

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA - SUPLEMENTO
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY - SUPPLEMENT 4.1

ORGS.

Amílcar Guerra • Hermenegildo Fernandes
Nuno Simões Rodrigues • Martim Aires Horta



הַיֵּכָל רָאָתָה עֵינַי
OS MEUS OLHOS
VIRAM TODAS ESSAS COISAS

ESTUDOS EM HOMENAGEM
A JOSÉ AUGUSTO RAMOS

TOMO I

CH
UL



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

4

הוֹ-כֵּל רְאֵתָהּ עֵינַי

Os meus olhos viram todas essas coisas

Estudos em Homenagem a José Augusto Ramos

TOMO I

Organizadores:

Amílcar Guerra
Hermenegildo Fernandes
Nuno Simões Rodrigues
Martim Aires Horta



Centro de História da Universidade de Lisboa

2023



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO 4 | SUPPLEMENT 4

TOMO I

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnês García-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Maria de Fátima Rosa (Universidade de Lisboa), Breno Batistini Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa)

Título | Title

הָן כָּל רְאוּתָה עֵינַי

Os meus olhos viram todas essas coisas. Estudos em Homenagem a José Augusto Ramos.

Organizadores do Suplemento | Supplement Organisers

Amílcar Guerra, Hermenegildo Fernandes, Nuno Simões Rodrigues, Martim Aires Horta

Assistentes de Edição | Editorial Assistants

Carlos Pereira, Gonçalo Matos Ramos, Inês Simão Sebastião, João Correia da Conceição, Sofia Beato

Revisão Editorial | Copy-Editing

André Margado, Carlos Pereira, Gonçalo Matos Ramos, Inês Simão Sebastião, João Correia da Conceição, Martim Aires Horta, Sofia Beato

Comissão Científica do Suplemento | Supplement Editorial Board

Alberto Bernabé Pajares (Universidad Complutense de Madrid), Arnaldo do Espírito Santo (Universidade de Lisboa), Gregório del Olmo Lete (Universitat de Barcelona), Jan N. Bremmer (Rijksuniversiteit Groningen), José Barata-Moura (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Silva (Universidade de Coimbra), Manuel José Clemente (Patriarcado de Lisboa), Maria Helena da Cruz Coelho (Universidade de Coimbra), Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz (Universidade de Lisboa).

Comissão Científica da Revista | Journal Editorial and Scientific Board

Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Antonio Loprieno (Universität Basel), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa, (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vitta (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico)

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2023

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

Imagem da Capa | Cover Image

Almada Negreiros, *Expulsão do Paraíso*, 1961
Gravuras Incisas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Fotografia de Amílcar Guerra

Impressão | Print: SERSILITO - EMPRESA GRÁFICA

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

ISBN: 978-989-8068-42-2

Depósito legal (Cadmo): 54539/92

Depósito legal: 524995/23

Tiragem: 250 exemplares

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extension: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.uisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. This work is financed by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology, I.P. in the scope of the projects UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

קִרְפַּל רְאִיתָה עֵינַי שְׁמַעְהָ אָזְנִי וּתְקַוּ לָהּ:
בְּדַעְתְּכֶם תִּדְעֵתִי גַם־אֲנִי לֹא־נִפְלֵ אֲנֹכִי מִכֶּם:
אֵילָם אֲנִי אֶל־שָׂדֵי אֲדַבֵּר וְהוֹקֵה אֶל־אֵל אֲחַפֵּץ:

Os meus olhos viram todas essas coisas
e os meus ouvidos ouviram-nas e entenderam-nas.
Aquilo que sabeis, eu também sei,
não vos sou inferior.
Mas eu vou falar com o Todo-Poderoso,
e desejo discutir com Deus.

Livro de Job 13:1-3

Tradução de José Augusto Ramos
para a “Bíblia dos Capuchinhos”



ÍNDICE

- 13 **Era uma vez**
Lopes Morgado
- 17 **Tabula Gratulatoria**
- 21 **Abertura**
- 33 **José Augusto Martins Ramos - Curriculum Vitae**
- 75 **Álbum Fotográfico**
- 91 **Uma carta da Grécia - O Padre Ramos e a sua estada na Grécia**
- 95 ***Chanson de Printemps***
- 99 **José Augusto Ramos: Uma vida ao serviço da Bíblia**
João Duarte Lourenço
- 115 **I - Mundos e Literaturas da Bíblia**
- 117 **La Historia Textual y Literaria de Los Libros Bíblicos y la Edición de la Biblia Hebrea**
The textual and literary history of the Biblical Books and the edition of the Hebrew Bible
Julio Trebolle Barrera
- 141 **Compreender o humano a partir do divino: Génesis 6:1-4**
Understanding the human from the divine: Genesis 6:1-4
Armindo Vaz
- 165 **As conotações do destino no Antigo Testamento a partir de *mnh***
*The Old Testament connotations of fate from *mnh**
Cátia Tuna
- 181 **A religião em Israel e Judá nos séculos VIII-VII a.C.**
Uma análise pluridisciplinar dos textos proféticos
Religious life in Israel and Judah in the 8th-7th centuries BC.
A multidisciplinary review of the prophetic texts
Sofia Cardetas Beato
- 193 **Autonomia, submissão e sobrevivência: a condução política do Reino de Judá entre a ascensão do Egito e a primeira ocupação de Jerusalém, c. 615-597 a.C.**
Autonomy, submission, and survival: political leadership in the Kingdom of Judah from the rise of Egypt to the first occupation of Jerusalem, ca. 615-597 BC.
João Pedro Vieira
- 217 **Interpretar a casa e o parentesco a partir do Livro de Rute**
An interpretation about house and kinship in the Book of Ruth
Catarina Pinto

- 233 **O Messias Noivo no testemunho de João Baptista (Mc 1:7-8)**
The Bridegroom Messiah according to John the Baptist's testimony (Mk 1:7-8)
Isaías Hipólito
- 249 **Um inverno decisivo na vida de Paulo de Tarso**
A decisive winter in the life of Paul
José Tolentino de Mendonça
- 263 **Shimon, Príncipe de Israel: A história de um sonho**
Shimon, Prince of Israel: The history of a dream
Suzana Chwartz
- 283 **Acerca das origens do Gnosticismo**
Concerning the origins of the Gnosticism
Isidro Pereira Lamelas
- 305 **Paideia bíblica em contexto**
Biblical paideia in context
Manuel Alexandre Júnior
- 317 **A Catábise na Era Cristã**
Katabasis in the Christian Era
Sofia Vasconcelos Nunes
- 327 **"Quem dizem os homens que Eu sou?" (Mc 8:27): em busca do Jesus bíblico e do Jesus alcorânico**
"Who says the man that I am?" (Mk 8:27): in search of the biblical and Qu'ranic Jesus
Carlos Pereira
- 345 **II - Horizontes do Próximo Oriente Antigo**
- 347 **O contacto com o Sagrado no Antigo Egipto**
The contact with the Sacred in Ancient Egypt
Rogério Sousa
- 367 **O massacre ritual dos inimigos**
Testemunhos do Período Pré-Dinástico ao Império Médio
The ritual slaughter of enemies
Testimonies from the Predynastic Period to the Middle Kingdom
José das Candeias Sales
- 397 **Um marfim egípcio em Ugarit: circulação, negociação e sentido**
An Egyptian wand at Ugarit: circulation, negotiation, and meaning
Catarina Apolinário de Almeida

- 415 **Entre o Humano e o Divino**
Between the Human and the Divine
Telo Ferreira Canhão
- 429 **Khirbet Rabud: Nuevos datos sobre el Bronce Reciente en el sur de Palestina**
Khirbet Rabud: new data about the Late Bronze Age in southern Palestine
Juan-Luis Montero Fenollós & Francisco Caramelo
- 447 **Ecoss do semítico ocidental na correspondência de Mari**
Echoes of West Semitic in the correspondence from Mari
Maria de Fátima Rosa
- 459 **Iconografia da devoção: Um estudo de caso de selo cilindro**
Iconography of devotion: A case study of a cylinder seal
Katia Maria Paim Pozzer
- 469 **Realeza e propaganda: Assíria, séculos X-VII a.C.**
Kingship and Propaganda: Assyria, 10th-7th centuries BC.
Marcel L. Paiva do Monte
- 493 **O Deus Tempestade e a Serpente (CTH 321): edição crítica, tradução e breve comentário**
The Storm God and the Serpent (CTH 321): critical edition, Portuguese translation, and brief commentary
João Paulo Galhano
- 521 **Archetypes of "dying and rising" gods: The case of Adonis and Baal**
Arquétipos de divindades de "morte e renascimento": O caso de Adónis e Baal
Alexandra Díez de Oliveira†
- III - Ecoss Mediterrâneos e Clássicos**
- 537 **Alguns aspectos sobre a influência egeia no Próximo Oriente durante o final do 2.º milénio a.C.**
About the aegean influence in the Near East during the late 2nd millennium BC.
Elisa de Sousa
- 553 **Seila, a Ifigénia bíblica: Reflexões em torno de um mitema**
Seila, the biblical Iphigenia: Reflections on a mytheme
Nuno Simões Rodrigues
- 575 **A loucura de Cambises da Pérsia: Heródoto em diálogo com o discurso científico hipocrático**
The madness of Cambyses of Persia: Herodotus in dialogue with the hippocratic scientific discourse
Carmen Soares

- 585 **Do Olimpo para a polis. A trajectória do progresso humano**
From Olympus to the polis. The trajectory of human progress
Maria de Fátima Silva
- 599 **A transmissão no mito de Prometeu**
Transmission in the Prometheus myth
Ricardo Louro Martins
- 613 **A densidade do relato do Mensageiro em Édipo em Colono**
The depth of the Messenger's report in Oedipus at Colonus
Maria do Céu Fialho
- 623 **Apolo, o vinho e as Meras do Pireu**
Apollo, wine and the Moirai from the Piraeus
Martim Aires Horta
- 647 **Tradição e República em Roma**
Tradition and Republic in Rome
Rodrigo Furtado
- 667 **A batalha de Coracésio (67 a. C.)**
The battle of Korakesium (67 BC)
José Varandas
- 693 **As Res Gestae Diui Augusti como relato de uma experiência religiosa**
Res Gestae Diui Augusti as an Account of a Religious Experience
Pedro Braga Falcão
- 703 **Filosofia e política na altercatio entre Agamémnon e Pirro nas Troades**
Contributo para o estudo da influência de Séneca na identidade romana
Philosophy and politics in the altercatio between Agamemnon and Pyrrhus in Troades
Contribution to the study of Seneca's influence on the Roman identity
Paulo Sérgio Margarido Ferreira
- 721 **Romanos – os testemunhos inscritos**
Roman people – the inscribed evidences
José d'Encarnação
- 733 **QSR marca sobre ânfora romana do tipo Dressel 14 lusitana encontrada em Belém (território de Felicitas Iulia Olisipo)**
QSR a Dressel 14 Lusitanian Roman amphora stamp found at Belém (Felicitas Iulia Olisipo territory)
Carlos Fabião
- 749 **Sur le Sublime dans les Images de Philostrate l'Ancien**
On the Sublime in the Images of Philostratus, the Elder
Abel N. Pena

761 **Uma narrativa de fantasmas da Antiguidade Tardia**

A ghost narrative of Late Antiquity

Alexandra de Brito Mariano & J.J. Dias Marques

771 **A descrição dos Camarinos na *Expositio Totius Mundi et Gentium*.**

Um testemunho das percepções greco-romanas tardias acerca do Extremo Oriente

The description of the Camarini in the Expositio Totius Mundi et Gentium.

A testimony of late Greco-Roman perceptions about the Far East

Paula Barata Dias



Mordecai Ardon, Ribeira de Kidron (נהל קדרון), 1942
Museu de Israel, Jerusalém - © Ardon Estate
Fotografia © The Israel Museum, Jerusalem por Yoram Lehman

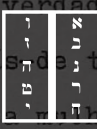
~~17~~ E ao homem disse: " Já que deste ouvidos à tua mulher e comeste do fruto ^{da} da árvore ^{da} qual eu te tinha proibido de comer, ~~por causa de ti~~ a terra foi amaldiçoada *por tua causa*, e será com enorme sacrifício ~~que~~ ~~de~~ que dela hás-de tirar alimento, durante toda a tua vida.

18 Ela ^{6º} produzirá espinhos e cardos e tu terás de comer erva do campo.

19 Só ~~com o suor do teu rosto~~ ^{à custa de} muito suor ^{o necessário para} conseguirás arranjar ~~para~~ comer, até que um dia te ^{venhas a} transformar de novo em terra, pois dela foste formado.

~~Realmente~~ Na verdade, tu és pó e em pó te hás-de transformar de novo."

20 O homem ^{Adão,} deu à sua mulher o nome de Eva ^{a/ isto é, vida,} porque ela



II- HORIZONTES DO PRÓXIMO ORIENTE ANTIGO

← 21 Deus, o Senhor, fez arranjo para o homem e para a sua ^{mulher} ^{de animal} mulher ~~de peles~~ de pele para que se vestissem com elas.

22 Deus, o Senhor, disse então: " Agora o homem tornou-se semelhante a um Deus ^{b/} ~~que~~ ~~com~~ ~~o~~ ~~mal~~, conhecendo o ~~que~~ ~~é~~ ~~bem~~ e o mal. Agora só falta que vá também colher do fruto da árvore da vida, para dele comer e ter vida para sempre!" 23 Por isso, Deus, o Senhor, expulsou-o do jardim do Éden e o homem ~~fixou-se~~ teve que ir cultivar a terra, da qual tinha sido formado. 24 ~~Assim~~ Expulsado ~~o~~ ~~homem~~ ~~fez~~ ~~habitar~~ Depois de ter expulsado o homem, Deus colocou diante do jardim do Éden os querubins e uma espada flamejante de fogo, que se movia dum lado para outro, de modo a ^{impedir} ~~guardar~~ o gaminho para a árvore da vida.

~~A palavra Eva é que significa vida em hebraico~~
 a/ Eva, em hebraico significa "vida".
 "torna-se animal" e qual quer um de nós!"

Um marfim egípcio em Ugarit:

circulação, negociação e sentido

An Egyptian wand at Ugarit:

circulation, negotiation, and meaning

Catarina Apolinário de Almeida

Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa

cat.apolinarioalmeida@gmail.com |  0000-0003-3299-3353

Resumo: Tomando como ponto de partida o artigo de José Augusto Ramos intitulado “Ugarit, Fenícia e Canaã: questões de metodologia e delimitações historiográficas”, publicado em 1991, propõe-se uma reflexão em torno da presença de um marfim apotropaico do Império Médio Egípcio em Ugarit, considerando as circulações culturais enquanto processo de negociação de sentido e identidade, através das noções teóricas de terceiro espaço e hibridismo propostas por Homi Bhabha, e assumindo uma abordagem global de pendor sistémico.

Palavras-chave: Ugarit; Antigo Egípcio; marfim apotropaico; terceiro espaço; hibridismo.

Abstract: Buiding on a paper titled “Ugarit, Fenícia e Canaã: questões de metodologia e delimitações historiográficas”, published by José Augusto Ramos in 1991, it is discussed the presence of a Middle Kingdom Egyptian apotropaic ivory wand at Ugarit, by considering cultural circulations as a process of negotiation of meaning and identity, through the lens of the concepts of third space and hybridism put forward by Homi Bhabha, and by assuming a global systemic approach.

Key-words: Ugarit; Ancient Egypt; apotropaic ivory wand; third space; hybridism.

No número inaugural da *CADMO – Revista de História Antiga*, em 1991, José Augusto Ramos publicava o texto “Ugarit, Fenícia e Canaã: questões de metodologia e delimitações historiográficas”,¹ aludindo à memória do seu antigo professor Mitchell Dahood e a novas descobertas em Ras Shamra. Trinta anos passados, cumpre-nos a nós homenagear, quer o seu pensamento singular, quer o seu espírito de inspiradora generosidade e dedicação, que marcaram indelevelmente o meu (e tantos outros) percurso(s). E é, justamente, no solo que o Professor Ramos cultivou que procuramos enraizar o breve contributo que aqui apresentamos.

Naquele artigo, José Augusto Ramos discute, em grande medida do ponto de vista textual e de escrita, a problemática das “solidariedades do espaço histórico da costa mediterrânica oriental no âmbito da tarefa historiográfica”,² no entrecruzar das realidades de Ugarit,

1 Ramos 1991.

2 Ramos 1991, 49.

Fenícia e Canaã. Nessa linha, ensaiamos aqui alargar a discussão então iniciada sobre as redes de transmissão cultural de Ras Shamra no contexto do Próximo Oriente, designadamente com o Egipto. Expandimos ainda a reflexão pela escolha de um estudo de caso de base material com foco na iconografia, proporcionado pela presença de um marfim de origem egípcia em contexto arqueológico ugarítico. Propõe-se que as questões de continuidade/influência/transferência e de descontinuidade/rejeição/intermissão culturais podem ganhar sendo pensadas não apenas em termos de contiguidades, mas a partir de processos mais orgânicos e interdependentes.

1. O marfim apotropaico RS.24.441 em contexto

Descoberto em 1961 num pequeno túmulo debaixo de uma casa na zona da acrópole sul de Ras Shamra, o marfim (Fig. 1, RS.24.441 – Museu de Damasco n.º 7022) com 25,8 cm de comprimento, que terá sido esculpido a partir de uma pequena presa de hipopótamo ou elefante, ostenta imagens gravadas num dos lados e é presumivelmente de origem egípcia.³ Trata-se de um objecto típico do Império Médio, que representa um dos escassos exemplos destas peças encontradas fora do Egipto, tendo outros dois sido encontrados em Megiddo e Gaza.⁴

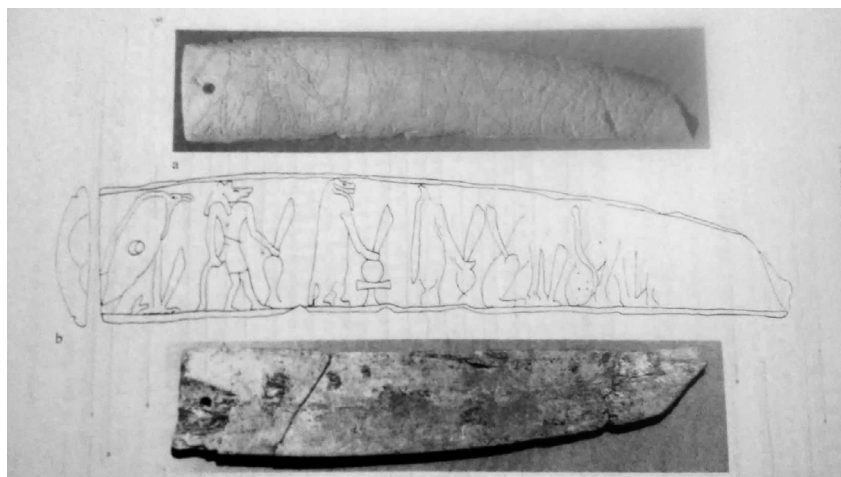


Fig. 1. Marfim apotropaico de origem egípcia descoberto em Ras Shamra (RS.24.441 – Museu de Damasco n.º7022. Lagarce 1990, 189)

As “facas” ou marfins mágicos seriam objectos amuléticos de proteção. Tinham frequentemente representadas figuras e, por vezes, fórmulas inscritas. A iconografia compreendia

3 Lagarce 1990, 171-72.

4 Lagarce 1990, 174.

divindades como Set/Uepuaet/Anúbis, Sekhmet, Bés/Aha, Taueret/Ipset, Heket, Nehebkau, que estão rodeadas por outros animais como o leão, cobras, crocodilos, girafas e panteras de pescoço longo, mas também por símbolos solares (como o disco solar com raios ou pernas, o escaravelho e o falcão), símbolos de dominação (como facas e fogo), símbolos *s3* e olhos *medjat*. Encontramos algumas inscrições e símbolos hieroglíficos que os apresentam como *abau* (*ḥw*) “lutadores/combatentes”, *s3w* “protectores” ou *ntw* “deuses”. Estes seres, que combinavam atributos e qualidades de diferentes divindades⁵ que se reflectiam nas suas formas compósitas extraordinárias, simbolizam a eficácia das qualidades apotropaicas.⁶



Fig. 2. Marfim apotropaico; BM18175 (verso).

O simbolismo do nascimento é o que melhor enquadra estes objectos. O marfim da fig. 2, por exemplo, encontra-se inscrito com uma fórmula de protecção à “Senhora da casa, *snb*”. A ideia geral transmitida pelas inscrições encontradas nalguns destes objectos é a de que se destinavam à protecção de uma mulher ou de uma criança e a sua formulação típica é: “Palavras ditas por estes deuses: Nós viemos para proteger a senhora da casa X”.⁷ Os outros dois marfins encontrados em Megiddo e Gaza exibem, respectivamente, as inscrições: “Protecção para a senhora da casa *b^ctwmw* à noite, durante a noite; de dia, durante o dia” e “Palavras ditas por *ḥ3ty*: Eu vim, trazendo a protecção a *sn^c-ib*, filha de *snb-sm3*, de novo viva”.⁸

Perante os perigos que afectam a parturiente e recém-nascidos no momento especialmente vulnerável do nascimento, é requerida máxima protecção contra forças sobrenaturais

5 Pinch 1994, 36.

6 Lucarelli 2010, 5.

7 Pinch 1994, 42.

8 Lagarce 1990, 174.

hostis.⁹ Possivelmente, a finalidade destes marfins seria a de criar uma zona de protecção em redor da cama da mulher grávida ou das mães de crianças pequenas, através do riscar de um círculo protector em areia ou barro, que é o sugerido por abrasões nas extremidades de alguns dos marfins.¹⁰ Maarten Raven nega esta utilização do “círculo mágico”, mas considera que seriam amuletos colocados perto ou sobre os bebés, sobretudo durante a ausência das mães.¹¹ Estes objectos tendiam a estar gastos e fragilizados no centro, no local onde seriam agarrados. Há indícios de que alguns poderão ter sido arrançados quando se partiram ao meio devido ao uso frequente, mas há indícios também de que outros poderiam não estar suficientemente gastos para quebrar, pelo que poderão ter sido deliberadamente partidos.¹²

Todavia, apesar de se ter perdido a proveniência de muitos destes objectos, o habitual contexto arqueológico é tumular, tal como sucede com o próprio marfim de Ugarit, dando especial realce à sua função funerária. De facto, alguns destes marfins apotropaicos encontrados em túmulos podem mesmo ter sido feitos propositadamente para proteger o morto,¹³ sugerindo um elo entre o uso mágico dos marfins em vida e na ressurreição. De acordo com Assmann, o conceito de morto que repousa no sarcófago como se se tratasse de um regresso simbólico ao útero era central e permeava todas as áreas da cultura egípcia, pelo que muitos rituais relacionados com a morte ecoam os da concepção e do nascimento.¹⁴ A par destes marfins apotropaicos encontramos ainda com significado aproximado, e datando igualmente do Império Médio tardio, os tijolos mágicos e bastões de nascimento.¹⁵ Ao morto que se ergue é atribuída a qualidade divina de Resudja (*rs-wd3*), que alude ao “despertar” do deus criador, saindo do seu estado de inerte nas águas primordiais do Nun e reactualizado todas as manhãs com o nascer do Sol, mas reflecte também o “despertar” de Osíris da morte e o erguer do seu corpo reintegrado.¹⁶

De facto, a decoração com divindades compósitas ecoa o mundo funerário, o qual contrasta directamente com o dos templos, e os guardiões híbridos das portas que seguram também facas ou tochas que protegem os lugares sagrados e liminais do mundo subterrâneo.¹⁷ É significativo, ainda, que marfins apotropaicos apareçam, por vezes, representados em “frisos de objectos” de sarcófagos do Império Médio inicial.¹⁸ Estão, aliás, entre os primeiros objectos privados a incluir imagens de divindades que, ademais, não surgem no estilo formal dos templos.¹⁹

Mais ainda, os marfins apotropaicos, feitos a partir das presas de hipopótamo, encapsulavam o poder deste animal que incrementava o poder do objecto amulético. Se o macho

9 Pinch 1994, 123, 130; Koenig 1994, 97; Altenmüller 1965.

10 Pinch 1994, 123, 130; Szpakowska 2008, 27.

11 Raven 2012, 92.

12 Pinch 1994, 78, 40.

13 Pinch 1994, 131.

14 Assmann 2001, 170, 172.

15 Roth e Rochrig 2002, 129-31.

16 Liptay 2014, 76.

17 Lucarelli 2010, 2.

18 Robinson 2003, 151.

19 Pinch 2002, 18.

era poderoso, a fêmea era tida como uma grande protectora das suas crias, igualmente feroz quando perante uma ameaça; pelo que duas das deusas especialmente devotadas à protecção das crianças e dos nacturnos vulneráveis, Taueret e Ipet, assumem a forma de hipopótamo, representadas sobre duas pernas leoninas com barriga e seios salientes, aproximando-as da noção de fertilidade.²⁰ As próprias deusas Ísis, Hathor e Nut, associadas ao renascimento do morto, podem aparecer sob a forma de hipopótamo. O hipopótamo macho é um animal feroz associado a Set, o qual, durante a Grande Querela e sob a forma deste paquiderme, é arpoado por Hórus. É nesse contexto de significação que Wilkinson considera que as cenas de caça ao hipopótamo são comumente representadas nas mastabas e nos túmulos dos funcionários do Império Antigo.²¹

As manifestações de deusas hipopótamos associam-se também a regiões de água e pântanos e à noção de liminaridade: é um quadrúpede que anda em terra, mas que passa grande parte do tempo na água. Sendo que as águas do Nilo eram consideradas um canal entre o mundo terreno e a Duat, reforça-se a ideia de renascimento. Isso evidenciam as figuras de faiança de hipopótamos decorados com vegetação de pântanos e papirais colocadas nos túmulos no Império Médio, que representavam Ipet ou Taueret como deusas dos pântanos primordiais, nos quais a criança solar emerge pela primeira vez.²²

Finalmente, apesar de por vezes serem denominadas de “facas mágicas”, a verdade é que a sua forma não é a de uma faca, aproximando-se mais do formato de um bastão de arremesso usado para caçar pássaros, como representado em cenas de túmulos. Tal reforça a associação à ideia da vitória da ordem sobre a desordem, visto que bandos de pássaros selvagens constituíam um símbolo da desordem no antigo Egipto, funcionando o bastão magicamente como meio de controlo sobre as forças hostis.²³ Aliás, as cenas de caça no deserto protagonizadas por grifos e outras criaturas fantásticas, que também surgem nas paredes de túmulos e no fundo dos sarcófagos no início do Império Médio, reflectem-se noutros objectos mágicos e de culto.²⁴

As divindades do marfim de Ugarit – Mut/Nekhbet, Anúbis, Taueret/Ipet e Sekhmet(?) / felinos – armadas com facas que repousam em símbolos *nh* e *s3* introduzem-no sem dúvida neste universo simbólico egípcio. A questão que se coloca decorre naturalmente do facto de a descoberta colocar o artefacto num contexto menos expectável, tanto mais que oriundo de um período recuado que fazia com que fosse já muito antigo no Ugarit do Bronze Final, denunciando óbvias redes de circulação cultural entre as duas realidades há muito notadas pelos autores. Corroboradas pela circunstância de, a par deste artefacto, terem sido encontrados vários objetos egípcios datados do Bronze Médio, alguns contendo escrita hieroglífica como uma conta inscrita com o nome de Faraó Senuseret I; figurinhas funerárias com o nome

20 Szpakowska 2008, 27; Farias 2001, 806; Sales 1999, 322-24.

21 Wilkinson 1992, 71.

22 Pinch 2002, 142.

23 Pinch 1994, 40.

24 Robinson 2003, 151.

desconhecido; e mesmo estátuas de figuras mais notáveis, por vezes mutiladas, como a de uma filha de Amenemhet II; assim como a esfinge do Templo de Baal.²⁵

É sobre a natureza e dinâmica destas relações que gostaríamos de focar nos pontos seguintes.

2. Membranas permeáveis: hibridismo e negociação de subjectividades

Partimos de um apanhado de Lagarce, que introduz o tópico da circulação de artefactos e penetração de ideias, símbolos, representações e motivos num ambiente de intensificação de ligações no Próximo Oriente durante o Bronze final:

Ainsi, ni les figures représentées sur ces derniers, ni leur symbolique, n'étaient vraiment étrangères à la culture ugaritique du Bronze Récent. Il ne nous semble pas probable que le bâton magique de Ras Shamra ait été fabriqué à Ugarit, mais, en venant dans cette lointaine métropole cananéenne, cet objet est arrivé dans un milieu prêt à le recevoir. Dès le Bronze Moyen, les artistes ugaritains, et notamment les lapicides qui taillaient les cylindres-sceaux, employaient abondamment des thèmes et motifs qu'ils allaient puiser dans le répertoire égyptien; ils les adaptaient à leurs besoins en les transformant de façon plus ou moins profonde, mais en les utilisant conformément à l'usage égyptien, preuve que la signification leur en était familière. Au Bronze Récent, les relations entre l'Égypte, la Palestine et la Syrie n'ont fait que s'intensifier, du fait, notamment, de l'expansion de l'Égypte hors de ses frontières, l'apport de populations ouvrières, d'artisans et d'artistes syriens dans les ateliers des palais, ceux des temples et, en particulier, ceux de la nécropole thébaine, les mariages de pharaons avec des princesses asiatiques et ceux de princesses égyptiennes avec des dynastes asiatiques, le commerce international plus actif, ont suscité dans la vallée du Nil un intérêt accru pour les civilisations étrangères, en même temps d'augmentait en Syrie-Palestine la pénétration des idées, de la symbolique, des thèmes et motifs d'origine égyptienne.²⁶

Este resumo desafia as principais linhas do ambiente de contactos sem precedentes entre as grandes potências, durante o Bronze Final, aquando do desenvolvimento da considerada “Era Internacional”, sistema marcado por ligações institucionais de carácter diplomático e comercial de unidades políticas alargadas e em expansão.²⁷ Com excepção da área siro-palestinense que manteve o sistema básico de estados centrados numa cidade, como Ugarit, expostos a alianças e tutelas flutuantes.²⁸ A explicação citada estabelece o pano de fundo para a compreensão da transferência do marfim apotropaico para Ras Shamra, mas não se detém na sua natureza e significação. De facto, assume Ugarit como entidade meramente passiva, que recebe o objecto de um contexto dominante externo, embora familiar, colocando-se o Egípto no centro deste sistema,²⁹ que veicula uma visão de raiz orientalista em que a cultura ocidental se revê no Egípto imperialista como uma espécie de alter-ego precursor.

25 Yon 2006, 17-18. Estas mutilações aparentemente deliberadas deram origem a várias interpretações. Podem ter sido mutilados numa demonstração de hostilidade durante um período de conflito internacional. Também é possível que tenham sido despojos de guerra do período do domínio dos Hicsos no Egito (Yon 2006, 18).

26 Lagarce 1990, 187-88.

27 Microop 2004, 122-30.

28 Roche 2005, 32-33.

29 Ahrens 2011, 287.

O que gostaríamos aqui de discutir é um entendimento deste fenómeno de transferência, não sob o prisma da transmissão, mas da negociação e da emergência, desvelando o sentido do próprio objecto como constructo de subjectividades culturais partilhadas. Para tal, partindo de uma abordagem de história global, propomos enquadrar teoricamente o nosso argumento nas noções de “hibridismo” e “terceiro espaço”, formuladas por Homi Bhabha.³⁰ Procuramos assim não restringir a indagação destes cruzamentos, redes e circulações a paradigmas de contacto entre estados como unidades político-territoriais completamente delimitadas, recipientes sociais, cujos nexos imperialistas de interação se jogam em conectividades lineares (e/ou de tendência unilateralizante) entre centros e periferias,³¹ mas como unidades permeáveis com fronteiras deslizantes e fecundas.

Mas voltemos ao cenário traçado por Lagarce a respeito do qual importa, então, explicitar duas decorrências. Em primeiro lugar, neste período de contactos transfronteiriços intensos, o intercâmbio económico é indestrinçável do intercâmbio cultural, emergindo os portos ao longo da costa levantina como ponto nodal da troca internacional e sendo o porto de Ugarit um dos exemplos mais proeminentes.³² Em segundo lugar, a convivência multicultural é uma característica do espaço de Ugarit, que perpassa tanto na arqueologia como na epigrafia, com distintas escritas representadas, mormente Acádico, Ugarítico, Sumério, Hitita, Egípcio, Hurrita e Minoico, quanto na diversidade onomástica, com nomes próprios nestas mesmas línguas, indiciando uma sociedade plural em termos de composição étnica.³³

Significa isto que as transferências económicas, políticas, sociais e culturais não devem permanecer ancoradas apenas no nível da lógica de contacto bilateral entre entidades pré-existentes³⁴, mas também como fenómenos que ocorrem num emaranhado relacional de sociedades e culturas em movimento e transformação, isto é, em construção dentro de processos de negociação global, ainda que dentro de estruturas de poder desiguais.³⁵

As trocas entre o Levante e o Egípto são recíprocas e particularmente evidentes ao nível da elite, através da prática da troca de presentes entre membros das cortes, como patente nas cartas de Amarna, variando desde objectos luxuosos até uniões com princesas. Permutas com e entre os substratos menos privilegiados da sociedade não estão tão documentadas, especialmente no registo textual, o que agudiza a necessidade de considerar também o registo material, assumindo a premissa acima de que as transferências de elementos económicos são associáveis a transferências sócio-culturais.

Dois exemplos concretos são o dos vasos de faiança ou de alabastro e o das tigelas de faiança decoradas com motivos de peixe, de origem egípcia e populares no Levante, nomeadamente em contexto de provisões funerárias. O exemplar da fig. 3 foi, aliás, encontrado num

30 Bhabha 1994.

31 Conrad 2016, 2-3.

32 Pfälzner 2012, 792.

33 Roche 2005, 36.

34 Conrad 2016, 42.

35 Conrad 2016, 54.

túmulo do mesmo sector de Ras Shamra que o marfim apotropaico e a decoração inscreve-o no simbolismo de Nun e das (re)vivificantes e criadoras águas do Nilo.



Fig. 3. Tíglia egípcia com motivo de peixe (tilapia nilotica). RS 26.256 1963, Acropole Sul. Museu de Damasco (inv. 7119).³⁶

Estes artefactos e outros têm disseminação atestada em grande número, desde o Mediterrâneo até à Mesopotâmia, muitos deles produzidos ao estilo egípcio, recorrendo a técnicas desenvolvidas no Egipto, em oficinas no Levante, incluindo em Ugarit, de forma a satisfazer a procura.³⁷ Dão nota da partilha de alguns motivos e estilos de diferentes esferas culturais. Embora nenhum dos objectos de intercâmbio internacional encontrado possa ser apontado como peça isenta de traços estilísticos característicos de uma região específica ou esfera cultural, é possível perscrutar nesta disseminação de determinados objectos uma certa adopção transnacional de alguns estilos e motivos, produzidos e reelaborados como conceitos regionais híbridos que parecem encerrar valor acrescentado no âmbito da troca internacional.³⁸

De recordar ainda que, por um lado, as formas egípcias influenciaram fortemente a iconografia levantina, incluindo a iconografia religiosa, e, por outro, a integração de divindades canaicas no panteão egípcio e em elementos de mitos egípcios: ainda que a imagem das divindades asiáticas adotadas seja moldada ao cânone egípcio, o seu nome estrangeiro é

³⁶ Yon 2006, 156.

³⁷ Yon 2006, 156-57.

³⁸ Pfälzner 2012, 795-96.

preservado, bem como algumas das suas atribuições originais,³⁹ revelando constructos religiosos inovadores, como é o caso de Horon/Hórus ou ainda a paradigmática aproximação simbólica entre Set e Baal.

Revelam-se materialidades e imaterialidades caracterizáveis como contextualmente permutáveis que manifestam o cruzamento de sistemas, plasmando, a par de uma dimensão multicultural de diferentes sistemas a funcionar paralelamente, uma embrionária dimensão transcultural de sistemas que se mesclam entre si e formam novos sistemas.⁴⁰

A reflexão teórica sobre este mecanismo é, do nosso ponto de vista, iluminada pelo conceito formulado por Homi Bhabha de hibridismo enquanto terceiro espaço, uma zona liminar ambivalente de articulação cultural e negociação de identidade e diferença, entre o Eu e o Outro, concebida como uma passagem intersticial, que constitui uma metáfora para o campo virtual ambíguo gerado quando os indivíduos interagem.⁴¹ O hibridismo não corresponde a uma fusão de elementos entre diferentes realidades isoladas, mas é uma instância complexa de partilha geradora de sentido e potenciadora de novas e diferentes práticas e mundividências. O conceito enfatiza precisamente uma ideia de identidade gerada pela negociação da diferença, ou seja, o encontro entre presenças que estabelecem relações de poder entre si num espaço liminar ambivalente.⁴² A essência do fenómeno cultural é relacional. Enquanto domínio de inter-subjectividade, o hibridismo não caracteriza apenas interações entre indivíduos de unidades políticas ou etnias diferentes, mas ocorre (potencialmente) em todos os encontros sociais.⁴³ Enquanto instrumento analítico, a teorização de Bhabha admite a compreensão mais heterogénea e matizada do encontro cultural do que modelos tradicionais de aculturação e difusão, não rasurando, porém, completamente estes modelos.⁴⁴

Estes encontros podem estender-se também a outros elementos animais ou materiais desconhecidos ou diferenciados que podem desencadear igualmente um impacto social profundo.⁴⁵ Se os fenómenos de encontro intercultural, comércio e intercâmbio, migrações ou invasão hostil por grupos mais desenvolvidos são apontados como explicações habituais de novos tipos de artefactos, materiais ou práticas, o enquadramento teórico de Bhabha alarga vastissimamente o leque de possibilidades de indagação quanto ao aparecimento de novas materialidades e práticas num dado momento e lugar, destronando a procura da origem como vector subordinante na análise.⁴⁶

Sob esta luz, libertamos o olhar sobre o marfim apotropaico da problemática recorrente relativa à sua proveniência e transmissão para aprofundarmos alguns aspectos relacionados com

39 Lagarce-Othman 2014, 282.

40 Válek 2019, 5.

41 Bhabha 1994, 2. Em Bhabha esse reduto é essencialmente textual, mas permanece suficientemente difuso (é uma das críticas commummente apontadas) e plástico em termos de extensão conceptual para abarcar uma multiplicidade de instâncias.

42 Bhabha 1994, 50.

43 Fahlander 2007, 19, 22-23.

44 Fahlander 2007, 29.

45 Fahlander 2007, 16.

46 Fahlander 2007, 35.

a natureza da interação. A complexidade e multiplicidade convidam, contudo, à análise a um nível detalhado e de pequena escala. Para explorar o desenvolvimento conceptual de vectores de contacto, consideramos uma abordagem de sistemas abertos.⁴⁷ Ousaremos um exercício de analogia com o processo de transporte transmembranar de células, de acordo com o modelo do “mosaico fluido” de membranas plasmáticas de Singer e Nicholson. Conceptualizaremos os colectivos culturais como sistemas de base celular e assumimos que cada célula é um sistema aberto de composição complexa (mosaico) e em movimentação (fluido) de delimitação permeável, cuja manutenção da actividade (da vida) depende de trocas de substâncias com o exterior.⁴⁸ Enunciaremos muito brevemente alguns elementos que consideramos terem impacto nos fundamentos de articulação cultural, a partir de uma adaptação livre dos factores que regulam a permeabilidade da membrana celular: dimensão, polaridade, concentração.⁴⁹

2.1. Dimensão

Começamos por considerar como variável a dimensão dos colectivos culturais, as células. Embora nunca tenha estado sob controlo político directo pelo Egipto, Ugarit manteve-se prolongadamente sob o seu domínio, perfeitamente inserida na rede de trocas comerciais e políticas⁵⁰ e conseguindo em geral negociar condições proveitosas.⁵¹ As oportunidades e o contacto foram contínuos e há indícios de que Ugarit terá acolhido uma comunidade egípcia socialmente heterogénea.⁵² Não é de estranhar a descoberta de numerosos objetos egípcios, muitos localizados no palácio real.

Há, no entanto, entre as descobertas egípcias em Ugarit, vários objetos do Império Médio com sinais de uso egípcio, entre os quais o marfim apotropaico em estudo, que têm suscitado alguns impasses no que diz respeito ao seu processo de transmissão. Admite-se que as descobertas possam sugerir algum contacto de contornos incertos entre o Egipto e o Ugarit no final da Idade do Bronze Médio e Segundo Período Intermediário (por via dos Hicsos, por exemplo) e uma transmissão por troca ou por roubo dos seus contextos originais.⁵³

Desvinculando-nos da perspectiva da origem e transmissão, como sugerimos atrás, permanece a problemática do seu uso e procura no Levante, porque, apesar das hesitações quanto à via de transmissão, se reconhece que a utilização em Ugarit pressupunha a sua avaliação como objetos de poder simbólico.

Esta presença permite, por exemplo, pensar a forma como as elites levantinas procuraram representar-se a si e à sua posição social, acumulando objetos egípcios e adaptando

47 Misoczky 2003, 3-4. A abordagem adoptada pretende enquadrar a discussão, mas não limitar. Assume-se uma noção abrangente de sistema cultural aberto, sem pretensão de filiação em modelos de teorização da complexidade social para explicação de fenómenos não-lineares (Stewart 2001).

48 Nicolson 2013.

49 Nicolson 2013.

50 Yon 2006, 20-21.

51 Válek 2019, 20.

52 Válek 2019, 26.

53 Cooper et Mourad 2019, 72.

a iconografia egípcia. Estes podem ser usados para rastrear contactos interculturais entre o Egipto e o Levante, mas evidenciam também a construção de fronteiras sociais pelas elites levantinas, que os ostentariam como símbolos de poder de diferenciação, inserindo-se na esfera política e da realeza egípcia através dos indícios de trocas diplomáticas.⁵⁴ Ahrens advoga que

knowledge of and access to distant lands may often be used by local elites to transform ‘foreign symbols’ into powerful ‘indigenous symbols’ of social status and rank. By acquiring certain precious and/or rare objects not available to a broader public, the consumption, exchange and display of these objects served to legitimize social rank and status.⁵⁵

Ou seja, o exotismo sulinharia a sacralidade e prestígio, tornando-os objetos desejados e com muita procura.⁵⁶

Na emulação de motivos iconográficos egípcios transparecem estratégias complexas de mimetismo que podem incluir dinâmicas de subversão. A exibição de um fragmento que, ao imitar, pretende efectivar e tornar presente uma ligação completa é correlacionável com a noção de “mimetização” explorada por Homi Bhabha.⁵⁷ Os objectos e motivos imitados não terão sido sempre bem compreendidos no seu significado original egípcio, mas esse não é o aspecto vital na emergência intersticial, ou seja, é o sentido que é dado na recepção que desvela as mundividências em articulação e o valor cultural que resulta da produção performativa de negociação das diferenças.⁵⁸ Uma transferência “pura” seria tão inconcebível quanto a justificação simplista de uma relação étnico-cultural directa entre dois contextos diferenciados através apenas da detecção de traços semelhantes.⁵⁹

Mas, sem dúvida, estes fenómenos testemunham uma intersecção de esferas de influência de Egipto e Ugarit e as influências egípcias parecem operar maioritariamente ao nível material, com destaque para as dimensões artística e iconográfica. Devido à sua acessibilidade limitada, as importações egípcias genuínas poderiam encerrar especial valor e servir como uma espécie de ‘modelo’ para os objetos produzidos localmente.⁶⁰ A preciosidade e a raridade dos objetos, bem como a sua coerência iconográfica, sugerem que consistirão em mais do que empréstimos superficiais e de gosto local pelo Egipto. No caso de amuletos e *apotropaia*, a função mágica aliada à reputação das práticas egípcias nos campos da medicina poderá ter facilitado o empréstimo destas imagens,⁶¹ como proporemos adiante.

Acrescentaríamos finalmente a esta discussão o fio que se prende com o período de tempo durante o qual estes objectos foram usados como provisão funerária no Egipto e que se circunscreveu ao Império Médio, mais especificamente às XII e XIII dinastias.

54 Ahrens 2011, 288-89, 301.

55 Ahrens 2011, 289.

56 Válek 2019, 31-32.

57 Bhabha 1994, 85-92.

58 Bhabha 1994, 2.

59 Fahlander 2007, 27-28.

60 Ahrens 2011, 290.

61 Matoian 2014a, 1207.

Após o reinado de Senuseret III, desaparecem os modelos de madeira, o uso de faiança aumenta e dá-se uma mudança para uso funerário de uma diversidade de objectos com uma potente função mágico-religiosa,⁶² incluindo os marfins apotropaicos. Ou seja, a despeito do hiato temporal e da descontinuação do uso na cultura de origem, verifica-se na presença do marfim em Ugarit uma articulação cultural que ultrapassa a contiguidade ou ligação espacial e temporal das culturas.

Compreende-se então que a interrelação não ocorra numa realidade exclusivamente física (espácio-temporal). Sugerimos, pois, que a dimensão das áreas de influência das células culturais é um factor primário e que a sua expansão alarga as linhas de contacto e interacção, e nesse sentido impacta o hibridismo de forma diretamente proporcional. Reconhecendo que a área de influência tenda a expandir na medida da ocupação político-territorial e da permanência no tempo, as esferas não são necessariamente coincidentes e a negociação de identidades culturais não se encontra a elas adstrita. Em certo sentido, a dimensão é causa e consequência dos fenómenos de mediação.

2.2. Polaridade

Como indiciado no ponto anterior, neste caso, o encontro revela-se na produção material e iconografia, cuja análise é por vezes secundarizada perante a produção literária. Mais ainda quando, como é o caso específico do marfim apotropaico, as divindades representadas estão ausentes do panteão espelhado nos textos.⁶³

Voltando à analogia da membrana celular, a permeabilidade é sensível à polaridade que entendemos aqui como a percepção interpretativa associada a uma interacção cultural que penetra ou é repelida pelos colectivos culturais. Podemos pressupor que cargas complexas podem dificultar a negociação no terceiro espaço e, nessa medida, a análise de núcleos elementares pode ser mais produtiva. Neste caso, atentaremos a motivos iconográficos específicos.

De facto, divindades como Bes e Taueret, típicas destes objectos, estão arqueologicamente bem representadas em Ras Shamra: em amuletos, moedas e recipientes, por exemplo, de proveniência variada, incluindo o palácio,⁶⁴ surgindo tanto em importações quanto em produções locais.⁶⁵ A imagem de Bes parece sobretudo bem integrada na iconografia ugarítica, sendo a maioria das produções de origem local.⁶⁶ Parece haver um bom conhecimento e selecção de algumas imagens adaptadas às realidades ugaríticas, pelo que a noção de eficiência mágica associada ao poder da imagem poderá ter potenciado a valorização deste elemento,⁶⁷ gerando uma zona de atracção para peças embuídas desta imagética particular.

62 Szpakowska 2008, 196-97.

63 Lewis 2005, 75.

64 Matoian 2014a, 1203.

65 Matoian 2010, 216.

66 Matoian 2014a, 1210.

67 Matoian 2014a, 1208.

O acentuar desta dinâmica de valorização da imagem pode mesmo ter sido facilitado pela evolução das práticas funerárias em contexto egípcio entre o final do Império Médio e o Império Novo. Taylor sugere que, a partir da XII dinastia, modelos de oferendas alimentares são introduzidos e os *chanabti* crescem em importância, testemunhando-se simultaneamente uma redução no uso dos *Textos dos Sarcófagos*, advogando que o aprovisionar dos túmulos do Império Médio e do Segundo Período Intermediário com estes objectos que protegiam o morto (e promoviam o seu renascimento através de alusões simbólicas à vitória do deus solar sobre os seus inimigos) coincidia com o simbolismo central nos textos funerários e que, portanto, funcionariam como substitutos dos textos.⁶⁸

Assmann considera que o *Livro dos Mortos* apresenta outras duas inovações de peso: desde o início do Império Novo, os textos funerários deixam de ser inscritos nos sarcófagos e passam a ter o rolo de papiro como suporte privilegiado, e dá-se o aparecimento das vinhetas, as representações que acompanhavam as fórmulas. As palavras passam a ser parte de um todo e com a imagem vêem a sua realidade mágica intensificada. O *Livro dos Mortos* ganha tridimensionalidade e novas potencialidades de imaginação mágica através das imagens,⁶⁹ aproximando mais a sua matriz funcional à dos amuletos e objectos mágicos em geral, e mesmo da múmia enquanto imagem.⁷⁰

Parece ser no despontar desta síntese complementar com a gradativa imposição da imagem que os marfins mágicos fazem sentido. É fácil perceber as semelhanças de forma e função entre as divindades ameaçadoras representadas nos marfins apotropaicos e as representadas nas vinhetas do *Livro dos Mortos*. Estas criaturas apotropaicas são as mesmas descritas nos *Textos dos Sarcófagos*, também já representadas no *Livro dos Dois Caminhos*. Os marfins são imagens tridimensionais que se podem associar aos temas de renascimento solar das fórmulas dos *Textos dos Sarcófagos*, complementando-as ou, se necessário, substituindo-as com a vantagem de um suporte mais portátil. Bard avança mesmo que, após a (re)centralização levada a cabo por Senuseret III, a riqueza do país se concentrou em torno da residência real, levando ao desaparecimento de grandes cemitérios provinciais, demasiado dispendiosos para manter, fazendo disparar túmulos mais modestos e conduzindo à substituição de equipamento funerário mais elaborado, como os sarcófagos com extensas ilustrações de *Textos dos Sarcófagos*, por amuletos e objectos mágicos mais elementares e frequentemente com origem no quotidiano.⁷¹

Apesar de a imagem nem sempre ter sido colocada em primeiro plano no estudo da religião de Ugarit, o estudo da iconografia poderá dar contributos interessantes, nomeadamente no que diz respeito às práticas religiosas e à transferência de motivos mágico-rituais. Poderá, aliás, ter sido o deslizar da polaridade para o elemento visual um factor preponderante para a compreensão de alguns veios de atracção cultural e criação de sentido em torno deste objecto apotropaico.

68 Taylor 2001, 209.

69 Assmann 2001, 250-51.

70 Pinch 2004, 15.

71 Bard 1999, 54.

2.3. Concentração

O facto de o marfim de Ras Shamra ter sido depositado num túmulo, alinhando-se com o seu uso ritual em contexto egípcio, faz questionar se a permeabilidade se deve apenas ao valor simbólico da imagem ou se a função ritual poderá ter sido igualmente relevante. Não é difícil considerar que o marfim mantinha uma função apotropaica conotada com o domínio funerário nem que Bes e Taueret retinham uma simbólica de protecção. Já mais difícil de avaliar é a eventual extrapolação do imaginário do (re)nascimento associado à concepção da morte ugarítica, assim como um potencial uso ritual, especialmente quando as recitações mágicas são geralmente de base oral. E enquanto outras tradições no campo do culto se reflectem na documentação textual, a egípcia parece estar ausente.⁷² Apesar de existir inspiração egípcia em diversos domínios, os círculos literários de Ugarit terão permanecido em grande medida impermeáveis à sua prática de escrita.⁷³

Porém, o lugar simbólico deste marfim parece ser o das práticas mágico-rituais, tanto no Egipto quanto em Ugarit, designadamente o domínio das práticas religiosas domésticas. A julgar pelo número e dispersão em todas as áreas do sítio de Ras Shamra de pequenas estatuetas, sejam pingentes em metais preciosos ou figuras modeladas em terracota, a religião doméstica parece deter uma importância primordial em Ugarit, permeando todas as posições sociais.⁷⁴ Comparativamente, os objectos de marfim encontrados em habitações são na sua maioria retirados dos dentes de hipopótamo, enquanto este tipo de repertório está muito pouco presente em palácios, onde predomina a estatuária.⁷⁵

Túmulos localizados sob habitações familiares, como o que incluía o marfim egípcio, sublinham a relevância dos antepassados. Muitos túmulos foram descobertos em Ugarit, tanto no Palácio Real como em casas privadas, apresentando amplas provas do tratamento dos mortos no local.⁷⁶ Também no Egipto o culto dos antepassados é um dos principais esteios do culto funerário, nomeadamente através do ritual de oferendas.

Os amuletos e *apotropaia* operam através de poder mágico inerente, que poderia ser exponenciado através de ritos e recitações para travar a ameaça e afastar o mal, tendo subjacente um processo de purificação. As diferentes etapas da vida e de integração na sociedade com significado religioso, como o nascimento, a puberdade e a entrada na vida adulta, o casamento, a paternidade e a morte, são momentos de transição susceptíveis a perigos das quais é necessário proteger através de rituais.⁷⁷ A necessidade de protecção mágica está na base do processo de provisionamento do morto. Em contexto funerário, a funcionalidade mágica é óbvia no caso dos amuletos que se associavam a textos ou actos rituais para se tornarem efectivos, canalizando o poder e protecção de acordo com o seu simbolismo, forma,

72 Matoian 2010, 219.

73 Lagarce-Othman 2013, 269.

74 Lewis 2008, 79.

75 Gachet-Bizollon 2008, 86.

76 Pfälzner 2012, 790.

77 Assmann 2001, 1-6.

cor e material. É possível que estas importações, tanto mais que ancestrais, sinalizem uma preocupação de fortalecer e aumentar a eficácia mágica.⁷⁸

Os períodos do nascimento, tal como o da morte, encontram-se associados à ritualização de passagem. Esta relação é especialmente explorada no imaginário funerário do antigo Egipto e, no que diz respeito a Ugarit, Valérie Matoian explana uma hipótese de interligação:

Rappelons que le thème de la naissance occupe une place importante dans le cadre de l'iconographie royale ougaritique, illustrée en particulier par le décor du panneau de lit en ivoire du Palais royal. La représentation du support pourrait aussi être associée à l'idée de renaissance, de renouvellement de la force, de guérison, mais aussi de l'au-delà et mise en rapport avec l'expression de croyances/pratiques funéraires. Cette lecture nous autoriserait-elle à y voir l'image du roi, après sa mort, lorsqu'il rejoint le cercle des ancêtres royaux divinisés, les *napa'ima*, dont les fonctions de protecteurs et de guérisseurs sont documentées par les textes? La présence du roi au-dessus d'une fleur ouverte aurait-elle été empruntée à l'iconographie divine égyptienne en vue d'exprimer le nouvel état "divinisé" que le roi acquiert après sa mort? La thématique de la renaissance de Baal après son combat avec Mot est-elle sous-jacente?⁷⁹

A partir desta síntese, a simbólica do marfim sustenta-se em estruturas de funcionalidade e conceptualização muito aproximadas entre o Egipto e Ugarit, permitindo inferir que estes factores de substância viabilizam a capacidade de interacção cultural. Neste caso concreto, a partilha de mecanismos mágico-rituais e práticas de religião doméstica paralelas poderá ter sido um dos blocos basilares da ponte estabelecida entre as duas células. Ou seja, quanto mais se aproxima a concentração de estruturas e elementos afins de ambos os lados, provavelmente mais fácil será a circulação e emergência de construtos culturais. Espaços de mediação florescem por via da articulação de estruturas análogas (ainda que os construtos culturais daí resultantes nem sempre sejam os mais surpreendentes).

3. Conclusão

Se há algo que o uso de um marfim apotropaico egípcio do Império Médio no Ugarit do Bronze Final pode iluminar é a articulação das realidades do Próximo Oriente antigo numa plataforma de emergência de novos significados, em que as linhas de contacto nos surgem antes como uma espécie de mosaicos fluidos em cujos interstícios se negociam diferenças e emergem subjectividades em detrimento de conectividades lineares. Sistemas abertos que se reactualizam e mantêm através da troca de elementos.

Não surpreende talvez por isso que, a fechar a argumentação, José Augusto Ramos assinala:

Em suma, a maior margem de consenso dos estudiosos sobre a solidariedade declarável entre Ugarit e Canaã incide sobre os domínios da cultura bem como sobre a sua expressão literária.

Fica-nos só a sensação de alguma incoerência ou incómodo entre a afirmação de total solidariedade cultural entre Ugarit e Canaã e a afirmação de que certas originalidades de Ugarit a tornariam algo estranho a Canaã. Chamar a isto uma realidade diferente que vive em simbiose cultural com Canaã é uma maneira de dar

78 Matoian 2015, 254.

79 Matoian 2015, 270

expressão à consciência deste incômodo, mas não parece ainda constituir uma solução que se possa considerar inteiramente satisfatória para o problema historiográfico como tal.⁸⁰

Na esteira desta percepção, arriscaríamos aduzir que as justas perplexidades são inflamadas pela escala ampla de análise das solidariedades enquanto simbiose cultural que pressupõe, de algum modo, uma associação de longa duração entre totalidades diferenciadas. Em contraponto, procurámos sugerir aqui que a propósito de um caso restrito, o exercício de análise deverá equacionar antes cruzamentos de núcleos simbólicos, processos granuliformes de interação de nível celular, que se mostram autênticos fragmentos relacionais de construção íntima de sentido. No limite, em macro cenário sistémico, a própria Ugarit, verdadeira interface socio-económico e cultural, pode ser compreendida como uma materialização possível de terceiro espaço (uma entre incontáveis outras, a várias escalas, virtualmente possíveis).

A abordagem que aqui desenvolvemos sacrifica a síntese alargada e as ambições da longa duração, desejavelmente, em prol de um contributo mais intrincado e pluricêntrico, numa compreensão holárquica aberta do Levante durante o Bronze Final. Possa esta reflexão estabelecer um diálogo válido com as considerações há três décadas encetadas por José Augusto Ramos, fazendo prova do seu admirável e inesgotável dom para lançar sementes que germinam e ramificam no pensamento de todos os que tiveram o privilégio de ser seus alunos e leitores.

80 Ramos 1991, 59.

REFERÊNCIAS

- Altenmüller, Hartwig. 1965. *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reichs*. München: Ludwig-Maximilians-Universität.
- Ahrens, Alexandre. 2011. "Strangers in a strange land? The function and social significance of Egyptian imports in the Northern Levant during the 2nd millennium BC." In *Intercultural Contacts in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the International Conference at the Netherlands-Flemish Institute in Cairo*, ed. K. Duistermaat et I. Regulsk, 285-307. Leuven/Paris/Walpole: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies.
- Assmann, Jan. 2001. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bard, Kathryn A. 1999. *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi. 1994. *The location of culture*. London: Routledge.
- Conrad, Sebastian. 2016. *What Is Global History?* Princeton University Press.
- Cooper, Julien, et Anna-Latifa Mourad. 2019. "Further Observations on Ugarit and Egypt in the Early New Kingdom." *Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 258:63-74.
- Fahlander, Fredrik. 2007. "Third Space Encounters: Hybridity, Mimicry and Interstitial Practice." In *Encounters, materialities, confrontations: Archaeologies of social space and interaction*, eds. P. Cornell et F. Fahlander, 15-41. Cambridge Scholars.
- Farias, Cláudia Monte. 2001c. "Taueret." In *Dicionário do Antigo Egípto*, dir. L. M. de Araújo, 806. Lisboa: Caminho.
- Gachet-Bizollon, J. 2008. "Les ivoires du Palais royal d'Ougarit: bilan de la recherche." In *Le mobilier du Palais royal d'Ougarit*, ed. V. Matoian, 85-100. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.
- Koenig, Yvan. 1994. *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Paris: Pygmalion/Gérard Wafelet.
- Lagarce, Elisabeth, et Jacques Lagarce. 1990. "Un Baton Magique Egyptien en Ivoire a Ras Shamra." In *Resurrecting the Past. A joint Tribute to Adnan Bounni*, ed. P. Matthiae, M. Van Loon et H. Weiss, 171-98. Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- Lagarce-Othman, Bérénice. 2013. L'image du pouvoir égyptien dans les documents d'Ougarit. In *Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement*, ed. P. Bordreuil et al. (éds), 269-96. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- . 2014. "Position de thèse: Bérénice Lagarce-Othman, La divinité au Proche-Orient et en Égypte aux IIIe et IIe millénaires avant J.-C.: étude comparative." *Semitica et Classica* 7:279-82.
- Lewis, Theodore J. 2008. "Family, Household, and Local Religion at Late Bronze Age Ugarit." In *Household and Family Religion in Antiquity*, ed. J. Bodel et S. M. Olyan, 60-88. Malden: Blackwell.
- . 2005. "Syro-Palestinian Iconography and Divine Images." In *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, ed. N. Walls, 69-107. Atlanta: ASOR.
- Liptay, Éva. 2014. "Representations of Passage in Ancient Egyptian Iconography." In *Body, Cosmos and Eternity. New Research Trends in the Iconography and Symbolism of Ancient Egyptian Coffins*, ed. R. Sousa, 67-80. Oxford: Archaeopress.
- Lucarelli, Rita. 2010. "Demons (Benevolent and Malevolent)." In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. J. Dieleman et W. Wendrich. Los Angeles: University of California. URL.: <http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv>.
- Matoian, Valérie. 2014. "Une statuette ou un vase en forme de déesse-hippopotame dans le palais royal d'Ougarit." *Syria* 91:221-45.
- . 2010. "Étude d'iconographie levantine. Bès à Ougarit." *Semitica et Classica*. 3:213-21. DOI: 10.1484/J.SEC.1.100936
- Mierop, Marc Van de. 2004. *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC*. Malden: Blackwell.
- Misoczky, Maria Ceci. 2003. "Da abordagem de sistemas abertos à complexidade: algumas reflexões sobre seus limites para compreender processos de interação social." *Cadernos EBAPE BR* 1(2):1-17. DOI: 10.1590/S1679-39512003000100002

- Nicolson, Garth L. 2013. "Update of the 1972 Singer-Nicholson Fluid-Mosaic Model of Membrane Structure." *Discoveries* (Craiova). 1(Oct-Dec). DOI: 10.15190/d.2013.3
- Pfälzner, Peter. 2012. "Levantine Kingdoms of the Late Bronze Age." In *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, ed. D.T. Potts, 771-96. Malden: Blackwell.
- Pinch, Geraldine. 2002. *Egyptian Mythology. A Guide to Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*. Oxford University Press.
- . 1994. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum.
- Ramos, José Augusto. 1991. "Ugarit, Fenícia e Canaã: Questões de Metodologia e Delimitação Historiográfica." *Cadmo* 1:45-63.
- Raven, Maarten J. 2012. *Egyptian Magic. The Quest for Thoth's Book of Secrets*. Cairo/New York: The American University of Cairo Press.
- Robinson, Peter. 2003. "As for Them who Know Them, They Shall Find their Paths: Speculations on Ritual Landscapes in the Book of Two Ways." In *Mysterious Lands*, ed. D. O'Connor et S. Quirke, 139-59. London: UCL Press.
- Roche, Carole. 2005. "Introduction à la civilisation d'Ougarit." In *La Bible et Ougarit*, ed. J.-M. Michaud, 29-44. Quebec: Université de Sherbrooke.
- Roth, Ann Macy, et Catharine H. Roehrig. 2002. "Magical Bricks and the Bricks of Birth." *JAE* 88:121-39.
- Sales, José das Candeias. 1999. *As Divindades Egípcias: uma chave para a compreensão do Egípto antigo*. Lisboa: Estampa.
- Stewart, Peter. 2001. "Complexity Theories, Social Theory, and the Question of Social Complexity." *Philosophy of the Social Sciences* 31(3):323-60.
- Szpakowska, Kasia. ed. 2008. *Daily Life in Ancient Egypt: Recreating Labun*. Malden: Blackwell.
- Válek, František. 2019. *Foreign Influences in Religion of Ancient Syria: Non-Semitic Traits in Syrian Culture in the Late Bronze Age*. Tese apresentada à Filozofická fakulta Univerzity Karlovy. Exemplar policopiado.
- Wilkinson, Richard. 2003. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Cairo/New York: The American University in Cairo Press.
- . 1992. *Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson.
- Yon, Marguerite. 2006. *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*. Indiana: Eisenbrauns.



A carreira do Professor José Augusto Ramos marcou, na paisagem académica do nosso país e da lusofonia, o panorama da História da Antiguidade e dos Estudos Bíblicos, assim como várias gerações de historiadores, tradutores, investigadores, professores, pensadores e leitores. Com ele, aprendemos a pensar, a traduzir, a historiar. Estes dois volumes recolhem textos dos seus amigos, colegas, discípulos e alunos, em tributo à generosidade e influência de um Mestre, e guardam a memória institucional de um percurso de uma importância única para a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e para os esforços multisseculares de tradução da Bíblia na nossa língua.

Imagens de capa e contracapa:
Almada Negreiros, *Expulsão do Paraíso*, 1961
Gravuras Incisas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Fotografia por: Amílcar Guerra