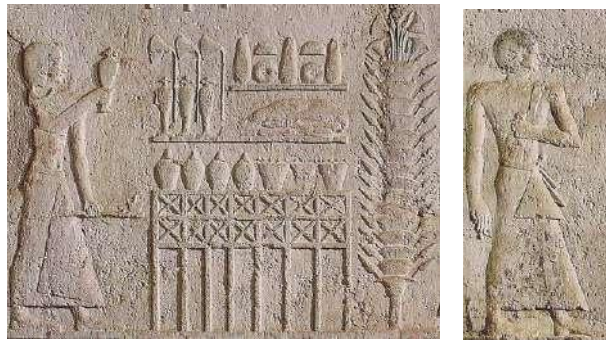
O registo superior está dividido horizontalmente em três cenas (cenas 91a, 91b e 91c)¹²² e o registo intermédio em sete cenas (92.1 a 92.7)¹²³, culminando ambos na cerimónia da lustração e purificação da múmia diante do túmulo que ocupa a altura dos dois registos (cena 90)¹²⁴. Esta cena é, de facto, o último acto dos funerais e um dos componentes fundamentais da liturgia funerária egípcia (as operações de «abertura da boca e dos olhos»), devendo, portanto, todo o aparato cerimonial ser compreendido na sucessão cronológica de eventos, observáveis, pois, a partir da parte norte da parede (canto esquerdo de quem observa o registo de frente). No entanto, não se pode esperar que a representação dos ritos seja fiel à sua sucessão efectiva. Para se compreender a finalidade dos vários ritos e liturgias é preciso conjugar e harmonizar algumas das cenas e dos registos e ter consciência de que algumas operações e técnicas ocorrem em simultâneo e não em sequência.

¹²² Utilizamos aqui a numeração de cenas usada por Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 128, 130-132. A correspondência com a numeração de Gustave Lefebvre (GL) é a seguinte: as cenas 91 e 92 de Cherpion *et al.* correspondem às cenas 81 e 82 de GL.

¹²³ Cf. Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 128, 132-135.

¹²⁴ Cf. Lefebvre, 1923b, pp. XXVIII e XXXII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 128, 129.

Desde logo, há um aspecto relevante subjacente às representações da parede oriental de enorme importância do ponto de vista socio-mental egípcio: quem preside a toda a representação, ou seja, aos funerais em honra de seu pai, é Petosíris (cenas 91b e 92.7), o sumo sacerdote que empresta o seu nome ao túmulo e que culturalmente é o responsável pela preservação do nome do seu progenitor. De peruca curta e vestido com o longo manto sacerdotal egípcio, Petosíris cumpre, pois, a função ritual que a tradição e a memória cultural egípcia impunham aos zelosos e piedosos filhos: reconstituir a pessoa social do pai, honrando-o, dignificando-o, glorificando-o¹²⁵.



Figs. 2 e 3. Pormenores das cenas 91b e 92.7, mostrando Petosíris presidindo aos funerais do pai.

A preservação do corpo (*khet*), no melhor estado possível, para evitar a abominável putrefacção, era uma exigência incontornável no Egito, onde não se praticava a incineração nem a deposição dos corpos ao ar livre para repasto das aves rapaces. Correspondendo a uma específica concepção de ser humano, era obrigatório garantir um tratamento adequado do despojo físico do indivíduo, através da mumificação, ritual que idealmente levava setenta dias¹²⁶. A preparação

¹²⁵ Cf. Lefebvre, 1920a, pp. 93, 94; 1924, p. 130; 1923b, pp. XXIX e XXX; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 135; Venit, 2016, p. 12; Cf. Baines; Lacovara, 2002, p. 11; Assmann, 2003, pp. 80, 97; Sousa, 2012, p. 71.

¹²⁶ Cf. Dunand; Zivie-Coche, 1991, p. 174; Assmann, 2003, p. 59; Sales, 2014, pp. 135, 136; Baines; Lacovara, 2002, p. 11.

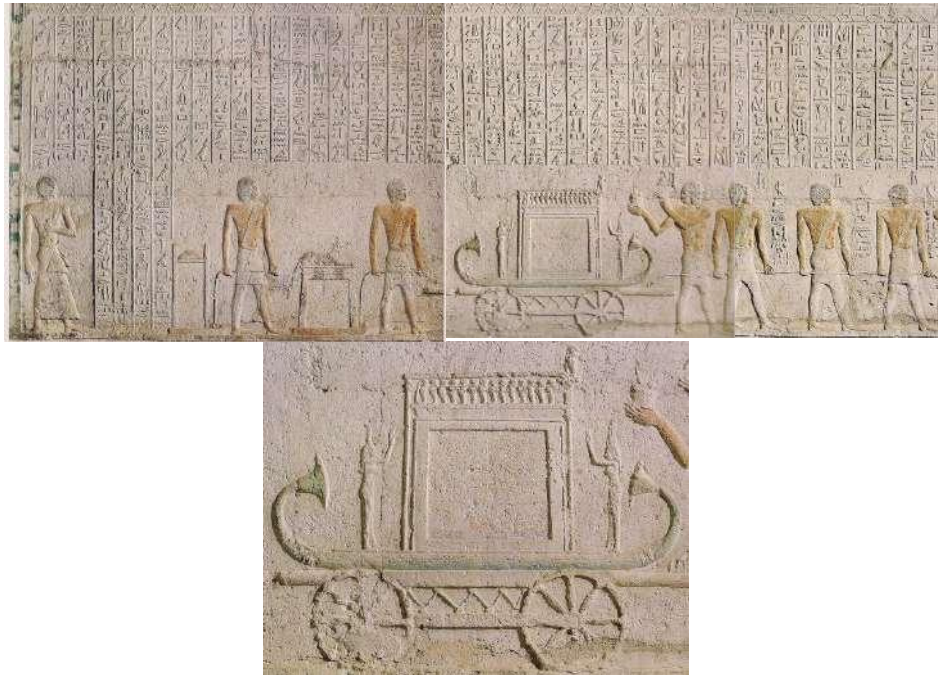
do cadáver compreendia uma série de operações anatómicas, cirúrgicas e técnicas, naturalmente realizadas antes do transporte da múmia para o seu túmulo¹²⁷.

No funeral de Sichu, não nos é mostrado nenhum desses actos higiénico-litúrgicos preparatórios do cadáver, mais privados, que precediam a saída da procissão funerária. A cena 92.6, de claro sentido público, exterior, que evoca a mumificação é a representação do carro fúnebre, sobre o qual está colocada uma barca imitando a barca-*nechemet* de Osíris, que suporta um pequeno *naos*, de lados abertos, onde se depositou a sua múmia (simplesmente pintada, não esculpida), supostamente preparada e já, portanto, livre de todos os gérmes da putrefacção física¹²⁸. A parte superior do *naos* fúnebre é constituída por um friso de *uraei* solarizados, erguendo-se na dianteira uma serpente-*uraeus* com o disco solar sobre a cabeça. Desse lado do *naos* (presumivelmente o lado dos pés do múmia), surge a deusa Ísis e na traseira a deusa Néftis, ambas de pé sobre a barca, de braços estendidos, na canónica atitude de protecção ao morto, neste caso o «Grande dos Cinco», Sichu¹²⁹.

¹²⁷ Sobre estas operações, da preparação-purificação do corpo na *per uabet*, «Casa da Pureza» (primeira fase da mumificação), com os requeridos bálsamos e unguentos, recitações, fumigações e libações, em que tudo o que era «mau» era retirado do corpo, até à devolução do coração ao corpo, como requisito e garante essencial de conectividade na esfera corporal, isto é, de vida, passando pelo «embelezamento» da múmia na «Casa da Beleza», *per nefer*, com vestes, jóias e amuletos, vide Sousa, 2009; pp. 178.185; 2012, pp. 73-81; Assmann, 2003, pp. 55, 56, 59, 60, 389-394.

¹²⁸ Cf. Assmann, 2003, p. 447. O carro consiste num *chassis* munido de altas rodas de oito raios cada uma, com um estrado que serve de base para a barca, feita de caules de papiro atados nas pontas de forma a constituírem uma umbela papiriforme aberta à proa e à popa (Cf. Lefebvre, 1920a, p. 93; 1920b, p. 217; 1924, p. 129, 130; 1923b, pp. XXX e XXXIV; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 134, 135; Venit, 2016, pp. 12, 13). Há alguns carros funerários egípcios similares ao de Sichu: de um tal Ápis, representado numa plaquinha de calcário do Museu do Cairo, o pequeno modelo de ouro e prata do túmulo da rainha Ahhotep II, em Dra Abu e-Naga, em Tebas ocidental (do início da XVIII Dinastia) e uma outra representação num túmulo da XIII Dinastia de El-Kab. São exemplos do uso pouco frequente de um transporte de rodas numa procissão fúnebre (Cf. Lefebvre, 1920a, p. 93, nota 2; 1920b, p. 218, nota 1; 1924, p. 130, Venit, 2016, p. 12).

¹²⁹ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 93; 1920b, p. 218; 1924, p. 130; 1923b, pp. XXX e XXXIV; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 134, 135; Venit, 2016, pp. 12, 13.



Figs. 4 e 5. As cenas 92.5, 92.6 e 92.7. Destaque para o carro fúnebre de Sihu (cena 92.6).

No caso do funeral de Sihu, não só é relativamente raro o uso de um carro com rodas em vez de um trenó para deslocar o corpo mumificado até à necrópole ou «terra sagrada» (em egípcio, *ta djoser*), como não ser puxado por bois, como era comum¹³⁰, mas por três sacerdotes (*hem-netjer*), de saiote curto com alça cruzada sobre o peito e usando uma cuidada cabeleira azul (cena 92.5). Entre o carro funerário e os três sacerdotes que o puxam surge uma quarta figura (cena 92.6), um sacerdote *setem*, com um queimador de incenso na mão, caminhando com o rosto voltado para trás, para o *naos* funerário, para a múmia de Sihu¹³¹.

¹³⁰ Vejam-se, a título de exemplo, as vinhetas do capítulo 92 do *Livro dos Mortos* de Nebked (British Museum) e do papiro funerário de Maatkaré nas ilustrações 7 e 18 em Assmann, 2003, onde se vêem claramente juntas de bois puxando a barca funerária sobre trenós com o morto no seu sarcófago ou a figura III.27, neste caso de um baixo-relevo do túmulo de Paheri, em El-Kab, Império Novo (Cf. Assmann, 2003, p. 449).

¹³¹ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 95; 1920b, p. 218; 1924, p. 130; 1923b; pp. XXIX, XXX, XXXIII e XXXIV; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 134; Venit, 2016, pp. 12, 13. Isis e Néftis assumem o papel de divinas carpideiras do Osíris-Sihu, como a mitologia estipulava que haviam feito com o morto deus Osíris. A sua posição canónica emula cenas de vinhetas de capítulos do *Livro dos Mortos* do Império Novo (Cf. Assmann, 2003, p. 292).

O carro funerário é seguido por dois outros sacerdotes (cena 92.7), um puxando um cofre de vasos de vísceras, encimado por um cão selvagem deitado (verosimilmente o deus Anúbis, protector, guardião e guia dos defuntos), de longa cauda, e outro uma grande caixa de *uchebtiu*, «respondedores»¹³². Ambos os objectos estão em cima de trenós, aparentemente mais vantajosos no contacto com os solos do deserto do que as rodas do carro funerário¹³³. Se a figuração do transporte com rodas para a barca funerária pode ser interpretado como um elemento de contemporaneidade da cerimónia em causa, os dois últimos objectos (vasos de vísceras e caixa de *uchebtiu*), pelo seu significado e pelo uso dos trenós deslizantes, remetem para os usos e costumes ancestrais egípcios.

Se a preservação do corpo do morto (*kehepit*) era imprescindível, a representação metafórica de outros elementos da personalidade humana, como o *ka*, o *ba* e o coração, era também fundamental. No caso dos funerais de Sichu, é a cena 91b (registo superior) que o recorda: quatro sacerdotes, vestidos com saíotes curtos e usando uma cauda taurina, desempenham os papéis dos mitológicos «Quatro filhos de Hórus», usando as apropriadas máscaras das entidades envolvidas, saber, cabeça humana, *klaf* e barbicha (Imseti), de babuíno (Hapi), de cão selvagem (Duamutef) e de falcão (Kebehsenuf). Cada um ergue o braço direito em sinal de saudação à múmia e segura com a mão esquerda um símbolo *ka* (Imseti), um coração (Hapi), uma *ave-ba* (Duamutef) e uma pequena múmia (Kebehsenuf)¹³⁴.

¹³² *Uchebti* (sing.), derivada do verbo egípcio *ucheb*, «responder», é a forma tardia para designar as estatuetas funerárias surgidas no Império Médio (a partir da XII Dinastia), então chamadas *chanabtis*, cuja principal finalidade era trabalhar no outro mundo para o seu proprietário. Podiam ser feitas de pedra, argila, madeira ou faiança. De aspecto mumiforme e destinadas a substituir o defunto nos trabalhos agrícolas obrigatórios no Além, estas estatuetas podem ser vistas como uma miniaturização da múmia ou um seu «duplo» ou substituto. Eram «revestidas» de textos, geralmente na vertical, solicitando para o defunto as típicas oferendas de perene alimentação, força vital, indicando designadamente o nome e títulos do defunto. Muitas vezes usavam-se textos do *Livro dos Mortos* (cap. 6 e 166, por exemplo) para as «decorar». Muitas dessas estatuetas seguram nas mãos alviões, sachos, cordas, sacos de sementes, no fundo as alfaias agrícolas necessários para os trabalhos no Além (Cf. Araújo, 2003a, pp. 107-117; 153, 154; Spanel, 2001, p.567-570; Assmann, 2003, p. 176).

¹³³ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 93; 1920b, p. 217; 1924, p. 129; 1923b, pp. XXX e XXXIV; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 134, 135; Venit, 2016, pp. 12, 13.

¹³⁴ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 94; 1920b, p. 227; 1924, p. 132; 1923b, pp. XXIX e XXXIII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 130, 131; Venit, 2016, p. 11; Assmann, 2003, p. 143.



Fig. 6. A cena 91b: os «Quatro filhos de Hórus» e as suas oferendas.

São oferendas feitas ao defunto para que não se separem dele eternamente, para que o possam acompanhar por toda a eternidade no seu túmulo, na sua «casa de eternidade» (*per djed*), como consagra a inscrição 82¹³⁵:

Palavras ditas por Imseti: «Ó Osíris Grande dos Cinco, senhor dos tronos (...), Sichu, justificado de voz (...), trago-te o teu *ka*, para que não se separe de ti eternamente; possas tu repousar com o teu *ka* e que ele tenha prazer contigo pela eternidade!

Palavras ditas por Hapi: «Ó Osíris Grande dos Cinco, senhor dos tronos (...), Sichu, justificado de voz (...), trago-te o teu coração no teu corpo, para que não se separe de ti em qualquer lugar; para a eternidade; possas tu repousar com o teu coração eternamente!

Palavras ditas por Duamutef: «Ó Osíris Grande dos Cinco, senhor dos tronos (...), Sichu, justificado de voz (...), trago-te a tua “alma” diante de ti, para que ela se passeie no lugar do teu coração; possas tu repousar com ela pela eternidade!

Palavras ditas por Kebehsenuef: «Ó Osíris Grande dos Cinco, senhor dos tronos (...), Sichu, justificado de voz (...), trago-te a tua múmia diante de ti, para que ela veja Ré, sempre; possa ela ter prazer contigo pela eternidade!¹³⁶

Se as vísceras colocadas nos vasos (fígado, pulmões, estômago e intestinos – cena 92.7) já se encontravam sob a supervisão e guarda dos Quatro Filhos de Hórus¹³⁷, os sacerdotes mascarados da cena 91b conferiam ao justificado defunto Sichu os aspectos ou modos da existência humana (que os antigos Egípcios

¹³⁵ A inscrição 82, gravada em relevo e genericamente bem conservada, ocupa toda a parede oriental da capela, medindo um pouco mais de 7 metros de comprimento. Compreende 114 linhas verticais, com alturas que variam entre os 38 e os 92 cm, à exceção das catorze primeiras que medem entre 12 e 15 cm. É a inscrição ritual-base sobre as cerimónias do funeral de Sichu (Cf. Lefebvre, 1920b, pp. 219-236; 1923a, pp. 60-64).

¹³⁶ Tradução nossa a partir de Lefebvre, 1924, p. 133. Vide também Lefebvre, 1920b, p. 227, 228.

¹³⁷ Cf. Sales, 1999, p. 356.

chamavam «manifestações» ou «formas de aparição», *keheperu*) que lhe permitiriam continuar a viver com eles no Além, na *Duat*¹³⁸. Sabendo que os antigos Egípcios percepcionavam o homem como uma unidade monística que reunia todas as qualidades e características de vida, o corpo físico (múmia), a sombra-*chut*, o coração, o *ka* e o *ba* representavam todas as facetas do Homem¹³⁹. A estes últimos juntava-se também o nome (*ren*), outra necessidade para a vida no Além¹⁴⁰. Cada um destes elementos traduzia, assim, uma faceta distinta do Homem que se manifestava numa certa dimensão específica e que, por isso, se tornava individualizável¹⁴¹.

Assim se expressa visualmente no túmulo de Sichu a noção de estádio de transição do morto e de recomposição corpo-«alma»-duplo, quebrada com a morte (momento de disfunção metafísica), e que o ritual da mumificação e respectiva outorga desses elementos à múmia de Sichu pelos «sacerdotes-deuses» voltava a reunificar. No Egípto antigo, a morte era encarada como o momento de desintegração, de desagregação ou de disfunção temporária da combinação e da harmonia desses elementos (*membra disjecta*), assegurando, portanto, os rituais da mumificação e as reanimações mágicas, como a cerimónia da abertura da boca e dos olhos, a sua posterior e eterna re-união/ re-constituição/ integralidade, uma *restitutio ad integrum*¹⁴².

¹³⁸ Cf. Taylor, 2001, pp. 14-16. O Além subterrâneo, em egípcio *Duat*, não era um reino dos mortos em sentido estrito, uma vez que aí não se estava «morto» (representação positiva do Além). Antes, era um lugar que se desejava alcançar e aquele que aí chegava escapava à morte, ficando perto dos deuses e com uma vida melhor (Cf. Assmann, 2003, pp. 29, 30).

¹³⁹ Cf. Sales, 2014; Sousa, 2012, pp. 35-67. O coração associado à individualidade, à consciência, à sabedoria, à identidade pessoal e mental, responsável pelo «ser moral» e, assim, capaz de permitir ao morto no Além recordar-se da sua existência terrena ao mesmo tempo que conservava intacta a sua personalidade é o coração-*hati* (Cf. Assmann, 2003, p. 57).

¹⁴⁰ O nome não era apenas uma forma de identificar o seu detentor; como o corpo, o coração, a sombra, o *ka* e o *ba*, era um aspecto essencial da individualidade, um meio através do qual a sua existência se manifestava, distinguindo-o de todos os outros indivíduos, guardando, nesse sentido, a essência de cada um (Cf. Taylor, 2001, p. 23; Sales, 2014, pp. 138-141).

¹⁴¹ Cf. Sousa, 2012, pp. 38, 61.

¹⁴² Cf. Assmann, 1989, pp. 137, 138; 2003, p. 58. O grande investimento da decoração e recheio do túmulo (relevos, pinturas, objectos, alimentos, bebidas) justificava-se em grande medida pela necessidade de alimentar o *ka* do defunto, no sentido da interpretação sacramental que se atribui à alimentação (Cf. Sousa, 2012, pp. 47, 63, 89; Assmann, 2003, p. 504).

Na cena 91b, atrás dos quatro sacerdotes com máscaras, como mencionámos, surge, outra vez, Petosírís, diante de uma mesa de oferendas carregada de vasos e de provisões (bebidas e comidas), segurando uma jarra de libação na mão direita e um incensário na esquerda¹⁴³. Honra, assim, o seu falecido pai, pela realização de oferendas a Osírís, Ré, Tot e Maet de «pão, bebida, bois, gansos e todas as coisas boas», como menciona a inscrição 82:

O seu filho mais novo, o seu amado, senhor de todos os seus bens¹⁴⁴, o Grande dos Cinco, senhor dos tronos, sumo sacerdote, vidente do deus no seu naos, profeta da Ogdóade, superior dos sacerdotes de Sekhmet, chefe dos sacerdotes da terceira classe e da quarta classe, escriba real, encarregado da contagem de todos os bens no templo de Khemenu, Petosírís (...) ao fazer as suas oferendas a Osírís, a Ré, a Tot, a Maet, em pão, bebidas, bois, patos e em todas as coisas boas e dizendo: «Ó Osírís, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, profeta Sichu, justificado de voz, a tua boca é aberta por Ptah; a tua boca é aberta por Sokaris, com este seu cinzel de ferro, com o qual ele abriu a boca dos deuses, [para que] tu fales diante dos deuses de Pe e que o teu apelo seja entendido em Dep (...). Puro, puro é o Osírís, Grande dos Cinco, senhor dos tronos (...), Sichu – quatro vezes¹⁴⁵

Desta forma, ao presidir à cerimónia, Petosírís garante as provisões materiais necessárias à cerimónia da «abertura da boca», isto é, à continuidade da vida eterna de Sichu, agindo como sacerdote e como filho («seu filho, seu amado», *saef meref*).

Aquilo que dá coerência e eficácia a todos estes rituais é, todavia, a cerimónia representada na cena 90: «a abertura da boca» (*uepet-ra*) de Sichu¹⁴⁶. Sem esta

¹⁴³ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 94; 1920b, p. 229; 1924, p. 133; 1923b, pp. XXIX e XXXIII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 131; Venit, 2016, pp. 11, 12.

¹⁴⁴ Pela morte do irmão mais velho, Djedtotiuefankh (provavelmente ainda bastante novo, pois não se lhe conhecem nem esposa nem filhos), Petosírís tornara-se, em consequência, o herdeiro legítimo dos bens paternos e o representante da família. É por isso que assegura o culto familiar de todos os seus. Ele estava, realmente, «no lugar de seu pai», na hierarquia sacerdotal e nas responsabilidades familiares, como consagram as passagens de algumas inscrições do túmulo.

¹⁴⁵ Tradução nossa a partir de Lefebvre, 1924, p. 134. Vide também Lefebvre, 1920b, pp. 229, 230.

¹⁴⁶ A cerimónia da «Abertura da boca» é também chamada «Abertura da boca e dos olhos». Era a fase crucial do ritual funerário. Destina-se primordialmente a permitir que o falecido pudesse recuperar o uso dos sentidos (respirar, comer, beber, ver, falar e andar), ou seja, estar dotado da capacidade de receber com aproveitamento todas as oferendas que lhe fossem feitas e de se nutrir delas. A «abertura da boca» tornava a múmia capaz de receber as oferendas e de funcionar no mundo extra-terreno. Trata-se de um ritual de ressurreição, de renascimento e de revitalização do corpo mumificado. O ritual mágico da «abertura da boca» podia ser realizado diante da múmia/ sarcófago, de uma estátua do defunto ou de um edifício (templo, altar ou túmulo). Embora só seja conhecida por fontes a partir do Império Novo, a cerimónia seria muito mais antiga, podendo remontar às duas

operação, a sua existência no Além seria impossível. A ilustração parietal desta cerimónia no caso de Sichu é muito expressiva. Como referimos, esta representação ocupa o tamanho dos registos superior e intermédio. Sobre um pequeno pátio (pintado de azul), ao qual se acede por um lance de escadas de 14 degraus, surge representada uma capela funerária (pintada de verde), encimada por um *pyramidion* (pintado de vermelho), à qual surge adossada a múmia de Sichu. Uma área triangular (pintada de amarelo) representa a areia da montanha que cobre parte da capela e do pátio de entrada, como se estes estivessem talhados na encosta arenosa¹⁴⁷. A múmia de Sichu está envolta num sudário, com a cabeça coberta com o *kelaft* e com barbicha revirada para fora¹⁴⁸.

primeiras dinastia da história egípcia, havendo depois referências e fórmulas atestadas nos *Textos das Pirâmides* (Cf. Sales, 1999, p. 42; Baines; Lacovara, 2002, p.11; Serrano Delgado, 2009, p.243; 2014, pp. 273-295; Assmann, 2003, p. 457).

¹⁴⁷ A capela ou túmulo no relevo não tem qualquer semelhança arquitectónica com o túmulo de Petosiris onde a múmia de Sichu foi depositada, como Lefebvre menciona. Trata-se de um simulacro de túmulos representando a cerimónia da purificação inspirado em papiros do *Livro dos Mortos* (Cf. Lefebvre, 1920a, p. 92; 1920b, p. 214; 1924, p. 128; 1923b, pp. XXVIII, XXXI e XXXII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 129; Venit, 2016, pp. 10, 11). Um pormenor em relação aos degraus da escada: nos seus trabalhos de 1920a e 1920b, G. Lefebvre refere que a escada de acesso à plataforma onde Teos desenvolve o ritual tinha «treze marches» para, mais tarde, na compilação de 1924, anotar «quatorze marches». Pela foto de Cherpion *et al.*, indubitavelmente o melhor registo fotográfico da cena, contamos, realmente, treze degraus.

¹⁴⁸ Embora na representação parietal a múmia esteja voltada para norte, na realidade, aquando da efectiva realização da cerimónia no pátio do túmulo, deveria estar, a exemplo do que a tradição fixara desde o Império Novo, voltada a Sul, de forma a que, ao meio-dia, fosse banhada pela luz solar (estar «diante de Ré») e carregada de energia (Cf. Assmann, 2003, pp. 466- 468, 473, 474).



Fig. 7. A cena 90: a cerimónia de «abertura da boca» (*uepet-ra*) de Sichu: o momento crucial do ritual funerário.

No pátio, como sacerdote-*sem* ou *setem*, isto é, como oficiante vestido com uma pele de leopardo (curtida, mas não cozida, com as quatro patas, cabeça e cauda do animal¹⁴⁹), está figurado Teos, também chamado Djedhor (neto de Sichu e filho de Petosíris), descalço, usando uma curta peruca azul, derramando água sobre a múmia com um vaso-*nemset*. Sichu é um Osíris (morto) e o seu neto desempenha o papel mitológico de Hórus no culto funerário, aspergindo a múmia adossada¹⁵⁰. A cerimónia de purificação da múmia prepara-a para se tornar já não um corpo que vai ter actividade física depois da morte (*kebet*), mas um *sab*, um corpo que beneficiou dos ritos da mumificação e em especial da abertura da boca, que lhe permite ser um justo receptáculo eterno para o *ka* e para o *ba*, ou, se preferirmos, de alguém que, passando pela morte, se tornou um ser divino, reunificado, transfigurado.

¹⁴⁹ Na cena 90 vêem-se apenas duas patas e a cauda do leopardo. Jan Assmann sugere que muitas vezes não estaríamos, de facto, perante uma pele animal, mas sim de uma imitação em tecido (Cf. Assmann, 2003, p. 445).

¹⁵⁰ Cf. Lefebvre, 1920b, p. 214; 1924, p. 128; 1923b, pp. XXXI, XXXII e XXXIII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 129; Venit, 2016, p. 10. Anote-se que, por lapso, Cherpion *et al.*, na legenda à cena 90, apelidam Teos de «petit-fils» (neto) de Petosíris, considerando Sichu como seu «arrière-grand-père» (bisavô). A inscrição junto da cena não deixa dúvidas: Teos é «o filho mais velho do seu [de Sichu] filho mais novo [=Petosíris] nas funções de setem» (Lefebvre, 1924, p. 131). Vide também PM, 1934, p. 172.

A inscrição 82 é muito detalhada sobre as purificações realizadas por Teos, qual sinopse de fórmulas recorrentes do ritual funerário egípcio:

O *setem* fazendo o incensar, ao Osíris, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, Sichu, justificado de voz, e dizendo: «Puro, puro é o Osíris, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, Sichu, justificado de voz – quatro vezes».

O filho mais velho do seu filho mais novo nas funções de *setem*, o Grande dos Cinco, senhor dos tronos, escriba da tesouraria (filarca) da primeira classe sacerdotal do templo de (...) e do templo de (...) ¹⁵¹, Teos, girando em volta do Osíris, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, Sichu, com quatro vasos de água, e dizendo: «Puro, puro é o Osíris, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, Sichu – quatro vezes». A tua purificação é a purificação de Hórus e reciprocamente, a tua purificação é a purificação de Tot e reciprocamente; a tua purificação é a purificação de Geb ¹⁵² e reciprocamente; a tua purificação é a purificação de Sepa e reciprocamente. Puro, puro é o Osíris, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, Sichu, justificado de voz – quatro vezes. Toma para ti a cabeça, reúne os ossos diante de Geb. Ó Tot, reconstitui-o: está completo o que lhe pertence. Puro, puro é o Osíris, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, segundo profeta de Khnum-Ré, senhor de Hirurt, Sichu, – quatro vezes».

O *setem* girando em torno do Osíris, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, Sichu, quatro vezes, com cinco grãos do Midi, provenientes de Nekheb, que ele traz na boca, que ele traz nos olhos, que ele traz numa mão por duas vezes ¹⁵³, e dizendo: «Puro, puro é o Osíris, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, Sichu. O perfume, o perfume abre a boca. É a saliva de Hórus, o perfume. É a saliva de (...), o perfume. É o que fortalece o coração dos dois senhores, o perfume.» ¹⁵⁴

Os quatro sacerdotes-assistentes situados atrás de Teos (no registo superior dos dois abrangidos pela cena da purificação lustral – cena 91a), todos com compridos saiotes cerimoniais brancos e tratadas perucas pintadas de azul, colaboram activamente na cerimónia da abertura da boca: o primeiro segura um queimador de incenso, o segundo uma pequena taça com grãos de natrão, o terceiro uma perna de vaca e o último dois instrumentos ou ferramentas sagradas especiais de ferro (uma pequena enxó cerimonial ¹⁵⁵ e um pequeno bastão *ueret-bekau*) para tocar nos orifícios do corpo mumificado de Sichu (boca, olhos, ouvidos, nariz) para que este, assim, recuperasse os seus sentidos ¹⁵⁶.

¹⁵¹ Texto corrompido. Trata-se provavelmente dos templos de Heruer e de Neferuset.

¹⁵² Geb em vez de Set. Esta substituição é interessante. Sabe-se da repulsa que Set causava aos últimos Egípcios, que martelavam zelosamente o seu nome dos monumentos na época persa e nos primeiros tempos da dominação grega.

¹⁵³ Quer dizer, que traz em cada mão, alternativamente.

¹⁵⁴ Tradução nossa a partir de Lefebvre 1924, p. 131. Vide também Lefebvre, 1920b, p. 223.

¹⁵⁵ Talvez por irregularidade ou imprecisão de representação no baixo-relevo parietal, a enxó que o quarto sacerdote segura na sua mão direita não tem a habitual configuração das enxós *mesekbtin* e *dua-uer* usadas na cerimónia de abertura da boca, sobretudo no que se refere ao recorte do topo do instrumento.

¹⁵⁶ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 94; 1920b, pp. 226; 1924, p. 132; 1923b, pp. XXVIII e XXXII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 130; Venit, 2016, pp. 10, 11; Assmann, 2003, p. 462.



Fig. 8. Cena 91a: os sacerdotes auxiliares de Teos, co-responsáveis pela «abertura da boca».

Eles são, portanto, quais *hem-ka*, «servidores do *ka*», co-responsáveis pela sobrevivência do defunto no Além, entregando ao *setem* Teos os objectos e produtos necessários à execução das técnicas funerárias que a tradição egípcia fixara para tornar Sichu um ser venerável (*imakb*) e justificado (*mae-kberu*, literalmente «justo/ justificado de voz»). O complexo ritual da «abertura da boca», um autêntico ritual de consagração da múmia, que durava vários dias, incluía, pois, vários episódios diferentes, com sequências e repetições de gestos simbólicos e fórmulas canónicas, em que os elementos convocados eram a água (*mu*), o natrão (*besemen*), o incenso queimado (*senetjer*) —cerimónias de purificação ritual— e a oferenda de alimentos sólidos, todos capazes de «animar» a múmia¹⁵⁷.

No cerimonial de revitalização do morto, neste caso performativamente realizado diante da «múmia venerável» (*sab chepes*) de Sichu, contava-se também o sacrifício de um bovino (cena 92.1.) e o entoar de fórmulas mágicas de exortação (cena 92.2).

¹⁵⁷ Podem ser descritos 75 episódios diferentes, separados, para a «abertura da boca», desde os ritos preliminares, aos rituais de encerramento, passando pela animação da estátua, pelas oferendas de carne de bovino procedentes do Alto e do Baixo Egípto e pelo banquete funerário. Não há, no entanto, nenhuma fonte egípcia isolada que compreenda todos estes episódios (Cf. Goyon, 1972; Dodson; Ikram, 2008, p. 123; Assmann, 2003, p. 457).



Fig. 9. As cenas 92.1 (abate de bovino) e 92.2 (sacerdotes-cantores).

O decorador da parede oriental da capela do túmulo de Petosíris não desenvolve muito, em termos iconográficos, a cena 92.1: no registo intermédio, junto da escada que dá acesso ao pequeno pátio onde o sacerdote-*setem* Teos executa o ritual da abertura da boca, é figurada a cena do sacrifício do bovino (clássica nas decorações parietais dos túmulos do antigo Egipto), sem qualquer legenda. O animal jaz na terra, com as patas traseiras ainda atadas, mas já sem cabeça. Um dos oficiantes do sacrifício, vestido com um simples saiote, sem cabeleira, apresta-se para entregar a pata dianteira da vítima, qual instrumento sagrado preceptivo, enquanto o seu camarada se encarrega de separar a outra pata dianteira¹⁵⁸. A carne fresca do animal devia exercer uma acção vivificante no defunto, fazendo-o desejar o alimento, ou seja, magicamente «abrir-lhe a boca». Também aqui não está, pois, em causa a alimentação, mas sim a animação da múmia¹⁵⁹. Esta cena da oferenda da perna dianteira da vaca distingue-se, portanto, das outras cenas de oferenda alimentar

A cena 92.1, embora esculpida no registo intermédio¹⁶⁰, faz parte, em realidade, das operações de abertura da boca que se desenrolam no registo superior,

¹⁵⁸ Cf. Lefebvre, 1920a, pp. 93, 94 ; 1920b, p. 214; 1924, p. 128; 1923b, pp. XXIII e XXXII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 132; Venit, 2016, p. 12. Tradicionalmente, além da perna dianteira direita (sede da força física), era também oferecido à múmia o coração do animal. Anote-se que os dois oficiais do sacrifício são os únicos personagens dos registos superior e intermédio da parede oriental da capela que não usam peruca. Aparentemente, têm as cabeças rapadas.

¹⁵⁹ Cf. Assmann, 2003, p. 475, 478.

¹⁶⁰ Esta posição explica-se pela necessidade de colocar a cena do sacrifício na proximidade imediata da cena 90 que domina os dois registos e onde se vê o defunto, adossado à sua capela, submetido, por um lado, antes da abertura da boca, às purificações (registo superior) e estimulado,

designadamente com a cena 91a (sacerdote que transporta a perna de vaca). A cena ocorre, portanto, *após* o cortejo fúnebre que está representada atrás dela e mostra as acções prévias imprescindíveis à actividade a desenvolver por Teos¹⁶¹. O morto é excitado com o alimento sólido (perna dianteira do bovívdeo) e isso contribui para a «abertura da (sua) boca».

A cena 92.2 relaciona-se ainda com a cerimónia de «abertura da boca»: três personagens masculinos, de braços caídos ao longo do corpo, de cabeleiras pintadas de azul, vestidos com saiotos sacerdotais brancos, de alça cruzada sobre peito, são chamados *cheseḫu-deḫbenu*. A designação alude à sua função na cerimónia, isto é, «entoar cânticos», acompanhados ou não de percussão das mãos¹⁶². Salmodiando/ cantando fórmulas e invocações antigas egípcias, estes sacerdotes reforçavam a eficácia mágica das cerimónias desempenhadas por Teos, ajudando, assim, também, a «animar» a múmia, que passara a poder escutar essas exortações¹⁶³.

No cortejo fúnebre (frequentemente chamado em egípcio *chemes-udja*) participaram familiares, amigos, servos e dependentes, carpideiras (representando os papéis de Ísis e Néftis no funeral arquetípico de Osíris), sacerdotes e outro pessoal que colaborara no processo de embalsamamento¹⁶⁴. No cortejo funerário de Sichu, vemos também, de facto, desfilar esses «amigos» do defunto (cena 91c): no registo superior, um sacerdote-leitor (*ḫbery-hebet ḫbery-teḫ*), segurando um rolo de papiro, de compridas vestes cerimoniais brancas, semelhantes às dos sacerdotes que puxam o carro funerário (cena 92,5), dos que puxam os trenós com os vasos de vísceras e a caixa de *uchebtiu* (cena 92,7), dos sacerdotes-cantores (cena 92,2) e do próprio Petosíris (cenas 91b e 92,7), e quatro filhas do defunto, com bonitas

por outro lado, a retomar o uso da sua boca pelos membros decepados da vítima animal (registo intermédio).

¹⁶¹ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 93; Dodson; Ikram. 2008, pp. 121, 122.

¹⁶² Cf. Lefebvre, 1920b, pp. 215, 216; 1924, p. 128; 1923b, pp. XXVIII e XXXII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 132; Venit, 2016, p. 12

¹⁶³ Nas cenas dos funerais de Sichu representados na parede oriental do túmulo de Tuna el-Guebel percebemos a presença de cantores e de cânticos, mas não encontramos músicos ou bailarinos/ bailarinas, que sabemos que participavam, por exemplo no Império Novo, nos momentos fúnebres, designadamente por ocasião dos banquetes em honra dos mortos.

¹⁶⁴ Cf. Dunand; Zivie-Coche, 1991, pp. 176, 177; Sousa, 2012, pp. 86, 87.

perucas curtas (pintadas de azul), braços dobrados, com as mãos sobrepostas à altura das cinturas, com elegantes e justos vestidos verdes e vermelhos, até aos pés, deixando os seios descobertos¹⁶⁵. A distância relativa entre as várias filhas de Sichu e entre estas e o sacerdote-leitor, sugere que caminhariam no cortejo em fila, atrás uns dos outros¹⁶⁶.



Fig. 10. Cena 91c: O «sacerdote-leitor», as filhas, os servidors e as servidorsas de Sichu.

As filhas do defunto (*mesuf-bemut*) sublimam o sofrimento pela separação e perda do ente querido com a certeza da eficácia da cerimónia fúnebre, como se percebe pela inscrição 82:

Elas dizem: «Ó nosso pai, nosso pai, (vira) o teu rosto para nós: vê esta bela cerimónia (*bet-nefer*). O teu filho [Petosírís] está diante de ti, a fazer-te um sacrifício, enquanto o teu filho [Teos] (...) faz as purificações. Que a tua casa seja ocupada [pelos] teus filhos, sem interrupção, eternamente. (...). Que te seja dado pão dos deuses e que te façam oferendas funerárias nas festas do céu! (...). Que o teu nome seja chamado pelo sumo sacerdote quando são recitadas as litánias no templo dos espíritos superiores! Que a tua alma saía com as almas perfeitas em todas as festas da tua cidade (...) (tu) vivendo para sempre!»¹⁶⁷.

A cena 91c termina à esquerda com três servidors masculinos (*hemu-taiu*) e três servidors femininas, eles usando saíotes curtos, de tronco nu, mas com uma faixa diagonal sobre o peito, e elas representadas exactamente como as filhas do defunto (perucas curtas bem tratadas e justos vestidos compridos até aos pés,

¹⁶⁵ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 94; 1920b, pp. 231, 232; 1924, p. 134; 1923b, pp. XXX e XXXIV; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 131; Venit, 2016, p. 12. A inscrição diante de cada uma dá-nos os seus nomes: da direita para a esquerda, a mais velha, Nesnehetauai, Tehen, Siturit e a mais nova Stairitben (Cf. Lefebvre, 1924, p. 134).

¹⁶⁶ No sentido da marcha, ou seja, da direita para a esquerda, as mulheres usam vestidos compridos, até aos pés, de cores alternadas: Nesnehetauai tem um vestido verde, Tehen usa um vestido vermelho, Siturit novamente um vestido verde e Stairitben também um vestido vermelho (Cf. Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 131).

¹⁶⁷ Tradução nossa a partir de Lefebvre, 1924, p. 135. Vide também Lefebvre, 1920a, p. 95 e 1920b, p. 233.

sendo vermelho o da mulher que se encontra no meio e verdes os das outras duas)¹⁶⁸. Neste caso, a sobreposição de braços dos servidores e das servidoras sugere que caminhariam no cortejo lado-a-lado em dois grupos, o dos homens e o das mulheres¹⁶⁹.

Sobre estes servidores, a inscrição 82 regista: «*Os seus servidores masculinos, numerosos (ao ponto de) não se saber o número*» e «*As suas servidoras, numerosas (ao ponto de) não se saber o número*»¹⁷⁰, o que pode ser entendido de duas formas distintas, mas com o mesmo significado: os três servidores masculinos representavam nos funerais o vasto conjunto de servidores de Sichu do sexo masculino, enquanto as três servidoras femininas desempenhavam o mesmo papel em relação às servidoras ou então, tomando o número três como signo da pluralidade, os três homens e as três mulheres representam no funeral todo o universo dos servidores do sumo sacerdote Sichu, ou, na linguagem de Dunand e Zivie-Coche, «*la foule des serviteurs qui leurs étaient attachés*»¹⁷¹. O discurso dos servidores é também eloquente (inscrição 82):

Eles dizem em conjunto: «Ó nosso senhor, nosso senhor, vem, vê a tua casa, alegra-te com o que se passou: o teu filho está no teu lugar; ele faz parte dos notáveis da sua cidade e age-se segundo as suas ordens; ele vê o deus no seu *naos* augusto, como escolhido dos seus concidadãos; (...) A tua casa está provida de todas as coisas boas, à semelhança da casa dos príncipes. Os teus descendentes são numerosos na tua habitação. Os filhos sucedem aos filhos como personagens principais na sua cidade. Os teus servidores, numerosos (ao ponto de) não se saber o seu número, fazem o seu trabalho, cada um deles, segundo a sua função, a tua casa está provida (de produtos) do nosso trabalho, para a eternidade. O teu túmulo, que foi especialmente construído (para ti), está mais elevado que o túmulo dos (teus) antepassados e que o monumento funerário de todos os notáveis; está inscrito especialmente com o teu nome em todo o tipo de inscrições hieroglíficas, como faziam os (teus) antepassados em relação aos deuses. (...)»¹⁷²

Apesar de não se poderem identificar, de forma autónoma, carpideiras oficiais nos funerais de Sichu, o carpir e o lamento são cumpridos pelas filhas, pelas

¹⁶⁸ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 95; 1920b, p. 232; 1924, p. 134; 1923b, pp. XXX e XXXIV; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 131; Venit, 2016, p. 12.

¹⁶⁹ Cf. Lefebvre, 1923b, pp. XXX e XXXIV; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 131, 132.

¹⁷⁰ Tradução nossa a partir de Lefebvre, 1924, p. 134. Vide também Lefebvre, 1920a, p. 95.

¹⁷¹ Dunand; Zivie-Coche, 1991, p. 159.

¹⁷² Tradução nossa a partir de Lefebvre, 1924, p. 134. Vide Também Lefebvre, 1920b, pp. 233, 234.

servidoras e pelos servidores do «Grande dos Cinco». Trata-se, portanto, de uma ausência social, física, mitigada pelo cumprimento da função pelos familiares e «amigos» do defunto.

É de destacar nestes elementos do cortejo no registo superior o *lebrery-hebet*, um sacerdote profissional, que literalmente significa «o que está a cargo do livro» — ou, se quisermos ser coerentes com a figura, «aquele que segura/ transporta o rolo» —, que, conhecendo as fórmulas que deviam acompanhar o funeral, tinha a seu cargo o recitar ritual dos hinos e cânticos específicos, como se entende da fórmula 82: «*O chefe-leitor pronto para ler nos livros e de fazer as cerimónias para a abertura da boca diante deste deus [= Sichu]*»¹⁷³.

O ambiente cultural funerário impunha estes cânticos e recitações e só este ritualista era capaz de «purificar» apropriadamente os recintos funerários com as modulações vocais adequadas e, assim, prepará-los para a recepção e as actividades dos seus proprietários. Verosimilmente, os sacerdotes-cantores da cena 92.2 conjugariam certamente os seus cânticos com os do sacerdote-leitor, tornando o cortejo fúnebre um momento ritual majestoso a que o canto emprestaria reforçada solenidade e eficácia.

No registo intermédio, na cena 92.3, a seguir aos três sacerdotes-cantores, são representados mais quatro personagens, vestidos como eles e como todos os restantes sacerdotes dos registos superior e intermédio: o que assume a dianteira, conduz uma vitela, que ampara com a mão direita, segurando na mão esquerda, erguida, um pequeno mangual; o segundo carrega um longo *bouquet*, com umbelas de papiros fechadas e abertas, muito similar ao que se encontra no registo superior, junto da mesa de oferendas de Petosíris (cena 91b); o terceiro carrega uma pequena caixa, de tampa arredondada, um pouco mais pequena do que aquela que a cena 92.7 mostra sobre o trenó, mas que, muito provavelmente, continha também *uchebtis*; o último ergue na mão direita um rolo¹⁷⁴. Estes elementos do cortejo

¹⁷³ Tradução nossa a partir de Lefebvre, 1924, p. 134. Vide também Lefebvre, 1920b, p. 231.

¹⁷⁴ Cf. Lefebvre, 1920a, p. 92; 1924, p. 129; 1923b, pp. XXIX e XXXIII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 133; Venit, 2016, p. 12.

transportam as oferendas em causa para junto do túmulo ou para o seu interior. Seguem-se mais quatro sacerdotes portadores de insígnias: com ambas as mãos, uma mais acima (direita) e outra mais abaixo (esquerda), seguram compridos bastões encimados por suportes onde repousam quatro estátuas-animais: o cão de Upuaut (primeiro e segundo estandarte), a íbis de Tot (terceiro estandarte) e o falcão de Hórus (último dos estandartes)¹⁷⁵. Estes porta-estandartes votivos como que assumem a dianteira do cortejo funerário; abrem literalmente o caminho para o carro funerário na sua viagem pela necrópole até ao túmulo¹⁷⁶.



Fig. 11. Cenas 92.3 e 92.4: quatro sacerdotes carregadores de oferendas e quatro sacerdotes porta-insígnias.

O registo superior e intermédio da parede oriental da capela do túmulo de Petosíris mostra no total 42 personagens (incluindo a múmia de Sichu): 35 homens e 7 mulheres. No entanto, há personagens que surgem representados duas vezes, como é o caso de Petosíris (cenas 91b e 92.7). Apesar de vestido com vestes distintas, o sacerdote *setem* da cena 92.6 que, encarando o carro funerário tem um queimador de incenso na mão, pode também ser o mesmo que executará junto ao túmulo a cerimónia de abertura da boca, o mesmo é dizer o neto de Sichu e filho de Petosíris, Teos. Se os servidores e as servidoras representados na cena 91c simbolizam a «multidão» de servidores dos dois sexos do sumo sacerdote Sichu, então também aqui a contagem absoluta se pode revelar infrutífera. Significa isto que as cenas da parede oriental da capela mais do que procurando figurar de forma

¹⁷⁵ Cf. Lefebvre, 1920a, pp. 92, 93; 1920b, p. 217; 1924, p. 129; 1923b, pp. XXIX e XXXIII; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 133; Venit, 2016, p. 12.

¹⁷⁶ O próprio significado da insígnia e do nome do deus de Licópolis, Upuaut, «O abridor dos caminhos», ajustava-se bem a esta «abertura do caminho» para a procissão ritual fúnebre (Cf. Sales, 1999, pp. 152, 153).

absoluta as personagens efectivamente presentes nos funerais tentam transmitir as várias operações, os vários momentos e os vários intervenientes que compõem os funerais de Sichu, sendo que algumas dessas personagens cumprem vários papéis em momentos distintos da própria cerimónia, uns de forma mais dinâmica, outros de forma mais estática.

Se quisermos ser completamente rigorosos em relação ao cortejo fúnebre, teremos ainda de incluir os homens, mulheres e crianças anónimos figurados no registo inferior da parede oriental que trazem as suas oferendas ao morto Sichu (cena 93), muitas como provisões a deixar no interior do túmulo para a sua alimentação eterna ou do seu *ba*¹⁷⁷. É uma cena habitual nos túmulos privados egípcios, embora, dentro dos limites do formalismo egípcio, as figuras representadas nesta cena dos portadores de oferendas surjam cuidadosamente individualizadas por características faciais, penteados e vestes que caracterizavam a população etnicamente diversa da época, ou seja, do Egipto helenístico. Vemos uma mulher de cabelos curtos e um grande brinco redondo, com um manto aberto para revelar um dos seus seios, bem como outras mulheres, vestidas da mesma maneira, usando perucas ou cabelos encaracolados e homens de lábios grossos e nariz achatado, provavelmente Etíopes ou Núbios. Um outro homem representado, com cabelo liso, usa duas compridas penas na cabeça e é seguramente um líbio.

Esta profusa e complexa cena mostra ainda outros dois homens que, pelas suas barbas e vestes (capas e chapéus), pretendem representar Gregos. Tanto homens como mulheres carregam aos ombros, à cabeça (em cestos, vasos e caixas) ou pendurados nos braços, como oferendas para o «Grande dos Cinco, Senhor dos tronos», diversos animais (antílopes, gazelas, órix, ibexes, carneiros e bovídeos engalanados, nuns casos amarrados, noutros à solta, marcham do placidamente ao

¹⁷⁷ Cf. Assmann, 2003, p. 482, 483. Gustave Lefebvre, que os enumera e descreve um a um, contabiliza 28 personagens nesta cena, 16 homens e 12 mulheres. No entanto, é preciso também acrescentar as crianças (pelo menos quatro, que são bem visíveis no registo inferior, a pé, ao colo ou, como uma delas, encavalitada aos ombros de um adulto do sexo masculino) - Cf. Lefebvre, 1924, pp. 145-148; Venit, 2016, p. 14).

lado dos humanos; gansos, patos e outras aves de capoeira de pequeno e grande porte, peixes de várias espécies...) ¹⁷⁸. A quantidade e variedade de oferendas *in natura* trazidas para honrar o defunto ilustra a sua importância social. É igualmente assinalável a variedade de ofertas florais que estes elementos devotos do cortejo também carregam (grandes *bouquets* de flores de lótus, com botões abertos e fechados, compridos caules repletos de estames, pistilos e frutas, espigas de grão, galhos frondosos, etc.) ¹⁷⁹.

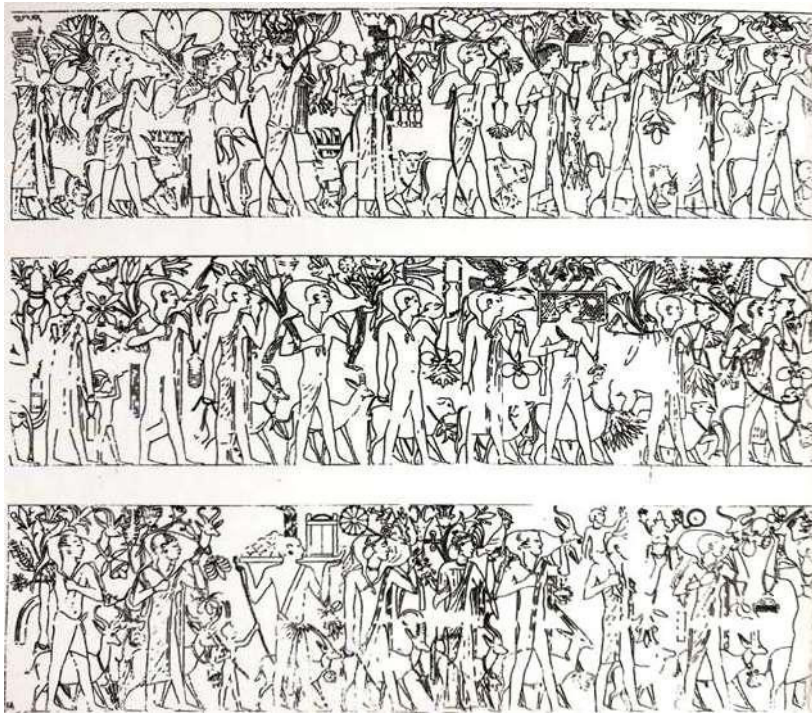


Fig. 12. Algumas figuras do registo inferior (cena 93) da parede oriental do *naos* do túmulo de Petosíris carregando oferendas para Sichu (Cf. Lefebvre, 1923b, p. XXXV; Venit, 2016, p. 14).

Apesar de aqui aparecerem «sobrepostas», todas estas figuras estavam na mesma «linha» horizontal.

¹⁷⁸ Pela excepcionalidade, merece destaque nesta cena a representação de um pequeno elefante de tromba pendente e erguidos dentes (Cf. Lefebvre, 1924, p. 147; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, p. 144).

¹⁷⁹ Cf. Lefebvre, 1924, pp. 145-148; 1923b, pp. XXXV e XXXVI; Cherpion; Corteggiani; Gout, 2007, pp. 136-147; Venit, 2016, pp. 13, 14. Embora nada na decoração e nas inscrições parietais o indique, com base na tradição funerária egípcia, é de admitir que muitas das provisões trazidas pelos membros integrantes do cortejo (bovinos e aves, designadamente), além de cumprirem a função de provisões requeridas para o bem-estar do defunto, assinalando a sua dignificação e valorizando o seu estatuto social, se destinassem ao ágape funerário em que todos participariam como comensais.

Aos lamentos e cânticos fúnebres expectavelmente presentes nas cerimónias rituais é preciso associar também os ruídos produzidos pelas aves e pelos diferentes animais vivos, bem como o aroma, mais suave ou mais intenso, libertado pelas várias oferendas florais. Ao mesmo tempo, a profusão cromática resultante das vestes, das flores e dos vários objectos transmitiam também um alegre colorido ao cortejo que o transformavam num poderoso espectáculo de som, aroma e cor em torno da morte. O funeral de Sichu representado na parede oriental do túmulo de Petosíris em Tuna el-Guebel é, sob todos os aspectos, um verdadeiro espectáculo de celebração da morte.

Aquilo que se pretendeu registar iconograficamente foi, no fundo, os dois momentos mais importantes do funeral, com as actividades e personagens que se lhe associavam: o cortejo fúnebre a caminho da necrópole/ do túmulo e a cerimónia da abertura da boca junto à «casa da eternidade», ou seja, os aspectos que restituíam a dignidade social e a individualidade perdidas àquele que acabara de morrer (Sichu). As cenas do cortejo fúnebre, sob a orientação de Petosíris, envolvem o transporte da múmia de Sichu no carro funerário, acompanhado pelos sacerdotes, servidores, familiares e restantes membros da comunidade. Estão em causa as cenas 92.5 a 92.7, 92.2 a 92.4, 91c e todo o registo inferior. A cerimónia da abertura da boca tem no plano central a cena 90 e as cenas 91a, que lhe está directamente associada (actos de purificação ritual do morto com fumigações de incenso, libações de água, abluções com natrão e oferenda de alimento sólido), 92.1 (sacrifício animal para provisão de alimento sólido) e 91b (outorga a Sichu das suas «manifestações» e de uma mesa farta de bebidas e alimentos, novamente sob a supervisão de Petosíris).

Conclusão

Quando falamos de morte, podemos estar a falar de diversas noções, eventualmente interligadas, com diferentes impactos culturais: a experiência

irremediável e irreversível da morte, a consciência insuportável da finitude da existência, os contextos rituais da morte, dos funerais e do luto, os testemunhos memoriais da arquitectura funerária, a sobrevivência dos mortos ou de componentes da personalidade humana em dimensões e lugares extraterrenos, as trocas simbólicas e comunicacionais entre o mundo dos vivos e o dos mortos, o amor profundo à vida e a luta determinada contra o esquecimento ou a ancestral aspiração humana à imortalidade.

No antigo Egipto, desde a Alta Antiguidade até ao Período Romano, a morte ocupou um lugar absolutamente central e preeminente na sua cultura. Na expressão de Jan Assmann, «la morte est au cœur de la culture égyptienne, elle constitue son centre de signification»¹⁸⁰. Entre as formas possíveis de lidar com ela e com os seus perversos mas inexoráveis efeitos, os antigos Egípcios desenvolveram o ideal de enterrar em esplêndidos e eternos túmulos (apropriadamente apelidados de «casas da eternidade», *per djet*) os seus mortos, sobretudo os social e financeiramente mais destacados (uma vez que a dispendiosa preparação de um túmulo não estava ao alcance de todos), para que gozassem de um memorial visível para a posteridade que os salvaguardasse do esquecimento e os tornasse imortais¹⁸¹. O túmulo de Petosíris, em Tuna el-Guebel, cabe nesta categoria e expressa, na viragem do século IV para o século III a.C., o ideal egípcio só disponível para a elite, neste caso a elite sacerdotal de Hermópolis Magna, com uma decoração da capela ao estilo dos túmulos reais da época raméssida¹⁸².

Os registos iconográficos da parede oriental da capela deste túmulo mostram as cerimónias cruciais associadas à «transição» de Sichu, «Grande dos Cinco» e «Senhor dos Tronos», ou seja, sumo sacerdote do deus Tot, em Hermópolis Magna, pai de Petosíris: de um lado, o cortejo funerário e a matança ritual de uma vaca e, de outro, as operações da abertura da boca. Por entre lamentos e manifestações de pesar, sob a liderança de Petosíris, os elementos associados ao cortejo funerário (a

¹⁸⁰ Assmann, 2003, p. 41.

¹⁸¹ Cf. Baines; Lacovara, 2002, pp. 6, 18, 26; Dunand; Zivie-Coche, 1991, pp. 177, 178, 181; Assmann, 2003, p. 30; Sousa, 2012, pp. 13, 14, 69.

¹⁸² Cf. Dodson, 2001, p. 440; Ikram; Dodson, 1998, p. 50; Dodson; Ikram, 2008, p. 294.

passagem pelo mundo da morte em direcção ao lugar da vida eterna) desempenham procedimentos técnico-mágicos pela tradição multimilenar destinados a garantir a sobrevivência eterna/ a imortalidade de Sichu no Além.

As noções e crenças funerárias expressas iconograficamente nas paredes do *naos*, ao mesmo tempo que testemunham a herança milenar egípcia na relação ritual com a morte (mumificação, unções e purificações fúnebres, preservação das vísceras, abertura da boca e dos olhos, provisões para o Além, cortejo fúnebre, etc.), constituem uma atitude activa de supressão da angústia humana diante da morte e um deliberado acto de memória, pois procuram que o nome dos entes queridos sejam lembrados para todo o sempre. Como dizia Petosíris: «*Eu construí este túmulo nesta necrópole, ao lado dos espíritos superiores que aqui estão, para que sejam pronunciados o nome de meu pai e o de meu irmão mais velho, porque um homem revive quando o seu nome (ren) é pronunciado.*»¹⁸³.

Segundo a concepção antropológica egípcia, o nome era o elemento da personalidade que permitia diferenciar o seu detentor de todos os outros seres vivos ou mortos. Ser o seu nome pronunciado continuamente, o mesmo é dizer, evitar o esquecimento inerente à morte, era estabelecer uma ligação sólida com a memória social e, assim, manter vivo o defunto. Assim se expressavam sentimentos e convicções religioso-funerárias. Era, no Egipto antigo, uma forma culturalmente consagrada de vencer a morte.

Bibliografia

- ALLEN, James (1989), «The Cosmology of the Pyramid Texts» in Simpson William Kelly (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale Egyptological Studies 3, pp. 1-28.
- ____ (2005), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Leiden/ Boston, E.J. Brill.
- ARAÚJO, Luís Manuel de (2003a), *Estatuetas funerárias egípcias da XXI Dinastia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/ Fundação para a Ciência e Tecnologia.

¹⁸³ Inscrição 81, incisa na ala de Sichu (parece oriental da capela, registo médio) – Cf. Sales, 2011, p. 35; 2012, pp. 62, 63, 75.

- ____ (2003b), «O túmulo de Petosiris: expressão da confluência cultural greco-egípcia» in António Ventura (coord.), *Presença de Victor Jabouille*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 313-344.
- ASSMANN, Ian (1998), «Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt» in W. K. Simpson, *Religions and Philosophy in Ancient Egypt*, New Heaven, Yale Egyptological Studies 3, pp. 135-159.
- ____ (2003), *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco: Éditions du Rocher
- ____ (2005), *Death and salvation in Ancient Egypt*, Cornell, Cornell University Press.
- BAINES, John (1991), «Society, Morality, and Religious Practice» in Byron Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt: gods, myth and personal practice*, Ithaca/ London, Cornell University Press, pp. 123-200.
- ____ (2014), «Not only with the dead: banqueting in ancient Egypt» in *Studia Universitatis "Babeş-Bolyai," Historia*, Volume 59, Numărul 1, pp. 1-34.
- BAINES, John; LACOVARA, Peter (2002), «Burial and the dead in ancient Egyptian society. Respect, formalism, neglect», in *Journal of Social Archaeology, Vol 2 (1)*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, pp. 5–36.
- BARGUET, Paul (1970), *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris, Éditions du Cerf.
- ____ (1986), *Les Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Éditions du Cerf.
- BLACKMAN, A. M. (1924), «The rite of opening the mouth in ancient Egypt and Babylonia» in *JEA 10*, pp. 47-59.
- BOMMAS, Martin (2010), «The mechanics of social connections between the living and the dead in ancient Egypt» in M. Carroll and J. Rempel (eds.), *Living Through the Dead: Burial, Commemoration in the Classical World*, Oxford, 159-182.
- CENIVAL, Jean-Louis de (1992), *Le Livre pour sortir le jour. Le Livre des morts des anciens Égyptiens*, Bordeaux, Musée d'Aquitaine.
- CHAPPAZ, Jean-Luc (2012), «Rituels égyptiens et accessoires liturgiques» in *Genava: revue d'histoire de l'art et d'archéologie 60*, pp. 45-56.
- CHERPION, Nadine; CORTEGGIANI, Jean-Paul; GOUT, Jean-François (2007), *Le tombeau de Pétoiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique*, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- DERCHAIN, Philippe (1970), «La religion égyptienne» in *Histoire des Religions I*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, pp. 63-140.
- DODSON, Aidan (2001), «Tombs: Private tombs» in Donald B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of ancient Egypt*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press, pp. 433-442.
- DODSON, Aidan; IKRAM, Salima (2008), *The tomb in Ancient Egypt. Royal and private sepulchers from the Early Dynastic Period to the Romans*, Cairo, The American University in Cairo Press.
- DONADONI, Sergio (1992), «Le mort» in Sergio Donadoni (dir.), *L'Homme Égyptien*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 305-335.
- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane (1991), *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin.
- FAULKNER, R.O. (1969), *The Ancient Egyptian Pyramids Texts*. Oxford, Clarendon Press.
- ____ (1973-78), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols., Warminster, Aris & Phillips.
- ____ (1985), *The Ancient Egyptian Book of Dead*, Austin, University of Texas Press.
- FESTUGIERE, André-Jean (1959), «Notice sur la vie et les travaux de M. Gustave Lefebvre, membre de l'Académie» in *CRAIBL, Volume 103, Numéro I*, pp. 94 -105.

- GOYON, Jean-Claude (1972), *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte. Le rituel de l'Embaumement. Le rituel de l'Ouverture de la bouche. Les livres des respirations*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- IKRAM, Salima; DODSON, Aidan (1998), *The mummy in Ancient Egypt. Equipping the dead for eternity*, Cairo, The American University in Cairo Press.
- JACQ, Christian (1998), *La tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les Textes des Pyramides*, Paris, Bernard Grasset.
- LEFEBVRE, Gustave (1920a), «Le tombeau de Petosiris» in *ASAE* 20, pp. 41-121.
- _____ (1920b), «Textes du tombeau de Petosiris» in *ASAE* 20, pp. 207-237.
- _____ (1923a), *Le tombeau de Petosiris, Volume II. Deuxième Partie: Les Textes*, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- _____ (1923b), *Le tombeau de Petosiris, Volume III. Troisième Partie: Vocabulaire et Planches*, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- _____ (1924), *Le tombeau de Petosiris, Volume I. Première Partie: Description*, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- LALOUETTE, Claire (1984), *Textes sacrés et Textes Profanes de l'ancienne Égypte. vol. 1. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard.
- LEPROHON Ronald J. (2008), «Egyptian religious texts» in Richard Wilkinson (ed.), *Egyptology Today*, Cambridge/ New York, Cambridge University Press, pp. 230-247.
- MERCER, Samuel A. B. (1952), *The Pyramid Texts*, New York/ London/ Toronto, Longmans, Green & Co.
- MENU, Bernadette (1994), «Le tombeau de Pétoisiris. Nouvel examen» in *BIFAO* 94, pp. 311-327.
- _____ (1998a), "Le tombeau de Pétoisiris (4). Le souverain de l'Égypte" in *BIFAO* 98, pp. 247-262.
- _____ (1998b), «La "voie de Dieu" dans les inscriptions du tombeau de Pétoisiris» in *Transeuphratène* 16, pp. 21-30.
- NAKATEN, Suzanne (1982), «Petosiris» in *L'Ä IV*: col. 995-998.
- PORTER, Bertha; MOSS, Rosalind (1934), *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, IV. Lower and Middle Egypt (Delta and Cairo to Asyút)*. Oxford.
- RANKE, Hermann (1935), *Die Ägyptischen Personennamen, Vol. I*, Glückstadt, Verlag J.J. Augustin.
- REDFORD, Donald B. (2001), «Petosiris» in *The Oxford Encyclopedia of ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, pp. 38, 39.
- ROTH, Ann Macy (1992), «The ps-kf and the "opening of the Mouth" ceremony: a ritual of birth and rebirth» in *JEA* 78, pp. 113-147.
- _____ (1993), «Fingers, stars, and the "Opening of the Mouth": the nature and function of the nTrw-blade» in *JEA* 79, pp. 57-79.
- SALES, José das Candeias (1999), *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa.
- _____ (2011), «Petosiris – um activo construtor da memória egípcia do início do período ptolomaico» in *Studia Historica. Historia Antigua, Vol, 29*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 17-38.
- _____ (2012), «A Sabedoria de Petosiris: um repositório condensado de memória e de moral» in José Augusto Ramos, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kay Sophia*,

- Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra/ Centro de História da Universidade de Lisboa, pp. 47-86.
- _____(2014), «A Concepção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além» in *Gaudium Sciendi*, Número 6, Junho, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, pp. 131-164.
- _____(2015), «A “religião invisível” nas inscrições tumulares de Petosíris» in Núria Castellano, Maite Mascort, Concepció Piedrafita, Jaume Vivó (eds.), *Ex Aegypto lux et sapientia. Homenatge al professor Josep Padró Parcerisa*, Col. Nova Studia Aegyptiaca IX, Barcelona, Universitat de Barcelona/ Generalitat de Catalunya/ Societat Catalana d'Egiptologia, pp. 515-521.
- _____(2017a), «A decoração do pronaos do túmulo de Petosíris: temas, cenas, estilos e técnicas» in Laura Burgos Bernal, Antonio Pérez Largacha, Inmaculada Vivas Sainz (eds.), *Actas V Congreso Ibérico de Egiptología. Cuenca, 9 a 12 de marzo de 2015*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 957-974.
- _____(2017b), «A decoração do pronaos do túmulo de Petosíris: temas, cenas, estilos e técnicas» in Antonio Pérez Largacha, Inmaculada Vivas Sáinz (eds.), *Egiptología ibérica en 2017. Estudios y nuevas perspectivas*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2017, pp. 33-60.
- SERRANO DELGADO, José Miguel (2009), «El ritual de la Apertura de la boca en la tumba de Djehuty (TT 11)» in *Trabajos de Egiptología. Papers on Ancient Egypt 5/2*, pp. 243-257.
- _____(2012), «Nuevas perspectivas en torno a los rituales funerarios a partir de la tumba de Djehuty (TT 11): las escenas de la capilla» in Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica – IV Congresso Ibérico de Egiptologia*, Lisboa, Instituto Oriental/ Centro de História da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, pp. 1078-1087.
- _____(2014), «The composition of the opening of the mouth in the Tomb-chapel of Djehuty (TT11)» in José M. Galán, Betsy M. Bryan, Peter F. Dorman (eds.) *Innovation and creativity in the reign of Hatshepsut*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 273-295.
- SMITH, Mark (1993), *The liturgy of the opening of the mouth for breathing*, Warminster, Aris & Phillips.
- SOUSA, Rogério (2009), *Iniciação e mistério no antigo Egipto. O caminho de transformação do coração*, Lisboa, Ésquilo.
- _____(2012), *Em busca da imortalidade no antigo Egipto. Viagem às origens da civilização*, Lisboa, Ésquilo.
- SPANIEL, Donald B. (2001), «Funerary figures» in Donald B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of ancient Egypt*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press, pp. 567-570.
- TAYLOR, John H. (2001), *Death & the afterlife in Ancient Egypt*, London, The Trustees of the British Museum.
- TEFNIN, Roland (2003), *Le regard de l'image. Des origines jusqu'à Byzance*, Paris, Éditions de la Martinière.
- VENIT, Marjorie Susan (2016), «Death, Bilingualism, and Biography in the 'Eventide' of Egypt. The tomb of Petosíris and its Afterlife» in *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt*, New York, Cambridge University Press, pp. 5-49.



ORGANIZAÇÃO

Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo & Globalização
IEAC GO

PARCEIRO PREMIUM

 MUNICÍPIO DE GUIMARÃES

- Apoios Prím:
- ABERTA 3D
 - CIDH
 - FCT
 - CLEPUL
 - U FLU
 - FCT
 - ICCC
 - Instituto PIAGET
 - ServiLusa
 - APCD
 - UNIVERSIDADE MERICIONIANA
 - Observatório da Língua Portuguesa
 - MIL
 - NOVA ÁGUA
 - ORÇÃO DE CUNHA
 - INSTITUTO DA PADROEIRA DE PORTUGAL
 - CEHUM
 - Aleteia
 - UAM
 - SAMP
 - UCH
 - PLUUS
 - CIRP
 - LEOPOLDINA REIS SIMÕES
 - PROFESSORA ARIANA LISBOA