



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Paulo César de Souza

**Ritos de Sepultamento e Conexões Funerárias:**

**Uma análise sociocultural entre o Antigo Egito e a Antiga Palestina**

**2200-1900 AEC – Idade do Bronze (em retroprojeções)**

Rio de Janeiro

2023

Paulo César de Souza

**Ritos de Sepultamento e Conexões Funerárias:  
Uma análise sociocultural entre o Antigo Egito e a Antiga Palestina  
2200-1900 AEC – Idade do Bronze (em retroprojeções)**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Orientador: Prof. Dr. André da Silva Bueno

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

S729 Souza, Paulo César de.  
Ritos de Sepultamento e Conexões Funerárias: uma análise sociocultural entre o Antigo Egito e a Antiga Palestina 2200-1900 AEC – Idade do Bronze (em retroprojeções) / Paulo César de Souza. – 2023.  
126 f.

Orientador: André da Silva Bueno.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ritos e cerimônias fúnebres – Teses. 2. Sepultamento – Teses. I. Bueno, André da Silva. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 930.26(32)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Paulo César de Souza

**Ritos de Sepultamento e Conexões Funerárias:  
Uma análise sociocultural entre o Antigo Egito e a Antiga Palestina  
2200-1900 AEC – Idade do Bronze (em retroprojeções)**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: História Política.

Aprovada em 31 de agosto de 2023.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. André da Silva Bueno (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Marta de Carvalho Silveira  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Eduardo Ferraz Felipe  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Luis Filipe Bantim de Assumpção  
Universidade de Vassouras

Rio de Janeiro

2023

## DEDICATÓRIA

Dedico as reflexões desta dissertação ao meu amigo Marcos Antônio de Souza Barreto. Um ser humano que me mostrou, como instrumento de Deus, o entendimento da paciência, temperança e abnegação; através do evangelho de Jesus.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter chegado até aqui.

A minha mãe Arly Machado de Souza por me conceder a vida e conduziu-me nos primeiros passos da educação normativa; por sua atividade como lavadeira ajudando meu pai a nos criar; ainda sinto, na lembrança, o cheio bom da roupa recém passada proveniente do ferro quente.

A minha avó, Carmelita Bouriche Coutinho, que tricou minha primeira camisa de crochê.

Ao meu pai Jorge de Souza (in memoriam), seu silêncio, sua ética e rigidez; mas de um amor contido só compreendido agora.

Ao meu irmão Marcelo de Souza, amigos na infância, e que sempre se dispôs a me ajudar quando assim fosse pertinente.

À minha irmã Ana Paula de Souza, por sua alegria, dedicação aos filhos, e total abnegação a família.

As minhas primas, Mara, Duduta e Lelena que celebraram comigo a conquista da Graduação. Elas sempre me lembraram que eu sou fruto da escola pública, até o presente momento.

Aos meus amigos Inara (in memoriam) e Gilmar, pelas tardes filosóficas no parque florestal do Barreto, Niterói; juventude, questionamentos e diversão.

Ao professor Dr. André da Silva Bueno que coube a difícil tarefa de me resgatar neste mestrado atípico pós pandemia; mesmo com pouco convívio sua orientação foi pérola para mim.

As amigas Elisabeth de Sá e Renata Stella, que durante a pandemia, desempregado, me ajudaram com moradia, ajuda financeira e palavras (alimentos) de afeto; sem o qual esse mestrado seria impossível.

Aos amigos da Primeira Igreja Batista de Unamar, Cabo Frio, que me proveram alimentos, e um carinho sempre que possível.

Aos amigos queridos da Especialização de 2018 do NEA, uns partindo e os perdurando-se através das redes sociais; em especial ao amigo Gabriel que me incentivou a se inscrever no mestrado com sua frase forte e fluente que ainda ecoa no meu coração “você tem capacidade”. Obrigado Gabriel.

Ao professor e Pastor Junio Cesar Rodrigues Lima que me orientou no projeto, resultando nesta dissertação.

Ao professor Sandro que, com generosidade e experiência, fez a revisão de todo texto, carinhosamente. Obrigado amigo.

A professora Maria Regina Cândido que desenvolve um trabalho excepcional no Núcleo de Pesquisa da Antiguidade; meu reconhecimento e respeito.

A minha chefe Isabela que me concedeu um emprego, devolvendo-me a dignidade mínima que um homem precisa para viver: trabalho. E pelo apoio que precisei de dias para dedicar-me a dissertação; foi fundamental para a conclusão do texto. E as amigas Daniela, Dalila e Patrícia que compôs esse cenário do trabalho, de incentivo, alegrias, diversão e amor. Obrigado meninas.

São tantas mulheres na minha vida.

E ao meu canino Ravih, amado meu, que durante todo esse processo esteve do meu lado me ouvindo, me orientando e me conduzindo com o seu olhar de amor e admiração.

E a vida, que é um teatro, e os coadjuvantes desta história e outros não citados, entre técnicos e roteiristas que compõem o cenário da minha própria vida; de sucessos e fracassos, grato a todos, está sendo uma boa história.

Nascer, morrer, renascer ainda e progredir sempre, tal é a lei.

*Allan Kardec*

## RESUMO

SOUZA, Paulo César de. *Ritos de Sepultamento e Conexões Funerárias: Uma análise sociocultural entre o Antigo Egito e a Antiga Palestina, Idade do Bronze (em retroprojeções)*. 2023. 126 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A Torá com sua literatura constitui um material rico historicamente, revelando ações humanas passíveis de investigação pelo historiador. Alguns estudos concernentes a materialidade possibilita a compreensão intercultural entre o Levante e as comunidades canaanitas como a província de Avaris onde escavações revelaram um impressionante cemitério cananeu, e a pintura mural de Beni Hassan que retrata a visita de trinta e sete semitas ao décimo sexto nome do Egito Antigo início do Império Médio. Elementos socioculturais do texto que aproximam com esses achados arqueológicos do período do Bronze junto com o conceito teórico da transição do corpo como atributos dos ritos de passagem, dentro do seu contexto de produção e retroprojeções, há problemáticas pertinentes a serem analisadas através de estudos comparativos e interdisciplinar; como podemos perceber no Sepultamento de Yaaqobh (uns dos patriarcas do judaísmo) que foi enterrado dentro dos preceitos politeístas da mumificação, Ora, sendo o judaísmo uma cultura fechada nos princípios do monoteísmo, quais as implicações políticas e econômicas que possam permear esta mudança de paradigma endossada na documentação? A perspectiva de uma história global e conectada nos ajuda a buscar nas retroprojeções do texto, junto com estudos de alguns casos que demarcaram a presença semita nas terras dos Faraós, associados aos ritos de sepultamentos; tornando-se uma dissertação útil para o entendimento do material arqueológico contemporâneo entre o Egito Antigo e a Antiga Palestina.

Palavras-chave: Egito Antigo. Antigo Israel. Palestina Antiga. Sepultamento. Morte. Pós vida.

Ritos funerários. Antropologia dos enterramentos. Interculturalidade.

## ABSTRACT

SOUZA, Paulo César de. *Burial Rites and Funerary Connections: A sociocultural analysis between Ancient Egypt and Ancient Palestine, Bronze Age (in rear projections)*. 2023. 126 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The Torah with its literature constitutes historically rich material, revealing human actions capable of investigation by the historian. Some studies concerning materiality enable intercultural understanding between the Levant and Canaanite communities such as the province of Avaris, where excavations revealed an impressive Canaanite cemetery, and the mural painting by Beni Hassan that depicts the visit of thirty-seven Semites to the sixteenth nome of the Ancient Egypt early Middle Kingdom. Sociocultural elements of the text that approximate these archaeological findings from the Bronze period, together with the theoretical concept of the transition of the body as attributes of rites of passage, within its context of production and retrojections, there are pertinent issues to be analyzed through comparative studies and interdisciplinary; as we can see in the Burial of Yaaqobh (one of the patriarchs of Judaism) who was buried within the polytheistic precepts of mummification, Now, since Judaism is a culture closed on the principles of monotheism, what are the political and economic implications that may permeate this paradigm shift endorsed in the documentation? The perspective of a global and connected history helps us search in the back projections of the text, along with studies of some cases that demarcated the Semitic presence in the lands of the Pharaohs, associated with burial rites; making it a useful dissertation for understanding contemporary archaeological material between Ancient Egypt and Ancient Palestine.

Keywords: Ancient Egypt. Ancient Israel. Ancient Palestine. Burial. Death. Afterlife. Funeral rites. Anthropology of burials. Interculturality.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Procissão de asiáticos da parede norte da Tumba 3 em Beni Hasan, Egito.....	66
Figura 2 –	Reprodução gráfica da pintura dos asiáticos de Beni Hassan.....	66
Figura 3 –	Mapa de um assentamento canaanita no Delta do Nilo.....	76
Figura 4 –	Representação gráfica pintura Beni Hassan.....	77
Figura 5 –	Túmulo do vice-tesoureiro chamado cAmu, 'o asiático'.....	77
Figura 6 –	Estela dos Quatrocentos Anos, deus Seth.....	78
Figura 7 –	Mapa dos sítios arqueológicos escavados no Vale do Refa'im.....	87
Figura 8 –	Pedra de bloqueio da Tumba 7.....	93
Figura 9 –	Desenho da Tumba 7.....	94
Figura 10 –	Retirada de uma jarra de armazenamento inteiro da Tumba 7.....	94
Figura 11 –	Tumba 7 restos de esqueletos e apoio de cabeça - Foco para o leste.....	95
Figura 12 –	O conjunto de cerâmica da tumba 7.....	96
Figura 13 –	Microfauna encontrados em metade do jarro de armazenamento B2039.	96
Figura 14 –	Comparação taxológica dos bufos viridis entre a Tumba 7 e a tumba de Wadi `Ara.....	101
Figura 15 –	Deusa-sapo Heqet: desenhos e relevo do Templo de Dendera no Egito...	102
Figura 16 –	Deus Min, Templo de Karnak.....	102
Figura 17 –	Escaravelho-sapo; desenhos com cabeça reconstruída e fotos.....	103
Figura 18 –	Lâmpada a óleo tipo sapo do Egito, Século III-IV E.C. ....	104

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
1	<b>APRESENTANDO A DOCUMENTAÇÃO</b> .....	15
1.1	<b>O funeral de Yaaqobh e sua perspectiva histórica</b> .....	15
2	<b>MUMIFICAÇÃO E O CONCEITO DE MORTE</b> .....	23
2.1	<b>Os Patriarcas: reflexo de um modo de vida seminômade</b> .....	30
2.2	<b>Contexto social</b> .....	33
2.3	<b>A memória como construção do texto no contexto histórico do governo persa</b> .	37
3	<b>CONECTIVIDADE E INTERAÇÃO CULTURAL ENTRE A PALESTINA E O EGITO ANTIGOS</b> .....	50
3.1	<b>A conectividade que gravita nos corpos mesmo depois de morto</b> .....	54
3.2	<b>Beni Hassan: um retrato semítico na tumba de Khnumhotep, (Anexo 5.2)</b> .....	63
3.3	<b>Aváris, e o cemitério cananeu no Delta do Nilo</b> .....	70
4	<b>VALE DO REFA'IM: UMA CONEXÃO FUNERÁRIA ENTRE A PALESTINA E O EGITO ANTIGOS</b> .....	79
4.1	<b>Uma necrópole obscurecida nos pisos monoteísta da Terra Santa</b> .....	84
4.2	<b>A Tumba 7: sepultamento canaanita e os ritos funerários</b> .....	88
4.3	<b>Sapos sem cabeças: oferendas de ressurreição</b> .....	97
5	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	105
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	111
	<b>ANEXOS</b> .....	118

## INTRODUÇÃO

Há uma conexão muito forte entre o cadáver e o corpo vivo, estabelecendo uma particular diferença: a energia e a perda dela. Essa diferença é impregnada, de forma emblemática, na história cultural e política dos sepultamentos e seus ritos. Não faria sentido, nem nos dias de hoje, todo o conjunto funerário que constitui os cenários dos enterramentos que abrange de forma global, histórica e cultural as cercanias da morte: caixões, sepulturas, velas e flores para algo que, com o passar do tempo, irá se decompor e desaparecer. No entanto, essa percepção da morte parece que mudou o paradigma da compreensão do pós-vida<sup>1</sup>. O sentido de sepultura está desconexo com o sentido de câmara mortuária que se tratava, na antiguidade, de um equipamento para a continuidade da vida; isto, com certeza, altera a condição e pensamentos dos transeuntes. Caminhar pelas necrópoles tendo a percepção de uma ancestralidade que conjuga com os deuses ao nosso favor, faz dos funerais e ritos de passagens uma dança e música na atmosfera dos cotidianos; buscando as bênçãos para uma boa pesca, fertilidade nas lavouras, proteção nos mares bravios:

O Egito era uma terra de contrastes marcantes, e o ambiente e as forças naturais sempre exerceram um forte impacto sobre a vida e as crenças do povo. Todos os dias, ele observava o ciclo imutável da passagem do sol: a cada noite o sol morria, porém, renascia no horizonte ao amanhecer e prosseguia em seu curso celeste durante o dia, criando e sustentando a vida na terra. Da mesma maneira, no ciclo anual das estações, observavam-se a morte e a destruição regular da vegetação em virtude do ressecamento da terra, o que por sua vez, era seguido pela inundação do rio Nilo, que revivia e fazia renascer as plantas e as sementes. Essas duas grandes forças de vida – o sol e o rio – seguiam os padrões de vida, morte e renascimento que provavelmente inspiraram nos egípcios a crença muito clara de que a existência humana de cada indivíduo reflete esses mesmos ciclos naturais envolvendo a vida, a morte e a continuidade da vida após a morte (DAVID, 2011, p.21)

No entanto, alguns segmentos religiosos não têm a mesma percepção. Para o judaísmo o corpo físico na sua condição de cadáver vai se decompor e se torna uma abominação se houver uma demora excessiva para o sepultamento; passando a ser um agente de contaminação a qualquer judeu que se propor a tocá-lo. Ousadia esta cometida por Jesus no funeral de Naim e o sepultamento de Lázaro<sup>2</sup>, ambas as situações em que um judeu tocou em cadáveres contrariando os preceitos da doutrina. A negação do corpo morto é tamanha que segue a preceitos rabínicos rigorosos:

A morte marca a cessação de tudo o que demarca a pessoa como humana, isto é, dentro do sistema da Torá. Incapaz de observar os mandamentos por mais tempo, o cadáver

<sup>1</sup> Adotamos o prefixo “pós-” que, de acordo com a regra gramatical, a segunda palavra possui sentido próprio, ou seja, não precisam do prefixo para fazer sentido; como no caso de “vida”.

<sup>2</sup> Lucas 7:11-17; João 11: 1-29.

não é mais de interesse dentro do sistema de Lei da Aliança. O cerne da questão é estar vivo, sendo reconhecida como humana. Mas morto, o corpo não tem humanidade, de modo que é incapaz até mesmo de merecer o respeito dos animais (PECK, 2000, p.246).

Portanto, impuro, o cadáver deve ser enterrado, se possível for, logo de imediatamente; visto que a matéria não se sustenta mais. No entanto, Yaaqobh<sup>3</sup>, patriarca que fundou as doze tribos do judaísmo passou por um processo de enterramento extenso que levou cerca de setenta dias, contrariando o sentido da tradição judaica do enterro imediato para não profanar solo de Yahweh<sup>4</sup>. Ou o entendimento de uma Palestina da Idade do Bronze de um pluralismo cultural intenso e compartilhado passa despercebido aos olhos eclipsados pelas doutrinas mesmo registrado em inúmeras passagens na Torá. O Sepultamento de Yaaqobh que fomentou esta pesquisa conjugado com outros documentos arqueológicos como a necrópole de Beni Hassan e um cemitério cananeu encontrado no sítio arqueológico de Tell el-Dab<sup>5</sup>a no Delta do Nilo que demarcam a presença semita no Antigo Egito.

A mumificação requeria procedimentos da incisão do corpo do morto para a retirada de algumas vísceras, retardando a processo de putrefação. “O corpo era então desidratado colocando-o no natrão seco. O processo verdadeiro durava provavelmente um período de até quarenta dias” (DAVID, 2011, P.394); segundo Heródoto, o procedimento completo de setenta dias possivelmente estava inserido nos ritos de sepultamento relacionados. As vísceras eram depositadas em vasos ritualísticos, cada um com sua representatividade politeísta. Esse conjunto de cerâmicas estava associado a outro deus, Osiris, deus da ressurreição da alma que era adorado no porto de Canopus no Delta do Nilo, por isto o nome vasos canopus.

Esse procedimento, com certeza, deixaria qualquer judeu estarecido; e sobretudo, visto que esse enterramento faz parte de um rito de sepultamento direcionado a deuses egípcios. E, integrando o conjunto politeísta o deus canino Anúbis que está associado a morte a mumificação, e é o condutor do morto ao tribunal de Osíris para ser julgado.

A dissertação que se segue tem como proposta o objetivo de analisar a interculturalidade do Sepultamento de Yaaqobh (Anexo 5.1), suas implicações políticas culturais durante o período de sua produção, bem como as retroprojeções<sup>5</sup> suscitadas no texto. Apresentar alguns estudos de casos concernentes ao Egito Antigo e a Antiga Palestina que possibilitam a

<sup>3</sup> Yaaqobh é Jacó no hebraico, e que mais tarde recebeu o nome de Israel com a aliança feita com Yahweh (deus dos Edonitas) (Gn.: 32.29;35.10); conhecido como um dos patriarcas na mitologia judaico-cristã.

<sup>4</sup> Deuteronomio 21.23.

<sup>5</sup> “Retroprojetar é projetar sobre um conhecimento adquirido anteriormente. Projetando uma história por assimilação o conhecimento é absorvido possibilitando uma mudança na realidade” (NETO, 2013, p.1). Disponível em: <<https://publicacoeseventos.unijui.edu.br/index.php/salaconhecimento/article/view/2448/2086>> Acesso 29/04/2023 às 10hs.38min.

compreensão das conexões interculturais entre essas duas regiões. Mostrar elementos socioculturais do texto que aproximem da materialidade dos casos apresentados, junto ao conceito teórico de liminaridade que “é a passagem entre o ‘status’ e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. Passagens liminares (pessoas em passagem) não está aqui nem lá” (TURNER, 1974, p.5), da transição do corpo como atributos dos ritos de sepultamento; e argumentar teorias que possibilitem dialogar com a interculturalidade, dentro de uma perspectiva da história global “capaz de se explicar o presente, a necessidade de recuamos no tempo para analisar as origens históricas” (CONRAD, 2019, p.12), com o objetivo de fazer uma reflexão do lugar do ser humano na contemporaneidade através dos Ritos de Sepultamento.

Não há como fugir de uma experiência religiosa, tendo em vista que essa experiência sensorial não precisa necessariamente estar vinculada a um dogma religioso. O ato de escrever e de pintar nas cavernas da “pré-antiguidade”<sup>6</sup>, como exemplos, estão conectados por uma vivência global inerente e atemporal a todos nós, e que move de sobremaneira a expressão da natureza humana.

Portanto, não há leitura puramente espiritual. Não há leitura científica imunizada. Alguns intérpretes acreditaram poder trabalhar acima do confronto com os homens. Esta ingenuidade vai desaparecendo. Na exegese mais técnica esconde-se uma **visão global** da existência. Temos que nos aceitar como parte de um todo e assim interpretar no campo de nossa experiência. Nossa condição histórica impõe limites à nossa compreensão. E é impossível elucidar completamente aquilo que conduz ou condiciona o intérprete (MORIN, 1988, p.5, grifo do autor, agosto de 2023).

A análise que se segue procura essa visão global da existência na qual todos nós participamos, longe do confronto e de pré-julgamentos; contudo, admitindo que a análise do intérprete pode conter suas paixões, salvaguardo-me, portanto, na boa orientação que além de técnica, não deprecia a experiência humana. A ideia de “nos aceitar como parte de um todo” (MORIN, 1988, p.5) torna-se inalcançável perante os estigmas que as sociedades impõem. Talvez, por estarmos condicionados a rígidos padrões de comportamentos engendrados que se tornam históricos-

Resta, portanto, perguntarmos: quem foi Yaaqobh?

---

<sup>6</sup> Segundo Harari quanto aos caçadores-coletores, “podemos extrair deles informações sobre anatomia humana, tecnologia humana, dieta humana e talvez até mesmo estrutura social humana” (HARARI, 2018, p.93). Isto ratifica o conceito de “pré-história” do pejorativo da ideia de primitivismo, por isto o uso do conceito de “pré-antiguidade” por entendermos que as pesquisas contemporâneas revelam um panorama histórico de acordo com os avanços do seu tempo, e de transição de uma continuidade à antiguidade.



## 1. APRESENTANDO A DOCUMENTAÇÃO

### 1.1. O funeral de Yaaqobh e sua perspectiva histórica<sup>7</sup>

Construído ao longo dos dois primeiros séculos, antes e depois da era cristã, em um texto denso, épico, direcionado a uma comunidade monoteísta que emergiu sobre a tutela de grandes civilizações como o Egito, Pérsia e a Roma antigos, mais a subordinação de fortes adequações políticas e econômicas, o judaísmo se consolidou através de sua literatura, constituindo uma grande documentação histórica que expressa no seu arcabouço textual fenômenos sociais das atividades humanas e seus paradigmas: a Torá, sua literatura é formada de um material riquíssimo, revelando fenômenos que podem ser analisados, dialogando com a interdisciplinaridade e a cultura material adjacente .

Para ampliar tais abordagens vamos dialogar, de forma específica, com **autores** como **Brian B. Schmidt** especialista em religião do antigo oriente e língua e literatura semítica; **John J. Collins** conhecedor da Torá e especialista do judaísmo primitivo e helenístico e os Manuscritos do Mar Morto; **Nissan Rubin** especialista em Judaísmo Primitivo e professor emérito do Departamento de Sociologia e Antropologia da universidade de Israel; **Jan Assmann** que é doutor em Filosofia e professor de egiptologia e Teoria Cultural e Religiosa; **David Rosalie** especialista em biomédica em egiptologia e Religião no Egito Antigo; **Anna-Latifa Mourad** pós-doutorado em história e arqueologia com ênfase em Relações exteriores da Idade do Bronze, conectividade, redes, processos de mudança no Egito, Líbano e Oriente Médio; **George Nickelsburg** professor emérito especialista em estudos religiosos no campo do judaísmo primitivo e sua origem; entre outros especialistas que irão fundamentar as bases da pesquisa para uma compreensão dos Ritos de Sepultamento entre Egito e Israel Antigos e o arcabouço sociocultural que envolveram suas práticas.

O sepultamento de Yaaqobh que se encontra na Bereshit – também conhecido como Livro de Gênese da Bíblia Hebraica – capítulo 50, expressa questionamentos quanto ao período de sua composição e produção literária; quanto a própria cultura judaica que, de certa forma, foi constituída dentro de uma perspectiva separatista e contrária ao politeísmo da antiga Palestina; e ao mesmo tempo nos remete ao primitivismo judaico conhecido como o Israel primitivo, uma Palestina antiga intercultural que conjugava muito mais com a pluralidade

---

<sup>7</sup> Veja Anexo 5.1.

religiosa da antiga Canaã do que um isolamento cultural de sua ancestralidade e que está expresso no contexto dos textos da Torá.

A análise que abrange a documentação proposto, em diálogo com esses autores, busca na interdisciplinar à importância de se conhecer o contexto social, econômico, político e cultural de sua produção simbólica, como os vasos ritualísticos e a mumificação. Os achados arqueológicos que remetam a interação cultural se aproximam das retroprojeções do texto, dos hebreus primitivos, suas raízes enquanto povo semítico habitantes da Palestina e do Egito Antigo em conexão com outras sociedades do Mediterrâneo. A percepção de um rito de mumificação procedente de uma sociedade politeísta nos remete a possibilidade de as práticas de sepultamento estarem conectadas na interculturalidade pulsante entre o Levante e as terras dos faraós. Os protagonistas da arqueologia, os artefatos, como vasos ritualístico e escaravelhos egípcios, são comuns nas escavações entorno da Palestina, revelando que os enterramentos do final do período do Bronze refletem as memórias ainda vibrantes impressos na construção do Israel Antigo: como tumbas, cortejo fúnebre e médicos (sacerdotes?) para a realização de sepultamentos.

Assim sendo, optamos por efetivar o nosso diálogo com a literatura através da aplicação da Análise do Conteúdo (Anexo 5.5), procedimento que é parte de uma sistematização metodológica de pesquisa voltada às áreas de Ciências Humanas, Sociais, Filosofia e Letras, desenvolvida pelos pesquisadores do Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEA-UERJ), sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Candido, coordenadora do NEA-UERJ, fundamentado na obra “Semiótica e Ciências Sociais” de A. J. Greimas (CANDIDO, 2010, PP. 13-24), com ênfase à historiografia e antropologia, e com o objetivo de acessar setores das sociedades poucos alcançados, como os comportamentos operacionais e arquetípicos de fenômenos sociais intrínsecos e presentes na reincidência dos fatos de todos os tempos. Isto por que, para “além de subjetivos, de inventivos, de imaginativos, além do trabalho com a fantasia, operam com metáforas, com figuras, com alusões, com símbolos” (CHIAPPINI, 2000, p.22), construindo com esses elementos o arcabouço científico de fenômenos sociais, pouco percebidos com o rigor da simetria acadêmica. Objetivamos, assim, compreender o discurso do Sepultamento de Yaaqobh e idiosincrasias em possíveis materialidades e retroprojeções do texto, considerando o processo de identificação, condições de produção, contexto social, processo discursivo, ilusão referencial, objetividade e subjetividade, entendendo que a historiografia é apenas a espinha dorsal que solicita preenchimentos humanizados com a narrativa e suas figuras de linguagem para o entendimento complexo, mas contínuo. A partir desta metodologia encaminhamos a estabelecer uma

historicidade e verossimilhança dos fatos concernentes aos fenômenos sociais da documentação.

O livro Bereshit<sup>8</sup> supostamente “cobre um período imensamente longo de tempo, mais longo talvez do que o conjunto da Torá. Começa no remoto passado da criação, um evento cuja data absoluta não podemos nem especular, e atravessa milênios” (DILLARD, 2006, p. 37), esboçando uma cosmogonia nos seus dois primeiros capítulos onde muito se assemelha aos mitos mesopotâmicos quanto à criação, o dilúvio, e Gilgamesh da Acádia; “portanto, as histórias acadianas compartilhavam um terreno comum com os contos do Antigo Testamento” (DALLEY, 2000, p.xix).

A origem de sua produção textual tem como dois centros de estudos judaicos do passado, a Palestina e a Babilônia. Estudos apontam para quatro relatos após a compilação do texto de hoje na integralidade a partir de uma crítica textual dos nomes de Yahweh (fonte “J”) e Elohim. “A maioria dos críticos atribui “J” ao início da monarquia, nos sécs. X ou IX AEC., e, por causa de suas referências positivas a Judá, em textos como Gênesis 49.8-12, acredita-se que o documento tenha sido escrito naquela região” (DILLARD, 2006, p.40).

No entanto, o professor Rogério Lima de Moura argumenta que o objetivo de resignificar o momento do Retorno dos que foram exilados na Babilônia durante a tomada de Nabucodonosor, recorreu-se à memória para reescrever, e possivelmente legitimar esses grupos repatriados; buscando no passado personagens que possibilitassem a adequação como vassalos da Pérsia no momento. Esses textos propiciaram, nesta fase do retorno, forças aos regressos da Babilônia, se tornando intérpretes de uma tradição oral da própria Torá, que conseqüentemente se alongou durante séculos. Mas, foi a partir do “IV século AEC. *que* seu texto provavelmente ganha importância e proeminência” (MOURA, 2020, p.2-5)<sup>9</sup> na tradição antiga do judaísmo.

Esse texto canônico se transformou, até os nossos dias, um compendio religioso com a função de instruir e ensinar as comunidades judaicas emergentes durante a administração persa para disseminar sua doutrina e filosofia; se tornando, posteriormente, objeto litúrgico nas comunidades judaicas e paleocristãs dos séculos II e III de nossa era.

<sup>8</sup> Bereshit (בְּרֵאשִׁית, B'reishit, "No princípio") é tirado da primeira palavra de sua sentença inicial. Também conhecido como Gênesis (do grego Γένεσις, "nascimento", "origem") na Bíblia Hebraica.

<sup>9</sup> “O recorte histórico da Torá que formamos através das discussões sobre suas tradições e narrativas nos levam a datar os séculos VII AEC ao IV AEC como o período da sua composição. No IV século AEC, os textos dos cinco primeiros rolos da Bíblia Hebraica já estão estruturados na sequência que conhecemos hoje na sua maior parte. Um indício é a formação da Septuaginta que segue a ordem dos textos da Torá. A tradução da Torá para a língua grega já estava em circulação no século III AEC no período tardio sadoquita (III/II AEC) e no período hasmoneu (II/I AEC)” (MOURA, 2020, P.8).

À medida que essas tribos originárias se moviam como nômades, do Levante para Egito e vice-versa, iam estabelecendo conexões culturais passíveis de influenciar e de serem influenciadas. Isso fica patente em algumas passagens desta documentação judaico-cristã, traçando paralelos com o material arqueológico desenterrado na Palestina nessas últimas décadas.

A tradição javista aponta Moshe como o autor do Pentateuco e estabelece a origem do povo hebreu praticamente como uma entidade separada, livre de uma interação cultural entre cananeus e egípcios, desconectada do universo intercultural da antiguidade, mas, a documentação em análise nos revela outros paradigmas. “Em sentido estrito, a Torá é anônima, nenhuma parte dos cinco livros afirma que Moshe é o seu autor exclusivo” (DILLARD, 2006, p. 38); no entanto a base judaica se apoia na própria intertextualidade da documentação, em que a obra Eclesiástico 24.23 afirma que o Livro é “a Lei que Moshe promulgou, a herança para as assembleias de Yaaqobh”. Mas, existe toda uma atividade pós-mosaica passiva de análise que desdobra em outras possíveis autorias. “Estudiosos reconhecem um único documento básico que foi completado ou por um autor posterior que o utilizou, ou por um redator tardio que usou um determinado documento como base e um outro para completá-lo” (DILLARD, 2006, p. 43).

O documento descreve o enterramento de Yaaqobh, um dos patriarcas do judaísmo dentro da mitologia judaica que foi sepultado – ao que indica o texto – nos preceitos da mumificação egípcia, circulando nas antigas comunidades judaicas do mediterrâneo antigo a partir da fundação do judaísmo por volta de 420 AEC.; e que se tornou um texto litúrgico de caráter público nas sinagogas, e posteriormente nas comunidades paleocristãs durante o século II e III de nossa era, até os dias de hoje.

Hoje se sabe que a origem do povo hebreu passa por diversas contradições como mostra o livro a *Bíblia Desenterrada* (SILBERMAN; FINKELSTEIN, 2002): fontes arqueológicas apontam para uma nova abordagem quanto ao surgimento do Antigo Israel; diferente de um reino grandioso com cidades colossais e heróis bíblicos, a gênese dos primeiros judaítas não passou de uma região escassa populacional entre pequenos povoados e fazendeiros que lutavam para sobreviver diante de um mundo hostil fomentado por conflitos e intempéries. A saga de Avrahám, passando por Yaaqobh, Yosef e Moshe no Egito, “não foi uma revelação milagrosa, mas um produto brilhante da imaginação humana. Foi concebida — como sugerem recentes achados arqueológicos — durante um período de duas ou três gerações, cerca de 2.600 anos atrás” (SILBERMAN, FINKELSTEIN, 2002, p.1). No entanto, boa parte dos eventos não conjugam com a historicidade das retroprojeções encontradas no Bereshit:

Na maioria dos casos, eles são extremamente difíceis de vincular a quaisquer eventos históricos ou autores específicos. Eles são os produtos de um processo contínuo de composição que se estendeu por centenas de anos. Embora o material mais antigo desta coleção (em Salmos e Lamentações) podem ter sido reunidos em tempos monárquicos tardios ou logo após a destruição de Jerusalém em 586 a.C., a maioria dos Escritos foram aparentemente composta muito mais tarde, do quinto ao segundo século a.C. – no Períodos persa e helenístico (SILBERMAN, FINKELSTEIN, 2002, p.6)

Com isso, o entendimento quanto a produção dos textos da Bereshit na sua temporalidade integra uma outra cosmovisão: a da interculturalidade antiga. Diante de uma complexidade demográfica e com a função de se criar uma estabilidade política fez-se necessária a criação de textos ortodoxos que desse cabo à nova ordem estabelecida: O Império Persa. Uma forma de se estabelecer um equilíbrio político com os novos governantes?

Segundo Amihai Mazar, a escrita do Pentateuco, em específico o livro de Deuteronômio, foi produzido no final da monarquia de Israel, conseqüentemente imbuído de fatores políticos que compuseram o período do exílio e pós-exílio (no século VIII ou no início do século VI); que passaram por estágios de edições, transformação e expansão dos textos, utilizando-se de matérias e fontes do passado, e a transmissão oral como forma de poesia das Benções de Yaaqobh que encontramos no capítulo anterior<sup>10</sup> ao seu sepultamento.

É geralmente aceito que muitas das histórias incorporadas na História Deuteronomista, embora baseada em histórias e tradições folclóricas, foi retrabalhada sob a influência da teologia, ideologia e processos editoriais da Judéia tardia (isto é, do Sul). No entanto, tais histórias podem reter informações valiosas, informações históricas que **podem ser acessadas** com a ajuda de métodos históricos aceitos juntamente com fontes escritas externas e achados arqueológicos. Como intérpretes modernos, nossa tarefa é extrair qualquer informação histórica confiável embutida nesses textos literários, **usando a arqueologia** como uma ferramenta de controle e maior objetividade (MAZAR, 2007, p.30).

Com o objetivo de acessar essas informações do texto, os estudos interdisciplinares e suas análises nos ajudarão a compreender melhor um novo contexto sociocultural através de suas retroprojeções<sup>11</sup>. Amihai Mazar adverte do perigo de acessar períodos históricos longínquos sem nenhuma fonte documental em evidência concernente ao Israel primitivo. Mas, a história deuteronomista possui informações contundentes quanto ao período dos primeiros javistas onde as “tradições orais e histórias inseridas na historiografia bíblica pode preservar detalhes autênticos mais extensos sobre eventos ou fenômenos” (MAZAR, 2007, p.30):

<sup>10</sup> Gn.: 49.

<sup>11</sup> “Retroprojetar é projetar sobre um conhecimento adquirido anteriormente. Projetando uma história por assimilação o conhecimento é absorvido possibilitando uma mudança na realidade” (NETO, 2013, p.1). Disponível em: <<https://publicacoeseventos.unijui.edu.br/index.php/salaconhecimento/article/view/2448/2086>> Acesso 29/04/2023 às 10hs.38min.

Apesar desses perigos, a hipótese do trabalho e da visão que eu represento é que a informação na História Deuteronomista e outras informações bíblicas dos textos podem ter valor histórico, apesar das distorções, exageros, disposição teológica e criatividade literária dos autores e editores bíblicos. (SCHMIDT, 2007, p.31).

Para Amihai Mazar, a arqueologia pode investigar muitos aspectos do Israel primitivo no período do Bronze Médio ao início da Idade do Ferro, onde é possível encontrar indícios socioculturais constituídos nos textos, como objeto de profundo conhecimento do universo cultural do antigo Oriente Próximo; como as práticas funerárias e o fenômeno da interculturalidade.

A arqueologia é de fato a principal ferramenta para reconstruir muitos aspectos da sociedade israelita, da economia, da vida cotidiana e religiosa, bem como dos vizinhos de Israel. Oferece uma perspectiva única sobre os israelitas como parte do contexto mais amplo do Levante e de todo o antigo Oriente Próximo (MAZAR, 2007, p.32).

Na tentativa ainda de se reconstruir uma historicidade dos Patriarcas por alguns teólogos, o que se pode apreender é que Yaaqobh e seus descendentes teriam sido imigrantes nômades trafegando em caravanas, moradores de tendas nas cercanias das cidades-estados do período do Bronze Médio no Levante como atestam os textos de Mari.

Seus parentes observavam práticas sociais legais como o fornecimento de mães de aluguel e de escravos adotivos para pais sem filhos conforme atestam as tábuas de Nuzi do segundo milênio. Canaã possivelmente era uma área urbana de grande prosperidade que envolvia fortes clãs de pastores economicamente habitando nas proximidades de cidades fortificadas; e que compartilhavam nomes importantes como acesso internacional de rotas ao longo de todo o Crescente Fértil (SCHMIDT, 2007, p.37, 39).

Esse fenômeno social que constituía a dinâmica dos primeiros israelitas na sua origem está fortemente documentado nos textos deuteronomistas bem como de toda a Torá.

A tradição<sup>12</sup> atesta que a tribo de Yaaqobh possuía características nômades e que transitava desde a Mesopotâmia até as cercanias do Egito Antigo. Seu próprio irmão 'Esaw, tinha laços de casamento com os hititas, o que demonstra uma forte relação intercultural entre essas tribos e as sociedades constituídas entorno do Levante. Yaaqobh, na juventude, passou um período na Mesopotâmia onde trabalhou e se casou com duas irmãs de sua parentela. E deste casamento surgiram doze filhos que constituíram o que ficou convencionado como as tribos do Israel; e que migraram em busca de água, pastos e trabalho para as famílias. Nesse longo período estabelecidos no Egito, Yaaqobh morreu e foi mumificado pelos preceitos do enterramento egípcio. Mas ainda, seu sepultamento teve um cortejo fúnebre que se deslocou até

---

<sup>12</sup> Gn 26-51.

à Palestina (versos 7-13, Anexo 5.1) para ser enterrado em uma propriedade funerária familiar, um mausoléu comprado nas terras dos heteus. Apesar de algumas especulações da localização desse mausoléu, não há nenhuma evidência arqueológica que ateste sua existência. Contudo, nosso objetivo é acessar informações históricas no texto através das retroprojeções como a mumificação e a interculturalidade fomentada na documentação: fenômenos sociais que endossam a presença semita e suas conexões.

Percebemos, com isto, que o sepultamento de Yaaqobh como um dos patriarcas do judaísmo, que foi enterrado sob os preceitos dos ritos da mumificação egípcia, contrários a cultura monoteísta na qual estava inserido, esboça uma interculturalidade que dá acesso a uma historiografia no seu arcabouço textual. Ora, o judaísmo histórico-cultural sempre proferiu uma cultura fechada aos princípios do politeísmo. Quais, portanto, seriam as implicações política-culturais e econômicas que poderiam fundamentar as práticas de um sepultamento politeísta dentro de um contexto hermético e supostamente contrário à religiosidade das primeiras comunidades “judaicas” na sua origem?

Outro texto, o Testamento de Yaaqobh<sup>13</sup>, escrito em grego no período da diáspora, cem anos antes da nossa era comum, fornece informações paradoxais quanto à sentença de Yaaqobh no dia do Juízo, e sendo sentenciado de forma positiva quanto aos seus feitos durante sua vida terrena. Apesar de endossar aspectos apocalípticos judaicos, esboça a atitude individual de cada morto que deva passar por um tribunal (tal qual o Tribunal de Osíris que julga também o indivíduo pelas suas atitudes de acordo com os desígnios de Maat<sup>14</sup>?). O endosso da morte como aspecto transitório no Testamento de Yaaqobh faz lembrar textos helenísticos segundo George Nickelsburg, e que têm fortes pontos de aproximação com o simbolismo do Livro dos Mortos dos egípcios. “Estamos na presença de um sincretismo religioso que habilmente escolhe elementos de seu ambiente judaico e não judaico para transmitir sua mensagem no que seu autor considera ser a maneira mais convincente e eficaz” (NICKELSBURG, 2000, p. 159-160); esse sincretismo é o reflexo de uma transculturalidade pulsante característica das sociedades entorno da bacia do Mediterrâneo antiga; e que, de certa forma, influenciou o modo de vida dos possíveis Patriarcas nos intercâmbios comerciais promovidos pelas caravanas que circulavam nas rotas do Crescente Fértil. Uma das expressões deste fenômeno da multiculturalidade entre

---

<sup>13</sup> IV Macabeus.

<sup>14</sup> O conceito central da cosmologia e ética egípcia foi personificado como a deusa Maat usando uma pena de avestruz na cabeça. A palavra maat pode significar verdade, justiça, retidão, ordem, equilíbrio e lei cósmica (PINCH, 2002, p.159)

a Palestina e o Egito Antigos é a mumificação registrado na documentação da Bereshit capítulo 50 (Anexo 5.1).

## 2. MUMIFICAÇÃO E O CONCEITO DE MORTE

*“Yosef subiu para enterrar seu pai e com ele subiram todos os oficiais do Faraó, os dignitários de seu palácio e todos os dignitários da terra do Egito”. (v.7, Anexo 5.1).*

Sendo a cultura judaica extremamente fechada e contrária ao politeísmo, quais seriam os motivos que levaram a comunidade dos primeiros judaístas<sup>15</sup> a legitimar um sepultamento egípcio na Torá, dentro das normais ritualísticas do procedimento da mumificação conforme o documento? (Anexo 5.1, versos 2 e 3). Segundo Finkelstein, essa “imposição” surge com o Reino de Judá, que:

...declarou todos os vestígios de culto estrangeiro para ser anátema, de fato, a causa dos infortúnios atuais de Judá. Eles embarcaram em uma vigorosa campanha de purificação religiosa no campo, ordenando a destruição de santuários rurais, declarando como fontes do mal. Doravante, o Templo de Jerusalém, com seu santuário interno, altar e pátios circundantes no cume da cidade seria reconhecido como o único lugar legítimo de culto para o povo de Israel. Nessa inovação, nasceu o monoteísmo moderno. Ao mesmo tempo, as ambições políticas dos líderes de Judá dispararam. Eles pretendiam fazer do Templo de Jerusalém e do palácio real o centro de um vasto reino pan-israelita, uma realização do lendário Israel unido (FINKELSTEIN, 2007, p.2).

O professor Junio César Rodrigues Lima corrobora afirmando que através do surgimento espontâneos do farisaísmo, em torno de 200 AEC; de um grupo político sociocultural de comerciantes, escribas, artesãos e sacerdotes com o intuito de evocar às tradições e fundamentar ideias separatistas, frente a pluralidade religiosa da antiga palestina:

Os adeptos do farisaísmo objetivavam despertar o povo judeu para sua herança religiosa, considerando a Torá como norma para a vida cotidiana. Por isto, os fariseus adaptaram as regulamentações de pureza utilizadas pelos sacerdotes durante o serviço cultural ao seu cotidiano. As regras de comunidades dos fariseus impuseram aos seus adeptos um novo estilo de vida. Para eles, o povo judeu era sagrado e quanto mais cumprisse as rigorosas determinações de pureza e sacralidade, mais perto estaria desse ideal, servindo como modelo para todos os povos” (LIMA, 2017, p.241)

Portanto, gradativamente essa ideologia foi tomando corpo até se concretizar num separatismo religioso onde a observação do que comer, com quem tomavam as refeições e o extremo cuidado em o que tocavam promovia um distanciamento de tudo aquilo que era considerado impuro ao grupo, e conseqüentemente a comunidade inteira. Devendo, com isto, “se desligar das pessoas comuns para preservar sua santidade” (LIMA, 2017, p.241). E bem

---

<sup>15</sup> O termo “judaístas” marca a distinção entre dos povos: Judá e Israel quanto a origem dos primeiros israelitas – segundo a nova historiografia de Israel – ao introduzir Yahweh como deus patrono, por sintetizar de forma assertiva a ideologia política emergente durante o período do exílio (RIBEIRO, 2016). O termo judaíta torna-se intercambiável com os termos “hebreus” ou “abraânitas” de acordo com o cenário analisado.

afirma Arnaldo Momigliano: “sob a orientação de Neemias e seus sucessores, os judeus estavam decididos a se isolar das nações vizinhas” (MOMIGLIANO, 1990, p.77)<sup>16</sup>.

É importante ressaltar que a Cultura Judaica na qual referimos é concernente ao período do Primeiro Templo que aponta para esse hermetismo; fazendo entender – ou com o objetivo de fazer entender – que o javismo era, nesse sentido, contrário ao politeísmo pulsante da antiga Palestina, na sua origem. Percebemos que não. A arqueologia mais os fenômenos sociais implícitos nos textos judaicos revelam uma interculturalidade pulsantes que mostra uma outra realidade, diferente dos acontecimentos políticos e econômicos do qual emergiu o monoteísmo judaico. Mas, por que um rito de sepultamento politeísta como a mumificação estaria inserido nos textos monoteístas canônicos do judaísmo? Para se adequar a política Persa, aos novos líderes que "abraçaram" a cultura egípcia também?

O Sepultamento de Yaaqobh reabre a possibilidade de investigar as interações culturais entre egípcios e as origens do povo hebreu, construindo alguns dados necessário aos questionamentos que levantamos à prova dos problemas e hipóteses suscitados nesta documentação e verossimilhança (REIS, 2000, p.77,78)<sup>17</sup>. Como a mumificação, um procedimento concernente a cultura egípcia que contradiz a ortodoxia judaica. Mas que na sua origem, o povo que se diz “escolhido por Deus” tem nas suas raízes num sincretismo religioso capaz de abarcar o politeísmo pulsante na Antiga Palestina. Como processo de continuidade, a mumificação foi compreendida como um processo corroborando com à existência da vida. Portanto, o conceito de morte na antiguidade pode ter outros parâmetros.

Se a morte é tida como algo indesejável e o túmulo é a última Mourada onde não se quer “habitar”. Parece que os antigos pensavam de forma diferente com relação a compreensão da morte. Para os egípcios, por exemplo, segundo a professora Ann Rosalie David, a sepultura era como uma Mourada que possibilitava que a “alma” continuasse a viver nela para uma fase de transição. Desta maneira, ao atingir a fase adulta, o indivíduo deveria se preocupar com o protocolo de enterramento, pois a sepultura era compreendida como algo importante e fundamental entre a vida e o pós-vida; para isto pintava-se e decorava a mora da alma para a ressurreição.

---

<sup>16</sup> Essa ideologia separatista, por diferentes visões políticas e culturais, vai se perdurar durante séculos. Exemplo disto é o grupo dos sectários de Qumran que se separou do próprio judaísmo, se isolando do centro de poder de Jerusalém. “O grupo de Qumran é mais semelhante aos essênios. Na verdade, o grupo de Qumran separou-se da vida do centro de Jerusalém e foi até perseguido. Eles viviam isolados no deserto da Judéia (e talvez também em alguns outros lugares), e de acordo com um calendário diferente de Jerusalém tinham um estilo de vida estrito” (NEWMAN, 2006, p.99).

<sup>17</sup> “É o problema posto que dará a direção para o acesso e construção do corpus necessário à verificação das hipóteses que ele terá suscitado, o que devolve ao historiador a liberdade na exploração do material empírico”. (REIS, 2000, p.77,78): Escola dos Annalles.

A morte não era considerada um fim da existência individual, mas meramente um meio de acesso ao outro mundo. Para compreender a atitude egípcia diante da morte, é necessário compreender que vivos e mortos eram considerados membros de uma comunidade, e, portanto, os mortos continuavam a desempenhar uma parte importante influenciando os eventos diários dos vivos (DAVID, 2011, p.159).

Mas, quais das duas vertentes moldou o pensamento contemporâneo do conceito de morte entre nós? Em que momento do tempo a tumba se tornou um significado de horror, asco, fantasias horripilantes no imaginário coletivo da contemporaneidade?

Dentro de uma perspectiva conectada, constatamos que o conceito de morte mudou a partir da idade média; das transformações pré-modernas; impactando nos ritos de sepultamento e acima de tudo do conceito de morte. A ideia do pós-vida da antiguidade deu lugar ao pós-morte adquirindo contornos horripilantes e fantasmagóricos; até as múmias não escaparam a este sufrágio. Na antiguidade, a relação que se tinha com a tumba era de continuidade, pois a tumba era entendida como um útero para a ressurreição da alma. Mas, as questões políticas e econômicas afetam a cultura; conseqüentemente o paradigma da morte mudou no desenrolar dos tempos, da história.

Subseqüentemente, diferente dos egípcios e do itinerário das tumbas, segundo John Collins, os judeus consideravam que a alma seguia para um outro conceito onde permanecia latente até o dia do juízo: “esses lugares foram criados para que os espíritos, as almas dos mortos pudessem ser reunidas neles. Lá eles seriam mantidos até o dia do julgamento. Os diferentes compartimentos destinam-se a separar as almas dos mortos” (COLLINS, 2000, p. 121); nesse sentido sem a importância de um enxoval funerário. Obviamente, este conceito não coaduna com as raízes primitiva dos antigos cananeus que, com a arqueologia em diálogo com a antropologia tem revelado padrões conectivos com o Egito Antigo entre as rotas do Crescente Fértil, longe desta compreensão.

Diferente dos egípcios, como argumenta a egiptóloga Ann David Rosalie, a ideia de inferno<sup>18</sup> era inexistente, apenas parelhado com a ideia de esquecimento como terror à alma. No entanto, os egípcios haviam desenvolvido um conceito diferente do itinerário da alma do morto na tumba, um conceito de pós-vida diferente do pós-morte: para os egípcios o *ka* – que se aproxima da ideia de espírito – não morria e apenas ingressava numa outra realidade; mas, enquanto não se completasse o processo de transição na tumba com frequência o *ka* voltava ao

---

<sup>18</sup> A literatura medieval trás relatos de viagens sobrenaturais “de um elemento sempre presente na psicologia coletiva da época. Tais viagens eram empreendidas das mais diversas formas (a pé, a cavalo, de barco), quase sempre havendo um guia (anjo, animal, alma) dirigindo o personagem ao objetivo (o inferno, geralmente no mundo subterrâneo, ou Paraíso, numa ilha ou montanha) (JÚNIOR, 2001, p.193). Essa ideia fez emergir a o horror como performance da morte.

túmulo para se alimentar através das oferendas que lhe eram destinados. Para os egípcios, o cadáver tinha uma conexão entre o morto e a vida terrestre. A mumificação, portanto, consistia em um ritual de preservação do corpo físico através de substâncias químicas como o piche e o betume:

Os egípcios já tinham desenvolvido um conceito da pós-vida ao qual o *ka* da pessoa (espírito) passava para o outro mundo, mas então retornava regularmente para a tumba para partilha as oferendas de alimentos; para obter o sustento, o espírito precisava reconhecer e reutilizar o corpo do seu dono, e era, portanto, essencial que fosse descoberto um novo método para preservá-lo (DAVID, 2011, p.392).

A mumificação, então, foi possivelmente criada para estabelecer o elo entre essas duas realidades: o *ka*, que representava a realidade vital tornando-se uma entidade separada com a morte e que era mantido com as oferendas de sepultamento à existência na tumba; até que o *ba*<sup>19</sup> – que se aproxima do conceito de alma – viajasse para fora da tumba rumo ao seu destino final<sup>20</sup>. Não só isto, mas todo este processo transitório do *ba* (da alma) estava vinculado a ideia de ciclo solar concebido como um movimento perpétuo que submerge e emerge da escuridão, renascendo a cada dia num processo contínuo que precisava ser alimentado através dos ritos de sepultamento para a superação da morte. Para Jan Assmann, a ideia clássica de renascimento do sol também estava vinculada ao renascimento do morto na tumba; portanto, a tumba não era entendida como algo fantasmagórico ou sombrio, mas fazia parte de um equipamento de transição para o pós-vida<sup>21</sup>, tal qual o ciclo solar. Essa esfera – não de morte, mas de vida – era considerada “como o conceito egípcio de cosmos ou visão de mundo” (1989)<sup>22</sup>. Isto se aproxima do conceito teórico de Liminaridade de Victor W. Turner que é justamente o momento de transição do morto da vida para o pós-vida. Neste momento o enterrado está num estágio probatório – pois ainda será julgado pelo Tribunal de Osíris – onde a alma irá adquirir

<sup>19</sup> “*ba* a alma ou identidade de uma pessoa ou divindade. O *ba* geralmente era mostrado como um pássaro com cabeça humana. Uma palavra intimamente relacionada significa uma manifestação divina. *Ka* a essência vital de uma pessoa que continuou a precisar de nutrição após a morte. Mostrado *um certo dualismo* de uma pessoa” (PINCH, 2002, p.227,229). Portanto, a alma (o *ba*) enquanto função psíquica torna as coisas conscientes na realidade, como os sentimentos; enquanto o espírito (o que se aproxima do conceito de *ka*) se manifesta simbolicamente por pensamentos e motivações que emergem do inconsciente, segundo a psicologia analítica “Assim, enquanto o pensamento dirigido e adaptado é um fenômeno inteiramente consciente, o pensamento fantasia é movido por razões inconscientes” (SILVA, 2022, p. 5,18)

<sup>20</sup> “Do nome desses químicos na língua persa e árabe deriva a palavra múmia, daí múmia e mumificação”. O *ka* voltava ao túmulo para “obter o sustento, o espírito precisava poder reconhecer e reutilizar o corpo do seu dono, e era, portanto, essencial que fosse descoberto um método para preservá-lo” (DAVID, 2011, p. 392).

<sup>21</sup> Adotamos o prefixo “pós-”que, de acordo com a regra gramatical, a segunda palavra possui sentido próprio, ou seja, não precisam do prefixo para fazer sentido; como no caso de “vida”.

<sup>22</sup> “A vida, tanto cósmica quanto social, depende da ordem. A ordem, no entanto, não pode gerar e persistir por si só. Tem que ser imposta de fora e constantemente para ser defendido contra o Isfet, uma tendência natural ao caos, desintegração e morte que é inata no homem, na sociedade e na natureza. Esse princípio que rotulamos como antropocosmologia negativa” (ASSMANN, 1989, p.p.63-65)

consciência de sua nova realidade que é a passagem liminar de um estágio para o outro; não estão aqui nem lá, mas num grau intermediário que são formas e atributos dos ritos de passagem. Para Victor Turner, esse conceito de Liminalidade não se encerra apenas no campo da metafísica, mas também no campo da estrutura social, e da antiestrutura e sistemas culturais. A liminaridade é, muitas vezes ela própria, um artefato (ou mentefato) de uma ação cultural: é o estágio probatório do indivíduo que migrou de uma cultura para outra e está no estado de adaptação (liminar), transição, transitório; um processo ritual da tentativa de compreender algo do próprio processo e sua interação.

As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma única variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as tradições sociais e culturais. Assim, a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua (TURNER, 1974, p. 117).

Contudo, no entendimento de Nissan Rubin, a cultura judaica na orientação rabínica descreve a morte como um processo fisiológico (*...os médicos que estavam a serviço embalsamaram Yaaqobh*, v.2, Anexo 5.1), onde o texto procura mascarar o conteúdo mágico do processo ritualístico de transição do corpo com termos racionais como “médicos” ao invés de “sacerdotes” e o termo “embalsamar” ao invés de “mumificação”; e não também como um estado de liminaridade. O *gosser* que é o morrer propriamente dito é revestido de um entendimento natural de sua fisiologia, e não apenas social. Ou seja, o morrer para o judeu tem um sentido restrito de degradação do corpo físico – por isto impuro – e não está relacionado a questões de ordem emocional e espiritual sob o aspecto sociológico. No entanto, para a teologia rabínica, a “ênfase no físico como complemento, não como contraste com o espírito. Vê-se as áreas da corporalidade, concretude, e sensação aspectos do reino religioso” (KATZ, 2006, p.946). Mas também, este entender da graduação e continuidade do corpo associado ao espírito obscurecem o entendimento da transição do corpo, engendrando múltiplos significados do conceito de morte e dos ritos de sepultamento no sentido antropológico de um dualismo da alma (o *ka* e o *ba*); mas a morte é entendida como uma recompensa em detrimento dos desígnios do sofrimento do corpo físico, que está destinada ao pós-morte como resultados das ações do morto enquanto vivo:

a morte e o sofrimento não eram punição, mas uma recompensa. As sanções tornaram-se recompensas. A partir desse ponto, as recompensas não são para este mundo, mas para o mundo vindouro. A morte de um mártir é a maior honra possível, pois o indivíduo ofereceu sua vida pela comunidade, para que ela permitisse sua

sobrevivência. As recompensas por ações estavam, doravante, no mundo vindouro (RUBIN, 2008, p.35)<sup>23</sup>.

Somando a isto, John Collins afirma que “a literatura da sabedoria judaica preserva elementos da imortalidade da alma como recompensa” (COLLINS, 2000, p. 121). Brian B. Schmidt enfatiza sobre a memória da imortalidade na sociedade antiga israelita, que a repetição do tema da transitoriedade da alma como imortal é dita nos textos hebraicos que remontam cerca de cem anos antes da nossa era comum. Apesar desses textos não considerarem de forma contundente a transitoriedade da alma, estudiosos como Brian B. Schmidt também argumentam uma forte aproximação com a filosofia grega platônica. A problemática da imortalidade da alma dentro da cultura judaica fica mais relevante quando os textos afirmam que Yahweh irá retirar a alma do *sheol*, ou seja, da escuridão (da tumba?) e levá-la (2000)<sup>24</sup>. Mas, levar para onde? como afirma John J. Collins que a alma repousa num estado embrionário aguardando o julgamento num compartimento criado para elas: “esses lugares foram criados para que os espíritos, as almas dos mortos pudessem ser reunidas neles. Lá eles seriam mantidos até o dia do julgamento. Os diferentes compartimentos destinam-se a separar as almas dos mortos” (COLLINS, 2000, p. 121).

A análise preliminar da documentação evidencia informações pertinentes, em suas memórias, quanto às relações socioculturais relativas aos primeiros hebreus (enquanto cananeus) e o Egito Antigo no Sepultamento de Yaaqobh. A preparação do corpo (vs. 2-4), seguindo um procedimento de enterramento com todo o arcabouço ritualístico da mumificação egípcia trás o paradoxo quanto o entendimento da morte, o corpo físico enquanto defunto, e a historicidade da morte. Ora, como já foi dito, o judaísmo tem no cadáver uma impureza sendo necessário o sepultamento imediato do corpo, de preferência no mesmo dia “de modo a não tornar impuro o solo de Yahweh”<sup>25</sup> – Yahweh como entidade *outside* das tribos edomitas incorporado subsequentemente ao Reino de Judá (RIBEIRO, 2016) –, num contraponto aparente com a religião egípcia que acreditava no processo de mumificação como um ritual para alcançar a eternidade com os deuses. O corpo era então desidratado colocando-o no natrão

<sup>23</sup> “Paralelamente à existência da visão monista tanaítica durante o primeiro século EC, havia tendências dualistas extremas no mundo judaico. A concepção dualista foi expandida nos escritos apocalípticos nos apócrifos, nos escritos das seitas do deserto da Judéia, cristãos e outros grupos aos quais Filo de Alexandria se refere em seus escritos. Os Sábios que tendiam para a visão de mundo dualista nunca alcançaram o dualismo extremo, mas sim uma variação do dualismo moderado” (RUBIN, 2008, p.125).

<sup>24</sup> “A imortalidade da alma também foi identificada em dois salmos de sabedoria pós-exílica, 49 e 73. O caso mais contundente é o salmo 49, junto com a redação do verso 24 do Salmo 73; tornando-se mais problemático onde afirma que “Deus redimirá minha vida das garras do *Sheol*, porque Ele me levará” (SCHMIDT, 2000, p.97).

<sup>25</sup> Deuteronômio 21.23

seco. O processo verdadeiro durava provavelmente um período de até quarenta dias; e provável que a duração de setenta dias que Heródoto cita para o procedimento incluísse os rituais religiosos associados (DAVID, 2011, P.394).

E, neste procedimento egípcio do enterramento ritualístico do Sepultamento de Yaaqobh que teve à duração de setenta dias, que é o tempo do processo da mumificação; para o judaísmo o corpo deve ser enterrado logo de imediato, pois trata-se de algo impuro. Ora, setenta dias de sepultamento é inconcebível para a cultura judaica, considerando a prática nos dias da construção do texto. Por que então um hebreu seguiria os preceitos funerários egípcios diferentes de suas crenças comunitárias? O que teria levado os antepassados judaicos a incorporarem no seu texto práticas funerárias aparentemente contrárias à sua cultura? O documento, portanto, reflete a contradição de duas práticas religiosas distintas; diante de uma cultura primitiva cananeia a qual estava inserido o Antigo Israel na pluralidade da Palestina Antiga.

O processo de mumificação já era muito antigo antes mesmo do Segundo Período Intermediário<sup>26</sup> e remonta ao pré-dinástico da cultura egípcia (2011)<sup>27</sup>. Nesse sentido, é interessante observar no enterramento de Yaaqobh uma prática milenar de um procedimento funerário egípcio antiquíssimo dentro das primeiras comunidades dos israelitas, e que, aparentemente não se coaduna com a compreensão do futuro judaísmo emergente durante o Segundo Templo (515 AEC). É extremamente pertinente observar que, apesar dos ritos funerários egípcios serem aplicados ao cortejo do funeral de Yaaqobh, a prática ritualística passa despercebida pelas comunidades judaicas, sem questionamentos; talvez, com a suposto intensão de preservar uma cultura fechada dentro de si, não permitindo um diálogo de forma mais abrangente que seja capaz de expor e repensar a história das origens do povo hebreu na pluralidade cultural da palestina primitiva. Assim mesmo, a tradução da Torá de Harry M. Orlinsky quanto ao verso onze (Anexo 5.1) traz a observação quanto ao luto de Yaagobh numa cidade Cananéia a “interpretado como o luto dos egípcios” (ORLINSKY, 1992, p.153). O judaísmo – bem como toda a cultura judaico-cristã – interpreta a história do povo hebreu como um povo separado na construção do Antigo Israel; o que é uma fantasia. Sabemos que a antiga

---

<sup>26</sup> Para uma compreensão do Egito Antigo sua história foi dividida em períodos marcados por mudanças significativas. No caso do Segundo Período Intermediário – ou seja, entre o período do Reino Médio e o Novo Reino – foi marcado pela infiltração dos asiáticos e sua ascensão ao poder faraônico.

<sup>27</sup> “Quando as tumbas mastabas foram introduzidas em c. 3.400 AEC. para uso da classe regente, os corpos eram colocados em uma câmara de sepultamento de tijolos alinhados onde rapidamente se decompunham. Foi esse desenvolvimento da arquitetura que, até recentemente, os egiptólogos consideravam o fator que causou o desenvolvimento de um método intencional de preservação do corpo (a mumificação verdadeira)” (DAVID, 2011, p. 392).

Palestina era politeísta e plural na sua religiosidade e isso inclui as origens do povo hebreu como cananeus; o próprio Yahweh fazia parte de um panteão da Antiga Canaã. Logo, tal problemática possibilita estabelecer uma relação sociocultural entre a sociedade egípcia e os primeiros judaístas, visto que o paradoxo de duas crenças mortuárias está configurado; pois para o judaísmo a alma segue outros itinerários diferentes das tumbas egípcias, do tribunal de Osíris, e do ingresso a eternidade. As imanências mortuárias compartmentalizadas para onde são estocadas as almas na cultura judaica “foram criadas para que os espíritos, as almas dos mortos pudessem ser reunidas neles. Lá eles seriam mantidos até o dia do juízo (e não nas tumbas). Os diferentes compartimentos destinavam-se a separar as almas dos mortos” (COLLINS, 2000, p.121), como já foi dito; fomentando preceitos contraditórios as raízes de um povo conectado a pluralidade da Palestina Antiga.

O cortejo fúnebre de Yaaqobh, além dos setenta dias do processo ritualístico da mumificação, faz uma parada numa cidade cananeia fora das cercanias do Egito para “chorar o morto” por mais sete dias (versos 10 e 11). Era necessário a mumificação portanto. Se para o judeu o cadáver é impuro e deve ser enterrado, preferivelmente no mesmo dia, as ideologias funerárias não se coadunam; visto que a historicidade do Israel Primitivo está sendo revisitada pelos teólogos, dialogando com a história e a antropologia. Como entender o funeral de Yaaqobh (Anexo 5.1, versos 7 e 9) com carruagens e cocheiros, transporte de oficiais egípcios, e a mumificação do morto dentro da perspectiva da cultura judaica? As conexões fúnebres da Idade do Bronze, apontando para outros significados que era o intercâmbio cultural, o politeísmo pulsante e a compreensão da morte como um estado luminar para o pós-vida; e não o compartimento de almas que aguardar um julgamento.

Mas, teriam os Patriarcas realmente existido?

## **2.1. Os Patriarcas: reflexo de um modo de vida seminômade**

Muitos acreditam que os Patriarcas judeus são figuras históricas. Pessoas lendárias como Yaaqobh entram para o campo mitológico; mas, não se pode deixar de admitir que todo mito pode ter uma base histórica empírica, por isto vivo como parte da tradição. Ao questionarmos o imaginário, reforçamos e recriamos as bases do mito através dos seus vestígios históricos. Salvo exceções restritas ao pensamento organizado, racional, construído e conduzido pela lógica. Como afirma Girardet, “tudo o que escapa às formulações demonstrativas, tudo o que brota das profundezas secretas das potências oníricas permanece, de fato, relegado a uma

zona de sombra, na qual bem raros são aqueles que ousam penetrar” (GIRARDET, 1987, p.10), sonhos que podem ter permeado as gerações da origem dos primeiros hebreus. Tal qual o pensamento de Girardet, percebemos que se não fosse escrito essas reminiscências não teriam sido influenciado e seduzido as inteligências, visto que a criação dos fatos provoca alterações socioculturais das verdades a elas atribuídas, para bem ou para o mal; possuindo uma história sagrada o mito relata memórias de acontecimentos retidos no passado na qual carregam “tantos anúncios proféticos que escapam a toda racionalidade aparente, mas dos quais nossa cultura política carrega ainda tão profundamente a marca... Parece claro, e com irredutível evidência, que é de uma notável efervescência mitológica” (GIRARDET, 1987, p.11) a qual pretendemos acessar.

Abraham Malamat argumenta, usando como metáfora o telescópio como inserção no texto na busca das retroprojeções, onde é possível verificar uma séria de eventos sociais nesse universo histórico pouco observado, mas apreendido pela antropologia:

Os redatores posteriores comprimiriam, em retrospectiva, complexos acontecimentos num período de tempo severamente reduzido. Um exemplo marcante é atribuído ao prolongado processo da Conquista a um único herói nacional, Josué. Eu também atribuiria ao telescópico a compressão de séculos de comprimento da experiência “patriarcal” em resumo literário: o breve esquema de três gerações de Abraão-Isaque-Jacó. Os ciclos narrativos patriarcais podem preservar reminiscências isoladas de um passado obscuro, talvez remontando aos movimentos semíticos ocidentais em direção ao oeste, a partir do final do terceiro milênio AEC (MALAMAT, 2001, p.10).

Concernente aos Patriarcas, a qual Yaaqobh está inserido, as narrativas, mesmo tendo sido compiladas em tempos tardios, “preservou pelo menos os principais contornos de uma realidade histórica autêntica e antiga” (SCHMIDT, 2007, p.37, 42). Nos registros do segundo milênio, podemos atestar nomes e leis de compras de terras tal qual encontramos nos relatos das tribos pastoris. Na Mesopotâmia, a que tudo indica ser a origem dos Patriarcas, sociedades pastoris que possuíam um estilo de vida beduína de conduzir, de um lado para o outro, os rebanhos pelas regiões do Eufrates, bem como nas montanhas de Canaã; lembranças de um passado histórico-cultural apreendido nos textos e na materialidade subjacente.

Outro íterim retratado, é o modo de vida em tendas criado a partir desta realidade intermediária econômica e social do Bronze Médio das tribos que se deslocavam, constituindo cidades-tendas nessas regiões de rotas:

Textualmente, essa relação de cidade-tenda é bem atestada em arquivos encontrados na cidade de Mari, no início do segundo milênio, no rio Eufrates, na Síria. Além disso, os defensores de uma data de Bronze Médio para o período patriarcal argumentaram que os nomes pessoais dos patriarcas se assemelham a nomes conhecidos desde o início do segundo milênio AEC” (SCHMIDT, 2007, p.37, 44).

Em adição, as tábuas Nuzi do norte do Iraque, que datam do século XV AEC relatam essas práticas legais e sociais registradas também nos textos da Bereshit. Contudo, há os que advogam que estas similaridades não são concernentes apenas a Idade do Bronze Médio, as tribos já viviam assim desde o primeiro milênio. O que atesta sobremaneira os fenômenos sociais na qual nos atemos quanto as retroprojeções do texto. Práticas sociais que remontam a um passado através das reminiscências que possivelmente foram passadas pelas gerações, e que estão embutidos no texto, como a mumificação do Sepultamento de Yaaqobh.

Este olhar pontual do estilo de vida das sociedades pastoris proporcionou a hipótese de uma cronologia dos Patriarcas que se configurou no início da Idade do Bronze onde a Antiga Palestina possuía uma urbanização intensa com cidades fortificadas, palácios e templos. Mas esse sistema urbano entrou em colapso no final do terceiro milênio devido a infiltrações de pastores Amoreus que foram identificados nos textos mesopotâmicos, mais um declínio gradativo das atividades econômicas ao longo de algumas décadas, gerando uma espécie de convulsão social, onde as populações de pastores praticavam um modo de subsistência nômade agropecuário, até que a vida urbana voltasse a tomar novos contornos no período do Bronze Médio, início do segundo milênio; precisamente entre o colapso e a volta da urbanização no período que ficou convencionalizado como fase intermediária ou Idade do Bronze Médio. Essas tribos nômades que tentavam sobreviver ao colapso da fase intermediária do Bronze, e que Yaaqobh possivelmente estaria inserido, faziam parte de caravanas de grande reputação que integravam a forte rede de conexões comerciais do século XIX AEC conforme os textos encontrados em Kultepe na Turquia que mostram uma grande rede mercantil entre a Mesopotâmia e a Anatólia. Conjugado com a migração de Ur para Harã dos relatos da Bereshit e a pintura dos semitas em Beni Hassan demonstram uma conexão comercial das caravanas entre a Transjordânia e o Egito Antigo; retratados nos relatos da vida de Yosef, aquele que ordenou a mumificação de Yaaqobh, seu filho. É importante ressaltar que não há tumba de Yaaqobh.

O documento o Sepultamento de Yaaqobh, bem como os textos da Torá, mostra fenômenos sociais que aponta para a interculturalidade entre o Egito Antigo e o Israel Primitivo e suas conexões. Cerco está hipótese com Estudo de Casos arqueológicos que permearam o período das retroprojeções e da presença semita intensificada no Egito Antigo, bem como a presença do Egito Antigo na Antiga Palestina; corroborando com a relação de conectividade entre essas duas sociedades, através dos Ritos de Sepultamento.

De maneira específica, a pintura mural na tumba de Khnumhotep, na necrópole de Beni Hassam, retrata trinta e sete semitas que supostamente vieram negociar produtos; e

possivelmente trazer oferendas para algum deus do panteão egípcio como forma de diplomacia e protocolo de negociação. Vestidos de maneira contrária aos costumes e moda das terras dos faraós, a pintura mural chamou a atenção dos especialistas por características diferenciadas aos costumes egípcios.

Mas, seriam hebreus os semitas de Khnumhotep?

## 2.2. Contexto social

A 12<sup>a</sup> dinastia inaugura o Reino Médio do Egito com Amenemhet I.

Anteriormente, durante o turbulento Primeiro Período Intermediário onde a descentralização do poder foi prerrogativa nesses anos de transição; e o que levou milênio para ser construído, a unificação e a estrutura administrativa, em pouco tempo havia se desintegrado em reinos individuais que disputavam o poder entre si; o fim de um governo centrado, portanto, levou o Egito a um colapso social desencadeando a fome e pobreza. Foi por este período que se intensificou o roubo e o saque de tumbas, o que provocou perplexidade e indignação além de questionamentos existenciais quanto a uma sociedade extremamente religiosa e conectada com as divindades e os ciclos da natureza e sua cosmovisão. Tais circunstâncias levaram a uma fraqueza espiritual e crise religiosa, conseqüentemente uma crise política e econômica se instaurou tanto na administração como no cotidiano das identidades egípcias; pois a prosperidade e a fertilidade estavam ligadas aos cultos, a ancestralidade, e sua teocracia. “Tais condições devastadoras afetaram profundamente a força física e espiritual do país, e o efeito desses eventos sobre a população em geral e sobre a crença individual foi provavelmente descrito em uma coleção de textos conhecida como “Literatura Pessimista” (DAVID, 2011, p. 188). Esse enfraquecimento psicossocial foi exacerbado pelas agressivas invasões de beduínos que gravitavam constantemente nas fronteiras do Egito; talvez, com o desalento social, a infiltração estrangeira começou a se intensificar, fomentando províncias estrangeiras em alguns pontos do Egito. Mas a resistência de novos líderes políticos provenientes da cidade de Heracleópolis e ligados as tradições antigas, trouxe ao levante uma contraofensiva a essas invasões estrangeiras estabelecendo uma estabilidade e paz momentânea. Com isso, dignatários

voltaram a fazer sepultamentos dignos nas necrópoles de Beni Hassan, Akhmim<sup>28</sup> e el-Bersha<sup>29</sup>, retomando os ritos e a comunhão com o ciclo da cosmovisão teocrática do Egito; cessando a anarquia e a guerra civil. Foram os Mentuhoteps, família tradicional de Tebas, que promoveram a pacificação, criando “condições de estabilidade para que os governadores provinciais, embora ainda preservando uma independência externa, devessem fidelidade a ele e pudessem aproveitar a paz para construir tumbas em seus próprios distritos. Fez de Tebas a capital de todo Egito e encorajou um renascimento na arquitetura e nas artes” (DAVID, 2011, p. 188). Essa transição do Reino Antigo para o Médio marcou também a descentralização dos artesãos de tumbas para uma classe diversificada de novos artesões locais devido a democratização dos funerais dos dignatários que construíam suas covas, agora, nos seus próprios distritos.

Mas, apesar de todo o florescimento artístico e religioso, a crise entre poderes ressurgiu inesperadamente e essa fase de transição entre o Velho e o Médio terminou com um golpe de poder de Amenemhet que, provavelmente, assassinou o líder tebano e tomou o trono para si, inaugurando o Reino Médio com a 12<sup>a</sup> dinastia; mas conseguiu manter uma forte estabilidade política e religiosa apesar das crises. Um dos fatores determinantes dessa gestão foi a mudança da capital há algumas distâncias de Mênfis, que foi anteriormente a capital do Reino Antigo, e estabeleceu de volta a velha tradição construindo um novo local de sepultamento onde muitos dignatários realizavam seus enterros oficiais na necrópole real; embora ainda a atitude de dignitários provinciais mantivera a nova tradição dos enterros locais.

O Segundo Período Intermediário do Egito Antigo que inaugurou com a 13<sup>a</sup> dinastia até à 27<sup>a</sup> foi um período de transição que se constituiu de vários reinos independentes enfraquecidos pelo poder econômico de grandes dignatários e vizires. O Egito Antigo que Maneto<sup>30</sup> descreveu foi de reino de governantes “fantoques” durante a fase de transição para o Novo Reino. Foi um período marcado pelo deslocamento do poder da realeza aos oficiais da administração estabelecidos economicamente (como Khnumhotep de Beni Hassan). Esse enfraquecimento do poder real pode ser constatado através de sepultamentos inacabados, como atestam algumas pirâmides da época.

---

<sup>28</sup> **Akhmim** é uma cidade localizada na província de Sohag, no Egito, na margem leste do rio Nilo. É conhecida por seus sítios arqueológicos, incluindo as ruínas da antiga cidade de Panópolis, que foi a capital do 9º Nome (província) do Alto Egito.

<sup>29</sup> **El-Bersha** é um sítio arqueológico localizado no centro do Egito, cerca de 150 km ao sul do Cairo, na margem leste do rio Nilo. Foi o local de um antigo assentamento que remonta ao Império Antigo (2686-2181 AEC) e é conhecido por seus túmulos e templos, que foram construídos durante o Império Médio (2055-1650 AEC)

<sup>30</sup> Foi um historiador e sacerdote egípcio natural de Sebenito que viveu durante a era ptolemaica durante aproximadamente o século III AEC. Uma teoria alternativa postula que ele seria natural de Roma, e teria escrito sua obra por volta de 100 E.C.

Na XIII Dinastia, houve mais ênfase no ofício da realeza do que no poder individual do rei. Os reis governavam a partir de Mênfis, mas mantiveram a cidade no Faium de It-towy como residência real. As pirâmides dessa dinastia nunca foram terminadas e enfatizaram a diminuição generalizada do poder e das divindades reais (DAVID, 2011, p. 239)

A diminuição teocrática dos reis despertou um interesse maior por Abidos onde o culto a Osiris estava proeminente.

Um intenso interesse real em Ábidos durante este período; imagens em estelas mostram reis do fim da XIII Dinastia adorando deuses. Também eram feitas contribuições reais formais para o culto de Osiris, e houve um envolvimento pessoal maior dos regentes no festival do deus. Em Ábidos, as evidências de devoção pessoal estão também expressas nas inscrições em estelas colocadas por residentes, funcionários em comissão e peregrinos (DAVID, 2011, p. 240)

Osiris foi o deus que introduziu a agricultura no Egito, onde a força da natureza dependia do Nilo, revelando um entendimento coletivo de dependência das cheias dos ciclos sazonais proveniente das dádivas do rio; e que ficou associado a ideia de regeneração e ressurreição, algo que coaduna com o mecanismo de sepultamentos no entendimento das tumbas e da mumificação; pois todos esses procedimentos estavam associados a ideia de fertilidade da terra, da água, da economia. A difusão do culto e do mito de Osiris permitiu a democratização dos ritos de sepultamento, não apenas aos reis e dignatários, mas para todos aqueles que quisessem e desejassem a eternidade; ou seja, o embarque na nave de Rá. As pessoas que não pertenciam a realeza faziam, desde então, preparativos generosos para a morte que incluía provisões de tumbas refinadas e bens funerários; isto fazia a economia dos sepultamentos se tornasse crescente e proeminente. O embate da Osiris com seu irmão Seth na qual também foi relatado por Plutarco (50-120 EC.), mesmo sendo um escrito grego e de um período posterior, “a versão reflete possivelmente eventos históricos verdadeiros que podem ter ocorrido tanto no período Pré-Dinástico quanto na II Dinastia, e pode personificar detalhes de um conflito real que ocorreu entre seguidores” (DAVID, 2011, p.208-210) dos deuses.

Foi nessa linha de enfraquecimento do poder político e econômico e a ascensão de um segmento osiriano religioso que promoveu a infiltração de soberanos asiáticos, os hicsos, na administração pública e conseqüentemente tornarem-se dignatários, vizires, e mesmo faraós.

Anna-Latifa Mourad também afirma que a infiltração dos hicsos foi facilitada por estrangeiros do Delta que já habitavam o Egito há muito tempo. “Evidências arqueológicas têm atestado a influência de etnias do Levante circunscritos no que supostamente foi a capital hicsa: Avaris. Essa presença semita crescente foi demarcada por atividades comerciais” (MOURAD,

2015, p.3) entre o Egito e o Levante, estabelecendo uma relação de conectividades com os Cananeus, povos semíticos como os hebreus.

Amósis I foi quem expulsou os hiscos do Egito dando início uma nova política nacional marcada por casamentos diplomáticos; mas foi posteriormente com a geração dos Tuthmósis que se fortaleceu o Novo Reino no Egito através de campanhas militares implementadas na Núbia e no Levante, reestabelecendo colônias que foram perdidas anteriormente sobre outros regentes no fatídico Primeiro Período Intermediário.

O controle da Palestina era fundamental para pacificar o Egito tanto culturalmente como economicamente. Os pequenos reinos cananeus e cidades-estados viram-se convenientemente se tornarem estados vassallos do Egito. Com isto o Egito se tornou uma das grandes potências neste período conectivo (DAVID, 2011, pp. 242-249). “Canaã daquela época era uma província egípcia, administrado por guarnições egípcias onde cinquenta soldados egípcios eram suficientes para pacificar uma área; de acordo com as cartas de Amarna” (FINKELSTEIN, 2007, p.52).

O desenvolvimento da região da Palestina teve início na Idade do Bronze nas planícies costeiras do Mar Mediterrâneo e o Vale de Jezrael com o seu clima fértil e agrário, e em Negueb que foi fortificada pelas guarnições egípcias se tornando um entreposto comercial que ligava a Mesopotâmia ao Egito Antigo. “Canaã era uma terra potencialmente rica; seus habitantes exportavam vinho, azeite, mel betume e cereais. Era também estrategicamente importante, pois constituía um elo entre a Ásia e a África, uma ponte entre a civilização egípcia, síria, fenícia e mesopotâmica” (ARMSTRONG, 2013, p.18). O interesse por Canaã levou os faraós a estabelecerem poderes políticos na região implementado por suas guarnições. Senusret III foi um dos que marchou pelo território dando cabo de sua expansão econômica. Mas apesar desse poderio egípcio, algumas cidades-estados como Meguido, Hazoe e Aco conseguiram se manter independentes com sua estrutura de cidades fortificadas. Outras cidades também se desenvolveram durante esse período do Reino Médio do Egito como Siquém que se tornou uma grande potência urbana de dimensões metropolitana. Seguindo essa linha, mas com dimensões modestas, Hebron e Jerusalém abarcaram o desenvolvimento econômico da região montanhosa do Israel Primitivo.

Até o final da Era do Bronze,

...a planície costeira central de Israel *foi* um exemplo de uma região geográfica confinada na qual assentamentos cananeus, israelitas, egípcios, egipcianizados e filisteus existiam lado a lado simultaneamente. Esse ponto de encontro cultural e étnico em uma unidade geograficamente confinada (GADOT, 2008, p.56),

promovendo a interculturalidade, tanto no aspecto econômico como no uso e costumes locais. Biblos, durante a fase do Bronze além de ligar ao Mar Egeu, também se tornou ponto de intercâmbio cultural com o mundo palestino antigo. Segundo os arqueólogos, as escavações do porto de Biblos atestam que os faraós comercializavam produtos da Síria, bem como a população local usufruía dos costumes e conhecimentos provenientes do Egito Antigo. Biblos havia se tornado, com isto, uma base militar egípcia fortemente situada que promovia incursões nas circunvizinhanças da cidade. As evidências arqueológicas atestam que a cidade era rica durante a fase inicial do Bronze. As fontes egípcias e o material arqueológico registram uma forte conexão com a rede comercial do Oriente próximo. Para além das conexões comerciais, Biblos também teve uma forte influência religiosa do Egito Antigo:

Desde o início da Idade do Bronze (Antigo Império Egípcio), Biblos tinha um significado religioso especial para os egípcios: sua região era considerada uma “Terra de Deus”, e sua deusa local e seu templo tinham papel importante nas interações com o Egito. Nos textos egípcios, ela era geralmente referida como *nbt kbn*, “Senhora de Biblos”, provavelmente uma tradução de um epíteto local, porque em fontes fenícias posteriores ela é referida como *b'lt gbl*, que também significa “Senhora de Biblos”. A deusa é atestada em textos egípcios desde o início da Idade do Bronze/Reino Antigo, onde ela aparece como uma forma de Hathor. A partir do primeiro milênio a.C., ela também foi associada a Ísis, enquanto, de acordo com Plutarco, a cidade de Biblos desempenhou um papel em alguns episódios do ciclo Osiriano. A conexão religiosa entre o Egito e Biblos durou até os tempos romanos (MARWAN, 2019, p.2).

Diferente da contemporaneidade onde os valores são efêmeros, as tradições da antiguidade são fortemente extensas se perpetuando por décadas e milênios, em que mantinham uma coesão social e intercultural em permanente diálogo entre si; descartando juízo de valores entre o bem e mal, o bom e o ruim, o certo e o errado; pois havia interações e conectividades. É claro que havia conflitos e crises causados pela tensão econômica, como em todo tempo; mas a intolerância étnica-religiosa não fazia parte desse escopo social.

### **2.3. A memória como construção do texto no contexto histórico do governo persa**

Já por décadas, o cristianismo estabeleceu suas raízes teológicas no judaísmo apocalíptico como doutrina básica das confissões de fé. Consequentemente, se tornou objeto de estudos entre historiadores e críticos judaico-cristãos, tanto na Europa como em Israel, abarcando as Américas como objetivo de remover os antolhos construídos durante séculos de expansão religiosa. A arqueologia, como vimos, tem trazido novas informações quanto a materialidade das retroprojeções suscitadas na Torá, dos livros apócrifos e textos gnósticos

como os papiros de Qumran; lançando uma nova configuração de uma Palestina Antiga plural e interceptada por outras potências.

Geograficamente, a pequena Palestina Antiga possuía uma concentração populacional que se exprimia nas rotas comerciais de grandes cidades da área costeira do Levante, centros urbanos com trânsitos constantes de mercadores que promoviam o fluxo das ambições expansionistas das grandes potências como a Pérsia e o Egito antigos. Essas cidades que dominavam a costa do Mar Mediterrâneo nas rotas interceptadas fomentavam os interesses trans comerciais, enquanto no Sudoeste as estradas que ligavam o Egito a Mesopotâmia se estabeleciam como ponto de interseção em Gaza, onde grandes caravanas do oriente abasteciam as cidades com diversas riquezas.

A centralidade e a extraordinária pequenez da Palestina, mais o grande Oriente Médio é dominado por três grandes barreiras à colonização e ao movimento fácil: as imponentes cadeias montanhosas da Europa Central e da Ásia, os desertos secos e proibitivos bem como os avanços penetrantes dos mares, que mantêm toda a área sob suas garras. Essa constrição determinou tanto as principais concentrações populacionais quanto o curso das principais rotas, percorridas séculos após século por mercadores e guerreiros. Embora as notáveis cidades comerciais de Tiro, Damasco, Palmira e Petra fiquem logo além das fronteiras palestinas, as rotas serviam em seu território (DAVIES, 2008, p.1)

O que ocorria, portanto, estava condicionado aos acontecimentos circunscritos a estas encruzilhadas onde se tinha a sensação de um estado independente, mas que na verdade era dominado pelo comércio impulsionado pelas grandes potências. “A Palestina propriamente dita, isto é, a área de efetivo assentamento judaico era incrivelmente pequena” (DAVIES, 2008, p.2); contudo as fortes ameaças eram muitas vezes mais internas do que provenientes dos Estados que viam de fora; e quase sempre contando com essas forças para resolver seus problemas domésticos; uma certa dependência por não conseguir caminhar por conta própria. Isto pareceu ser um precedente para a subordinação contínua à outras potências, supostamente tendo um entendimento de uma forma pacífica inconsciente na sua existência. Ainda porque, as tribos de Israel eram distintas entre si devido ao clima da produção agrícola e pecuária. O clima e o solo marcavam a distinção de uma característica peculiar de cada grupo que era promovido pelos ritmos sazonais. “Na Palestina, entre as regiões de povoamento e regiões de onde as aldeias eram poucas ou inexistentes, e onde a terra ainda era indomável. A maior parte desta terra selvagem constituía o que na terminologia bíblica era descrito como *midbar orya'ar*, normalmente traduzido como deserto e floresta” (DAVIES, 2008, p.19); o que caracterizava uma distinção entre povos do deserto e povos da floresta circunscritos nessas terras selvagens pouco exploradas. Com o retorno dos cativos liberados pelo governo persa da Babilônia, houve

um aumento na população da pequena Palestina, o que fez o *midbar orya'ar* recuar um pouco mais. A novo grupo do retorno do Exílio trouxe tecnologia de ponta provenientes da Mesopotâmia fazendo crescer os arados no solo palestino, o que impulsionou a urbanização, caracterizando uma região de dissidentes, de refúgio, e, muitas vezes, de conflitos internos entre a população da floresta e do deserto, intensificando um território de conflitos geopolíticos.

Foi em 539 AEC que a Babilônia caiu para a política expansionista de Ciro da Pérsia. Diferentes dos seus predecessores conquistadores que construíram políticas expansionistas através do medo e da deportação de populações; Ciro fez diferente, criando uma política leniente de retorno dos exilados judeus a sua terra natal; e que reconstruíssem com isto seus templos, numa atitude imediata e radical, mandou devolver as estátuas que haviam sido usurpadas por Nabonido<sup>31</sup> aos seus destinos. O decreto revolucionário de Ciro editado em 538 AEC está registrado em um cilindro autorizando todos os exilados ao retorno:

De... até Assur e Susa, Agade, Ashnunnak, Zamban, Metumu, Deri, com o território do povo Gutium, as cidades do outro lado do Tigre... os deuses, que neles habitam, eu os devolvi às suas regiões... todos os seus habitantes, os reuni e os devolvi a seus locais de habitação... (HARRISON, 2010, p.281).

O decreto de Ciro possuía contornos políticos intrínsecos na sua ação. No registro bíblico fica patente a atitude incentivada a repatriação e o posicionamento que o autor pôs em Ciro como outorgante da divindade judaica para proclamar aos exilados o regresso; como se esta atitude tivesse partido do próprio rei a intenção de reconstruir uma casa ao deus supremo através de um gesto religioso<sup>32</sup>. Isso fez com que o próprio conquistador persa adquirisse o título de “o Ungido do Senhor”<sup>33</sup> para o povo judeu. Essa categoria religiosa é contraditória frente a uma liderança judaica que tinha como prerrogativa extirpar o politeísmo das pautas judaicas da época. Ele “devolveu até os vasos de ouro e prata que Nabucodonosor havia levado para a Babilônia, quando Jerusalém sucumbiu aos caldeus, e designou Sesbazar, um membro da família real, como governador de Judá. Essas narrativas refletem o quadro exato da política de Ciro” (HARRISON, 2010, p.282), uma vez que o custeio para esta empreitada tinha que ter um financiamento, reforçando o regime governamental e a consolidação dos reinos persas recém conquistados. Arnaldo Momigliano estreita uma comparação com a Grécia que também

---

<sup>31</sup> Nabonido foi sucedido por Ciro, sendo o último rei da Babilônia que governou entre os anos de 556-539 AEC, e teve como corregente seu filho Belsazar. Recentemente foi descoberto por arqueólogos sauditas uma inscrição numa rocha tendo Nabonido segurando um cetro na mão:

<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/a-intrigante-inscricao-deixada-pelo-ultimo-rei-da-babilonia.phtml> Acesso em 08/07/2023 Acesso em 10/07/2023, às 8:05hs.

<sup>32</sup> 2 Cr 36.26; Ed 1.2)

<sup>33</sup> Isaias 45

estava sobre os limites do governo da Pérsia nos séculos V e IV AEC. Assim como Temístocles teve que reconstruir Atenas, Judá estava sendo reconstruído pelos repatriados. Mas esta significativa transformação teve como forma motriz o domínio das línguas da época: “os judeus eram bilíngues, mas a sua segunda língua, o aramaico, lhes dava acesso aos persas e babilônios, até mesmo aos egípcios” (MOMIGLIANO, 1990, p.77).

Mesmo com o decreto do retorno, houve dificuldades para estabelecer uma política e religião nos territórios de Israel com os primeiros judeus retornados. A população local rejeitou piamente a boa vontade desses supostos patriotas em reconstruir o templo e a cidade de Jerusalém que fora destruída a cerca de 58 anos por Nabucodonosor. Os opositores eram os *Am há-Ares*, uma pequena comunidade que fora “deixada para trás” após a aniquilação:

Descendentes dos pobres, que após a destruição do primeiro Templo, continuaram a habitar na terra quase desolada. Esse remanescente e seus vizinhos, os samaritanos, ashdoditas, edomitas e árabes, não viam os repatriados com bons olhos e usaram todos os meios em seu poder para obstruí-los, até que finalmente conseguiram colocar o fim das atividades de construção em Jerusalém (DAVIES, 2008, p.70).

Sucedido pelo seu filho Cambises, a política expansionista da Pérsia continuou, e em 525 AEC o Egito foi incorporado ao reino Aquemênida.

Egito e sua anexação ao reino Aquemênida em 525 AEC. Ele reuniu suas tropas em Akko (Estrabão, xvi.2.25; Diodorus Siculus, xv.41.3) e alcançou a vitória com a ajuda das tribos árabe-qedaritas que abasteceram o persa exército com água durante seu avanço através do deserto do Sinai (DAVIES, 2008, p.71).

Mas para assegurar um controle efetivo as lideranças persas se aterram as necessidades de se controlar os portos egípcios para a expansão em direção ao leste de forma contundente; pois a interferência do livre comércio na região do Delta era bastante tempo proeminente e integrada as rotas da Antiga Palestinas.

Sobre muitas revoltas, Cambises morre a caminho de resolver um conflito no Egito, e foi sucedido por Dario I que nos seus dias o governo alcançou uma das mais notáveis administração e consolidação do estado através da criação de vinte satrapias que possibilitaram o controle do vasto império; jamais alcançado por qualquer outro no Oriente Próximo. As satrapias eram divisões geopolíticas estabelecidas para a administração onde cada região ficava sobre a responsabilidade de um sátrapa, ou seja, governador que se reporta diretamente com o rei. Para tanto, Dario I criou uma estrada real com um sistema de postagem eficiente fazendo com que toda extensão mantivesse constantemente conectada, possibilitando que seus governadores permanecessem subordinados a sua jurisdição. Reformulou as leis das distintas satrapias e criou um sistema de coleta de taxas, mantendo um grande e sofisticado exército que

auxiliava na coesão do império. Todo este legado lhe conferiu – como Ciro e o futuro Alexandre – o título de, o Grande. “Seu nome também está relacionado com o novo sistema imperial de cunhagem: o dárco. O rei também devotou muito esforço para projetos de construção em grande escala. Os principais palácios das capitais do império são atribuídos ao seu reinado” (DAVIES, 2008, p.72). Foi justamente dentro deste fluxo do avanço técnico-expansionista que a migração dos exilados de Jerusalém se intensificou de volta a Israel; mas pode ser que os conflitos palacianos, seguidos de fortes crises econômicas incidiram quanto a decisão do retornar à Jerusalém. A própria política de Dário I na criação de estados independentes pode ter incentivados a repatriação do estado de Judá.

De certa forma, a nova geração que retornou poderia contribuir, e muito, para a ordem e a estabilidade nas terras da Palestina. Para tanto, foi necessário o envio de sacerdotes que fossem capazes de dar cabo a grandeza da reconstrução do que foi iniciado por Ciro com o decreto do repatriamento de Judá. Dario I, portanto, ordenou que todo o impedimento a este projeto fosse abatido; e no segundo ano de seu governo o templo começou a ser reconstruído o que movimentou, expressivamente, uma forte economia entorno do projeto de repatriar Judá. Zorobabel, governador *Abar Nahara* (Além do Rio), estabeleceu relações comerciais com os habilidosos fenícios que forneceram madeira de qualidade, o cedro, para a implementação dos projetos da criação do novo governo. Contudo, seguindo a mesma linha das tramas palacianas, antes mesmo da finalização da reconstrução do templo, possivelmente por suspeitas de uma insurreição contra o império Aquemênida, o último membro real da linhagem mitológica da monarquia israelita, Zorobabel, desapareceu. Isto possivelmente fez com que o foco do poder mudasse para Samaria, onde, segundo alguns estudiosos, Judá pode ter tido governadores persas para a administração da província palestina.

De qualquer forma, o equilíbrio político voltou a reinar em Judá sob a tutela de um regime teocrático, mas administrado pelos persas. “A liderança da comunidade passou para os sacerdotes e a oligarquia fundiária. Por volta de 515 AEC, no entanto, a reconstrução do Templo foi concluída e Jerusalém novamente assumiu sua posição como a Cidade Santa” (DAVIES, 2008, p.72).

Com a morte de Dário I, seu filho Xerxes I assume o trono e o Egito continua lutando contra o domínio persa. As conspirações palacianas não acabavam e, mesmo tendo se aposentado, Xerxes I foi morto e seu filho Artaxerxes I sobe ao trono. Durante essa dinastia, um crescimento demográfico aplacou a região de Judá e o fenômeno da interculturalidade abarcou o cotidiano dos povos integrantes. “As leis nacionais e religiosas não eram mais observadas: o casamento entre casais minava a singularidade religiosa e nacional da comunidade judaica, e

os fazendeiros eram duramente oprimidos pela oligarquia fundiária” (DAVIES, 2008, p.73). Foi necessária uma atitude radical para apaziguar a ordem social e política, e para isso uma comitiva judaica de extrema intolerância religiosa e forte influência política se deslocou rumo a Palestina para restaurar o que fora reconstruindo: a Lei e o Templo. Segundo as fontes bíblicas, “Esdras, o sacerdote e escriba, veio da Babilônia no sétimo ano de o reinado de Artaxerxes (458 A.E.C), que o designou para consertar o templo e estabelecer as leis da Torá como a religião e autoridade social da comunidade judaica” (DAVIES, 2008, p.73). Mas seus planos não ganharam a dimensão dos seus projetos, pois diante de uma resistência das comunidades locais, tanto judaicas e não judaicas, não foi possível alcançar seus objetivos sem apoio político. Com o tempo, Artaxerxes I investiu numa nova liderança judia, Neemias, que conseguiu dar cabo as reconstruções e a implementação da ordem teocrática proveniente da Torá: a proibição de casamentos inter-raciais e o cumprimento do sábado. Com as novas leis socioreligiosas, concessões benéficas aos sacerdotes do templo e aos fazendeiros oprimidos, a ex-governadores e latifundiários judeus, o novo governo se cercou de forma contundente e fez emergir o deus único, Yahweh, que foi capaz de estabelecer a ordem e disciplina na província de Judá; numa equidade política e econômica muito bem articulada que conseguiu controlar a discórdia entre opositores; e tudo isto sobre a tutela do governo persa que fora estabelecido em Samaria (futura capital do Reino de Israel); mas que ao mesmo tempo criou uma tensão histórica entre a polarização monoteísta com a antiga cultura politeísta:

Por essas ações, Esdras e Neemias lançaram o alicerce para o futuro modo de vida do povo judeu. No entanto, também provocaram a divisão final entre judeus e samaritanos, estes últimos abandonando o centro em Jerusalém e estabelecendo um templo separado no monte Gerizim (DAVIES, 2008, p.74).

Depois de muitas lutas, em 400 AEC o Egito conseguiu uma certa independência do governo persa. Foi durante este período que exércitos egípcios se moveram adentrando as cercanias da Palestina e da Fenícia.

As transformações sucessivas tiveram uma importância significativa para o Estado de Judá. Mudanças na organização do governo persa incidiram na cultura política de uma formação anteriormente consolidada que foram construídas durante o período assírio e babilônico, além do Egito com sua forte relação conectiva de décadas. Mas as fagulhas que foram suscitadas com a politização pérsia iriam marcar de sobremaneira o comportamento de um estado emergente entre Judá e Samaria. O primeiro conquistado pela Babilônia de Nabucodonosor, e o segundo anteriormente pela agressiva Assíria; todos sobre o regime da descentralização e neutralização das deportações locais que mudaram a configuração geopolítica da Antiga

Palestina drasticamente. A pluralidade religiosa, portanto, foi o palco para os vários dramas que se sucederam na região:

A Palestina foi dividida em três tipos de entidades políticas: (i) 'estados' nacionais, isto é, unidades cujas fronteiras coincidem com os vários elementos étnicos residentes no país, como Judá e Samaria, Megido, Ashdod e a província edomita ao redor de Hebron, bem como Amon e Moabe; (2) as cidades comerciais fenícias ao longo da costa; e (3) o sistema tribal dos árabes e Gaza. Todos eram governados diretamente pelo governo persa (DAVIES, 2008, p.80).

Estamos, contudo, diante de um estado palestino plural que vai se chocar com o monolítico judaísmo. Armado ideologicamente, nasceu na Babilônia e vai buscar um território que propicie o seu desenvolvimento: a Palestina. Mas as forças persas vão procurar estabelecer um equilíbrio, como aconteceu com as cidades fenícias, urbanas, lideradas por um representante local que aceitassem a administração das satrapias, de comum acordo. “O rei de Sidon, por exemplo, era conhecido por ser governado diretamente por um sátrapa persa com residência local, seu palácio foi escavado e foi constatado que ele foi construído no puro estilo Aquemênida, e que possuía suas próprias tropas e guarnição persa” (DAVIES, 2008, p.80). Parece que seguir esse estilo persa tornou-se um jeito novo de se viver. Portanto, a Palestina deste período foi administrada por províncias pérsias onde famílias abastadas governavam através de dinastias estabelecidas em pequenas reinos, mas com suas expressivas cortes aos modos do império. Judá, portanto, estava imerge nesse complexo jogo político cultural, onde a infância do judaísmo crescia e se constituía na construção de sua cartilha dos textos litúrgicos multiculturais; dialogando com as tradições e de um estado independente, mas sobre a tutela dos dominadores; tinham uma burocracia administrativa, moedas cunhadas, selos oficiais, e tudo mais que pudesse criar uma suposta autonomia na equidade Pérsia/Palestina. “Enquanto a esfera religiosa era chefiada por sacerdotes e escribas que tinha certa liberdade, parece que politicamente o estado da Judéia não diferia de outras entidades provinciais da Palestina (DAVIES, 2008, p.87); de tal modo que, como todas as províncias, a interculturalidade pulsante abarca também os partidários da nova fé, habitantes de muitas “Palestinas”. Separar quem era judeu de quem não era passou a ser uma luta de intolerância e separatismo.

Segundo a professora Ann Rosalie David, a influência egípcia na Antiga Palestina vai se estender também com os persas. Durante a 17<sup>a</sup> dinastia, “o Egito foi regido por oito reis persas. Até certo ponto os regentes se identificaram com o faraó egípcio, ganhando dessa forma alguma aceitação popular, e parece que também apoiaram algumas tradições religiosas egípcias” (DAVID, 2011, p. 404). O próprio Cambises queria ser visto como um faraó e ser aceito como um soberano na Terra do Sol; “como um soberano egípcio ele seguiu uma política

egípcia, a política normal dos soberanos saíticos” (DAVIES, 1984, p.359); Mas o conflito não deixou de se instaurar e segundo Heródoto Cambises se indispôs com os sacerdotes do deus Ápis, matando um touro sagrado do templo, cultuado em Saqqara. No entanto, uma inscrição no Serapeum atribuída ao mesmo Cambises mostra sua postura em reverência a um touro, onde sugere uma concessão espiritual para apaziguar os conflitos que se instauraram durante a sua gestão. Possivelmente o gnosticismo poderia estar inserido nesse conflito religioso de uma cultura que, também, não era politeísta.

Existem relatos clássicos que enfatizam a falta de devoção aos deuses, mas esta foi provavelmente gerada pela propaganda hostil produzida pelos sacerdotes por causa de certas restrições fiscais que ele impôs (Cambises). Em contraste, contudo, foi registrado que Dario I fez adições aos templos egípcios e realizou seus deveres como faraó” (DAVID, 2011, p. 404).

Com essa postura, Dario I restaura a imagem obscurecida durante a administração de Cambises, eliminando as ações conturbadas que o circundou. Sua atitude diplomática se assemelhava muito com a do aclamado conquistador Ciro, o pacificador. Dario I instituiu uma política de respeito as tradições egípcias e conquistou a confiança dos poderosos e importantes sacerdotes de Tebas. Sempre visitando o Egito, deu devida atenção a esta província, colocando-a num status maior entre as vinte outras províncias; consolidou a administração, os impostos e implementou leis: “no terceiro ano de seu reinado, Dario I enviou seu sátrapa ao Egito para convocar homens sábios escolhidos entre os guerreiros, os sacerdotes e os escribas para colocar por escrito as leis anteriores que estiveram em vigor até o quadragésimo quarto ano de Amasis<sup>34</sup>” (DAVIES, 2008, p.360); atitude está sem o qual ele não teria assegurado o partidatismo dos líderes dos templos e o respeito do povo egípcio. Investiu numa grande atividade na construção de templos, e durante cerca dos seus trinta anos de reinado várias estelas encontradas em Saqqara e Mênfis estão datadas do seu reinado. E há uma inscrição proveniente de uma estátua de um médico chefe onde Dario ordenou a restauração da Casa da Vida<sup>35</sup> em Saís. E o grandioso canal que ligava o Rio Nilo ao Mar Vermelho ocorreu durante a gestão de Dario I, o que promoveu expressivamente o intercâmbio comercial com o Golfo Pérsico.

É sabido que houve um afrouxamento no governo do Egito devido a Guerra de Maratona, e que um levante se instaurou durante esse final de gestão. Mas Dario I morre e seu

<sup>34</sup>Amasis reinou entre 570 a 526 AEC na 26ª dinastia, também conhecida como dinastia Saítica, por ter a sua capital em Saís, estabeleceu boas relações com o exterior, permitindo estabelecer colônias e templos no Nilo. Reformou o sistema administrativo e religioso, construiu o templo de Isis em Saís, (DODSON, 2000, p.269-273).

<sup>35</sup> A Casa da Vida (Ankh) era uma espécie de faculdade no Antigo Egito onde se aprendia medicina, astronomia, matemática, religião, línguas estrangeiras; também funcionava como biblioteca, arquivo e oficina de cópia de manuscritos.

filho Xerxes que subiu ao trono fez a intervenção, restabelecendo a ordem. Posteriormente, na gestão de Dário II (423-404 AEC) um outro conflito se instaurou na Ilha de Elephantina, coração do Egito, direcionado aos colonos hebreus e que foi provocado pelos sacerdotes do deus Khnum – o que regula as cheias do Nilo – apoiados por altos funcionários persas locais provocou a destruição do templo de Yahweh. Os Papiros que foram encontrados na ilha atestam a presença de uma comunidade judaica “flutuando” num cotidiano em meio ao deserto das águas do Nilo. Não se sabe ao certo como e o porquê eles chegaram lá. A dar créditos aos autores bíblicos, o Êxodo já havia ocorrido cerca de 800 anos desde que a comunidade judaica se estabeleceu na ilha com a migração devido à destruição de Jerusalém pela Babilônia. Mas, apesar das advertências dos profetas para os que escolhessem as terras politeístas “malditas” do Antigo Egito, isto não funcionou com a comunidade local onde até um templo para Yehud<sup>36</sup> foi construído, mais a sua consorte Ashera. E, “quando os persas chegaram no Egito em 525 AEC trataram os israelitas não como escravos, mas proprietários de escravos e, acima de tudo, como duros soldados profissionais” (SCHAMA, 2015, pp. 26,27), o que demonstra profunda interação cultural e não uma comunidade isolada por serem judeus. No entanto, as cartas desta comunidade judaica trazem um acentuado paradoxo quanto à comemoração da Páscoa dos judeus de que, segundo informações que chegaram a Jerusalém durante o período persa, há ocorrências de uma “observância dos Festivais duplos do Pessach e dos Pães Asmos estavam sendo obstruídos pelos sacerdotes egípcios” (PORTEN, 1996, p.125); mas, sacerdotes egípcios comemorando a Páscoa judaica parece não fazer sentido; se justamente o Pessach é a comemoração da saída dos hebreus da escravidão egípcia.

Sobretudo, “apesar das revoltas e desordens, a autoridade persa foi reconhecida, pelo menos até as fronteiras meridionais do Egito, até 404 AEC” (DAVIES, 2008, p.363). Contudo, tantos conflitos circunscritos à religiosidade entre egípcios, persas e palestinos eclodiam.

É pertinente certos elementos da cultura egípcia na construção da Torá, como vimos no caso da mumificação. A luta por uma construção civil e religiosa desse panteão politeísta da Antiga Palestina em contato com o Egito Antigo, e sob a tutela da política persa; marca a dissidência de um estado judeu que possivelmente está contextualizado em muitos judaísmos, e não apenas uma prática unilateral de crença.

Segundo o professor Rogério Lima Moura, “para os que retornaram, entre eles sacerdotes e escribas, restavam tentar recuperar novamente o controle da cidade de Jerusalém e do templo que fora perdido com a destruição provocada pelos babilônios” (MOURA, 2020,

---

<sup>36</sup> Yehud que também é Yahweh, ou Javé.

p.2). Nada mais pertinente para uma sociedade virtualmente das letras, com a inteligente adoção de visitar as tradições e as memórias que ainda estavam pulsantes na coletividade dos repatriados através das oralidades; retornando ao passado dos povos construtivos como os beduínos nômades e seminômades provenientes da Mesopotâmia perpassando todo o Oriente, resignificando seus elementos culturais, práticas ritualísticas, e vida agropecuária autônoma. Fica compreendido, portanto, um sepultamento hebreu com ritos de mumificação.

Como construção da realidade, a memória enquanto coletividade cria padrões capazes de trazer segurança e identidade. A memória coletiva enquanto compartilhada fortalece o grupo criando uma distinção, inclusive na comunicação; mas nunca uma segregação; e sobretudo, na antiguidade, o respeito profundo à tradição de outrem. Era comum, depois de vencer uma batalha, anexar o deus do opositor ao panteão do grupo vitorioso. Os filisteus usaram desse expediente quando venceram a batalha contra Israel, anexando a Arca da Aliança – arquétipo do deus Yahweh – ao seu panteão<sup>37</sup>. Essa identidade, portanto, era “institucionalizada e exteriorizada em formas simbólicas que fornecem subsídios ideológicos. Na Jerusalém destruída pelos babilônios, podemos perceber os principais símbolos de outrora” (MOURA, 2020, p.2), que construíram a identidade tanto do monoteísmo como a do patriarcado do próprio recém-nascido estado do judaísmo. No cenário dos que estavam retornando do exílio, frente a uma cultura que se consolidou no politeísmo, legitimar uma nova ordem era urgente para reconquistar a Jerusalém perdida a tempos pelos babilônios. Fazia-se necessário, para isto, visitar a memória e o arcabouço do passado que fundou o grupo: fatos e lembranças do que poderia ter acontecido na tradição do nomadismo, reescrevendo histórias, criando mitos políticos que tinham o poder de fortalecer o emergente sistema de crenças conclamado por afirmativas fecundas que criavam seus monstros. A própria oposição ao politeísmo se fez valer da oportunidade que foi colocada aos exilados do decreto persa para o retorno; com “os papéis que lhes foram atribuídos puderam variar, no tempo e no espaço, em função das vicissitudes do debate ideológico ou partidário” (GIRARDET, 1987, p.12). Esses mitos se fortaleciam através da linguagem, das imagens provenientes dos contos, das lendas, e de uma oralidade profundamente religiosa e tida como dogma; reproduzidas em leituras domésticas, encontros solenes, congregando seguidores numa vibração afetiva onde o nível de interpretação que se desdobrava era múltiplos; significados e imagens feitos tijolos apresentando o gigantismo de suas epopeias nos círculos de poder da sociedade. Eles se manifestavam nas narrativas referindo-se ao passado de ouro, cavando na memória o verossímil de sua criação; explicando

---

<sup>37</sup> “Depois de tomarem a arca de Deus, os filisteus a levaram de Ebenézer para a cidade de Asdode. 2 Eles a colocaram no templo do seu deus Dagom, perto da sua imagem” (1 SAMUEL 5: 1-2).

os acontecimentos – a queda, o exílio e o retorno – do seu futuro ordenado do presente; pois adquiriu a força de ser autoexplicativo justificando momentos diversos do drama e da comédia existencial, até no nível da inconsciência. Portanto, o mito...

...conta uma história sagrada; relata um acontecimento que teve lugar no tempo imemorial, o tempo fabuloso dos começos. Em outras palavras, o mito conta como a realidade que chegou à existência, quer seja a realidade total, ou apenas um fragmento, um comportamento humano, uma instituição” (GIRARDET, 1987, p.13);

mesmo contrariando a lógica, eles se colocavam diante da verdade como páreo, vencendo todos os obstáculos racionais. Os mitos são políticos na essência e ajudou a construir as bases do monoteísmo. Inesgotável na sua ação contínua, traz deformidades por recusar à realidade, negando o científico. Pois no turbilhão que por vezes se instaura no social, como a fome, a peste, as secas, as migrações, pode ajudar a ordenar, ou suportar, o caos; num processo de mobilização profética que restaura o apocalipse com a falsa esperança que sempre surge; “daí a necessidade de se situar em uma perspectiva global” (GIRARDET, 1987, p.13).

Nesse sentido, a Torá desempenha função importante na construção dos discursos ideológicos daqueles que retornaram à terra de Yehud. Ela possui amplas camadas de narrativas legitimadoras para a afirmação de certos grupos que se julgam detentores de certas tradições. Além disso, nesse caso, a Torá serve como um conjunto de tradições inventadas com a finalidade de autenticar a atuação dos repatriados que foram exilados e voltaram para Jerusalém (MOURA, 2020, p.2).

Compreendendo, portanto, que ao revisitar suas lembranças o judaísmo criou narrativas para resignificar o momento da repatriação e reconstrução do templo de acordo com as conveniências da expansão persa no domínio político-econômico da Palestina; procurando no passado personagens que dessem conta das tradições, enaltecendo seu posicionamento no governo através de criações lendárias e de líderes teocráticos com base nas origens, até mesmo na fundação do mundo; tendo no arcabouço da sua tradição até mesmo grandes dignitários egípcios, como Yaaqobh, fidelizado na representatividade da mumificação e do cortejo suntuoso rumo à Canaã pérsia/egípcia; visto que os regentes atuais estavam revestidos e dialogando com as tradições do Egito Antigo; se identificando até mesmo como faraós. Isto resulta, portanto, não somente Yaaaqobh, mas Yosef e Moshe (José e Moisés) personagens emblemáticos que “viveram” no Egito Antigo, em uma sociedade versada na ciência, tecnologia, arte e magia, que expressava uma religiosidade capaz de dialogar com uma Judá que emergia proeminente em um monoteísmo: Yahweh. Enquanto cativos na Babilônia, esse judaísmo que dava os primeiros passos desenvolve uma interação sociocultural com a Pérsia, tendo um novo enfoque teológico com a doutrina do mal. Na verdade, os deuses sempre trouxeram essas duas fontes em um só arquétipo. Trevas e luz faziam parte de uma mesma

realidade concisa e é esta unilateralidade que dava sentido a teocracia; pois a tutela político-econômica estava sempre na mesma jurisdição: os deuses e seus filhos constituídos representantes aqui na terra; os reis e faraós eram uma espécie de semideuses. Ao promulgar o bem separado do mal, a cisão arquetípica, nasce o monoteísmo; fora dele não há nenhum outro deus capaz de promulgar o equilíbrio terreno. Essa cosmovisão bilateral foi apresentada pelo zoroastrismo como parte integrante da criação de duas manifestações da natureza que adquiriram cada uma delas, parte do poder supremo: Ormuzd que permaneceu fiel ao seu criador, enquanto Ariman indignou-se fazendo oposição ao criador. Algo que se aproxima de Caim e Abel, este primeiro como Ariman é o mal gratuito que se manifestou de forma vingativa e cruel entre os mortais; não como uma força da natureza tal qual uma tempestade que apesar de terrível é compreensível por fazer parte do processo natural da criação; mas como um elemento da ganância.

Em consequência disso, o mal e o bem se misturaram em todas as partes do mundo, os seguidores do bem e do mal – os adeptos de Ormuzd e Ariman – passaram a travar uma incessante guerra. Esse estado de coisas, porém, não durará para sempre. Chegará à ocasião em que os adeptos de Ormuzd serão vitoriosos e Ariman e seus sequazes serão condenados às trevas eternas (BULFINCH, 1999, p.369, apud NETO, 2021, p.13).

Embora essas forças opostas sejam compreendidas na ambivalência, o zoroastrismo não via como cisão, mas complemento. No entanto, Yehud não podia ser concebido pelo judaísmo com uma polaridade negativa, “A ira do Senhor”<sup>38</sup> como sempre fora apresentado nos textos que foram compilados. Yehud tinha que ser puro e perfeito, e para resolver esta contradição foi absorvido à imagem de Ormuzd, senhor do amor e das bem-aventuranças como arquetipo único da imagem sagrada e lustrina do Deus Único. Era necessário desenvolver o conceito do mal separado e corrompido: nasce, portanto, o demônio na tradição judaica que será o responsável por toda aniquilação.

O convívio com a religião persa, no período do cativo, foi de fundamental importância para o desenvolvimento da demonologia judaica e ressignificação sobre o mal. A partir de interações culturais gesta-se a existência de um ser distinto de Javé<sup>39</sup>, sendo o “responsável” pelo mal. O Zoroastrismo afasta a hipótese de um Deus bom ser capaz de fazer coisas ruins (NETO, 2021, p.14).

Esse paradoxo vai fortalecer o monolítico Yehud, que vai se tornar um arquetipo indestrutível na construção do Estado judaico; e que ainda o é na estrutura representativa do

---

<sup>38</sup> 2 Sm 24:1

<sup>39</sup> Yerud foi a província persa dos judeus, que tinha como “conteúdo mítico e fundacional que *tinha* como objetivo reforçar a ideia de que a comunidade de Yehud dos repatriados *era* o verdadeiro povo de YHWH” (MOURA, 2020, p. 7).

monoteísmo judaico-cristão. Todos os elementos que agregaram a esta construção arqueofaraônica estão inseridos no desenrolar da mitologia política patriarcal na estrutura de suas narrativas épicas: Avrahám que retirou a tribo da Mesopotâmia conduzindo-os uma terra prometida que emana leite e mel, Yosef que vai trazer as tribos para o Egito salvando-os da seca, e posteriormente Moshe que vai reconduzir as tribos de volta a Canaã. Todo esse cenário tem como protagonismo os movimentos de saída e retorno, de cativo à libertação, tal qual a proposta do momento político do decreto de Ciro para a repatriação do Israel. No caso de Yaaqobh que teve um sepultamento com as honras de chefe de estado, era imprescindível a imagem de um representante do judaísmo como se fosse um escolhido de Yehud, um filho de Rá, a manifestação de um semideus frente o domínio persa. Nada mais apropriado como propaganda política nos dias de Dario I para enaltecer tanto a cultura egípcia como o zoroastrismo da cultura pérsia; em conformidade ideológica com os emergentes israelitas. Essas são as bases que vão fundamentar os alicerces tanto do judaísmo como do futuro cristianismo e toda a complexidade histórico-política das culturas religiosa dos pilares que erguem o monoteísmo da cruz.

### 3. CONECTIVIDADE E INTERAÇÃO CULTURAL ENTRE A PALESTINA E O EGITO ANTIGOS

*“Tenho um túmulo que me dei cavar na terra de Canaã”.*  
*E o enterraram na gruta no campo de Macpla, que*  
*Avrahám comprara dos hititas como posse funerária”*  
 (vv.5,13, Anexo 5.1).

O Documento de Yaaqobh demarca retroprojeções que configuram o intercâmbio entre o Israel Primitivo e o Egito Antigo no que tange, por exemplo, os egipcianizados que reforça a hipótese de uma conectividade e conexões com os ritos de sepultamento. A *egipcianização* de Yosef, construído como filho de Israel<sup>40</sup>. Ele se torna irreconhecível perante seus irmãos abraãntas devido ao processo de adaptação que passou durante sua estadia no Egito<sup>41</sup>. Uma projeção harmônica que conjuga com a chegada dos hicsos: reis pastores nômades asiáticos que se infiltraram durante o Segundo Período Intermediário. “Os hicsos<sup>42</sup> parecem ter adotado a burocracia e os costumes dos reis nativos e apoiaram as artes, os ofícios e a composição literária”; promovendo “as tradições egípcias: iniciando programas de construção de templos, apoiaram a adoração a Rá e escolheram um deus egípcio, Seth, como deus oficial” (DAVID, 2011, p.241). Esse indício de absorção de costumes evidencia que os elementos socioculturais intercambiáveis nas sociedades mediterrâneas antigas fomentavam um panorama aberto, mas do que fechado pelo encurtamento do olhar contemporâneo. Parece-nos que Israel não escapou a esta assimilação.

Uma visita para observar uma coleção de artefatos egípcios em um museu ou para ver os monumentos antigos no Egito confirma a natureza distinta da civilização – até o período Greco-Romano houve pouca evidência externa de qualquer impacto exercido por outros povos, embora o país tenha sido conquistado e regido por hicsos, assírios e persas em estágios diferentes da história. Contudo, na época em que esses regentes estrangeiros chegaram, a cultura egípcia estava tão fortemente estabelecida que o impacto cultural que causaram foi mínimo, e os elementos estrangeiros tenderam a ser absorvidos e egipcianizados (DAVID, 2011, p. 36).

Arnold W. Doberstein traz argumentos pertinentes, afirmando que as diferenças num processo de infiltração engendram um intercâmbio de crenças e costumes onde a troca se torna um paradigma independente das tecnologias e força militar.

---

<sup>40</sup> Israel é o nome que Yaaqobh adquiriu com a aliança feita com Yahweh.

<sup>41</sup> Gênesis 42.8

<sup>42</sup> 'Hicsos' - uma interpretação grega da expressão egípcia HqA xAs.wt 'governante de terras estrangeiras'. Os hicsos estão correlacionados com a Décima Quinta Dinastia do Segundo Período Intermediário, época caracterizada pela desestabilização e regionalização do estado egípcio (MOURAD, 2015, p.3).

Quando acontece o contato entre duas culturas, independente da dominação militar, tecnológica ou política, de um grupo sobre o outro, as duas culturas interagem entre si, de uma forma que os dominados absorvem elementos do grupo dominante, mas os dominadores também são influenciados pela cultura dos oprimidos (DOBERSTEIN, 2010, p. 147).

Essa flexibilidade é capaz de promover uma interação, bem como uma absorção de elementos incorporados e resignificados, como aconteceu com os hicsos. Essa relação foi bem investigada por Anna-Latifa Mourad no seu livro “Rise of The Hyksos” quanto ao escopo geográfico, cronológico, problemáticas e de metodologias da presença dos hicsos nas terras dos faraós, avaliando “a sua ascensão ao poder, explorando os estágios preliminares que permitiram aos hicsos ganhar controle sobre uma parte do território egípcio” (MOURAD, 2015, p.3).

Averiguações arqueológicas demonstraram uma forte conexão entre o Levante e o Egito Antigo durante o Segundo Período Intermediário; quando houve uma forte instabilidade nos governos das terras do Nilo; fomentando ainda mais a infiltração estrangeira de forma proeminente. O trabalho de Anna-Latifa Mourad delineou uma relação que reflete um contato estreito da presença semita no Egito Faraônico (2015)<sup>43</sup>. Não quer dizer que os antigos israelitas eram os hicsos, mas as memórias suscitadas na Bereshit, o Livro de Gênesis, apontam para esta aproximação, mas não uma confirmação.

Todo esse processo de absorção com a chegada dos povos semíticos passou por muitos questionamentos quanto à sua procedência, etnia, e a forma de como se deu essa suposta invasão; mas, já se tem um consenso entre os especialistas de que eram povos semíticos e que, essa chegada se deu por um processo de infiltração de anos – uma influência fecunda dentro de um macrocosmo cultural proeminente que é o Egito Antigo, e não uma invasão, onde as “evidências, *mostram* o contrário, favorecendo uma infiltração gradual. A 12<sup>a</sup> dinastia foi assegurada com a ajuda de guerreiros levantinos, que criaram um centro de contato intercultural no Egito Médio que mais tarde levou a relações diplomáticas entre a elite egípcia e levantina” (MOURAD, 2015, p.215).

Segundo os estudos de Doberstein, antes de ser um desastre de invasão de povos bárbaros que ruiu a sociedade egípcia, a chegada dos hicsos trouxe um processo de modernização de uma sociedade possivelmente estagnado com os regimes anteriores em termos de tecnologia e inovação; principalmente no que diz respeito as guerras, implementando carros puxados a cavalos, uma sofisticação da época de grandes estados que demonstravam poder e

---

<sup>43</sup> “A abordagem é holística, reunindo aspectos arqueológicos, evidências textuais e artísticas que revelam contato. Um foco especial é colocado em marcadores étnicos arqueológicos para identificar a presença de levantinos no Egito, bem como o conceito egípcio de etnia” (Introdução I in: MOURAD, 2015).

soberania. E, como reflete a documento da Bereshit no capítulo cinquenta do verso nove, onde carros e cocheiros foram usados no cortejo fúnebre além dos oficiais egípcios, demonstrando indício desta assimilação entre as sociedades. O patriarca da mitologia judaica, é tratado com honras de chefe de Estado por uma sociedade cuja demarcações culturais são politeístas; e de sobremaneira ele foi enterrado com honrarias como se fosse um chefe de estado; dentro dos preceitos da mumificação.

Mais que invasores bárbaros, esse processo de modernização promovido pelos hicsos corroborou para o que hoje é compreendido como transculturação; entendendo como fenômeno social e um resultado de processos longínquos e absorção das crenças e costumes. O transcultural abarca questões econômicas e geopolítica, ultrapassando fronteiras e influenciando outrem; como acontece com o eurocentrismo e a cultura americana:

O conceito que está na base desse esquema de avaliação é o de transculturação. Por esse ponto de vista, quando acontece o contato entre duas culturas, independente da dominação militar, tecnológica ou política, de um grupo sobre o outro, as duas culturas interagem entre si, de uma forma que os dominados absorvem elementos do grupo dominante, mas os dominadores também são influenciados pela cultura dos oprimidos (DOBERSTEIN, 2010, p. 147).

Os micros temas suscitados na documentação, Anexo 5.1, tais como a propriedade funerária e as necrópoles, cidades de enterramentos que movimentava uma economia de bairros inteiros de artesões voltados para a construção de tumbas e enxovais funerários, como atestam o Vale dos Reis no Egito Antigo e o Vale do Refa'im no Israel Primitivo, entre outras necrópoles (vv.5, 13); a mumificação como processo ritualístico fazendo parte do arcabouço intercultural com os povos semíticos (vv. 2, 3); o cortejo fúnebre se deslocando rumo a Palestina Antiga demonstrando o intercâmbio através dos ritos de sepultamentos (vv.9, 10). Esses indícios documentados no texto revelam as peculiaridades de temperamentos relacionados a costumes inseridos em uma coletividade e suas gerações; do que o entendimento de costumes compartimentalizados dentro de um estigma sectário e antissemitico; mas de uma conectividade nas relações de trocas entre cananeus e egípcios, sem afetações. Tais circunstâncias contribuem para uma problemática em torno da concepção contemporânea de que as comunidades dos primeiros hebreus eram separatistas, fechadas ou resistentes ao comportamento dos outros, de forma excludente; e que as relações de convivências recíprocas com outros povos fossem desestimuladas ou proibidas.

As comunidades menores formadas em torno do Levante parecem derivar de estruturas mais amplas dessas conexões políticas maiores do mundo antigo conhecido. Em 2017 foram descobertos túmulos nas proximidades da cidade de Belém, em Jerusalém, com cerca de quatro

mil anos, na qual os vestígios encontrados evidenciavam ritos funerários praticados na antiga Palestina, e que possuíam similaridades com outros povos; esboçando uma forte conexão funerária entre cananeus e egípcios. Uma tumba intocada contendo restos de esqueleto humano, além de potes de argila e pratos que forneciam uma visão de como eram os costumes<sup>44</sup> funerários dos antigos cananeus: “objetos inseridos nas tumbas representavam posição social ou profissional dos falecidos, ou ambos. Itens que indicavam riqueza e status”<sup>45</sup> nas sociedades ou comunidades interligadas pelas rotas comerciais e intercâmbios culturais (KISILEVITZ, 2017, p. 57). Especialistas datam o túmulo com cerca de 2200-1900 AEC. Esse achado arqueológico nos permitiu colocar o discurso sobre as origens do povo hebreu registrado no Bereshit em contato com a materialidade e assim podemos evidenciar que as condições de produção e de análise nas relações socioculturais estabelecidas entre egípcios e os primeiros hebreus eram recíprocas; visto que, segundo a tradição judaica do Segundo Templo (515 AEC), aparentemente não era comum a prática de se colocar objetos nas tumbas ou sepulcros dos antigos judeus. No entanto, enquanto cananeus, temos uma nova configuração cultural em evidência.

O que se pode dizer sobre os pratos e vasos de argila encontrados nesta tumba e as práticas funerárias dos antigos habitantes da Palestina Primitiva? Os hebreus teriam envolvimento com essas práticas ritualísticas de sepultamento? Poder-se-ia constatar uma possível apropriação ou resignificação de ritos funerários e práticas de sepultamento do Antigo Egito por parte dos povos semíticos? Sim, essa apropriação se reflete nas retroprojeções que encontramos na documentação do Bereshit, uma narrativa que traz no seu arcabouço textual arqueológico as origens dos povos semíticos e suas tradições, práticas que teriam se perpetuado na memória das gerações através da educação. Um contexto que quanto conjugado com a arqueologia demonstra uma interculturalidade política. Pode-se atestar que as práticas funerárias dos antigos cananeus se aproximavam sobremaneira aos ritos funerários do povo egípcio antigo como, por exemplo, a aquisição de uma propriedade para fins funerários, a necrópole (vv.5, 13); e o costume de se cavar sepulcros nas rochas tal qual no Vale dos Reis.

---

<sup>44</sup> Em nossa época, “o termo costume foi empregado para denotar boa parte do que hoje está implicado na palavra cultura” (THOMPSON, 1991, p. 14). E. P. Thompson muito bem esboça que o costume – diferente da concepção de cultura nos dias de hoje – como na natureza intrínseca do homem que reflete uma conduta, um hábito, e até uma indução; como se fossem meros dispositivos em movimento constante e recíproco pela interatividade dos hábitos, e que tem sua origem na educação desde criança. Portanto, os enterros derivavam “dos costumes, dos usos habituais do país: usos que podiam ser reduzidos a regras e precedentes, que em certas circunstâncias eram codificados e podiam ter força de lei” (THOMPSON, 1991, p. 15).

<sup>45</sup> “Objects of status represent the deceased’s social rank, profession, or both, and include items indicative of wealth and rank”, p. 57.

De certa forma, as tumbas encontradas no bairro de Menarat se assemelham, de sobremaneira, a um complexo funerário como as necrópoles do Egito Antiga. O cemitério do Vale do Refa'im constituía de dois templos funerário destinados as práticas funerárias aos trabalhos designados para os ritos de passagens. A construção de uma tumba para os descendentes de Avrahám<sup>46</sup> nas terras dos Hititas nos remete a esta peculiaridade antiga como mostra a documentação. Ao conjugarmos com a materialidade dos achados arqueológicos do Vale do Refa'im, percebemos que a conjuntura que atesta este sítio arqueologia demonstram uma outra configuração de um sepultamento cananeu sincrético quando abriram a Tumba 7.

### **3.1. A conectividade que gravita nos corpos mesmo depois de morto**

Para se entender a conexão funerária que encontramos nos sítios arqueológicos bem como a arqueologia dos sepultamentos é necessário perceber a conectividade cultural e política que gravitavam os ritos de sepultamento. O registro de trinta e sete semitas, com mulheres e crianças, pintados dentro de uma tumba de um dignatário do Antigo Egito demonstra que os ritos, além de ter seu caráter religioso, tinham uma relação simbiótica com a política cultural e a economia das sociedades; elementos que vão orbitar e impactar a antropologia dos enterramentos e a relações interculturais que ampliam essas considerações.

Preocupado com o papel que ocupamos no mundo, Sebastian Conrad já adianta que a natureza dos indivíduos, historicamente, é de se situar em contextos mais amplos e progressivamente variando na intensidade dessas conexões e da frequência dos mercados entres os povos, mesmo sabendo que as perspectivas de cada sociedade eram de uma particularidade, no entanto, compartilhadas; procurando posicionar as suas experiencias dentro de uma ecumenia mais abrangente. Mais que uma alteridade “a principal preocupação estava, antes do mais, na celebração da essência das suas sociedades ou ecúmenas, cuja identidade cultural única – e, geralmente também, cuja respectiva superioridade – era um dado adquirido” (CONRAD, 2019, p.30).

Os seres humanos procuraram situar-se em contextos mais amplos e progressivamente mais vastos. Não surpreende que a amplitude e o alcance desses mundos tenham variado tanto em função da intensidade das conexões como da frequência das trocas transfronteiriças. Contudo, imaginar o mundo nunca foi uma consequência automática da integração global; pelo contrário, foi sempre o resultado de um desejo e de uma perspectiva particulares: uma forma de criação do mundo. Para melhor compreendermos as particularidades das atuais concepções do global é imperativo

---

<sup>46</sup> Gn 23

perceber como é que as noções de mundo mudaram ao longo do tempo (CONRAD, 2019, p.29).

Portanto, há de se pensar, no contexto dos ritos de sepultamento a história dentro de uma perspectiva intercultural e contextual, levando em consideração que a viagem da morte é subjetiva, e o conceito de morte mudou com o desenvolvimento das sociedades pós-industrial.

Na atualidade, as evidências materiais quanto aos enterramentos são grandes e crescem em expressivas qualidades dos achados arqueológicos que demarcam historicidades, reconstruindo novos fatos entorno da Bacia do Mediterrâneo e circunvizinhos, e que está sendo revelado e esclarecida com as últimas pesquisas históricas das últimas décadas em diálogo com a antropologia. Muito além do geográfico, a teoria da conectividade mostra que as trocas se manifestavam seus próprios meios para se propagarem.

Como já foi dito, a interculturalidade se manifesta por uma relação de vizinhança circunscrito em uma geografia em que as culturas dialogam entre si, dentro de uma perspectiva diplomática de sustentabilidade social; onde a pluralidade de etnias não é um problema, mas sim uma soma; e “apresenta as culturas em conflito e em diálogo, ao mesmo tempo, não tentando obstruir as diferenças e sim fazer com que elas conversem e se entrelacem” (WEISSMANN, 2018, p.27). Essa troca são elementos simbólicos que se aglutinam se resignificando em variáveis interpretações, criando uma terceira via que é o fenômeno da transculturação expresso por fatores geopolíticos de uma econômicos interceptada. –

O conceito de colonialidade transita na esfera do poder e é compreendido através de “uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade *estão* nas esferas econômicas e políticas” (BALLESTRIN, 2013 p.99) onde orbitam interesses de um sistema-mundo-capitalista. Mas diferentes, as sociedades pré-capitalistas, nem por isto subalternas, as estruturas das colonialidades estavam sob o perspectiva de uma economia substantivista; ou seja, caracterizada pela “ausência de qualquer desejo de obter lucros da produção e troca, não funcionando o ganho como um impulso para trabalhar” (MACHADO, 2012, p.178). Segundo Nuno Miguel Cardoso Machado, se esses fossem os reais motivos da economia pré-moderna as sociedades antigas precisariam ser reavaliadas e caracterizadas como antinaturais; elas estavam sob o auspício de saber viver, e não apenas de sobreviver; suas estruturas eram um “sistema complexo de comércio que podia ser organizado sem a existência do mercados, dinheiro ou estados; e na base da generosidade, não da ganância” (MACHADO, 2012, p.169).

Esta capacidade de se comunicar e estabelecer conexões através das rotas comerciais como estradas, rios e mares proporcionavam compartilhamentos de ideias que eram estabelecidas na bacia do Mediterrâneo Antigo, e outros. -No começo do segundo milênio “já

existia uma malha de rotas comerciais bastante desenvolvida em todo o Crescente Fértil: Palestina, Síria e Mesopotâmia, e além” (LAWRENCE, 2008, p.27).

Neste sentido, a configuração espacial desses dispositivos de interatividade, os portos e entrepostos se estruturavam através das relações entre si de acordo com a capacidade de cada escala social e de quem pudesse desenvolver tecnologias. Sob a perspectiva de um diálogo intercultural, uma abordagem mais inclusiva e ampliada, que leve em consideração o indivíduo, as tribos, os objetos, crenças e instituições; que se expressam no reconhecimento do outro, não se referindo apenas ao geográfico propriamente dito, mas as trocas que vão além dos limites geopolítico e geopsíquico em atividade: quando as diferenças não impactam no comportamento e uma certa fluidez e flexibilidade transborda na cultura do outrem. Enfim, nas relações em redes que apesar das guerras, dos conflitos que por vezes se instauram nas *res públicas*<sup>47</sup>, “essas conexões não se resumiam apenas a animosidades ou violência, mas também a trocas e encontros entre diferentes comunidades, como são os registros etnográficos de outros povos e costumes” (NETO, 2021, p.p.302-303); que são os encontros nos estágios de futebol que congregam a todos, do pescador ao prefeito na égide da camisa do time; das igrejas num encontro ecumênico sob o auspício da fé; que a política, a história, a cultura em diálogo podem promover:

Não seria de se espantar que os termos desse discurso fossem geralmente espaciais, a partir do momento que o dispositivo espacial (o estágio, a igreja etc.) é, ao mesmo tempo, o que exprime a identidade do grupo. As origens do grupo são diversas, mas é a identidade do lugar que o funda, congrega, une (AUGE, 1994, p.45)

Não deixa de ser também as interceptações nos cemitérios, um dispositivo espacial que conecta dentro da sua antropologia, os ritos, as diferenças, congrega a ancestralidade. Isto porque, como afirma Conrad sobre a perspectiva e a dinâmica do intercâmbio cultural: “às complexidades da ação humana individual, aos modos locais e específicos de apropriação, às modificações estratégicas e aos mecanismos de hibridação” (CONRAD, 2019, pp. 71-72) ajudam a compreender a circulação e o tráfego antropológico do olhar global; para além das fronteiras, do espaço-tempo legitimado e da cultura material que vem sendo revelada. Assim sendo, o Mediterrâneo Antigo era um fluxo contínuo de informações que circulavam através dos pontos conectados, como os portos, as caravanas, mercadores, rotas e pessoas.

A grande especialidade do Mediterrâneo é a de ser como um lago, rodeado por terras próximas e salpicado por ilhas, que permitem a comunicação à distância com rapidez. O Mediterrâneo não apenas afasta os habitantes das terras; *mas*, a partir de uma tecnologia ele os aproxima (CANDIDO, 2017, p. 15).

---

<sup>47</sup> No sentido daquilo que diz respeito ao interesse público de todos os cidadãos

E esta aproximação fez das cidades uma invenção extraordinária que surgiu em milênios com a urbanização, e que traz no seu bojo o estigma da complexidade transcultural das exigências pré-modernas para sua sobrevivência que as próprias interações políticas designam. É justamente nas cidades que as interações vão acontecer num grau maior e expressivo, com as interligações dos grandes mananciais como o Tigre e o Eufrates, o Nilo e o Jordão, e o grandiosíssimo Mar do Mediterrâneo, ligados pelas estradas e rotas comerciais; com todo o Crescente Fértil:

Controlando cada um seu próprio território rural e pastoril e sua própria rede de irrigações. Mas, uma vez que essas comunidades estavam alinhadas ao longo dos principais cursos de águas como numa coleção de pérolas num colar, elas tinham necessariamente que chegar a formas de cooperação e tolerância mútuas (LEICK, 2003, p. 14).

As cidades vão impactar as bacias hidrográficas através dos portos; isto cria um lugar onde todos querem estar, pois o sentido de cooperação é maior. As pinturas nas tumbas de Beni Hassan – dentre outras – expressam este ecumênico estado de comércio e trocas; registros iconográficos nas paredes das tumbas mostrando a circularidade intensa que havia entre as cidades, uma forma de oferendas à prosperidade das aldeias, comunidades e centros urbanos. Objetos como amuletos, vasos rituais, escaravelhos e grãos eram as possíveis mercadorias carregadas de ideias em trânsito que abasteciam este universo transcontinental antigo. Esta concepção circular econômica-cultural entre as comunidades do Antigo Oriente e Mediterrâneo tinha o seu afã religioso e o politeísmo era franco com uma linguagem aberta e intercambiável. A escrita e a oralidade eram sagradas e os contos e tradições estabeleciam uma visão de mundo ampla e conectada. De sobremaneira, a antiguidade também foi movida pelo expansionismo comercial e suas ambições pré-capitalista; mas as relações humanas eram o tom e a diferença.

O fenômeno da globalização depende da interação e reciprocidade das conexões estabelecidas e da intensidade que elas são forjadas, tornando a visão de mundo alcançável, dentro de um sistêmico de interatividade. Quando se tornou a palavra *in*, “alguns dos especialistas foram rápidos em prever o fim do estado-nação. No campo da erudição, suas perspectivas futuras eram igualmente sombrias” (CONRAD, 2019, p. 79). Contudo, a globalização trouxe no seu bojo, apesar de um fenômeno comum, a necessidade de compreensão das políticas internacionais, dos processos históricos das diferentes sociedades, das particularidades intrínsecas étnico-culturais que refletem paradigmas; podendo, portanto,

revelar apontamentos e direção para políticas humanas sustentáveis nos sistemas coloniais<sup>48</sup>. A possibilidade de cometer erros e/ou reproduzir falácias de outrora é tão pertinente e casual do que se possa imaginar. Os ritos de sepultamento revelam na sua dinâmica socioeconômica através de alguns elementos padrão de sepultamentos, como vimos no aparato funéreo de Baker, o fenômeno social da interculturalidade; conseqüentemente um sistema de trocas de mercadorias, ideias e ritos intercambiáveis com os escaravelhos sapo, onde até o período bizantino esse culto tenha sido propagado.

“A raiz que aspira dirigir ao céu o sumo da terra, mas que cresce no reino subterrâneo dos mortos, é percebido simultaneamente como força de vida e força tenebrosa... As possibilidades de inversão do mito não fazem senão corresponder à constante reversibilidade das imagens, dos símbolos e das metáforas” (GIRARDET, 1987, p.16). Padrões desta organização que se recria em associações múltiplas, como as tradições, que possibilitam mitologias arquetípicas<sup>49</sup> associadas à circularidade e aos comportamentos coletivos; que podem ter uma representatividade efetiva numa sucessão ou uma combinação de imagens. Iconografias e literaturas, como se pode perceber nos textos judaicos, na documentação arqueológica; na construção literária de uma nau, a Arca<sup>50</sup>, barco supostamente criado para transportar animais. E a viagem de Yonah<sup>51</sup> que reflete a pluralidade da evocação dos deuses diante de um possível naufrágio; deuses que convivem em harmonia e dialogam no mesmo espaço para múltiplas circunstâncias. Imagens simbólicas que remetem a conteúdos imaginários de comportamentos e performance econômicas na esfera do intercambio marítimo. A vida era abrangente contendo significantes e não apenas significados exclusivos entre homens e animais<sup>52</sup>, mas componentes importantes nas trocas: pois homens e animais se conectavam com

<sup>48</sup>“A colonialidade é um conceito de que as relações nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo, denunciando a continuidade das formas coloniais de dominação produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista” (BALLESTRIN, págs.: 99, 100, 2013).

<sup>49</sup> Padrão de comportamento: “são representações que podem ter inúmeras variações; uma tendência instintiva através de imagens simbólicas, se repetindo em qualquer época e em qualquer lugar do mundo. São dotados de iniciativa própria e de uma energia específica podendo fornecer interpretações significativas com os seus próprios impulsos e formação de pensamentos. Os arquétipos criam mitos, religiões e filosofias que influenciam e caracterizam nações e épocas inteiras” (JUNG, 2016, p.83, 97, 98).

<sup>50</sup> Gênesis 6-9.

<sup>51</sup>“(…)achou um navio que ia para Társis; pagou, pois, a sua passagem(...). Mas Yahweh mandou ao mar um grande vento, e fez-se no mar uma forte tempestade, e o navio estava a ponto de quebrar-se. Então temeram os marinheiros, e clamavam cada um ao seu deus.” Jonas 1:3-5.

<sup>52</sup> “Jejum, sacrifícios de animais e banquetes eram partes integrantes da cerimônia funerária. Entre os bens funerários essenciais, os vasos para conter, servir e comer uma refeição fornecem evidências arte factuais para o funerário. Assim como os cananeus, os povos vizinhos incorporaram banquetes em seu processo funerário; conseqüentemente, uma melhor preservação de artefatos, representação textual e pictórica fornece paralelos. Na Grécia, Roma, Egito, Mesopotâmia e também em Canaã, o jejum expressava pesar pela perda dos falecidos; sacrifícios honravam um ou várias divindades; e banquetando os participantes vinculados no processo de luto. Compartilhar uma refeição com a família e amigos íntimos é um meio íntimo de estabelecendo, demonstrando e

os deuses através dos rituais, aproximando-os nas relações de sacrifícios e mercado. E, deixava de ter a sua importância quando a performance da economia dos enterramentos era substituída por atitudes de ambição e lucro compulsivo; selvagem. Sendo a vida única nas relações de trocas nas conexões funerárias conseqüentemente a morte também era passagem, viagem, mudança de lugar, relações socioeconômicas do mundo, pois o espectro humano podia intervir junto às divindades para a garantia da fertilidade nos rios e na terra. O próprio conceito do pós-vida abria novos precedentes mercadológicos nesta rede sistêmica de enterramentos, desde a sua plasticidade, religiosidade e construção civil; o materialismo expressivo da literária – como o Bereshit – que reflete uma consciência arquetípica de grupos que promoviam as tradições funerárias entre o Egito e a Palestina Antigas. Enfim, construção de tumbas, confecções de enxovais, produção de vasos, artesãos e cidades de enterramentos, constituíam a materialidade de uma cultura econômica estabelecida nos cotidianos, relacionados com a colheita, a pesca, as indústrias de cerâmica, os cortejos, as pranteadeiras etc., fenômenos da esfera dos enterros e da vida.

“Na produção social da sua existência, os homens entram em relações de produção que corresponde a um grau de desenvolvimento determinado das suas forças produtivas materiais” (BOURDÉ, 2018, p. 154). Esse processo de industrialização<sup>53</sup> que circulava entorno da bacia do Mediterrâneo como força motriz de um pré-capitalismo promovido pelo intercâmbio econômico; como as criações artísticas das pirâmides de Gizé e dos templos de Karnak, por exemplo, impulsionava a produção de túmulos com uma estrutura ideológica: as comunidades de trabalhadores entorno das cidades dos artesões nas proximidades das necrópoles que faziam parte de uma infraestrutura funerária ativa, permeando instituições de enterramento como força de trabalho expressiva e empregabilidade; como os tijolos<sup>54</sup> que eram fabricados para as grandes construções internas ou externas; um esquema orgânico trabalhista alimentado por uma superestrutura ideológica de enterramentos, que movimentava a confecção de materiais fúnebres, a mumificação, até o Livro da Luz<sup>55</sup>.

---

fortalecendo relacionamentos que *podem ser* privados, comunitário, social, político ou religioso” (BAKER, 2012, p.40).

<sup>53</sup> “Essa é uma ideia concernente as economias pré-industriais. No sentido substantivo, economia refere-se à provisão de bens materiais que satisfazem necessidades biológicas e sociais. O significado substantivo é perfeitamente geral em sua aplicabilidade porque todas as comunidades, independentemente das diferenças em seu ambiente natural, técnicas de produção ou traços culturais, são compostas por seres humanos cuja existência biossocial depende da provisão sustentada de itens materiais” (MACHADO, 2012, p.185).

<sup>54</sup> Gênesis 11.3; Êxodo 5-.

<sup>55</sup> **Livro dos Mortos**, originalmente em egípcio antigo era *Livro de Sair Para a Luz* ou *Saída para a Luz do Dia* é a designação dada a uma coletânea de feitiços, fórmulas mágicas, orações, hinos e litânicas do Antigo Egito, escritos em rolos de papiro versões mais sofisticadas eram compostas de ricos ornamentos tipográficos e colocados nos túmulos junto das múmias. O objetivo destes textos era ajudar o morto em sua viagem para o

“O simbólico e suas interpretações, conscientes ou não, podem ser encontrados em todos os lugares, da arte à vida cotidiana” (BURKE, 2005, p.10), determinando a materialidade dentro de uma conjuntura político-socioeconômico de um coletivo com o ambiente simbólico proveniente das forças da natureza. Esses elementos estão ligados a uma espécie de mudança constante, não escapando a experiência do dia a dia que pode ser entendido, também, como uma experiência arquetípica registrada nas tumbas, como constatamos nas pinturas de Beni Hassan, o cemitério de Avaris e o texto da Bereshit do Sepultamento de Yaaqobh; discursos produzidos e reproduzidos em sociedade e suas gerações.

Partimos do pressuposto de que a reciprocidade sociocultural evidenciou reflexos na indústria funerária antiga, apontando para o desenvolvimento de relações políticas impressas na cultura material, como os diplomatas semíticos que foram negociar com os dignitários egípcios registrado na tumba de Khunumhotep em Beni Hassan; rotinas empresariais aglutinadas com a religiosidade.

A narrativa do Sepultamento de Yaaqobh engendrada pelos pressupostos teóricos da história cultural, da produção do discurso da Torá, unindo discurso e materialidade evidenciam interesses e conexão. Os nômades e seminômades trafegam como ondas de um poder e atitudes compartilhadas com as tradições e costumes de uma sociedade macro constituída, o Egito, ao microcosmos social das comunidades interceptadas, como os povos semíticos. A integração dos múltiplos atores ou personagens neste processo recíproco, desde um artesão aos generais de guarda que se ocupavam de participar da vida sócio-cotidiana, como as danças, a música, a arquitetura, a guerra, ou simplesmente a construção de vaso mortuário, onde tudo se combinava e dava sentido a uma proteção religiosa; a plenitude de uma boa convivência. Dessa forma, comparando os grupos evidenciamos através das crenças e costumes mortuários antropológico, o politeísmos arquetípico, o agrupamento de deuses em diálogo; pois são forças da natureza das atividades sociais, das tomadas de decisões, das escolhas por mudanças; o sincrético comum desconhecido por nós.

Para alguns historiadores a comparação deve ser feita apenas entre sociedades vizinhas, contemporâneas e da mesma natureza. Entretanto, o comparativismo construtivo proposto por Marcel Detienne percebe através da abordagem contrastante de diferentes grupos, e de outras temporalidades; descartando a simplificação e o reducionismo de que as sociedades progridem no mesmo ritmo, indo na mesma direção. O diálogo interdisciplinar proporciona a capacidade de constatar “detalhes ou características que tenham escapado à atenção de outros intérpretes e

---

outro mundo, afastando eventuais perigos que este poderia encontrar na viagem para o Além. O livro era posto sob a cabeça da múmia ou junto dela, ou então se copiavam trechos dele na tumba.

observadores” (DETIENNE, 2008, p.23), abrangendo uma pluralidade de representações que estão em diálogo naturalmente e com constância. Texto e materialidade explicitam fenômenos sociais intrínsecos que ainda não foram revelados. A comparação com os egípcios e os levantinos antigos denotam mais consonância do que apenas contrastes; e mesmo elementos contrastantes como a mumificação, por exemplo, evocam particularidade históricas intercambiáveis que se aproximam. O olhar singular-plural sobre o Bereshit evidencia esses elementos fortemente compartilhados entre egípcios e javistas durante a Fase do Bronze. Com um estudo forjado nesta rede intelectual entre a história e a arqueologia, entre a antropologia e a psicologia, o objetivo é de criar uma “produção de uma análise aprofundada da civilização ou sociedade” (DETIENNE, 2008, p.24). A problemática levantada em torno das interações funerárias nos permite descrever o conjunto de representação e desvendar a configuração geral e a específica de cada uma delas, bem como, seus compromissos antropológicos: as crenças.

Essa abordagem teórica ajuda a discernir a interação e o entrosamento entre egípcios e cananeus em suas narrativas e artefatos ritualísticos, nos seus esquemas simbólicos; recursos diferentes que são trocados dentro de uma subjetividade circunstancial, como os grupos semíticos inseridos num macrocosmo potencial que foi a sociedade egípcia. E, como afirma Thompson, “um conjunto de diferentes recursos em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole” (THOMPSON, 1991, p.17).

O estigma do tempo fragmentado, compartimentalizado em segmentos individuais e sem diálogo não é a práxis da antiguidade. A abordagem arqueologia, histórica e antropológica traz a ideia de diálogo, ritos e trocas entre outrem, sem preconceitos, de uma tolerância religiosa singular como se fosse um complexo panteão unificado. O Bereshit traz a ruptura desta unificação de outrora com a promulgação à adoração a um Deus único; desfigurando o politeísmo político já inserido a milênios nas casas de toda as famílias egípcio-palestina. Tal ruptura e seus possíveis pressupostos monoteísta estão por de trás da drástica transformação que sofreu a Antiga Palestina, bem como o fenômeno do isolamento social que emergir com o fundamentalismo judaico religioso, as práticas de xenofobias e o antissemitismo. Esta não é uma afirmativa contra o judaísmo, mas uma observação ao radicalismo que afeta qualquer religião e que se propaga até os dias presentes. A partir desta constatação se estabelece o diálogo: a história e a literatura como resultados, fundamentos teóricos e procedimentos metodológicos nos círculos acadêmicos, forma-se uma compreensão pedagógica para a construção de uma mentalidade liberta e capaz de se relacionar com a diversidade e com o conceito de morte desdramatizado. Os corpos ainda podem se comunicar em qualquer instância das diferenças e de conexões concretas compreendendo as origens das pluralidades humanas.

Olhando a documentação e os achados arqueológicos, entendemos os contextos de produção e sua simbologia adquire ampliação. A cultura material em diálogo com as tradições da Bereshit expõe as raízes dos hebreus integrado aos povos semítico, em contato com as sociedades do Mediterrâneo Antigo. A percepção de um rito de mumificação procedente de um estado politeísta nos remete a possibilidade de as práticas de sepultamento estarem enraizadas nesta pluralidade pulsante entre o Levante e as terras dos faraós. Os protagonistas da arqueologia, os artefatos, os vasos ritualístico, escaravinhos e outros vestígios estão presentes nas escavações entorno da Palestina; assim como vimos a presença semita nas escavações de Beni Hassan e Avaris; revelando que as práticas funerárias do final da Era do Bronze atestam tradições e costumes do texto como fenômeno social; e que ainda vibravam impressos na construção das tumbas, dos cortejos fúnebres e dos médicos (sacerdotes), dos ritos que gravitavam os corpos entendidos como elementos comunicativos na relação entre homens e deuses. A sua preservação significava o prolongamento da vida, uma extensão de uma realidade contínua que não se esgota na tumba. Dessa forma encontrou-se os motivos para decorá-la com pinturas murais que retratam cotidianos e particularidades privadas e religiosas; assim com mobilhar e colocar vasos e oferendas como bagagem à jornada para o pós-vida, a ressurreição da alma, do indivíduo ainda integrado na sociedade.

“Retroprojeção é projetar sobre um conhecimento adquirido anteriormente. Projetando uma história por assimilação o conhecimento é absorvido possibilitando uma mudança na realidade” (NETO, 2013, p.1). Nesse sentido, é voltar atrás através das memórias com suas recordações que são suscitadas com as lembranças coletivas ou individuais; que são históricas oriundas das tradições orais passadas entre gerações em um fluxo contínuo e pedagógico para ensinar e não esquecer; e é justamente nessa didática domésticas e comunitária “que nos fornece preciosas informações a respeito dos propósitos mais profundos de quem, em determinado momento, organiza as suas recordações” (FONSECA, 1991, p.15, apud LENCART, 2019, p.2.); recordações estas que ainda estão latentes na memória e que faz das lembranças contos que vão preencher o protagonismo dos encontros, das festas, dos próprios enterros; das famílias. E como bem analisa o professor Rogério Lima de Moura, concernente a Torá, os acontecimentos do período do segundo templo são construídos a partir das recordações que vão formatar as exigências de adaptação de uma província persa durante a produção dos textos; que busca no passado narrativas para reconstruir as tradições perdidas com a ruptura durante a queda de Jerusalém por Nabucodonosor (597 EAC); legitimando grupos novos que voltavam da Babilônia em uma nova liturgia compromissada com a política e a economia do momento. “A memória é um elemento capacitador de formação de identidade. Essa identidade, podemos

afirmar assim, é uma relação entre o público e o privado, entre o pessoal e o exteriorizado. Internaliza-se símbolos, visões de mundo de um determinado grupo e fixa-se dentro do lugar cultural habitado” (MOURA, p.2, 2020, apud HALL, 2015, p.11); internalizando, portanto, eventos de sua tradição no macrosocial egípcio para resignificar o Estado emergente gestado nos impérios babilônico e na Pérsia; engendrando valores e se comunicando com a política econômica necessária.

### **3.2. Beni Hassan: um retrato semítico na tumba de Khnumhotep, (Anexo 5.2)**

As sociedades de todos os tempos produzem imagens de muitas maneiras para os mais diversos propósitos, e que engendram os significados da época de suas produções. Em plena era das imagens virtuais, o paradigma que se instaura é de que algumas imagens têm o propósito de criar uma ilusão de uma realidade construída a partir de ideias perfeitas. E como bem afirma Martine Joly, parece que essas imagens “não exige qualquer aprendizagem”, tendo a sensação de sermos “influenciados, de modo mais inconsciente do que consciente, pela perícia de alguns iniciados que nos podem manipular submergindo da nossa ingenuidade” (JOLY, 1996, p.9,10). Mas, se tratando de uma pintura dentro de uma tumba, qual seria a proposta de enganar, criando uma realidade ilusória numa tentativa de influenciar? Enganar a quem? Os deuses?

O único paradigma plausível talvez seja o de influenciar as entidades soberanas do Tribunal de Osíris na tentativa de se livrar de Ammut<sup>56</sup>, e da alma não cair no “inferno” do esquecimento. Só por isto, temos um paradigma diferenciado do conceito de morte, tanto para o Israel primitivo como para a mentalidade do mundo contemporâneo sobre os sepultamentos. É importante ressaltar que Ammut está associado ao conceito de destruição provenientes das águas, como os crocodilos e os hipopótamos; este último por ser herbívoro, representa a cadeia final do ciclo de fertilidade do planeta: o que se devora se reaproveita devolvendo à terra. Talvez, para aqueles que não tinham o direito de um sepultamento digno, seus corpos poderiam ser lançados às feras destruidoras, como os leões, leopardos e/ou os crocodilos como forma de regeneração e regresso à vida como um todo; à terra.

Beni Hassan foi encontrada nos anos de 1900 por John Garstang<sup>57</sup>:

---

<sup>56</sup> Ammut era uma deusa monstruosa que devorava os corações dos mortos considerados maus por ter um coração pesado em contraste com o peso da pena de Maat. Um dos seus atributos e a Deusas Hipopótamos: o hipopótamo macho era temido pelos egípcios como uma força destrutiva das águas (PINCH, 2002, p.p.100,141).

<sup>57</sup>1876, Garstang dedicou-se, sobretudo, à arqueologia do Oriente Próximo, Anatólia e sul do Levante (região da costa mediterrânea, de Gaza até a Turquia).

Desenvolvido em tempos pré-históricos tanto na Babilônia e Egito, Josefo descreve um instrumento de dez cordas tocado por uma palheta, mas com 8 ou 9 cordas são vistos nos tipos mantidos por imigrantes sírios no Egito, pintado nas paredes da tumba de **Beni Hassan** durante a décima segunda dinastia (GARSTANG, 1934, p.386).

Situada na margem oriental do Nilo, é uma necrópole onde foram encontradas trinta e nove tumbas esculpidas na rocha, pertencentes ao Reino Médio a dignitários da 11<sup>a</sup> e 12<sup>a</sup> dinastia; contudo, também foram encontrados enterros pertencentes ao Reino Antigo. A tumba de Khnumhotep, em específico, que pertencia ao Reino Médio entre os anos de 2055-1650 AEC., Idade do Bronze, traz em seu registro a inscrição de um grupo de trinta e sete semitas visitando o Egito Antigo conforme atestam as figuras 1 e 2. De certa forma, esse registro dos semitas mostra a facilidade de acessar as fronteiras da Terra do Sol e os possíveis intercâmbios existentes nas rotas provenientes do Crescente Fértil. A pintura com cerca de 37 centímetros de largura por 22 de altura está na parede norte da tumba e faz parte de um segmento maior de uma pintura mural feita em estilo aquarela com cores que versam para tonalidades fortes, e tons de peles indicam diferenças étnicas, registrada de forma emblemática como possíveis mercadores semitas com roupas típicas e coloridas tais quais os habitantes da região da Palestina Antiga; bem diferenciadas dos hábitos comuns dos antigos egípcios. A foto em questão possui uma definição de 3611 x 2520 pixels, atestando de sobremaneira as cores e suas definições; o que possibilitou recriar a imagem a partir do desenho na figura 1 apresentado.

Com a finalidade de reavaliar os registros anteriores, o Centro Cultural da Antiga da Universidade de Macquari implementou novas pesquisas e exames no sítio arqueológico de Beni Hassan. Boa parte das tumbas pertenciam ao décimo sexto nomo da elite local, o Orix. As pinturas retratam o cotidiano do local, tais como crenças religiosas e práticas ritualísticas, registros de atividades administrativas como a pintura dos semitas trazendo mercadorias e/ou possíveis oferendas, assim como laços de parentescos e grupos sociais pertencentes as regiões circunvizinhas. São retratos da sociedade do começo do Reino Médio, “cenas, portanto, que fornecem informações valiosas sobre a continuidade dos estilos artísticos no cemitério de Beni Hassan, bem como a administração do estado Orix em um período de transição crucial entre as 11<sup>a</sup> e 12<sup>a</sup> dinastias” (MOURAD, 2020, p.107); além de detalhes de indivíduos de aparência não egípcia de grupos étnicos procedentes de outras regiões, como os semitas do Levante, plasmam “tons ou cores de pele, penteados, vestimentas e/ou outros elementos para enfatizar e afiliação com um grupo cultural ou social que não seja a cultura egípcia tipicamente” (MOURAD, 2020, p.108). E, de acordo com Anna-Latifa Mourad, esses grupos possuíam um estilo de vida

nômade ou seminômade, ou mesmo um estilo de vida urbana incorporada ao nomo; mas que também eram grupos que circundavam as cercanias das fronteiras egípcias.

A ancoragem traz um pouco da descrição biográfica do dono da tumba (Anexo 5.2), Khnumhotep I, como príncipe sucessor e grande suserano monárquico do nomo Orix. Como oficial, Khnumhotep estava envolvido em assuntos relacionados ao reino de Amenemhet I, primeiro rei da 12<sup>a</sup> dinastia.

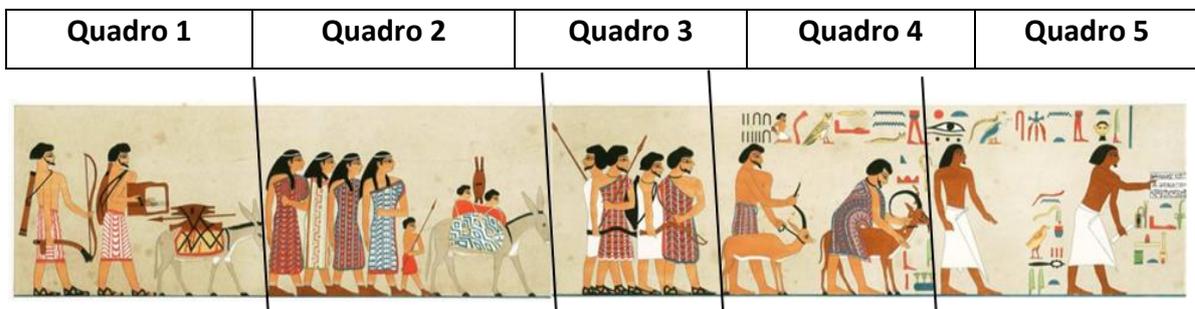
A tumba posteriormente foi copiada por Percy E. Newberry que publicou a descoberta em uma série de quatro volumes chamada Beni Hassan, contudo “esta pintura mural em específico é registrada apenas em cinco páginas nesta imensa coleção, e que inclui também uma análise da arquitetura do túmulo” (MOURAD, 2020, p.105); tornando-se pertinente por parte de outros especialistas um aprofundamento maior desta cena mural da presença semita no Egito Antigo. Uma das hipóteses é o fato de retratar estrangeiros numa pintura mural como este pode significar a importância de um grupo como este serem portadores de um determinado conhecimento exótico ainda não sobre o domínio da ciência egípcia. Mais que mercadorias os grupos seminômades estabeleciam a conexão científica com o mundo exterior, e não apenas as mercadorias. A ancoragem significativa além de evocar questões econômicas relacionadas a oferendas, tributos e mercadorias. A descrição da imagem segue a seguinte ordem (Figura 2, Anexo 5.2):

Figura 1 – Procissão de asiáticos da parede norte da Tumba 3 em Beni Hasan, Egito.



Fonte: <http://www.asor.org/anetoday/2016/07/the-beni-hasan-tomb-painting-and-scholarship-of-the-southern-levant/>. Acesso 20 out. 2020 às 17hs:31min.

Figura 2 – Reprodução gráfica da pintura dos asiáticos de Beni Hassan



Fonte: <http://www.asor.org/anetoday/2016/07/the-beni-hasan-tomb-painting-and-scholarship-of-the-southern-levant/>. Acesso 20 out. 2020 às 17hs:31min.

**Quadro 5:** o grupo é introduzido ao dignitário Khnumhotep II por dois oficiais egípcios e que, um deles, à direita, trata-se de um Escriba que segundo a ancoragem se chamava Nofehotep e está segurando um documento nas mãos como forma de anúncio e formalização do propósito intrínseco da audiência: “Ano 6 sob a Majestade de Hórus, Unificador das Duas Terras, Rei do Alto e Baixo Egito Khakheperre: o número de asiáticos que o filho do Conde, Khnumhotep trouxe, por causa da tinta preta para os olhos; sendo asiáticos de Shu (šw), número totalizando 37”. Esse documento pode ser parte integrante de um documento maior que tinha como finalidade registrar e controlar a entrada e saída de estrangeiros. O outro egípcio, a esquerda, faz parte da sequência dos oficiais que introduzem o grupo a audiência, e foi identificado como Supervisor de Caçadores.

**Quadro 4:** Na introdução, dois homens com cabelos e barbas penteados chamam a atenção por serem os únicos a estarem descalços: caracterizado como Governante de uma Terra Estrangeira, o homem da direita usa uma roupa na altura do joelho pendurada sobre o ombro, tendo o outro ombro nu. Padrões intrincados e franjas nas laterais da vestimenta sugerem um

tecido de lã; e ele segura na mão esquerda um bastão curvo para controlar os íbis núbio. Possui nome semítico, Abi-shai, e sua postura curvada e mão direita estendida, palma aberta e voltada para baixo, simbolizam seu respeito à autoridade em questão. O segundo homem, a esquerda, também descalço, veste um saiote listrado com cintura ondulada. Controla uma gazela pela corda seguindo o primeiro homem. Ele tem um objeto branco único e desconhecido pendurado na ponta de sua barba que talvez possa ser um adorno de joias. Como ele está diferente tanto do primeiro (IbSA) quanto dos outros homens do grupo, ele provavelmente é uma segunda autoridade em comando sobre os semíticos.

A associação metafórica da gazela e do íbex com o deserto pode ser interpretado não apenas como se os animais fossem capturados, mas bem como constituir oferendas destinadas a algum culto; assim como pagamento de tributos; ou, numa ação diplomática, presentes ao dignitário.

**Quadro 3:** Na sequência, um grupo de quatro homens bem emparelhados registra o que seria o significado de um pequeno exército:

- À frente, dois homens com sandálias de tiras e roupas de um ombro só, estampadas. O da direita carrega um arco composto identificável pelas suas extremidades curvas. O da esquerda tem uma vara de arremesso.
- Atrás, dois homens também com sandálias de tiras e roupas de um ombro só, sem estampadas. O da esquerda também traz uma vara de arremesso. E o da direita carrega nas costas um objeto marrom em forma de bolsa que lembra uma mochila.

**Quadro 2:** Continuando a procissão, um burro trazendo um alforje vermelho com duas crianças dentro. Entre elas um objeto largo com dois pinos salientes em cada extremidade. A peça entre as crianças sugere várias possibilidades, pode ser um instrumento musical, uma pequena tenda, ou simplesmente um recipiente. No Centro desta sessão da imagem, uma terceira criança atrás do burro veste um kilt vermelho curto e calçados vermelhos fechados, carrega uma lança. É possível que a arma signifique uma transição, como um marcador de status para a fase adulta. A esquerda, um grupo de mulheres compõem a procissão também, elas estão vestidas com estampados na altura da canela, e quase todas com um ombro só, e portam calçados vermelhos fechados. A inclusão de mulheres e crianças nesta possível procissão diplomática, sugere que não eram cativos ou faziam parte de uma caravana comercial apenas.

**Quadro 1:** Um outro burro carregando uma lança marca o fim da procissão, e o mesmo objeto não identificado no primeiro burro também aparece nesta última sessão. No centro, um homem portando nas costas o que se assemelha a uma mochila. Ele traz nas suas mãos o que seria um instrumento de cordas, que pode ser identificado como uma lira oriental fina do

Levante por sua borda plana de fundo, de quatro a oito cordas, típico da arte egípcia. A esquerda, o último homem está portando um arco composto e uma aljava de porta flechas nas costas. Ele também segura um machado na mão direita em posição de descanso. Este machado com sua extremidade curva foi identificado como um possível machado “bico de pato” do Bronze Médio. Ambos estão vestidos com kilts estampados com bainhas e franjas, e sandálias de tiras.

A que tudo indica, se sendo uma missão diplomática, alguns dos objetos pode se configurar presentes destinados ao dignitário.

A variedade de objetos apresentados nesta procissão demonstra a curiosa inserção de populações não-egípcia que transitavam na sociedade como parte integrante do Estado. A representação pictográfica desta esfera político-cultural e econômica demonstra como era enérgica as relações conectivas entre os habitantes cananeus e a elite egípcia, frente a possíveis bens materiais exóticos comercializados com essas fronteiras políticas, atestado pelo registro da presença de Governantes Estrangeiros, homens armados, oferendas e possíveis presentes ao rei (MOURAD, 2015). Esse grupo de asiáticos pintados na tumba de Khnumhotep I podem ter dito uma vida nômade, seminômade como muitos outros grupos que circundavam o Egito em suas fronteiras; ou mesmo ter sido um grupo urbano já introjetado no cotidiano egípcio. Ao acessar a esfera geopolítica desses governantes egípcios, esses grupos passam a ser compreendidos como parte essencial da economia da comunidade, agregando o dinamismo social da região. Parece que essas representações do estrangeirismo estão associadas a uma política-cultural que emanava das relações sociorreligiosas e econômicas do governo egípcio, do que se pode apreender da imagem (Figura 2).

A necrópole, como Beni Hassan, Lugar Antropológico de sepultamentos que, de acordo com os preceitos egípcios, era um local de desenvolvimento do *ka*, portando um região de ancestralidade que conjugava com os espíritos que povoavam e animavam a geografia das tumbas do lugar de sepultamento, fazendo da necrópole um local de oferendas e sacrifícios ao culto dos que ali eram consagrados; “que marcam nele seus pontos fortes, que guardam suas fronteiras, mas nele detectam, também, vestígios dos poderes ctonianos ou celestes, dos ancestrais ou dos espíritos que povoam sua geografia íntima” (AUGÉ, 1994, p.43). Lugar de transição, liminaridade, onde as necrópoles desenvolviam trabalhos ritualísticos para esta transitoriedade. Não só isto, mas de poder político-econômico-cultural agregado ao fato de se construir uma tumba que, ao mesmo tempo movimenta uma classe trabalhadora gerando economia projetada e legitima a dinastia vigente.

Mas, por que um grupo semítico estaria retratado nestas circunstâncias? Qual seria o objetivo de decorar uma tumba com pinturas murais e com um registro gráfico de semíticos visitando um dignitário?

Segundo Anna-Latifa Mourad, as teorias se afluem em desdobramentos de significantes e significados; hipóteses que sugerem uma gama de interpretações onde os asiáticos retratados na tumba de Khnumhotep são possíveis representações de “diferentes estrangeiros envolvidos no exército, ou talvez na guarda pessoal do monarca; bem como poderiam estar filiados a um grupo de caçadores” do nomo em questão (MOURAD, 2020, p.122). Com isto, Susan Cohen levanta uma hipótese mais abrangente a partir das referentes ancoragens trazidas nos textos, que, por não ter uma identificação precisa da origem dos retratados, o texto hierático mantido por Neferhotep – o possível escriba que segura o documento de apresentação, quadro 5 – afirma que o grupo “são de “Aamu” (‘ $\text{ʒmw}$ ) de “Shu” enquanto a legenda hieroglífica acima da procissão os identifica simplesmente como semitas (‘ $\text{ʒmw}$ ) sem mencionar a região específica” de sua origem (COHEN, 2015, p.23); denotando, portanto, uma relação conectiva abrangente com o Crescente Fértil. Essa forte conexão que vai se refletir nos ritos de sepultamento é atestado por Yuval Gadot quanto a continuidade e as mudanças no Levante durante a transição da Idade de Bronze para a Idade do Ferro em que ele afirma, em suas pesquisas, que o Israel primitivo nas planícies costeiras confinava assentamentos cananeus, israelitas, filisteus, egípcios, bem como egípcianizados que conviviam plenamente um do lado do outro na expressão intensa e, talvez paradoxal para nós contemporâneos, da pulsante multiculturalidade do Mediterrâneo Antigo. “Esse ponto de encontro cultural e étnico em uma unidade geográfica pode ser compreendido de forma sincrônica que é a forma como diferentes grupos culturais interagem uns com os outros; e diacronicamente como mudanças ocorridas na região entre os séculos XIII e X a.C.” (GADOT, 2008, p.56).

A constatação do que se foi, retratado nas tumbas, era a mesma visão do que se era perante o Faraó, representante divino encarnado na terra; seria a mesma visão do que se tinha, ou terá, diante do Tribunal de Osiris; a mesma visão perante a sociedade como chefe de estado ou dignitário do rei. Isso fazia parte de uma cosmovisão do dinamismo social da sociedade egípcia, e outras. O indivíduo era enterrado “vivo” nos sepultamentos antigos, pois entendia-se que a alma tinha uma continuidade e estava ali presente no corpo; única matéria a perecer, mas que de certa forma este perecimento era retardado pela mumificação. Por isto a necessidade dos ritos como mecanismo de ressurreição que vai garantir a continuidade da vida num todo integrado. O grupo de semitas, portanto, segundo os especialistas, veio com a finalidade de comercializar ou pagar tributos; ou quem sabe trazer oferendas aos deuses; aqueles que detém

o poder da continuidade nas lavouras, rebanhos e pesca; reforça, de sobremaneira, a tese da reciprocidade cultural entre as sociedades conectadas no Levante e as Terras do Nilo. “As interações combinadas de todos esses indivíduos transregionais e membros da expedição uns com os outros, e com funcionários locais, escribas, artesãos, pastores e outros, teriam subsequentemente o viável promover do lugar como um centro de encontros interculturais” (MOURAD, 2020, p.125), politicamente apoiado pela fluidez de que o nomo Orix proporcionava nas relações de intercâmbio com esses grupos; ou seja, uma relação de um culturalidade pulsante com o Levante. E esse entendimento é parte integrante da magia que faz ressuscitar o morto na tumba.

Mas não há nada que afirme que os semitas eram hebreus; contudo, os hebreus como semíticos a hipótese pode ser sugerida, apenas.

Além de se configurar um fenômeno social histórico da vida nômade e seminômade e das interações interculturais dos povos conectados com o Egito Antigo, as pinturas murais de Beni Hassan expressam a interatividade cultural possível de ser apreendida tanto na materialidade dos achados arqueológicos bem como com os textos do Pentateuco. Canaã, por exemplo, fundou um grande entreposto comercial no Delta do Nilo: assentamentos canaanitas que evoluíram para grandes cidades com templos, casas e cemitérios ritualísticos que conjugavam com os deuses e a ancestralidade; se tornando a porta de entrada dos povos semíticos nas terras dos faraós; de caravanas e mercadores, refinarias e comércios, a grande e monumental construção civil que empregava milhares de estrangeiros: A cidade de Aváris.

### **3.3. Aváris, e o cemitério cananeu no Delta do Nilo**

Escavações implementadas há mais de trinta anos evidenciaram materiais de povos semíticos provenientes de Canaã, afirma o pesquisador Manfred Biatak arqueólogo da Universidade de Vienna. Ele é o responsável pelas escavações desde os seus primeiros achados no sítio de “Tell el-Dab<sup>c</sup>a no Delta do Nilo, agora identificado como o local da antiga Aváris, capital dos hicsos, reis de origem cananéia, que governaram o Egito Antigo por um século, ou mais, antes de sua expulsão no início da 18<sup>o</sup> dinastia” (BIATAK, 1996, p.vii). Segundo Biatak, uma das escavações mostra o início de um assentamento cananeu com uma grande expansão durante a 12<sup>a</sup> dinastia, e o local ganhou proeminência devido as expedições de mineração implementadas pelos egípcios ao Sinai e um forte comercio com o Levante (BIATAK, p.10). Como mostra o mapa (Figura 3), o assentamento possuía cemitérios diretamente próximos as

casas – um costume de enterramento contrário ao dos egípcios. Na verdade, um modo funerário sírio-palestino da Idade do Bronze de enterrar pessoas próximas as habitações; no entanto os túmulos tinham características egípcias na forma de enterramento. No mapa (Figura 3), pode-se identificar uma necrópole inserida na urbanização do local, o que sugere uma diferenciação com os egípcios, que construíam suas cidades funerárias fora dos espaços urbanos, preferencialmente no deserto.

As descobertas vêm revelando o que seria uma grande comunidade com cerca de duzentos e cinquenta hectares, praticamente uma cidade estruturada num regime agropecuário com uma população de vinte e cinco a trinta mil habitantes. A que tudo indica, a cidade parece ter sido uma região de livre comércio parecido com uma “zona franca”, onde os habitantes eram tidos como súditos da coroa egípcia, movimentando o comércio da região, fomentando o intercâmbio cultural.

A presença semítica no Delta do Nilo reforça as conexões entre o Egito e o Israel Antigo ao averiguar sua pertinente material nos sítio arqueológico de Tell el-Dab<sup>a</sup><sup>58</sup> .. No início, ficou sugerido que Qantir era o local da Pi-Ramesse residência oficial da 19<sup>a</sup> dinastia e a cidade bíblica construída por Ramsés<sup>59</sup>; imbuídos pela ideologia dos anos 1800 da frênese necessidade de comprovação das Escrituras judaico-cristã, “a Mesopotâmia *foi*, como o Egito e a Grécia clássica, uma das grandes ‘civilizações mortas’”. A busca das raízes da civilização fez parte da obsessão do século XIX pelas origens e pela grande narrativa da evolução social” (LEICK, 2003, p.15). De qualquer forma, posteriormente sob novas escavações, essa teoria foi endossada com achados de casas pertencentes a oficiais do período ramessida e do palácio de Sete I, pai de Ramsés. No entanto, o consenso das novas escavações reconhece que Avaris, Pi-Ramesses e Qantir pertencem ao mesmo sítio arqueológico seguindo estágios diferentes de épocas. “Tell el-Dab<sup>a</sup> revelou uma rica estratigrafia de detritos ocupacionais que datam do início da 12<sup>a</sup> dinastia até o período ramesside e o Terceiro Período Intermediário; em outras palavras, mais de um milênio de atividade de assentamento pode ser estudado aqui” (BIATAK, 1996, p.5) afirma Manfred Biatak.

Este assentamento, o mais antigo dos estratos, consta de um povoado que foi fundado pelo Faraó Amenemhat I da 12<sup>a</sup> dinastia; onde foi encontrado um templo consagrado ao seu nome (Figura 3: “A”). Segundo os arqueólogos, as evidências antropológicas indicam que boa

---

<sup>58</sup> O sítio já é conhecido desde 1885, porém, novas escavações conduzidas pelo Instituto de Arqueologia da Austrália em associação com o Instituto de Egiptologia da Universidade de Vienna trouxeram novas abordagens à luz do bom senso.

<sup>59</sup> Êxodo 1.11: “Estabeleceram, pois, sobre eles chefes de trabalhos forçados, para os oprimir com tare-fas pesadas. E assim os israelitas construíram para o faraó as cidades-celeiros de Pitom e Ra-messés”.

parte dos que viviam neste povoado não eram egípcios, e sim cananeus altamente agipciados. Este fenômeno da egipciação é retratado na história de Yosef, filho do Yaaqobh na Bereshit; aquele que ordenou a mumificação do seu pai (verso 2, Anexo 5.1). No período do domínio hicsos, este assentamento cresceu de sobremaneira numa expansão demografica de cerca de 2,5 metros quadrados se tornando uma cidade proeminente no Delta do Nilo. Menfred Biatak chama a atenção para o tamanho da cidade comparando-a com a cidade de Hazor na Palestina, na qual os sítios arqueológicos são contemporâneos:

Esta expansão mostra claramente que o assentamento tornou-se um centro provincial e, finalmente, uma das maiores cidades do Egito durante o Segundo Período Intermediário. Seu tamanho por si só torna sua identificação com Aváris, a capital do Egito durante o período dos hicsos (c.1650-1540 a.C.), muito provavelmente. Da mesma forma, a estratigrafia revela o desenvolvimento dramático da cidade (BIATAK, 1996, p.7)

Ao escavar o templo de Amenemhat I evidenciou-se que o mesmo foi ampliado e restaurado durante a gestão de Senusret III, e se constatou uma ocupação do início da 12<sup>a</sup> dinastia e posteriormente reocupado pelos cananeus no seu final. No início da 13<sup>a</sup> dinastia, segundo os arqueólogos, o assentamento foi dramaticamente abandonado devido a uma possível epidemia “cujos sinais podem ser discernidos em alguns dos restos escavados” (BIATAK, 1996, p.7).

Reforçando o intercâmbio cultural com a Palestina, as escavações revelaram objetos domésticos siro-palestino como painéis confeccionados de uma forma rude artesanal datadas do Bronze Médio, mostrando uma interculturalidade com os povos nômades e semimômades que se estabeleceram no Delta do Nilo, vindos do Deserto oriental ou para se estabelecerem permanentemente, ou simplesmente como visitantes no seu modo de vida como mercadores da Palestina. Além de uma inscrição do templo de Amenemhat I, um portal que foi transportado para o local e que, segundo os arqueólogos, “o lugar ganhou importância como resultado das expedições de mineração egípcias ao Sinai e do comércio com o Levante. A prova desta crescente importância pode ser encontrada nos estratos de assentamento e na enorme expansão da cidade durante o final do século XII, início 13<sup>a</sup> Dinastias” (BIATAK, 1996, p.9, 10). Os estratos das casas encontradas foram identificados como não-egípcias, mas de pessoas procedentes de Canaã. Todos esses assentamentos incluíam cemitérios colados com as casas, um costume bem contrário a cultura egípcia de enterramento; no entanto, a concepção das sepulturas tinham características egípcias segundo boa parte das cerâmicas encontradas nas tumbas; mostrando, de sobremaneira, o grau relevante da interculturalidade entre os povos do Crescente Fértil, Canaã, e o Egito faraônico.

Mesmo durante o Reino antigo, era comum a contratação de soldados estrangeiros para integrar o exército durante a unificação do estado egípcio. Biatak reforça essa tese argumentando sob as pinturas de Beni Hassan e os semitas que visitaram o dignitário Khnumhotep do nomo de Orix:

Voltando pelo menos à época do Império Antigo. Soldados de origem asiática e núbica também estiveram em serviço durante o Primeiro Período Intermediário auxiliando nas tentativas de unificação por vários nomarcas e pelos reis das 10ª e 11ª Dinastias. Cenas de tumbas em Beni Hassan indicam que, no início da 12ª Dinastia, as pessoas de Canaã, provavelmente nômades que haviam entrado no Egito através do Delta do Nilo, estavam sendo empregados de forma semelhante (Figura.4, A-C). Essas representações mostram que eles carregavam seu próprio armamento nativo. O mesmo é verdade para os guerreiros em Tell el-Dabca. Via de regra, eles eram equipados com dois dardos, machados de guerra e adagas (BIATAK, 1996, p.14).

Semelhantemente a descrição dos armamentos que encontramos com os semitas nas pinturas murais de soldados em Beni Hassan (Figura 2: quadros 1 e 3). A esfera política que se enquadra nesses termos reflete a interculturalidade introjetada com os estados da antiga Palestina e o Egito. Isso fica evidente, como fenômeno histórico social, no registro do Sepultamento de Yaaqobh<sup>60</sup> onde, de uma forma intercambiável, oficiais e dignatários egípcios, assim como carros e carruagem se deslocaram rumo a Palestina para o enterramento de Yaaqobh; mostrando de sobremaneira a ocupação egípcia no Levante durante o período do Bronze. A costa norte do Sinai era protegida por fortes egípcios que monitoravam a travessia do deserto, e somente sobre a condição de um pacto diplomático – como solicitado por Yosef ao Faraó<sup>61</sup> – seria possível esse intercâmbio político-cultural. Canaã era vassala ao Antigo Egito administrada por guarnições fortemente estabelecidas no Levante.

Enquanto o assentamento crescia se tornando um centro pré-urbano, parte do local foi abandonado dando lugar a um cemitério cananita que com pouco tempo circundou a área do templo mortuário. “Este grande templo é um dos maiores santuários conhecido do mundo da Idade do Bronze Médio, com cerca de 30 m de comprimento” (BIATAK 1996, p. 36), segundo os especialistas. Por ter sido pintado em azul, isto significa que o templo pode ter sido consagrado a um deus cósmico. Um altar foi desenterrado e sobre ele um montante de nozes revelou a possibilidade de uma árvore ritualística compor o cenário do local de enterramentos. Circundando o átrio do altar, poços foram encontrados contendo fragmentos de cerâmicas e ossos bovinos, sugerindo oferendas ritualísticas de sepultamento. Por não haver ossos de porcos, levantou-se a hipótese de ainda neste período “que os colonos cananeus já tinham algum

---

<sup>60</sup> Gn 50: 7, 8.

<sup>61</sup> Gn 50: 5, 6.

tipo de tabu sobre o consumo de carne de porco, pelo menos como oferenda do templo” (BIATAK, 1996, p.36).

Ao redor de um terceiro templo, circundado por um outro cemitério, uma impressionante sepultura de um dignatário foi identificada através das informações contidas no escaravelho amuleto do sepultado: era um vice-tesoureiro da administração local de Avaris, <sup>c</sup>Amu (Figura 5). Os amuletos escaravelhos são tipicamente da cultura do enterramento egípcio; no entanto, os arqueólogos estavam diante de um enterro tipicamente semita, mas na circunscrição cultural do Egito Antigo. Enquanto os corpos egípcios eram enterrados de forma ereta na horizontal, <sup>c</sup>Amu foi encontrado com o corpo de forma contraída, de lado, e não mumificado; e com equipamentos siro-palestino que constinuiam de uma adaga e um machado de guerra, assim como vasos egípcios e siro-palestinos datados do Bronze Médio depositados como aparatos funerários. Completando o sepultamento, seis burros foram encontrados ao lado da sepultura na parte de cima da cabeça do dono da tumba. Mas cartas de Mari foi relatado que os burros tinham um significado diplomático importante nas transações comerciais:

A expressão 'cortar um burro' era sinônimo para fazer um tratado. Assim, é provável que as negociações do tratado tenham sido concluídas com o sacrifício de jumentos, que eram enterrados em covas redondas em frente ao templo. Um poço, semelhante, contendo burros sacrificados foi encontrado recentemente por Oren em Tel Haror dentro de Nahal Gerar no sul da Palestina (BIATAK, 1996, p.40).

Não era comum um dignitário egípcio de uma administração residisse numa província como esta, mas as circunstâncias político-econômica que cercaram o domínio semita durante a 12<sup>a</sup> e 13<sup>a</sup> dinastias fizeram parte de uma nova configuração do estado local: o domínio hicsu. “Proprietários de túmulos com sacrifícios de burros estavam envolvidos no negócio de expedições. O sacrifício de burros procede neste caso, pois o vice-tesoureiro seria responsável por obter a parte do valor da coroa nas mercadorias obtidas pelas expedições comerciais” (BIATAK, 1996, p.41).

“Sabemos que o assentamento era chamado de Aváris (Hwt-wrt)” (BIATAK, 1996, p.40). Local que se tornou a capital do reino hicsu. A escolha de um deus patrono como deidade político-cultural foi um reflexo de um hibridismo cultural de uma divindade do Tempo associado as tradições siro-palestina conforme atesta um selo cilíndrico encontrado nas escavações. Esse deus estrangeiro foi egípcianizado e identificado com o deus Seth, que é deus do Tempo também. Uma inscrição encontrada traz dizeres como o 'amado de Seth, Senhor de Aváris', e “faz muito mais sentido quando se percebe que o deus original por trás desse nome não era Seth, mas o deus sírio do Tempo. Seth deveria manter sua aparência asiática nesta região” (Figura 6). Portanto, os contornos de um sincretismo entre o Egito Antigo e os

habitantes cananeus é uma expressão pulsante do entorno da bacia mediterrânea como atestam as escavações em Tell el-Dab<sup>a</sup>, ainda em curso. E que são reflexos, tanto nas retroprojeções que esboçam no texto do Sepultamento de Yaaqobh assim como na materialidade que cercavam o período de Aváris e seu contexto histórico.

Figura 3 – Mapa de um assentamento canaanita no Delta do Nilo  
 Povoação do final da 12ª Dinastia em Aváris (área F/I, estrato d/2)

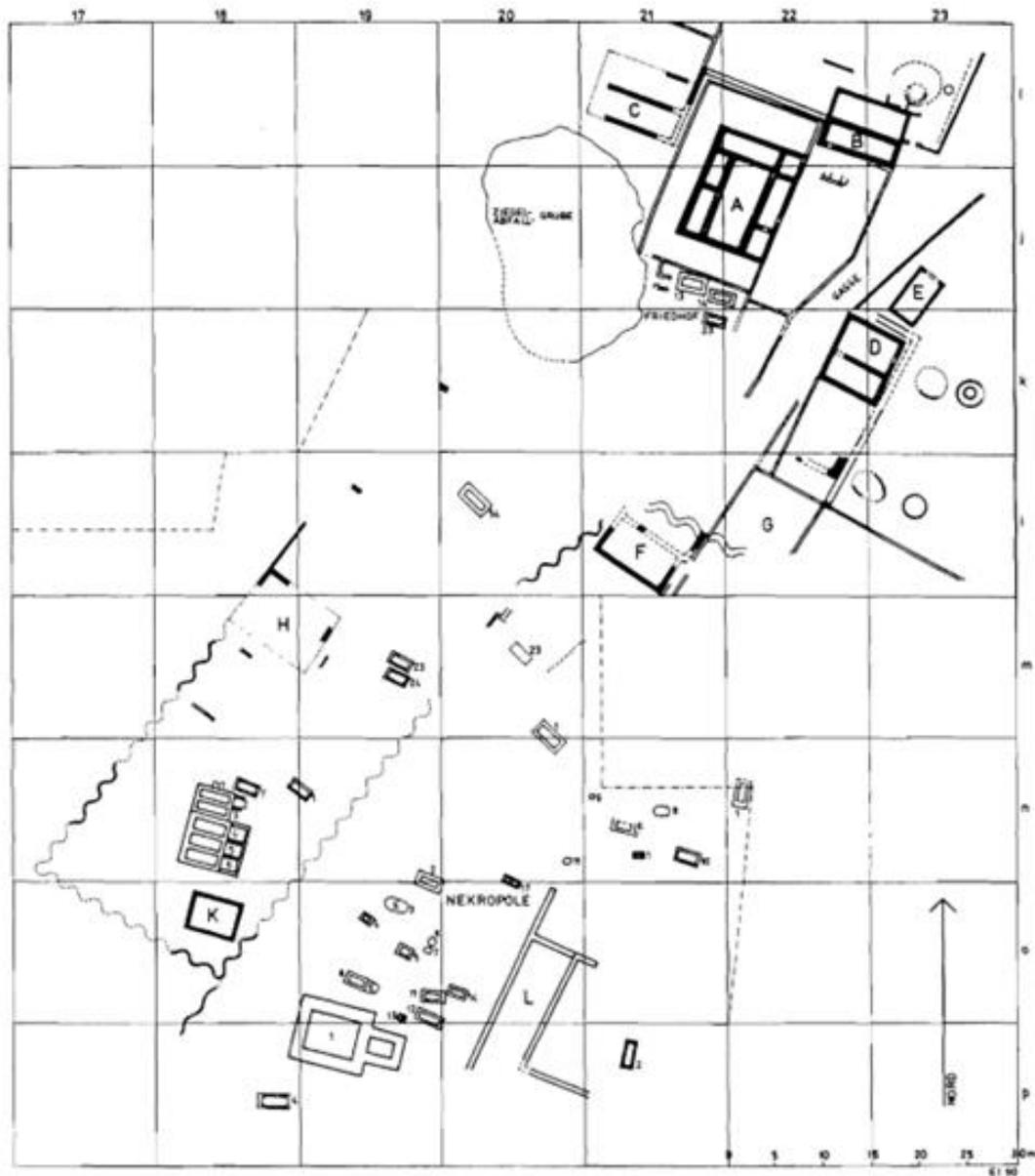


Figura 4 – Representação gráfica pintura Beni Hassan

A e B: Soldados semitas representados nos túmulos 14 e 2 em Beni Hasan. (Newberry 1893: pls. 47, 16). C: Beduínos, um carregando o que provavelmente é um machado de bico de pato (à esquerda) e outro segurando uma lança com soquete (à direita). Túmulo 3, Beni Hasan (Newberry 1893: pl. 31)

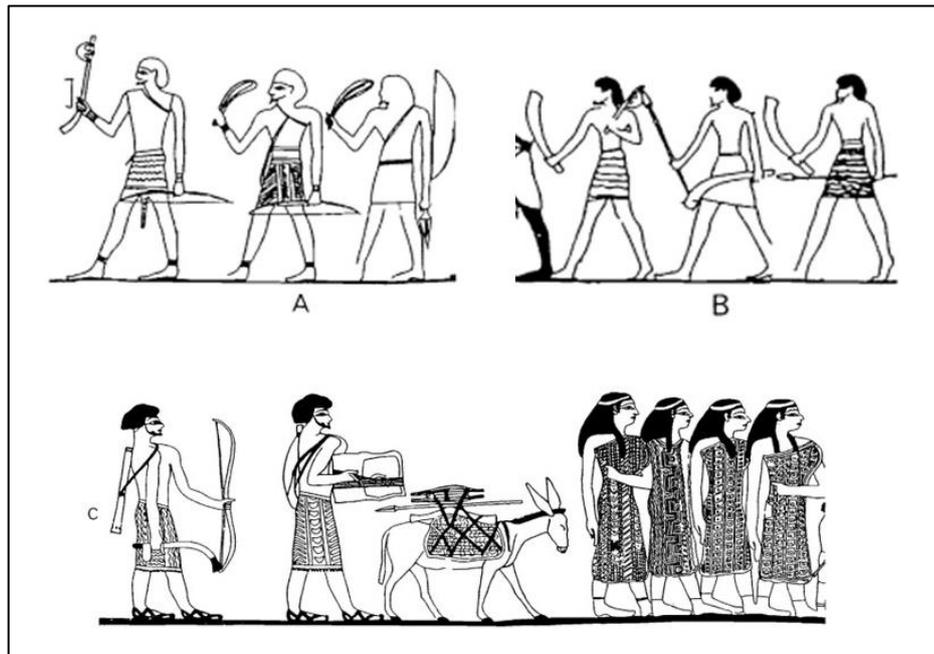


Figura 5 – Túmulo do vice-tesoureiro chamado cAmu, 'o asiático'

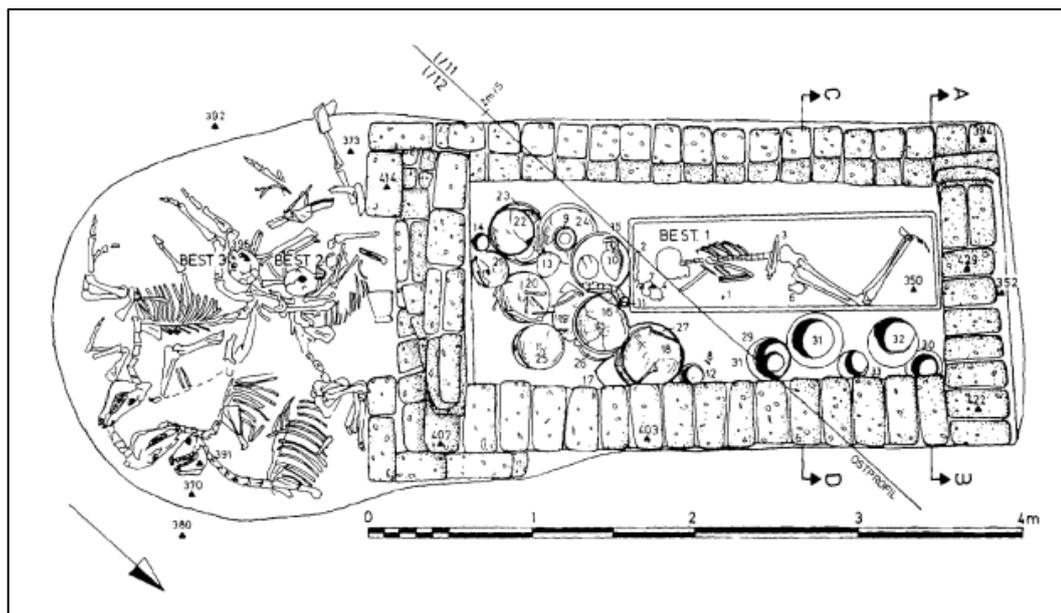
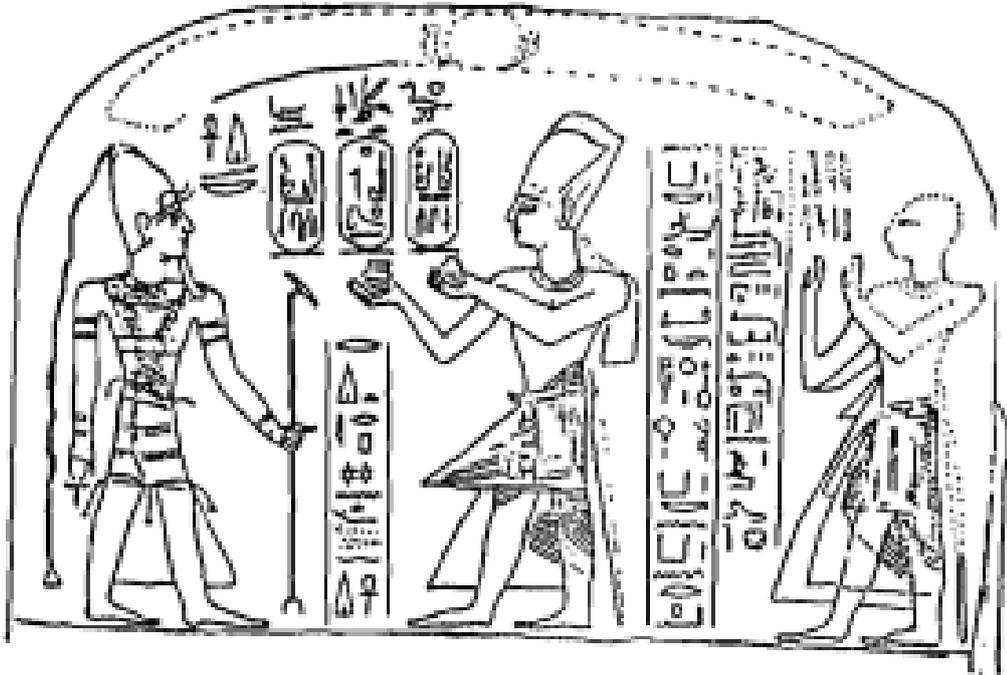


Figura 6 – Estela dos Quatrocentos Anos, deus Seth

A parte superior da 'Estela dos Quatrocentos Anos' mostrando a imagem de Seth (à esquerda) como um deus cananeu (Montet 1933: pl. XIII), (19ª Dinastia)



#### 4. VALE DO REFA'IM: UMA CONEXÃO FUNERÁRIA ENTRE A PALESTINA E O EGITO ANTIGOS

*“Yosef deu ordem aos médicos que estavam ao seu serviço de embalsamar seu pai, e os médicos embalsamaram Israel. Isto durou quarenta dias, pois é essa a duração do embalsamento. Os egípcios os choraram por setenta dias”.* (vv.1,2. Anexo 1).

As variantes socioeconômicas dos aspectos de enterramentos são o que chama a atenção dos arqueólogos nas escavações de tumbas, de modo geral. No entanto, essas diferenças não são determinantes para se compreender os aspectos culturais das práticas de sepultamento que está intrínseco nas tumbas. São justamente as igualdades que revelam um conjunto de significados que vão além das práticas em direção aos ritos. Há um padrão que se repete no que diz respeito aos artefatos utilizados nos ritos de passagem, que, mesmo nas diferentes classes sociais, revelam uma simetria ritualística que compõe os ritos de sepultamento; mostrando, uma conexão funerária ampla e difundida que fazia parte do cenário ritualístico cultural da Antiga Palestina em conexão com o Egito Antigo.

Esse conjunto de identificações ritualística de sepultamentos pode-se constatar no texto da Berishit, como no Sepultamento de Yaaqobh: que plasma um processo de mumificação, cortejo funerário, e a propriedade de enterramento, não só os textos, mas os bens funerários encontrados pela arqueologia, artefatos que compõem o cenário dos enterramentos da Idade do Bronze, mostram indícios de um padrão ritualístico comum a todos os indivíduos, independentemente de sua classe social. Mesmo que não estivesse ao alcance da maioria das pessoas, no que diz respeito as diferentes classes e os requintados sepultamentos; havia um padrão repetitivo no que diz respeito aos equipamentos de enterramento, nivelando todos enterrados através dos ritos; seja uma câmara pequena cavada no chão, ou uma pirâmide suntuosa. Pode ser um vaso de ouro ou de barro; mas a função ritualística iguala a todos. A “literatura menciona superficial e em grande parte ignora a uniformidade mortuária e as semelhanças entre os enterros” (BAKER, 2012, p.12), o que na sua profundidade, no olhar atento e apurado, podemos identificar parâmetros que ampliam o horizonte histórico de uma perspectiva comunitária mais abrangente e conectada entre as cidades antigas, entorno da Bacia do Mediterrâneo.

Percebemos que o padrão de arquitetura, como cavar os túmulos na rocha, expressa semelhanças como podemos constatar em Beni Hassan, Vales dos Reis, e a mesma configuração encontrado no Vale do Refa'im em Jerusalém; assim como em outras necrópoles.

Esta observação similar na arquitetura e nas repetições de certos artefatos na Antiga Canaã da Idade do Bronze, levou Jill L. Baker a fazer comparações nos processos de enterramento e começou a sugerir padrões comuns entre os ritos e as práticas de sepultamento que vão além da simples constatação socioeconômica dos enterrados. Algumas tumbas “exibem padrões observáveis específicos na repetição de certos itens assentados nas sepulturas da Idade do Bronze na antiga Canaã” (BAKER, 2012, 12)

Apesar de, por vezes, se constituir uma mistura de extratos funerários espalhados em alguns sítios arqueológicos do Levante, não se descarta a presença de possíveis mobiliários funerários em algumas necrópoles como encontrados no Egito Antigo. Tanto no Egito Antigo quanto no Israel Primitivo a repetição de padrões de vasos ritualístico e escaravelhos nesse trânsito aproximam-se, de maneira conectiva, nas tradições mortuárias expressa na interculturalidade entre as duas sociedades. Essa uniformidade mortuária revela sepultamentos compartilhados para além das práticas. Na morte quanto na vida, não apenas as questões sociais são tangíveis aos ritos de sepultamento, mas está implícito que no conjunto de artefatos e itens cerimoniais, como libações, sacrifícios de animais como padrões a todos que conjugasse com as crenças mortuárias, se tratando de uma relação substancial da tumba para o processo de ressurreição da alma.

Reconhecer a cerimônia no registro arqueológico, especificamente no ambiente mortuário do status social do enterrado, é muito simples. Dentro do mesmo contexto mencionado, também existem objetos tangíveis que acompanham muitos, senão todos, os enterros contemporâneos dentro de um túmulo, necrópole, comunidade ou grupo cultural (uniformidade mortuária); são objetos que, no entanto, não falam apenas sobre status social de seus ocupantes, unicamente; nem do caráter pessoal de cada um. Em vez disso, vários dos enterrados que recebem o mesmo (ou muito semelhante) objeto ou conjunto de objetos sugere que algo é compartilhado, refletindo um grau de igualdade entre os destinatários (BAKER, 2012, 14).

Portanto, seja grande ou pequeno, caro ou barato, de ouro ou de cerâmica, revela uma ação comportamental dos ritos de sepultamento. Conseqüentemente, reflete um padrão ritos inerente as comunidades praticantes do método. Ações ritualística que estão fortemente interligadas e associadas a essas práticas mortuárias, que ao mesmo tempo fazem parte de um código social dos enterramentos capaz de criar um sentido de pertencimento e manutenção das comunidades ou da sociedade. De certa forma, se um judeu decidir circunscrever-se para os ritos de sepultamento da mumificação, isto indica que o seu grau de pertencimento a cultura egípcia aglutinou-se de tal maneira, pela esfera política sociocultural de uma interculturalidade pulsante entre ambas as culturas; indicando um diálogo e não um desacordo entre si. Os sepultamentos e suas cerimônias podiam ocorrer de forma pública e de certa maneira como uma

agenda religiosa, também; pois as conexões que os mortos tinham com os deuses eram partes integrantes de processo ritualístico do cotidiano comunitário da antiguidade, interligados com a fertilidade das produções agrícolas, das cheias dos rios, das viagens<sup>62</sup> etc. Um morto em trânsito poderia interferir de forma positiva para uma boa colheita na sociedade tendo em vista que os sepultamentos estavam relacionados a alguma divindade específica; veremos mais adiante.

Os rituais de sepultamento eram procedimentos repetitivos que proporcionava o trânsito do morto. Enquanto como uma cerimônia pública, os ritos anunciavam e enfatizavam que a travessia estava em curso; bem como se a passagem ocorreu de forma satisfatória. Desta maneira, o cenário do sepultamento era fundamental à sua existência e manutenção: as necrópoles, pois era justamente nesse cenário que eram realizadas as performances mortuárias que davam cabo as exigências ritualísticas da transição, da comunicação com as divindades, da construção das tumbas. Através das oferendas, libações e sacrifícios de animais, antes e depois, os ritos permaneciam oportunos na criação de um Lugar Antropológico<sup>63</sup>. Um local que dava sentido a esfera mortuária e que dava conta dos trabalhos perpetrados neste lugar simbólico; por isto a necessidade e importância de uma classe sacerdotal para os ritos e os trabalhos implementados.

Esse protocolo funerário, de artefatos e práticas ritualísticas, essenciais para a rotina das cidades mortuárias, faziam do conjunto de peças – observáveis nas escavações – um vínculo de trabalhos ritualísticos nas necrópoles, que possivelmente fomentava uma economia do pós-vida; portanto, com efeito, estavam associados ao bem estar dos que ali habitavam nas tumbas (e com certeza fora dela); uma relação entre o céu e a terra, entre homens e deuses, garantia de uma sobrevivência econômica nas instituições comerciais estabelecidas, não só do pós-vida mas também da pesca, da agricultura, das caravanas de mercadores que se lançavam em riscos de vida pelas rotas comerciais; salvaguardando a prosperidade como um todo, da tumba, da casa, da família, da cidade, do Estado. Divinizados na ancestralidade de uma cultura, adorados nos lugares sagrados de enterramentos, os mortos, portanto, conjugando com os ritos funerários eram partes integrantes das almas que ali habitam e animavam as tumbas e sua geografia. A necrópole era uma cidade destinada ao culto dos “vivos”, das oferendas, dos ritos de sacrifícios,

---

<sup>62</sup> (DAVID, 2010, p.21), pág. 5.

<sup>63</sup> Um lugar comum a todos, “a disposição do habitat e as regras de residência, em suma, a geografia econômica, social, política e religiosa do grupo, uma ordem muito mais restrita, e, seja como for, evidente, porque sua transcrição no espaço lhe dá a aparência de uma segunda natureza” (AUGÉ, 1994, p.44).

um local de antropologia que eternizava o passado no presente. E como bem define Marc Augè, um Lugar que...

...nele vivem, nele trabalham, que o defendem, que marcam nele seus pontos fortes, que guardam suas fronteiras, mas nele detectam, também, os vestígios dos poderes ctonianos ou celestes, dos ancestrais ou dos espíritos que o povoam e que animam sua geografia íntima, como se o pedacinho de humanidade que lhes dedica nesse lugar oferendas e sacrifícios fosse também sua quintessência, como se não houvesse humanidade digna desse nome a não ser no próprio lugar do culto que lhes é consagrado. (AUGÉ, 1994, p.43).

Apesar da grande variedade de artefatos mortuários encontradas nos registros dessas escavações, associados as cerimônias fúnebres, são justamente os ritos de sepultamento e a série de determinados conjunto de materiais e sua repetição que vão configurar a uniformidade ritualística em conexão entre o Levante e o Egito Antigo possíveis de serem examinados; não se trata de uma questão socioeconômica, mas de uma conexão intercultural pulsante nessa região, atravessando a Idade do Bronze rumo aos primeiros anos da Idade do Ferro, como atesta as escavações em Qumran. “Portanto, a interpretação dos enterros é uma integração de dois níveis; envolve status socioeconômico entrelaçado com rito prescrito, ritual e cerimônia, através do qual informações valiosas sobre a vida do falecido são reveladas” (BAKER, 2012, 15), bem como informações sobre o cotidiano da comunidade ou sociedade.

Essa interpretação à luz da arqueologia, traz o entendimento que o mundo antigo estava bastante conectado entre si; proveniente de um entendimento da morte, dos ritos de sepultamento que vão além de nossa mentalidade contemporânea, já formatada por uma economia famigerada. O secular e o religioso, bem como os aspectos socioeconômicos, políticos e espirituais, eram partes integrantes da vida do homem antigo. Logo, abre-se um questionamento global: seria possível conceber, nos dias de hoje, alguém indo depositar num cemitério oferendas vinculadas a algum fator sociopolítico religioso, dentro de um âmbito cultural? Parece que perdemos a conexão.

A religião ou o mundo espiritual eram igualmente uma realidade imediata compreendida, assim como a política e a economia. Aspectos seculares da vida da antiguidade eram mais bem compreendidos porque havia provas tangíveis deles: estados-nação, palácios, casas, mercadorias e textos que eram *partes integrantes desta realidade*. Por outro lado, os aspectos cerimoniais da vida *antiga* são menos compreendidos *por nós*, porque são conceitos etéreos que os antigos entendiam com perfeição. Mesmo sendo impossível de serem registrados, a magia, eram representados de forma tangível por objetos ritualísticos como estatuetas, vasos etc.; bem como pela arquitetura, e templos mortuários (BAKER, 2011, 15, 16).

Integrados ao cerimonial do dia a dia, que fortalecia e unia as famílias, as comunidades, a cultura e, conseqüentemente, os Estados; implementando uma ordem cósmica que dava sentido universal; conseqüentemente a compreensão do outro como diferente, mas igual; pois

o entendimento popular contemporâneo de que “todos são nivelados na cova”; na antiguidade todos eram harmonizados nos ritos.

Alguns enterros em necrópoles canaanitas vêm revelando esses padrões de itens repetitivos nas tumbas encontradas. Examinando esses cenários com detalhes, percebe-se que esse conjunto de material – os artefatos – fazem parte do que Baker designou como conjunto Funerário: uma evidência, segundo Baker, plasmado nas escavações de tumbas da Canaã da Idade do Bronze. “Em Canaã e cercanias, o conjunto Funerário consiste em combinações de vários itens como vasos de cerâmica, de vidro, madeira, cestos; bem como amuletos, escaravelhos, *ankhs*, cristais, cruces, roupas, touca ou implementos como moedas, espelhos ou chaves” (BAKER, 2012, p.16). As conexões são tantas que extrapolam os vizinhos egípcios, como as moedas que podem ter significados gregos para o embarque do morto na nave de Caronte<sup>64</sup>, responsável pela transição de um mundo para o outro; assim como os espelhos, segundo Baker, tem a representação como amuleto para espantar os maus espíritos. E uma das mais evidentes nessa conectividade funerária é o presumível conjunto dos vasos canopos do Antigo Egito criados como depósitos dos órgãos do sepultado.

Todos esses itens que compõe o enxoval fúnebre, são representações essenciais para o processo da passagem para a ressurreição<sup>65</sup> do espírito – entende-se aqui ressurreição da alma no seu sentido subjetivo – para que a jornada do morto alcance os objetivos finais que é a chegada ao pós-vida; da existência no sentido cósmico, fora do âmbito de um paraíso bucólico, mas no sentido fluídico das partículas que se desintegram no universo. “Na medida em que o conjunto Funerário representa um momento específico no tempo; ou seja, a cerimônia funerária invisível, também reflete uma cultura específica, e um cenário da vida após a morte” (BAKER, 2012, p.17). Essa especificidade intercultural era acessível a todos, pois sua configuração abstrata – nem por isso material – não precisava necessariamente ser restrita aos ricos no sentido de poder construir túmulos suntuosos para se aproximar dos deuses. O Conjunto Funerário não se referia a grandeza e nem a quantidade dos itens apresentados; mas um conjunto de atributos que representados pelos artefatos, que eram apresentados como oferendas de comidas,

---

<sup>64</sup> Dentro da mitologia grega “é a ele que incumbe a tarefa de passar as almas para a outra margem do rio dos mortos. Em paga, os mortos são obrigados a dar-lhe um óbolo. Era por isto que havia o costume de pôr uma moeda na boca dos cadáveres no momento em que eram sepultados. Nos afrescos dos túmulos etruscos, Caronte aparece sob a forma de um demônio alado” (GRIMAL, 2005, p.76). “informação fornecida pelos túmulos é bastante extensa, alcançando pelo menos até 750 a.C., os mortos eram cremados e depositavam suas cinzas em ossários que normalmente eram formato bicônico. Esta forma aparece já em 1000 a.C., em cerâmica da Idade do Bronze” (BLOCH, 1961, p.86).

<sup>65</sup> Basicamente o sentido de ressurreição é o de “acordar” e/ou “levantar”. Se levantar poderia ser entendido como “despertar” e “Isso provoca a metáfora da morte como um sono, e morrer como dormir. Dormir era um eufemismo convencional” (CHEVITARESE, 2020, p.29), compreendendo dormir como metáfora da morte; onde o processo de mumificação adquire o sentido de alguém que está dormindo e breve irá “acordar”.

sacrifícios, libações de leite ou sanguíneas; não importando nem mesmo o conteúdo ofertado, mas sobretudo o sentido de ofertar, e o desejo de doar manifesto no coração dos participantes.

Mas como entender tudo isto?

#### **4.1. Uma necrópole obscurecida nos pisos monoteísta da Terra Santa**

A Arqueologia mortuária mudou quanto as últimas pesquisas em cemitérios da Idade do Bronze; mais preocupados em se aproximar do conceito de morte, do que simplesmente catalogar artefatos que enxerguem apenas o modo de vida das pessoas e os ranques socioeconômicos que os objetos encontrados possam revelar. Percebemos nos argumentos de Jill L. Baker que essa vertente também é compartilhada com outros especialistas interdisciplinares: “Os pesquisadores estão muito mais preocupados com categorias sociais (ao invés de apenas o status econômico), mais atitudes sobre religião, e rituais associados com a morte” (KISELIVITZ, 2017, p.38). A morte apesar dos seus paradigmas, parece nos convidar a celebrar a vida: uma junção da compreensão entre a cultura material associado aos Ritos de Sepultamento e suas manifestações subjetivas através dos símbolos que esses artefatos possam expressar. Numa perspectiva psicológica em diálogo com a história, o aprofundamento antropológico das culturas de sepultamento da antiguidade nos aproxima de uma compreensão de renascimento do espírito como algo concreto e arqueológico. Como diria Jung, “essa progressão de ideias simbólicas, no entanto, pode ocorrer na mente inconsciente do homem moderno da mesma maneira que nos rituais das sociedades do passado” (JUNG, 2016, p.140). A construção de uma arqueologia conjugando com as análises antropológicas dentro do escopo dos enterramentos, dialogando com a história, tem sido uma das vertentes de muitos pesquisadores contemporâneos. “A Idade Média do Bronze tem sido o foco de muitos seminários voltados para a maneira como as sociedades lidam com a morte” (KISELIVITZ, 2017, p.38).

As sepulturas esculpidas na rocha que foram encontradas nas encostas do esporão do bairro de Manahat foram reveladas justamente com a expansão imobiliária do bairro, onde escavações da construção civil proporcionaram a redescoberta<sup>66</sup> arqueológica. O esporão de

---

<sup>66</sup> “No final do século XIX a vila foi mencionada por Clermont Ganneau (1899: 459–463) e Conder e Conjuntochener (1882: 21, 136–137) como aldeia de tamanho moderado com túmulos escavados na rocha e amplos vestígios arqueológicos nas suas imediações. Durante a guerra de 1948, a aldeia e seus habitantes

Manahat fica sitiado por um conglomerado urbano bastante expressivo formado por um grandioso shopping, o Biblical Zoo, um complexo de condomínios cujo nome é Holyland Park, e o Vale do Refa'im; em pleno curso de crescimento urbano, foi justamente nesta configuração imobiliária crescente que foram encontradas as impressionantes covas...

...incluem um cemitério da Idade Intermediária do Bronze Médio II composto de 67 túmulos escavados na rocha perto da borda do esporão, alguns dos quais foram escavados mais cedo em 1993, e que foram enterrados sob uma espessa camada de restos de construção do desenvolvimento de Manahat na década de 90, e apenas parcialmente reexpostos.” (KISELIVITZ, 2017, p.39).

É relativamente simbólico o fato de um cemitério da Idade do Bronze ter sido encontrado em meio a uma área urbana; muito mais ainda significativo nas cercanias de uma cidade cuja cultura milenar foi impressa por guerras religiosas tendo como marca a disputa pela exclusividade de um monoteísmo histórico: Jerusalém. E, como bem diagnostica Kerem Armstrong, “mas que em qualquer outro lugar, a História constitui uma dimensão do presente” (ARMSTRONG, 2013, p.6). Em Jerusalém, uma cidade formada por três religiões fortemente atuantes, onde as suas origens como cidade está suplantada numa específica obscuridade.

Nada sabemos sobre os primeiros habitantes das colinas e vales que acabariam se tornando a cidade de Jerusalém. Em tumbas do monte Ofel, ao sul das atuais muralhas da Cidade Velha, foram encontradas vasilhas de cerâmica datadas de 3200 a.C. Foi nessa época que começaram a surgir cidades em outros pontos de Canaã, o Israel moderno; em Meguido, Jericó, Hai, Laquis e Betsan, por exemplo, os arqueólogos descobriram templos, casas, oficinas, ruas e condutos de água. No entanto, ainda não há uma prova conclusiva de que a vida urbana de Jerusalém teve início nesse período. (ARMSTRONG, 2013, p.18).

Nesta suposta obscuridade, as escavações no Manahat possivelmente lançam uma razoável luz no que tange a materialidade; mas expande com a antropologia. O desenvolvimento urbano desde a década de 1970, resultou em inúmeras escavações arqueológicas que desembocaram em resultados sequenciais de extensas pesquisas em que inúmeros locais da cidade foram escavados, até chegarmos neste impressionante cemitério pós-calcolítico no Vale do Refa'im. Ao longo de três temporadas que durou entre os anos de 2011 e 2013, “por uma expedição da Universidade de Tel Aviv, os achados datam predominantemente da Idade do Ferro II, do período persa e períodos helenísticos iniciais, com alguns significativos extratos do Bronze Intermediário e da Idade do Bronze<sup>67</sup> Médio II” (KISELIVITZ, 2017, p.40), apontando

---

palestinos fugiram (Morris 2004: 239), e suas casas foram posteriormente povoadas por judeus e incorporados no recém-estabelecido bairro de Manahat” (KISELIVITZ, 2017, p.38).

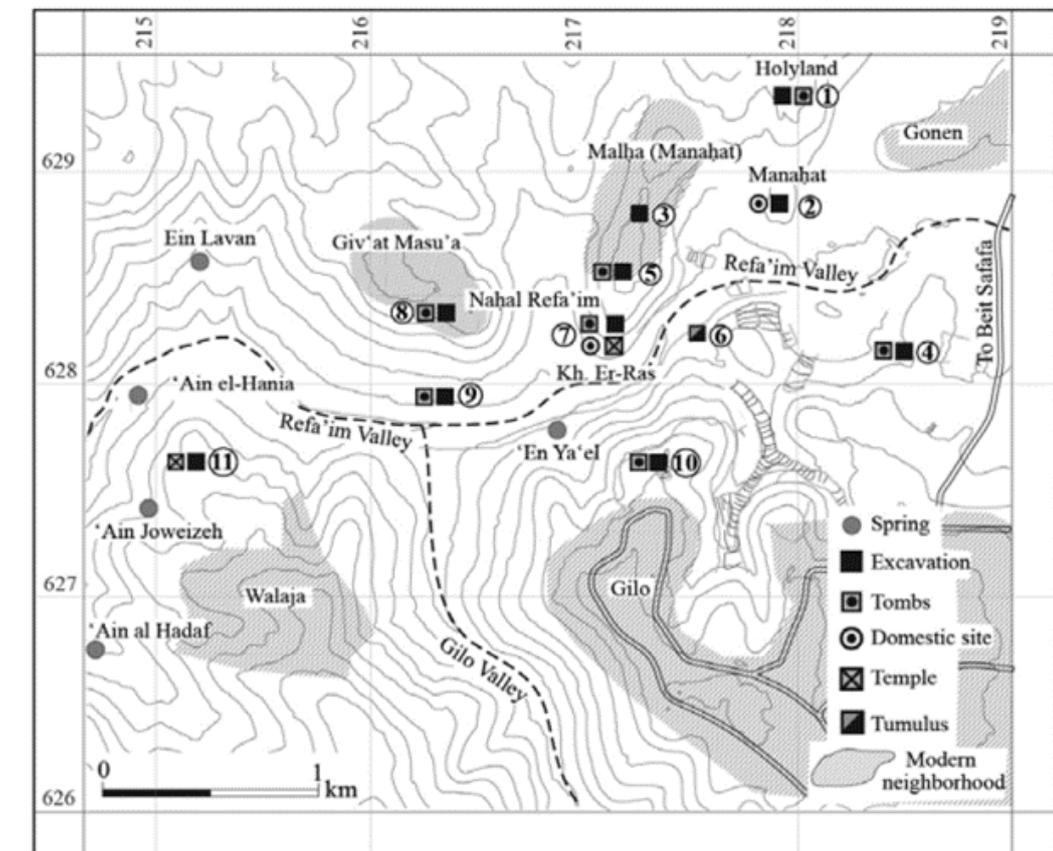
<sup>67</sup> Idade dos Metais: Idade do Cobre (3.300 - 1.200 a.C), Idade do Bronze (3.300 - 700 a.C), Idade do Ferro (1.200 a.C. - 1.000).

para um grande achado arqueológico no que diz respeito aos padrões de comportamentos dos ritos funerários.

Diferente do cenário contemporâneo de uma urbanização com uma simetria moderna, o Vale do Refa'im foi um assentamento de vilas, povoados e aldeias que se instalaram com a tecnologia da agricultura, e estruturas ritualísticas com templos e altares. Na verdade, o que o mapa revela (Fig.7) com as 67 tumbas e os dois templos mortuários é uma impressionante necrópole plantada nos pisos poéticos monoteístas da Terra Santa. Kerem Armstrong evoca este simbolismo potentemente construído nos últimos séculos da história de Jerusalém:

Até os israelenses e palestinos mais céticos salientavam que Jerusalém era “santa” para seu povo. Os palestinos a chamavam de al-Quds, “a Santa” — designação que os israelenses refutavam com desdém, argumentando que a cidade foi considerada santa primeiro pelos judeus e que para os muçulmanos ela nunca teve a mesma importância de Meca e Medina. (ARMSTRONG, 2013, p.18).

Figura 7 – Mapa dos sítios arqueológicos escavados no Vale do Refa'im



Fonte: KISELIVITZ, 2017, p. 39.

Apesar de ter sido “perturbado” pelo avanço urbano desses dois últimos séculos pelas construções modernas, composta por estradas de serviços e estruturas de concretos (como viadutos), a necrópole da Idade do Bronze não deixou de ser encontrada; mesmo com a destruição da estrada que atravessou o grande cemitério. As tumbas típicas do Bronze Médio, com estrutura comum construídas como poço profundo circular característico do padrão de sepultura da época; e que faz lembrar o Vale dos Reis no Egito Antigo; foram esculpidas nas rochas formando uma necrópole com certa simetria na composição e organização das covas; e, para fechar as entradas, pedras redondas selavam as câmaras mortuárias, (Fig.8).

Mesmo com todo o trabalho e o cuidado de uma arqueologia comprometida com o ambiente dos sítios arqueológicos, a expansão urbana do bairro Manahat comprometeu de sobremaneira com boa parte dos túmulos encontrados nas escavações:

Embora a maioria das tumbas tenha sido danificada, ou mesmo roubadas, várias foram encontrados lacrados por pedras de vedação. No caso de túmulos selados, a terra nas câmaras mortuárias foi cuidadosamente peneirada. Poucos achados foram

recuperados, no entanto; esses incluem uma série de vasos da Tumbas 7 e 29, e ossos humanos encontrados nos túmulos 30, 34, 35 e 36.” (KISELIVITZ, 2017, p.41, 42).

Apesar dos 67 túmulos esculpido nas rochas na extensão do Vale do Refa'im, apenas sete câmaras mortuárias puderam responder aos questionamentos dos arqueólogos quanto aos ritos de sepultamentos nas origens da formação dos habitantes da Antiga Palestina. E, mesmo com a escassez dos artefatos encontrados nas tumbas, no entanto, a Tumba 7 possuía uma característica que ainda não havia sido identificado naquele momento: além de lacrada, ela estava intacta. A abertura da tumba revelou aspecto quanto as práticas mortuárias e a conexão funerária entre o Antigo Egito e a Antiga Palestina. O que o documento da Bereshit expõe justamente esta interculturalidade pulsante em diálogo com essas duas sociedades, egípcios e hebreus poderiam ter desenvolvidos, durante esse período da idade do Bronze, práticas funerárias que se misturavam num possível hibridismo transcultural, onde a influência de um sistema político cultural e econômico maior, o Egito Antigo, se sobrepõe a outras culturas em construção; incorporando elementos e expressões que a religião e a magia tendem a proporcionar.

A Tumba 7, até então não identificada como intacta, revelou atributos funerários e práticas ritualísticas impressionantes concernentes a cultura egípcia e suas divindades que dialogavam com atributos da fertilidade, do renascimento, das cheias dos rios, e da transição do morto para o pós-vida. Para entender tudo isto e sua sincronia e conectividade, foi necessário abrir a Tumba 7.

#### **4.2. A Tumba 7: sepultamento cananita e os ritos funerários**

Apesar dos danos de boa parte das tumbas encontradas no Vale do Refa'im, os depósitos funerários encontrados nas Tumbas 7 e 29 contribuíram para uma compreensão maior dos hábitos e atitudes das práticas funerárias canaanitas. Mas, mais do que o impressionante fato de uma tumba intacta, foram justamente as análises interdisciplinares que possibilitaram resultados de muitos novos “insights” quanto as características e comportamento dos sepultamentos da Idade do Bronze na Região do Vale de Refa'im; e suas conexões entre o Egito e Israel Antigos. A documentação proposta do Funeral de Yaaqobh que se encontra na Bereshit, capítulo 50 (Anexo 5.1), esboça essa perspectiva comportamental das práticas funerárias dos cananeus. “Embora escritas em um período ligeiramente posterior, certas frases na Bíblia Hebraica parecem refletir tradições cananeias anteriores e sustentam essa suposição” (BAKER, 2012,

p.23). Portanto, a documentação traz perspectivas de uma interculturalidade que reflete comportamentos e miscigenação cultural das antigas tradições cananeias. As origens do povo hebreu estão imergidas num sincretismo cultural entre egípcios e cananeus que tem suas origens na cultura plural e politeísta das tradições de Canaã; refletidas nos textos da Bereshit como iremos atestar “ao entrarmos” na Tumba 7.

Foram escavações entre sepulturas que já tinham sido escavadas por equipes anteriores que levou a descoberta desta tumba intocada. Os restos osteológicos com os impressionantes vasos encontrados no seu interior abriram uma “janela” para a Antiga Palestina e seu cotidiano ritualístico. A arqueologia funerária, além das análises dos artefatos e seus aspectos socioeconômicos, mostra uma compreensão da morte no seu sentido para além do racional e de sua finitude.

A chegada até a sepultura requereu uma empreitada delicada e laboriosa. A constatação de sua intocabilidade aumentou de sobremaneira a percepção *in loco* do local; o “túmulo selado estava coberto por uma camada de terra de 0,2 m e localizado na parte superior da encosta sul entre túmulos escavados no início dos anos 90” (KISELIVITZ, 2017, p.43). Cheio de areia, o poço continha camadas de grandes pedras na entrada dificultando seu acesso; mas, surpreendentemente, antes mesmo de se abrir a porta de pedra que selava a câmara, um fragmento de cerâmica jazia no acesso: era a base de um jarro que possivelmente fazia parte de um conjunto funerário. “Uma grande pedra de bloqueio foi encontrada no fundo do poço, repousando *in situ* contra uma abertura de 0,4 m de largura que leva a uma pequena câmara oval” (KISELIVITZ, 2017, p.43) (Fig.8 e 9).

Segundo Jill J. Baker, na Antiga Palestina e cercanias o conjunto Funerário poderia consistir em inúmeros vasos diferentes, de cerâmica, de madeira, de vidro ou até mesmo um cesto de palha; e que eram usados para várias finalidades ritualística à ressurreição do espírito. Boa parte deste conjunto de cerâmicas eram recipientes com a finalidade da inserção de comida para alimentar o corpo do morto em trânsito:

As vasilhas do conjunto funerário podem conter comida e bebida, representando uma porção ou resto de uma refeição, *além de* mercadorias como óleos, perfumes, unguentos etc. Os amuletos geralmente possuíam poderes e qualidades que protegiam o próprio espírito ou representavam à proteção do espírito por uma divindade, enquanto ele faz a jornada para o próximo mundo e fornecesse proteção contínua a sua chegada. (BAKER, 2012, p.16).

Fazendo parte de uma bagagem que proporcionava assertividade na jornada para o pós-vida. Equipamentos sem os quais não fazia sentido ao enterramento do cotidiano funerário da antiguidade.

Essa era a mentalidade dos que enterravam os outros no passado antigo, um comportamento adquirido das tradições religiosas passadas por gerações; da cultura promovida pelo Estado em que todos viviam; um pensamento do cotidiano. A descrição do que se encontrou dentro da pequena câmara mortuária era de um cenário ritualístico dos métodos religiosos das práticas funerárias da cultura cananea; tanto na configuração e disposição dos vasos, quanto da passagem do tempo com relação a preservação dos objetos encontrados.

Restos humanos consistindo em um indivíduo parcialmente articulado foram encontrados no centro da câmara deitado na orientação norte-sul com a cabeça voltada para o norte (Fig.11). Na câmara, uma camada de solo de 0,35 m de espessura, parcialmente originada cal *cristalizado com o tempo*, cobria a superfície da rocha. Dois jarros de armazenamento foram encontrados sobre esta camada de terra, um deles estava intacto (Figs. 10, 12: 6,7) e o outro cortado longitudinalmente, com a metade inferior cheia de pequenos ossos de animais (Fig.15, ver Microfauna abaixo) e a metade superior cobrindo-a. A jarra tem um corte preciso, que parece intencional, e pode ter servido de bandeja com a segunda metade colocado acima dele como uma tampa. Duas tigelas foram encontradas no chão da câmara perto da entrada - uma grande tigela carenada (Figs.12:2) e uma tigela globular (Fig. 12:1) (KISELIVITZ, 2017, p.43).

Completando a configuração do conjunto Funerário, outros fragmentos de cerâmica que consistia na base de um outro jarro de armazenamento (Fig.12:4), e parte do que seria uma jarra piriforme foram encontrados (Fig.12:3). Finalizando o cenário, uma pedra arredondada que ficou entendida como um travesseiro poderia ter servido como apoio à cabeça do falecido. Essa suposição dos arqueólogos pode estar embutida o significado de “sono” do processo temporário de transição do viajante. Longe de juízos de valores, se a morte era entendida como um processo transitório para o pós-vida, a suposta ideia de estar dormindo fica de acordo com esse entendimento de transição, pois a crença mortuária era da ressurreição do espírito; entendendo o espírito como parte integrante do corpo físico. Afinal, ao cabo dos ritos findos, o falecido teria chegado ao destino certo de sua viagem. Baker também partilha à compreensão que a remoção dos restos anteriores de sepultamentos, para abrir espaço a um novo morto, tinha a finalidade de uma viagem conclusa com perfeição apesar do descarte dos restos mortais anteriores: “tal ação arrogante podia acontecer devido a percepção de que a carne em decomposição simbolizava a jornada completa do espírito para a vida após a morte” (BAKER, 2012, p.24).

Boa parte desse conjunto de cerâmicas são provenientes da Tumba 7, apenas um jarro de armazenamento foi encontrado na Tumba 29. Esse excepcional conjunto do conjunto funerário, como definiu Jill J. Baker, foi datado da passagem do Bronze Médio I para o Bronze Médio II. É importante ressaltar que esse período foi de grande desenvolvimento urbano “ao longo de uma rota popular comercial entre o sul da Mesopotâmia, a Anatólia e a costa do

Mediterrâneo, que incentivou o crescimento e a prosperidade desses centros urbanos durante esse período” (COOPER, 1996, p.14).

De acordo com os arqueólogos, a configuração da câmara mortuária indica que foi um único enterro logo após a câmara mortuária ter sido selada. Não houve nenhum outro ocupante na inumação. E, em específico, este conjunto de cerâmica encontrado se caracteriza de maneira exclusiva, jamais encontradas proveniente do Médio Bronze II e III: “tigelas carenadas de aro alargado, jarros grandes com aros perfilados e bases de trompete” (KISELIVITZ, 2017, p.48), demonstrando detalhes e refinamento de uma produção inigualável da cerâmica antiga. Contudo, a uniformidade dos padrões cerimoniais são os mesmos. À medida que encontramos recipientes, que mesmo diferentes, apontam para a mesma finalidade: depósitos cerimoniais para o processo de transição e ressurreição do espírito, se constitui atributos dos ritos de passagem e o Conjunto Funerário. “O conjunto é composto de ofertas comuns depositadas em cada enterro como parte integrante do processo de enterramento. Essa padronização e uniformidade sugerem um comportamento cerimonial que permite vislumbrar um conjunto invisível de crenças e rituais relativos à vida e à morte” (KISELIVITZ, 2017, p.49). Tudo indica que o conjunto de cerâmicas eram usados primeiramente no cerimonial fúnebre e, posteriormente, introduzidos nas câmaras mortuária da necrópole. A importância dos vasos ritualísticos como recipientes integram a essência da dinâmica do processo de transição; portanto, o conjunto de cerâmica não era apenas o conjunto propriamente dito; todo o conjunto de comida, bebida (libações) e sacrifícios integram o procedimento como um todo; “simbolizando a participação dos mortos, fazendo dos vasos também essenciais” (KISELIVITZ, 2017, p.49).

Os ossos que foram encontrados na Tumba 7 foram os únicos *in situ* a serem analisados por uma equipe de antropólogos. Apesar da pouca preservação e da articulação incompleta, foi possível constatar fragmentos de uma esfera craniana, um maxilar superior e outros ossos pós-cranianos; o que ajudou a identificar uma pessoa de 50 anos conforme a análise na taxa de desgaste dos dentes. A posição em que foi colocado o morto com a cabeça para o norte representa mudanças de entendimento quanto a compreensão do pós-vida na transição do Idade Média do Bronze II. O corpo flexionado ou fetal possui uma representação de ressurreição, pois procura reproduzir o extrato fetal entendendo a câmara mortuária como um útero para o renascimento. Já a posição supina, ou seja, com o corpo alongado, representa a compreensão como se o morto estivesse dormindo profundamente, caracterizado um repouso eterno. Em outras culturas as pernas eram presas por uma corda para que o morto (o espírito) não vagasse e perturbasse a comunidade. “Em muitas culturas, a orientação do cadáver para uma direção

predeterminada pode indicar certas crenças em relação à vida após a morte” (BAKER, 2012, pp.66,67,68). Percebe-se que a compreensão muda com a passagem de um período para o outro, certamente com as interpretações subjetivas acerca da morte transborda. Victor Turner, citando Morgan, explana esta subjetividade intensa: “O desenvolvimento das ideias religiosas está cercado por tão intrínsecas dificuldades que poderá vir a não receber nunca uma explicação plenamente satisfatória. A religião ocupa-se tão extensamente com a natureza imaginativa e emocional, por conseguinte com aqueles elementos incertos do conhecimento” (MORGAN, 1877, apud TURNER, 1974, p.13). Não é pretensão deste trabalho esgotar tamanho envolvimento quanto os paradigmas das cerimônias mortuárias e de sua essência quanto a jornada do pós-vida; mas ampliar o seu entendimento quanto a historicidade dos fenômenos sociais que envolve o processo.

Quanto ao Egito Antigo, nessa relação de conectividade, os mortos eram assentados na direção do nascer e morrer do sol. A trajetória solar de uma ponta a outra termina simbolizando a morte propriamente dita e o caos; no entanto, era sabido e compreendido que o sol nasceria de novo no dia seguinte como representação simbólica do eterno retorno, do renascer em todos os ciclos da natureza. No entanto, enquanto na sua trajetória no submundo precisaria perpassar Isfet que é a desintegração, o caos, a morte. O ciclo solar possuía um significado de superação da morte de sua finitude (o esquecimento do morto para os egípcios), pois significava a superação para o pós-vida; ou seja, o renascer contínuo em todas as esferas institucionais, desde o plantio até a colheita; passando pelas cheias do Nilo, superando a morte na sepultura no despertar do *ka* para a eternidade. E todos esses significados estão intrínsecos no Estado, pois o Estado teocrático conjuga com a ordem religiosa.

A ordem cósmica também precisa de governo. Este é o significado político do ciclo solar: ele é o esforço do governo. O significado desta concepção torna-se claro quando assim que se percebe que a ideia egípcia do 'ciclo solar' não é apenas 'solar' ou a 'teologia heliopolitana'<sup>68</sup>, mas abrange o Osiriano<sup>69</sup> e, de fato, todas as outras esferas, também, devem ser consideradas dentro do conceito egípcio de cosmos ou visão de mundo (ASSMANN, 1989, pp.63-65).

Nesse sentido, os Ritos de Sepultamento estão conectado com essa esfera abrangente do cosmo como visão de mundo; em que os ritos, enquanto processo de revitalização,

---

<sup>68</sup> “Enfatiza o papel de Ra (o deus-sol) como criador e sua associação com outras deidades. A fonte principal para esse mito está no Textos das Pirâmides, porém textos de períodos posteriores também são importantes na definição do papel principal na criação. A Oração de Sair à Luz do Dia (oração 17 do Livro dos Mortos do Novo Império) traça um paralelo entre a passagem do sol da noite para o dia e a emergência do morto da tumba para a luz do dia” (DAVID, 2011, p.121).

<sup>69</sup> “O culto de Osiris prometia a eternidade para todos, não somente para aqueles que pudessem ter recursos para preparar enterros elaborados. Uma vida virtuosa, a correta execução dos ritos funerários e a adoração do deus eram agora os únicos requisitos essenciais para se obter um futuro abençoado (DAVID, 2011, p.208).

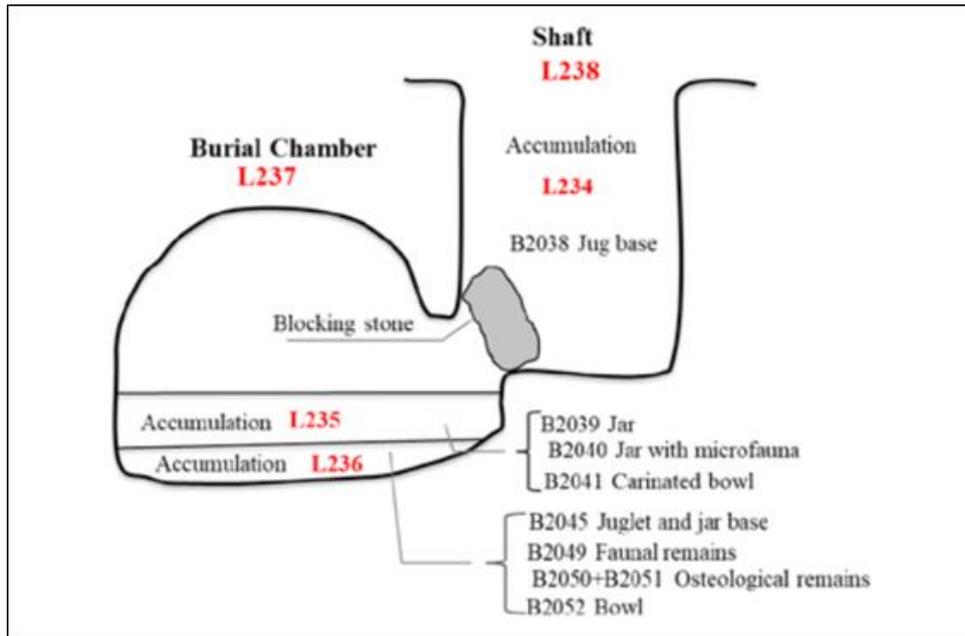
renascimento, e ressurreição, reestabeleciam a ordem através das práticas funerárias, também. Ao se configurar um conjunto de cerâmicas e deitar comidas e libações à morte, bem como os sacrifícios que são estabelecidos tanto nos altares como nos templos como ofertas depositadas nas tumbas; os sacerdotes se conectavam com os deuses – o cosmo e seus ciclos sazonais – proporcionando uma intercessão para com a vida e com o equilíbrio nas plantações, colheitas, economias, e comida na mesa; prestando cultos aos deuses e aos ancestrais. Mas, como eram as práticas funerárias e de que forma os sacrifícios eram praticados? Existia realmente alguma relação conectiva entre o Egito e a Palestina Antigas quanto aos ritos?

Figura 8 – Pedra de bloqueio da Tumba 7 – Foco para o norte (Foto: S. Kisilevitz)



Fonte: KISELIVITZ, 2017, p. 44.

Figura 9 – Desenho da Tumba 7 (Esboço de S. Kisilevitz)



Fonte: KISELIVITZ, 2017, p. 44.

Figura 10 – Retirada de uma jarra de armazenamento inteiro da Tumba 7, Foco para o nordeste



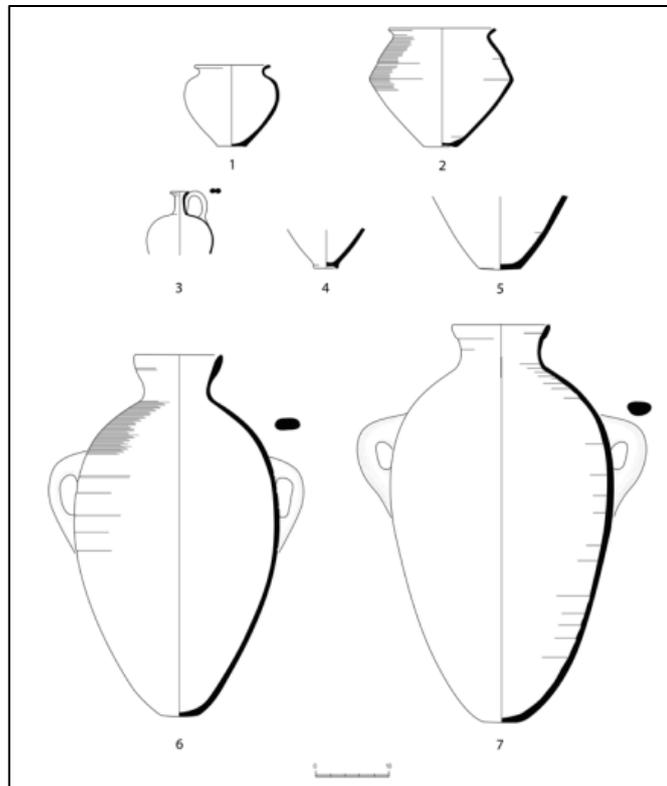
Fonte: KISELIVITZ, 2017.

Figura 11 – Tomba 7 restos de esqueletos e apoio de cabeça - Foco para o leste (Foto: D. Tanami)



Fonte: KISELIVITZ, 2017, p.45, 52.

Figura 12 – O conjunto de cerâmica da tumba 7: (1-2) Tigelas Carinadas, (3) Piriform Juglet, (4) Base do jarro, (5-7) Jarros de armazenamento, (Desenhos: I. Lidski-Resnikov)



Fonte: KISELIVITZ, 2017, p. 47.

Figura 13 – Microfauna encontrados em metade do jarro de armazenamento B2039



Fonte: Z. Turgeman-Yaffe (foto).

### 4.3. Sapos sem cabeças: oferendas de ressurreição

Apesar de estarem espalhados, isso não foi problema para detectar uma expressiva fauna e flora que compunha as análises microrrgânicas realizadas na Tumba 7. A existência de mamíferos e microfauna levantou a hipótese desses extratos terem sido utilizados como elementos de um ritual. Para tanto, foi usado uma escala taxológica para a identificação das ossadas encontradas na tumba. A análise morfológica ajudou a classificar, identificando que os ossos pertenciam a um caprino. Boa parte dos ossos indicava que pertencia a um único caprino, possivelmente uma ovelha que foi depositada no interior da tumba como parte integrante dos sacrifícios ao morto. Os ossos da ovelha, espalhados ao redor da câmara mortuária – talvez ao redor do morto – poderia sugerir um esquartejamento do animal, o que poderia ser identificado como um holocausto muito comum nos relatos da Bereshit. Outros sítios arqueológicos da região do Levante evidenciam registros de sacrifícios de caprinos. “Oferendas funerárias de ovelhas únicas foi um fenômeno bem documentado no período do Bronze Médio II” (KISELIVITZ, 2017, p.51-53), e se coadunam com os textos bíblicos que reforçam a interculturalidade dos povos no Levante e os primeiros hebreus. “Sacrifícios de animais e banquetes eram partes integrantes da cerimônia funerária. Entre os bens funerários essenciais, vasos para conter, servir e comer uma refeição fornecem evidências de artefatos para o banquete funerário” (BAKER, 2012, p.39).

Mas, o que estava para ser revelado de forma extraordinária foi a porção de microfauna encontrada em umas das bandas do jarro de armazenamento que foi precisamente cortado ao meio. Tudo indica que a outra parte do jarro fora usada suposta como função de tampa para cobrir a oferenda depositada no jarro (Fig.12:7).

Foi necessária uma análise laboratorial para determinar o que seria a microfauna depositada no jarro ritualístico; o que resultou na identificação de ossos pertencentes a sapos verdes (*bufo viridis*); que, de acordo com os pesquisadores, são animais comuns encontrados nas colinas de Jerusalém. A análise taxológica revelou algo ainda mais surpreendente: os sapos classificados estavam decapitados. Esta condição não era exclusividade desta oferenda, em outros sítios arqueológicos também foi identificada este padrão ritualístico:

Ossos do crânio do sapo verde (dentário e maxilar) estão claramente ausentes na Tumba 7. A Fig.14 mostra o corpo do *bufo viridis* representado parcialmente nesse conjunto da Tumba 7 em comparação com outro conjunto de restos de sapos encontrados na parte de uns vasos na tumba de Wadi`Ara escavada na rocha no norte de Israel, também do final da Idade do Bronze. Fragmentos de crânio de ambas as espécies foram extremamente raros no conjunto Wadi`Ara que constituía de apenas 1% dos espécimes identificados. Além disso, o conjunto de Wadi`Ara mostrou pequenas quantidades de vértebras e falanges. A semelhança na representação das partes do corpo com o conjunto da Tumba 7 é estatisticamente significativo (KISELIVITZ, 2017, p.53).

Para descartar qualquer hipótese de os crânios dos sapos pudessem ter caído no chão da tumba, duas análises foram feitas nas areias do piso da câmara e nenhuma delas constatou resto do animal chão; indicando que a microfauna dos anfíbios era pertencente apenas ao interior do vaso de armazenamento. A presença de sapos em outros enterramentos da Idade do Bronze, nos sítios arqueológicos no Oriente Médio não é uma novidade. A que tudo indica, o vaso de armazenamento, precisamente cortado ao meio tendo uma das partes como tampa para proteger a importância da microfauna, fazia parte das oferendas realizada para o morto. Os crânios foram removidos com antecedência, visto que não foram encontrados em nenhum outro lugar dentro no local do enterramento. Mas porque sapos decapitados estariam sepultados junto com este morto na tumba? Qual a relação ritualística desses *bufos viridis* com os ritos de passagem?

No Egito Antigo, o sapo fazia parte da mitologia egípcia. A deusa Heqet, que possui cabeça de sapo (Fig.17), é aquela que auxilia as mulheres no parto trazendo as crianças à vida; comparativamente, se tratando da morte, a deusa era quem conduzia o processo de Liminalidade na tumba; levando em conta que a tumba era compreendida como um útero para o renascimento da alma do morto (o *ka*). Um conceito simbólico que expressa a diferença entre o estado e o transitório; ou seja, aquilo que está, mas não pertence mais a uma determinada realidade. Como um girino que antes de se tornar sapo propriamente dito precisa passar pelo processo transitório de anfíbio para galgar a realidade terrestre. Esse seria o processo transitório do morto entre a terra e o céu. Liminal, portanto, significa a atitude de estar afastado, mas presente; pois sua mudança de estado transborda o sentido factual da existência, ou de uma mudança de paradigma. Estar em Liminalidade é também parecido com um processo de mudança de residência, logradouro, por exemplo; leva um determinado tempo para se acostumar com o novo endereço (a consciência do pós-vida) o reconhecimento da realidade transitória do morto no processo gestatório da câmara útero para a ressurreição. É importante compreender que se trata de uma tradição; desde a infância esse tipo de doutrina fazia parte do contexto dessas comunidades. Por isso, os ritos precisavam ser cumpridos para se conhecer os espaços, os vizinhos, a atmosfera das cidades de enterramento, do novo lar. A Liminalidade se

aproxima do conceito de transição da morte quando se entende a continuidade da vida no pós-vida, adquirindo esta compreensão através das ancestralidades; fazendo das culturas o reflexo de cerimônias e celebrações dos rituais de passagem; mas é pertinente, também, a qualquer outra transformação como o casamento, nascimento etc. “As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial” (TURNER, 1974, p. 116, 117).

Portanto, cultuar a deusa sapo em ritos de sepultamento faz todo sentido dentro desse entendimento do processo de regeneração da alma/espírito; consciência dos seguidores de Heqet que adquiriram com as crenças que se perpetuam nas gerações. Como resultado disto, também ficou conhecida como deusa da alegria por levar a felicidade dos bebês à maternidade; mas também por simbolizar as cheias do Nilo. Heqet esteve com os adoradores do deus Hapi<sup>70</sup>, a personificação das cataratas e das cheias do rio ao trazer vida nova ao Egito Antigo todos os anos. Heqet é entendida como a contraparte do deus Khnum, o deus de cabeça de carneiro, no processo de inundação; ambos ligados ao mito do nascimento; é Khnum<sup>71</sup> que regula as cheias do Nilo; algo de grande importância para a economia do Egito. Pode-se também ser associada com o deus Min (Fig.18) que é a personificação de um homem com o falo ereto, representando a fertilidade na agricultura: abençoador dos campos, das colheitas e das primeiras frutas. Heqet também foi quem ajudou Isis no processo de ressurreição no esquartejamento do corpo do deus Osiris pelo seu irmão Seth. Portanto, a deusa de cabeça de sapo, Heqet, é responsável pela transformação da morte para vida possuindo conexões com outras esferas da cosmovisão do renascimento. A respeito disto, “o romano escritor Plínio, o Velho, observou uma crença egípcia de que os sapos eram gerados espontaneamente a partir da lama deixada pela enchente do Nilo” (PINCH, 2002, p.139, 140, 153, 164) numa espécie de cosmovisão de uma realidade compreendida por aspectos da natureza na representação simbólica dos mitos egípcios, significando o princípio da regeneração, cultuado no Antigo Egito do segundo milênio.

Essa extensão de culto parece ter transbordado no Levante da Idade do Médio Bronze como atestam algumas tumbas cananeias que trouxeram oferendas de miríades de sapos em vasos ritualísticos. Corroborando com essa extensão do culto, um fascinante escaravelho-rã foi

<sup>70</sup> “Uma divindade ou grupo de divindades que incorporavam o poder vivificante da inundação, Hapy era geralmente retratado como um homem muito gordo com seios pendentes e pele azul ou verde” (PINCH, 2002, p.136).

<sup>71</sup> Há uma crença registrado nas rochas da ilha de Sehel, perto de Elefantina, de uma fome de sete anos que “afirma que Khnum deixaria o Nilo inundar mais uma vez se seu templo fosse reformado. O trabalho foi feito, o Nilo inundou e o Egito prosperou novamente” (REMLER, 2006, p.117), o que deve ter feito a crença se fortalecer.

encontrado no sítio arqueológico de Tel Dan<sup>72</sup> em Israel (Fig.16), ao que tudo indica foi provavelmente usado como amuleto para evocar Heqet no auxílio da ressurreição da alma do enterrado. Quebrado, o que chamou a atenção dos arqueólogos foi a falta da cabeça do anfíbio esculpido na pedra, como se estivesse sido decapitado para a função de amuleto. A cabeça do amuleto nunca foi encontrada. “As costas do sapo foram decoradas com linhas incisais longitudinais, com bases sempre decoradas. Muitos desses escaravelhos são encontrados em coleções em todo o mundo” (BRANDL, 2002, p.185), o que reforça de sobremaneira o culto e as práticas funerárias em conexão. No Egito Antigo, esse tipo de escaravelho era muito conhecido, mas em Canaã foram encontrados apenas dois: este de Tel Dan e um outro no sítio arqueológico de Tell el-‘Ajjul<sup>73</sup>.

O motivo do sapo ser usado pelos egípcios desde o período pré-histórico, primeiro em produtos tridimensionais, como estatuetas e vasos, e depois na arte mural em Saqqara. Seu significado simbólico durante este período permanece obscuro. O sapo é o símbolo da deusa do nascimento Heqet, que às vezes é descrita como uma cabeça de sapo, pelo menos do Novo Reino. Durante esse período, Heqet era adorada na cidade de Antinoópolis como esposa do deus Khunum (BRANDL, 2002, p.186).

Khunum que era a expressão das águas divinas, da cheia do Nilo, da fertilidade da terra que traz o sedimento das propriedades escuras para fertilizar os campos agrícolas que margeiam a Bacia do Rio Nilo. É também a manifestação da natureza para o surgimento da lama pastosa nas suas margens, e que vai propiciar a possibilidade da deusa Heqet surgir na encarnação dos sapos que crescem nesse ambiente propício, saindo da condição de girino, de anfíbios para a vida terrestre, à passagem da água para a terra; ressurgir numa outra condição, renascer para uma nova realidade, ressuscitar a alma/espírito da terra para o céu; sair de um corpo biofísico para uma natureza que poderíamos chamar de quântica: um salto energético à uma realidade mais sutil.

A extensão deste culto à deusa Heqet é de sobremaneira expressiva e significativa, tanto no espaço do tempo como na extensão da geografia: “No período bizantino (330 E.C.), uma lamparina a óleo com forma de sapo (Fig.13), proveniente do Egito Antigo trazia a seguinte inscrição: Eu sou a Ressurreição” (BRANDL, 2002, p.186). Esse conceito de ressurreição vai adquirir novos significados para alimentar as crenças futuras; mas, historicamente, a magia da ressurreição, no que diz respeito aos antigos, era da transição de uma condição para a outra, mas nunca a mesma condição.

<sup>72</sup> Site oficial das escavações arqueológicas renovadas do antigo local de Tel Dan no norte de Israel: Disponível em: <https://www.teldanexcavations.com/>. Acesso em 14/mai. 2023.

<sup>73</sup> O sítio de **Tell el-'Ajjul** está situado a dez quilômetros ao sul da moderna cidade de Gaza e na foz do Wadi Ghazzah. Disponível em: <https://www.levantineceramics.org/sites/2296-tell-el-ajjul>. Acesso: 14/mai. 2023.

Um sepultamento egípcio envolto com os ritos da mumificação engendra também os paradigmas da ressurreição da alma, e não do corpo, ao pós-vida. No entanto, os verdadeiros motivos que levaram os redatores dos textos judaicos a endossarem o paradoxo do Sepultamento de Yaaqobh estão para além do sagrado em condutas muito mais política-cultural do que apenas religiosa. Refletem as memórias e tradições de uma coletividade buscando reconstruir uma identidade durante o período da conquista persa.

Figura 14 – Comparação taxológica dos *bufos viridis* entre a Tumba 7 e a tumba de Wadi `Ara

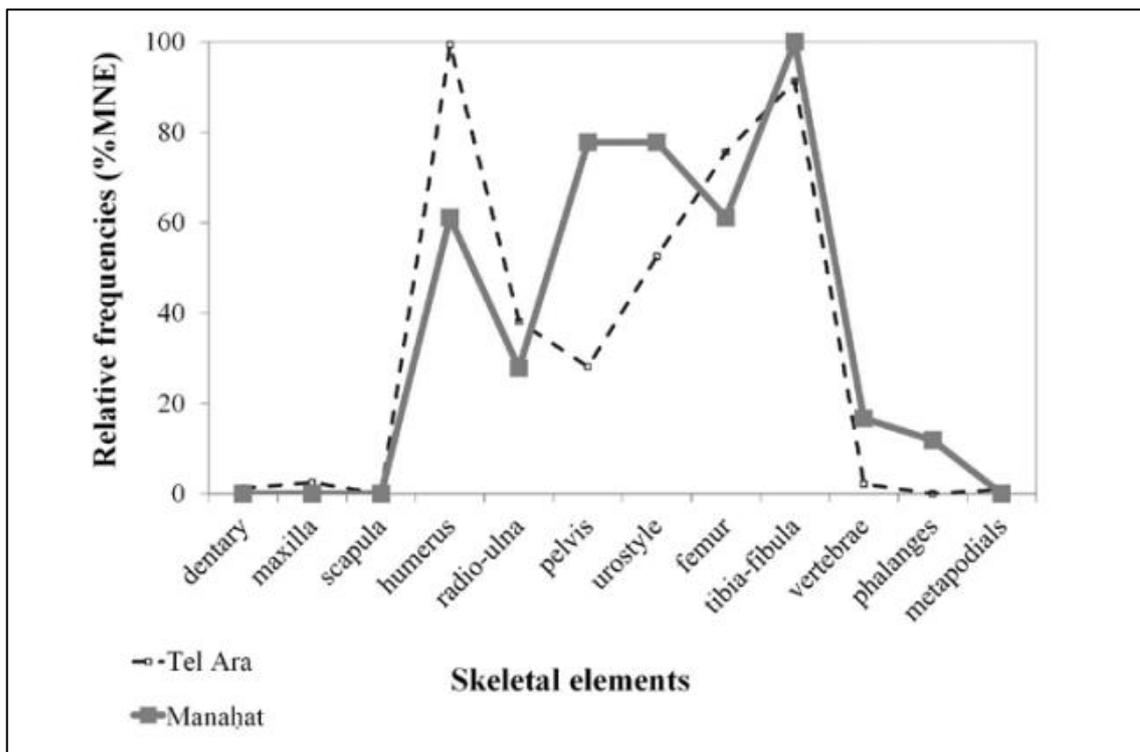
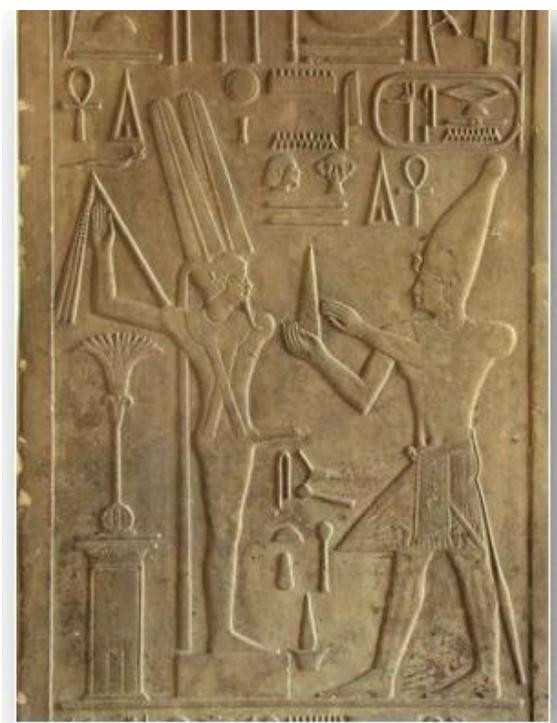


Figura 15 – Deusa-sapo Heqet: desenhos e relevo do Templo de Dendera no Egito



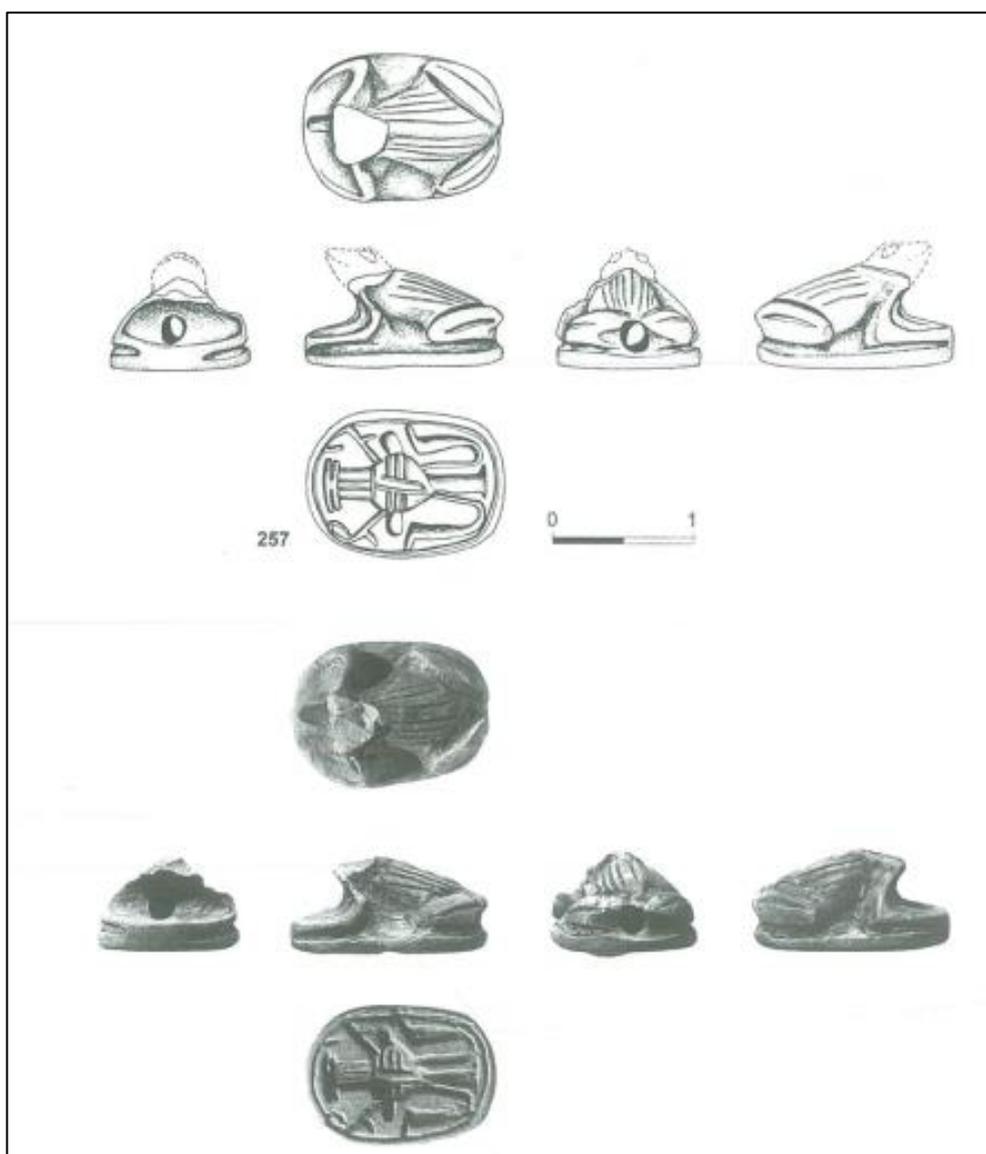
Fonte: <https://dezmilnombres.files.wordpress.com/2019/12/heket-ft-1.jpg>. Acesso em 17 set. 2023 às 8hs30min.

Figura 16 – Deus Min, Templo de Karnak



Fonte: <https://www.alamy.es/foto-egipto-luxor-relieves-en-piedra-en-la-capilla-templo-de-karnak-de-gran-formato-tamanos-disponibles-88781602.html>. Acesso em 17 set. 2023 às 9hs59min.

Figura 17 – Escaravelho-sapo; desenhos com cabeça reconstruída e fotos



Fonte: BRANDL, 2002, p. 185.

Figura 18 – Lâmpada a óleo tipo sapo do Egito, Século III-IV E.C.



Fonte: BRANDL, 2002, p. 187.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob o olhar conectado com o presente e o passado, mantendo o foco com as perspectivas da antiguidade, tendo como objeto de análise os ritos de sepultamento, procurando dialogar com a história global que, como afirma Sebastiam Conrad, “está profundamente *enraizado* nas relações de poder do passado e do presente através da agência de fatores institucionais e a integração desigual de diferentes sociedades nas estruturas da economia política global” (CONRAD, 2019, p.220).

É fato que as sociedades se organizam apesar das diferentes formas das manifestações humanas; contudo, apesar das diferenças um certo monismo emergiu no passado e se perdura até os dias do agora. Nosso pensamento ocidental ainda repousa sobre estruturas filosóficas da antiguidade, cauterizadas nessa percepção monista de conceber a realidade. “A reflexão sobre o tema remonta aos antigos gregos e deu origem a diversas respostas, das quais o monismo moral é uma das mais antigas e influentes. O monismo moral refere-se à visão de que só um modo de vida é plenamente humano” (PAREKH, 2000, p.17), concebendo os valores de outrem como averso, pois não estão ao alcance do virtuoso modo de vida de ser narciso como “eu sou”. A morte muda este paradigma, entendendo a morte como um fator unilateral a todos. Desta forma, resignificar a morte trás mudanças estruturais nas esferas de poder das sociedades.

A morte não tinha o significado de finitude e essa compreensão era coletiva e religiosa, fazendo com que uma espiritualidade fizesse parte do cotidiano e de uma força de trabalho considerada sagrada. Os motivos de se produzir um enxoval funerário fazia parte de uma economia substantivista que entendia o ser humano como parte integrante da natureza, conseqüentemente consciente de sua dependência total aos deuses; ou seja, das forças do meio ambiente como as cheias do Nilo, por exemplo. A atitude egípcia era de que mortos e vivos faziam parte da mesma sociedade, portanto, todos continuavam desempenhando seu papel na interseção e intervenção das forças divinas.

Jill L. Baker postulou uma uniformidade mortuária no que tange os conjuntos de cerâmicas usados nos enterramentos. Os conjuntos funerários podiam ser diferentes, mas a performance do culto era unificada; a mumificação tinha suas categorias de acordo com o que o cliente pudesse pagar, das mais completas ou parciais. A mais barata consistia apenas de um enterro feito no deserto, onde o calor excessivo cuidava da desidratação do corpo. Essa em específico era direcionada aos mais pobres; mas nem por isso as orações deixavam de ser feitas a Anubis, o condutor dos mortos até o tribunal de Osiris que era o deus da ressurreição, mas

que para tanto precisaria passar pelo crivo do equilíbrio de Maat, deusa da justiça. Ou seja, os ritos de sepultamento eram cumpridos independente da classe social.

O documento de Yaaqobh reflete este fenômeno da interculturalidade que era comum na Bacia do Mediterrâneo e que abarcava também a Palestina Antiga. As retroprojeções suscitadas no texto corroboram para o entendimento da presença semita no Antigo Egito, mais as pinturas de Beni Hassan e o cemitério canaanita de Aváris. O intercâmbio com os cananeus resultou em ritos compartilhados onde o processo de luminaridade configurava uma das uniformidades ritualísticas.

É importante ressaltar que, mesmo sendo religioso, o texto massorético, como o sepultamento de Yaaqobh, escrito no hebraico e que é utilizado como versão universal para o judaísmo moderno e fonte de tradução do Antigo Testamento, foi iniciado pelos católicos e posteriormente por tradutores protestantes. Ele constitui fruto da ação humana passíveis de serem analisados e investigado pelo historiador. “As traduções foram feitas a partir dos textos originais hebraicos, aramaicos e gregos. Para o Antigo Testamento segue o texto hebraico estabelecido nos séculos VIII-IX D.C.” (BÍBLIA DE JERUSALEM, 2002, p.13); dentro do um processo de produção pode-se questionar e aproximar elementos e fazer uma leitura historiográfica, distanciada das confissões de fé; como material rico para o entendimento da contemporaneidade.

Israel e o Egito antigos tiveram uma conexão teológica e talvez teocrática dentro do paradigma da construção da Torá, onde reis e faraós são constituídos filhos dos deuses consagrados para a administração do estado e condução da religiosidade. O que se seguiu a análise foi justamente as contradições do texto de Yaaqobh e a interculturalidade, abrindo caminhos para questionamentos que pudessem responder os paradigmas das crenças mortuárias entre egípcios e hebreus primitivos; ampliando a compreensão da morte, sua transformação ao longo da história, e do surgimento do monoteísmo através do patriarcado; tendo Yaaqobh como elemento propagandista na política-cultural da Judá no período persa.

As pinturas de Beni Hassan, as comunidades semitas no Delta do Nilo, o Vale do Refa'im com suas tumbas próximas a Jerusalém, os judeus de Elefantina que demonstraram, de sobremaneira, uma interatividade cultural durante um longo período. Os sítios arqueológicos de sepultamentos cananeus e egípcios dialogam através dos artefatos que foram encontrados, demonstrando uma religiosidade comum: o politeísmo.

A Literatura e as figuras de linguagem, foram elementos teóricos na abordagem simbólica do texto. E como tão bem adverte-nos a professora Lígia Chiappini quanto ao formalismo com relação aos textos documentos, e que pode direcionar a interpretação para

além das formas e simetrias, é possível o dialogar com a História e historiografias na construção de um entendimento quanto aos fenômenos sociais e culturais inerentes à documentação, “atentando para o entrelaçamento das obras literárias com outros discursos, entre eles o discurso historiográfico, cujas fronteiras com a literatura e antropologia se confundem” (CHIAPPINI, 2000, p.19).

Assim, portanto, concluímos que elementos como a mumificação pudessem confirmar as circunstâncias sociais que envolviam os intenções dos redatores durante o período expansionista da Pérsia; e para tanto os redatores revisitaram as memórias dos hebreus para resignificar seus interesses políticos. Uma das hipóteses da construção dos textos da Tora, na qual a Bereshit se insere, segue o que possivelmente teria sido compilado durante esta administração. Segundo Raymond B. Dillard, “a maioria dos críticos atribui a fonte “J” (javista) ao início da monarquia, nos sécs. X ou IX AEC à compilação dos textos (DILLARD, 2006, p.40). “Em 539 AEC. a Babilônia caiu para Ciro, rei Aquemênida, a Pérsia foi elevada à posição de império mundial, que abrangia todo o Oriente Próximo” (DAVIES, 2008, p.70), até a chegada de Alexandre, o Grande, em 334 AEC. Foi durante o repatriamento dos judeus, em 538 AEC que possivelmente os textos se consolidaram.

Observamos que durante o período que demarcou a forte presença semita no Egito Antigo (1786 – 1575 AEC), essas retroprojeções foram incorporadas ao longo do tempo, reforçadas pelas gerações posteriores, e que constituíram elementos fundamentais para a construção dos textos. E como bem afirma o professor Rogério Lima Moura, “a Torá é uma compilação de diversas memórias e tradições que se originaram em tempos antigos” (MOURA, 2020, p.5); E endossa que “a memória moldada de acordo com o momento da Jerusalém da província persa de Yehud, em que se procura no passado e em personagens coloridos miticamente pelas tradições de certas narrativas para resignificar o presente” (MOURA, 2020, p.2). Nesse sentido, percebemos que os semitas que interagiram durante essa forte presença no Egito Antigo podem ter contribuído para a formação dessas memórias conforme os fenômenos sociais incorporados na Bereshit, como a mumificação.

Essas transformações sociais formaram aspectos da identidade judaica, conseqüentemente, da cultura judaico-cristã, no sentido do que “fomos” na construção do imaginário do que “somos” no aspecto da religiosidade, tendo a percepção que as lembranças abre precedentes para o entendimento e relevância dos esquemas ou estereótipos (como Yaaqobh) à medida que os acontecimentos retrocedem no tempo eles são forjados na documentação de forma inconsciente com reflexões nos costumes e na interdição textual; apesar do seu grau de comprometimento com as traduções.

Peter Burke saliente, como exemplo, o caso de um historiador francês que estudou os protestantes no sul da França, onde mostra relatos de uma antropologia que refletia a cultura religiosa de uma perseguição ao protestantismo pelos católicos adquirindo contornos e memórias das histórias bíblicas, reproduzindo os conflitos com se a comunidade fosse o suposto povo escolhido proveniente da bíblia. Nesses relatos fica patente a estrutura do Holocausto bíblico pertinentes ao significado de “queimar a oferenda”, como ideia de sofrimento. Esses eventos relacionados aos “feitos dos livros lidos em voz alta num grupo” são reflexos de memórias notáveis transmitidos e moldados, reforçados pela memória de seus acontecimentos. “Esse interesse cada vez maior provavelmente é uma reação à aceleração das mudanças sociais e culturais que ameaçam as identidades, ao separar o que somos daquilo que fomos” (BURKE, 2005, p.88, 89).

Portanto, foi fundamental pensar os textos e os contextos com os quais foram produzidos, e contribuindo para a leitura e construção de uma história do Israel, ou Sírio-Palestina, em perspectiva com a história do Egito Antigo. Desta forma, a importância da análise sociocultural do Sepultamento de Yaaqobh em conformidade com a materialidade subjacente ao texto, forneceu um comparatismo assertivo: as conexões funerárias foram duradouras e faziam parte de tradições religiosas extensas, sem rupturas; diferente das efemeridades contemporâneas. Assim como corrobora Amihai Mazar que os relatos bíblicos possuem na sua interdição literária fenômenos históricos possíveis de serem interceptados através da metodologia “aceitos juntamente com fontes escritas externas e achados arqueológicos. Como intérpretes modernos, nossa tarefa é extrair qualquer informação histórica confiável embutida nesses textos literários, usando a arqueologia como uma ferramenta de controle e maior objetividade” (MAZAR, 2007, p.30).

Mesmo a presença dos hebreus não ser confirmada por nenhum documento arqueológico, a presença semita no Egito Antigo é uma evidência. Os papiros de Elefantina e uma Estela que foi encontrada das ruínas do templo funerário do Faraó Menerptah (1236 AEC. a 1223 AEC) em Tebas, traz a inscrição do nome “Israel” como um possível povo derrotado pelo exército egípcio; mas essas evidências não são suficientes. A própria escavação de Aváris que é tida como capital dos Hicsos não foi determinante para tanto. É necessária uma epistemologia que dê conta das verossimilhanças entre semita e hebreus, “desde que observados princípios basilares da pesquisa acadêmica, a investigação do passado pode e tem sido feita por profissionais de outras áreas”; com efeito, a História de Israel não mais está delineada apenas ao crivo doacrílico das narrativas da Torá, mas ao diálogo com “comprovações dos conjuntos de evidências externas ao texto em especial a evidência arqueológica” (BERLESI, 2021, p.3,4).

O primeiro milênio AEC passou por significativas mudanças no desenvolvimento da economia pré-moderna no Mediterrâneo; em que, sustentado por uma nova mentalidade e atitudes nas relações políticas, religiosas e filosóficas trouxe avanços tecnológicos nas sociedades conectadas. Devido à crise da Idade de Bronze, cerca de 1000 a 200 AEC, uma espécie de “renascença” da antiguidade conhecida como Era Axial impactou algumas estruturas de estado em confluências; pareciam mostrar um movimento em direção a um igualitarismo baseado na ideia de uma economia transfronteiriça. Joseph Gilbert Manning adverte que a comparação entre as estruturas da economia pré-modernas com as modernas deve ter seu foco nas diferenças culturais, procurando não isolar o passado de uma ideia preconcebida de uma falta de tecnologia; a contextualização histórica demarca a temporalidade em que cada tempo tem seu próprio avanço. “As sociedades mediterrânicas pareciam mostrar que o movimento da Era Axial em direção a igualitarismo, onde todas as principais sociedades, baseadas no Estado, passaram por transformação” (MANNING, 2018, p.6); e transformações que por vezes surpreende as mentalidades contemporâneas como acontece quando se trata de debates quanto a construção das pirâmides da necrópole de Gizé.

A descoberta arqueológica de um sistema mecânico de um calendário próximo a ilha de Antecitera na Grécia datado de 60 a.C. (Figuras 1 e 2) revelou que, muito mais que um pensamento retrógrado, esse achado “mostra o quão brilhante era o conhecimento científico e a capacidade de fabricação de artefatos complexos que transitavam no antigo mundo mediterrâneo” (MANNING, p.3, 2018). A engenhosidade mecânica revelou o quão complexo era as rotas comerciais entorno do Mediterrâneo, e que não apenas se fartavam de produtos e especiarias, mas de ideias que circulavam intensamente no fluxo antigo dos mares e suas exigências; o que faz da antiguidade algo “moderno” do que se possa imaginar. A própria estrutura das naus que cruzavam os mares era de uma tecnologia eminente que apontava para uma possível industrialização antiga de uma tecnologia de ponta à navegação da época. Vários questionamentos se abriram com a descoberta do calendário de Antecitera: Era comum ter um calendário mecânico em embarcações? De quem pertencia? E o mais significativo: Quem poderia ter tal mecanismo? De certo, como afirma Joseph Gilbert Manning, “foi provavelmente um produto de séculos de criação (e não apenas uma invenção) de conhecimento nascido de uma profunda interação intercultural no Mediterrâneo. O quanto o antigo Mediterrâneo era complexo, rico, diversificado, durante o seu desenvolvimento ao longo dos seus quatro mil anos” (MANNING, 2018, p.5-4), fazendo de suas rotas comerciais um tráfego intenso não só de produtos, mas de uma modernização numa esfera ascendente que fomentava as redes. Sebastian Conrad afirma, sobre a perspectiva e a dinâmica do intercâmbio cultural, “às

complexidades da ação humana individual, aos modos locais e específicos de apropriação, às modificações estratégicas e aos mecanismos de hibridação” (CONRED, pp. 71-72, 2019), ajudam a compreender a circularização e o tráfego antropológico de uma história conectada além da esfera do espaço-tempo legitimado pela cultura material.

O princípio desta sincronicidade entre economia, cultura e tecnologias podem parecer desconexos, mas é justamente o simbolismo dessas diferenças que juntos externalizam paradigmas contínuos dentro da sua complexidade. Com o estudo dos ritos de sepultamento os pesquisadores estão revisitando o passado para resignificar o presente através dos símbolos e mitos da antiguidade e seus avanços tecnológicos. Os estudos da arqueologia têm se aprofundado com mais perspectivas no que diz respeito as tumbas, artefatos, desenhos, estátuas, templos e linguagem que “falam” muito mais sobre as crenças e comportamentos do que os acontecimentos propriamente ditos. A decifração desses enigmas “nos têm sido revelados pela filosofia e historiadores religiosos, que produzem essas crenças em conceitos modernos inteligíveis que, por sua vez, adquirem vida graças aos antropólogos. Esses últimos nos mostram que as mesmas formas simbólicas podem ser encontradas, sem sofrer qualquer mudança, nos ritos ou mitos” (JUNG, 2016, p.136) das sociedades antigas e suas conexões. Desta forma foi possível identificar o paradigma do pós-vida e o conceito distorcido de morte com as transformações da economia pós-moderna, e ao mesmo tempo concluir que o monoteísmo/patriarcado se consolidava como elemento de dominação masculina na história. E como já foi dito, a simbologia e sua progressão ocorre “na mente inconsciente do homem moderno da mesma maneira que nos rituais das sociedades do passado” (JUNG, 2016, p.140).

## REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém - Uma Cidade, atrás Religiões*, Companhia das Letras, 2013.

ASSMANN, Jan. *State and religion in the new Kingdom*, 1989. Disponível em <[http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1950/1/Assmann\\_State\\_and\\_Religion\\_1989.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1950/1/Assmann_State_and_Religion_1989.pdf)> Acesso em 23/09/2023 as 10h23min.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Papirus, 1994.

BALLESTRIN, Luciana. *Giro Decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, n.11, p. 89-117, maio-agosto de 2013.

BAKER, Jill L. *The Funeral Conjunto – Mortuary Practices in the Archaeological Record*. Left Coast Press, Walnut Creek, California, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*, Zahar, 2001.

BIATAK, Manfred, *Avaris, The Capital of the Hiksos – Recent Excavations at Tell al-Dab<sup>ca</sup>*. Published by British Museum Press, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, (Tradução dos Originais), São Paulo, 1<sup>a</sup> ed., 2002.

BRANDL, B. Brandl, “*A Frog-Scaraboid from Tomb 387 at Tel Dan*,” in Dan II, A Chronicle of the Excavations and The Late Bronze Age “Mycenaean” Tomb, Jerusalém, pp. 184–193, 2002.

BERLESI, Josue. *Monarquia estatal? Uma análise dos impactos do mito da “Monarquia Unida” na historiografia de Israel e Judá*. Revista Caminhando v. 26, p. 1-14, jan./dez. <<https://doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v26 e021024>>, 2021.

BLOCH, Raymond Bloch. *Los etruscos*. Librería Editorial Argos, 1961.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Herve. *As Escolas Históricas*, Belo Horizonte, Materialismo Histórico p. 154-159, 2018.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro, 2005.

CANDIDO, Maria Regina (org.). *Rede de Conectividade no Mediterrâneo Antigo: múltiplos olhares sobre as relações socioculturais, comerciais e político em sociedades mediterrâneas*. Rio de Janeiro, 2017.

CANDIDO, Maria Regina [et al.]. *Novas perspectivas sobre Aplicação Metodológica em História Antiga*. In: ROSA, Claudia B. A Busca do Antigo. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2010.

CHEVITARESE, André L; CAVALCANTE, Juliana B; DE MARIA, Tayná Louise (Orgs.) *Ressurreição, Recepções na literatura e na Cultura Material Antigas Cristãs – 1. Ed. – Rio de Janeiro, Kline, 2020.*

CHIAPPINI, Ligia. *Literatura e História*. Notas sobre as relações entre os estudos literários e os estudos historiográficos. *Revista da Usp: Literatura e Sociedade*, 5(5), pp.18-28, 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2237-1184.v0i5p18-28> >

COHEN, Susan. *The Beni Hasan Tomb Painting and Scholarship of the Southern Levant*. American Society of Overseas Research (ASOR), Alexandria, VA 22314, EUA, julho de 2016. Vol. IV, No. 7. Disponível em: <<https://www.asor.org/anetoday/2016/07/the-beni-hasan-tomb-painting-and-scholarship-of-the-southern-levant/>> Acesso em: 18 mar. 2022.

COHEN, Susan. *Interpretative Uses and abuses of the Beni Hassan Tomb Painting*. The University of Chicago, 2015

COLLINS, John J; SCHMIDT, Brain; NICKELSBURG, George W. E. *Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity*. Judaism in late antiquity / by Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner. – Brill, Leiden – Boston, 2000.

CONRAD, Sebastian. *O que é história global?* Edições 70, 2019.

COOPER, Elisabeth North. *The middle bronze age of the Euphrates valley, Syria: chronology, regional interaction and cultural exchange*. Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, Canada, 1996.

DAVID, Ann Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro, 2011.

DAVIES, W. D., FINKELSTEIN, Louis. *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 1, The Persian Period. Cambridge University Press, 2008.

DETIENNE, Marcel. *Comparing the incomparable*. California – USA, 2008.

- DILLARD, Raymond B. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, 2006.
- DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotâmia – Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford University Press, 2000.
- DOBERSTEIN, Arnaldo Walter. *O Egito antigo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- DODSON, Aidan. *Monarchs of the Nile*, I.B.Tauris, 2000.
- FINKELSTEIN, Israel, MAZAR, Amihai, SCHMIDT, Brian B. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. (Sbl - Archaeology and Biblical Studies), Brill Leiden, Boston, 2007.
- GARSTANG, John. *Heritage of Solomon – An Historical Introduction to the Sociology of Ancient Palestine*. Williams and Norgate, 1934.
- GADOT, Yuval. *Studies in the Archaeology of Israel and the Levant During the Bronze and Iron Ages*, in Honour of Israel Finkelstein, 2008.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. Companhia das Letras, São Paulo, 1987.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Bertrand Brasil, 2005.
- HARARI, Noah Yuval. *Sapiens – Uma Breve história da Humanidade*. Porto Alegre, 2018.
- HARRISON, Roland K. *Tempos do Antigo Testamento*. 1ª ed. – Rio de Janeiro, RJ, 2010.
- JOLY, Martine. *Introdução à análise da imagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1996.
- JÚNIOR, Hilário Franco. *A Idade média – nascimento do ocidente*. 2. ed. rev. e ampl. -- São Paulo, Brasiliense, 2001.
- JUNG, Carl G. *O Homem e seus Símbolos*. 3ª ed. Rio de Janeiro. Harper Collins, 2016.
- KATZ, Steven T. - *The Cambridge history of Judaism*. Cambridge University Press, 2006.
- KISILEVITZ, Shua. *New Insights into Middle Bronze Age Burial Customs in Light of Recent Excavations at the Manahat Spur*. New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region – Collected Papers, Jerusalem, v. XI, p. 38-63, 2017.
- LAWRENCE, Paul. *Atlas Geográfico da Bíblia*. Barueri, São Paulo: editora Sociedade Bíblica do Brasil, 2ª ed., 2008.

LEICK, Gwendolyn, *Mesopotâmia: a invenção da cidade*. Imago Ed., Rio de Janeiro, 2003.

LEMCHE, Niels Peter. *The Israelites in History and Tradition*. Publisher Westminster John Knox, 1998.

LIMA, Junio Cesar Rodrigues. *Flavio Josefo – O paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d.C.* Rio de Janeiro, RJ, Domus Publicações e Serviços Educacionais, 2017.

LENCART, Joana. *Pedro Álvares Seco: a retroprojeção da memória da Ordem de Cristo no século XVI*. Revista Medievalista, Número 26 | Julho – Dezembro, 2019. Disponível em: <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA26/farelo2613.html> ISSN: 1646-740X>. Acesso em 09/05/2023 às 16 horas.

LUCAS, Tânia Regina de. *Notas sobre os historiadores e suas fontes*. MÉTIS: história & cultura, v. 11, n. 21, jan./jun. 2012.

MACHADO, Nuno Miguel Cardoso. *Karl Polanyi e o ‘Grande Debate’ entre substantivistas e formalistas na antropologia econômica*. Economia e Sociedade, Campinas, v. 21, n. 1 (44), p. 169, abr. 2012.

MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro Paulo A. *Os manuscritos do Mar Morto: uma introdução atualizada*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2012. Disponível em: <[https://www.academia.edu/24670118/Os\\_Manuscritos\\_do\\_Mar\\_Morto\\_uma\\_introdução\\_atualizada](https://www.academia.edu/24670118/Os_Manuscritos_do_Mar_Morto_uma_introdução_atualizada)> Acesso 21 nov. 2020.

MALAMAT, Abraham. *History of Biblical Israel – Major Problems and Minor Issues*. Brill Academic Publishers, 2001

MALKIN, Irad. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford University Press, 2013.

MANNING, Joe. *The Open Sea - The Economic Life of the Ancient Mediterranean World from the Iron Age to the Rise of Rome*. Princeton University Press, USA, 2018.

MARIANO, Marcia Curado Pereira. *A educação da antiguidade aos nossos dias – em busca de indícios da origem das avaliações*. Portal Dialnet Métricas, pp. 61-76, Maio de 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8639560.pdf>

MARWAN, Kilani Marwan. *Byblos in the Late Bronze Age Interactions between the Levantine and Egyptian Worlds*, Brill, 2019.

MAZAR, Amihai, FINKELSTEIN, Israel, SCHMIDT, Brian B. *The Quest for the Historical Israel – Debating Archaeology and the History of Early Israel* (Sbl - Archaeology and Biblical Studies), Brill Leiden, Boston, 2007.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os Limites da Helenização*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990. ISBN: 85-7110-179-5.

MORIN, E. *Jesus e as Estruturas de seu Tempo*. São Paulo: Paulinas, 1988.

MOURA, Rogério Lima de. *A Torá como elemento de memória e construção identitária na Yehud persa*. Revista Teocomunicação, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 1-8, jul.-dez. 2020 | e-39485, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, SP, Brasil, 2020.

MOURAD, Anna-Latifa. *Foreigners at Beni Hassan: Evidence from the Tomb of Khnumhotep I*, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Department of Ancient History, Macquarie University, NSW 2109, Australia; vol. 384, n.14, pp. 105-132, 2020. Disponível em: <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/710528>> Acesso 12 jan. 2020.

MOURAD, Anna-Latifa. *Rise of the Hyksos – Egypt and the Levant from the Middle Kingdom to the Early Second Intermediate Period*. Archaeopress Publishing Ltd, 2015.

NETO, Antonio Chiavelli. *O que é história global*, revista Hydra volume 6, número 10, pp.301-311, agosto de 2021

NETO, João Silvio Zanetti; SANTOS, Marcelo Loeblein dos. *Retroprojeção: as reflexões sócio-históricas propiciadas pelas obras cinematográficas*. Unijuí, 2013. Disponível em: <<https://publicacoeseventos.unijui.edu.br/index.php/salaconhecimento/article/view/2448/2086>> Acesso 29 abr. 2023.

NETO, Felinto Pessoa de Faria; CAVALCANTI, Juliana Batista. *Judaísmos e Cristianismos: interações culturais na Basia Mediterrânea*. Rio de Janeiro, 2021.

NEWMAN, Hill. *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period – A Review of Lifestyle, Values, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*. Brill Leiden – Boston, 2006.

- NICKELSBURG, George W. E., COLLINS, John J; SCHMIDT, Brian. *Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaism in late antiquity* / by Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner. – Brill, Leiden – Boston, 2000.
- ORLINSKY, Harry M. *Torah – The Five Books of Moses*. Jewish Publication Society, 1992.
- PAREKH, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism – Cultural Diversity and Political Theory*. Palgrave, 2000.
- PECK, Alan J. Avery. *Judaism in Late Antiquity – Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the judaisms of antiquity*, Brill Leiden Boston Köln, 2000.
- PINCH, *Handbook of Egyptian mythology*, ABC-CLIO, 2002.
- POLANYI, Karl. *Trade and Market in the Early Empires – Economies in History and Theory*. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, and Harry W. Pearson (editors), 1957.
- PORTEN, Bezalel: *The Elephantine papyri in English: three millennia of cross-cultural continuity and change*. New York; Köln: Brill, 1996
- REIS, José Carlos. *Escola dos Annales – A inovação em História*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.
- REMLER, Pat. *Egyptian Mythology a to z*, Facts on File, 2006.
- RIBEIRO, O. L. *Yahweh como um deus outsider: duas hipóteses explicativas para a introdução do culto de Yahweh em Israel*. Revista *Ágora*, [S. l.], n. 23, p. 13–29, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/14056>. Acesso em: 18 abr. 2022.
- RIVER, Charles. *The Mummies of Ancient Egypt – The History and Legacy of the Egyptians' Mummification Process*. Charles River Editors, 2020.
- RUBIN, Nissan. *Judaism and Jewish Life - Time and Life Cycle in Talmud and Midrash\_ Socio-Anthropological Perspectives*, Academic Studies Press, 2008.
- SCHMIDT, Brian B., MAZAR, Amihai, FINKELSTEIN, Israel. *The Quest for the Historical Israel – Debating Archaeology and the History of Early Israel* (Sbl - Archaeology and Biblical Studies), Brill Leiden, Boston, 2007.

SCHAMA, Simon. *A História dos Judeus: A Procura das Palavras: 1000 a.C. – 1492 d.C.*, Companhia das Letras, São Paulo, SP, 2015.

SILVA, Edilza Rodrigues Campelo da. *O transcendente no imanente: o fenômeno religioso na perspectiva da psicologia Analítica de Carl Gustavo Jung*. PUC-Campinas, 2020. cchsa\_ppgcr\_me\_Edilza\_RCS.pdf (1.065Mb)

SILBERMAN, Neil Asher, FINKELSTEIN, Israel. *The Bible Unearthed – Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. 2002.

THOMPSON, E.P. *Costumes em comum*, São Paulo, 1998.

TORÁ, Exodus Editora – Rio de Janeiro, 2ª. Ed., 2013.

WEISSMANN, Lisette. *Multiculturalidade, transculturalidade, interculturalidade*. Revista Construção Psicopedagógica, 26 (27): 21-36, São Paulo, 2018. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-69542018000100004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-69542018000100004)> Acesso 09 mai. 2023.

## ANEXOS

## 5.1. O Sepultamento de Yaaqobh, (Bereshit capítulo 50)

Bíblia de Jerusalém	Bíblia Hebraica <sup>74</sup>
1. Funerais de Yaaqobh: então Yosef se lançou sobre o rosto de seu pai, cobriu-o de lágrimas e de beijos.	וַיִּפֹּל יוֹסֵף עַל-פְּנֵי אָבִיו וַיִּבְכֶּה עָלָיו וַיִּשְׁקֵה לּוֹ
2. Em seguida Yosef deu ordem aos <b>médicos que estavam ao seu serviço de embalsamar seu pai</b> , e os médicos embalsamaram Israel.	וַיְצַו יוֹסֵף אֶת-עֲבָדָיו אֶת-הַרְפָּאִים לְחַנֹּט אֶת-אָבִיו וַיַּחְנֹטוּ הַרְפָּאִים אֶת-יִשְׂרָאֵל
3. <b>Isto durou quarenta dias, pois é essa a duração do embalsamento.</b> Os egípcios os choraram <b>por setenta dias</b> .	וַיִּמְלֹאוּ-לוֹ אַרְבַּעַיִם כִּי כֹן יִמְלֹאוּ וַיְמַהֲרְגִטִים וַיִּבְכוּ אֹתוֹ מִצְרַיִם שִׁבְעִים יוֹם
4. Quando terminaram os tempos de luto, Yosef falou assim no palácio do Faraó: “Se tendes amizade por mim. Dizei isto aos ouvidos do Faraó:	וַיַּעֲבְרוּ וַיְמַיְכִיתוּ וַיְדַבֵּר יוֹסֵף אֶל-בֵּית פַּרְעֹה לֵאמֹר אֲבִיהַשְׁבִּיעֵנִי לֵאמֹר הִנֵּה אֲנִי כְּנֹעַם קְנֵעַן שְׁמָה תִקְבְּרֵנִי וְעַתָּה אֲעֵלֶה-נָּא וְאֶקְבְּרָה אֶת-אָבִי וְאֶשׁוּבָה
5. Meu pai me fez prestar este juramento “eu vou morrer”, e disse-me ele: “ <b>Tenho um túmulo que me dei cavar na terra de Canaã</b> , e lá que me enterrarás”. Que me seja permitido, pois, subir para enterrar meu pai, depois voltarei.	וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה וְעַתָּה וְקַבְּרָתָה אֲבִיךָ כַּאֲשֶׁר הִשְׁבִּיעַךָ וַיֹּאמֶר יוֹסֵף וְעַתָּה וְקַבְּרָתָה אֲבִיךָ כַּאֲשֶׁר הִשְׁבִּיעַךָ וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה וְעַתָּה וְקַבְּרָתָה אֲבִיךָ כַּאֲשֶׁר הִשְׁבִּיעַךָ וַיֹּאמֶר יוֹסֵף וְעַתָּה וְקַבְּרָתָה אֲבִיךָ כַּאֲשֶׁר הִשְׁבִּיעַךָ
6. O Faraó respondeu: “Sobe e enterra teu pai como ele fez jurar”.	וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה וְעַתָּה וְקַבְּרָתָה אֲבִיךָ כַּאֲשֶׁר הִשְׁבִּיעַךָ וַיֹּאמֶר יוֹסֵף וְעַתָּה וְקַבְּרָתָה אֲבִיךָ כַּאֲשֶׁר הִשְׁבִּיעַךָ
7. Yosef subiu para enterra seu pai e com ele subiram todos os oficiais do Faraó, os dignitários de seu palácio e todos os dignitários da terra do Egito,	וַיַּעֲלֵי יוֹסֵף לְקַבֵּר אֶת-אָבִיו וַיַּעֲלוּ אִתּוֹ כָּל-עֲבָדֵי פַרְעֹה וְכָל-נְדָבֵי הָאָרֶץ וְכָל-עַמְּלֵי הָאָרֶץ וְכָל-עַמְּלֵי הָאָרֶץ
8. bem como toda a família de Yosef, seus irmãos e a família de seu pai. Na terra de Gossen, só deixaram os inválidos, as ovelhas e os bois.	וְכָל-בֵּית יוֹסֵף וְכָל-חֵיוֹבֵי תַאֲבִיר וְכָל-קַטְפָּם וְצִאֲנֵם וְכָל-בְּקָרָם וְעֹזְבוֹ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן
9. Com eles subiram também <b>carros e cocheiros</b> : era um cortejo muito imponente.	וַיַּעֲלֵמוּ גַם-רֶכֶב גַּם-פִּרְשִׁים וַיְהִי הַמַּחְנֶה כְּבַד מְאֹד
10. Chegando a Goren-Atad, <i>que</i> está além do Jordão, <b>fizeram uma grande e solene lamentação</b> , e Yosef celebrou por seu pai um luto de sete dias.	וַיָּבֹאוּ עַד-גֹּרֵן הָאֲטָדָשׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּסְפְּדוּ-שָׁם מִסָּפֵד גָּדוֹל וְכַבֵּד מְאֹד וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אֲבֵל שִׁבְעַת יָמִים
11. Os habitantes da terra, os cananeus, viram o luto em Goren-Atad: “ <b>Eis um grande luto para os egípcios</b> ”; e foi por isso que se chamou este lugar de Abel-Mesraim região que está além do Jordão.	וַיֵּרְאוּ יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִית אֶת-הָאֲבֵל בְּגֵרְן הָאֲטָד וַיֹּאמְרוּ אִבְלָה-כְּבִדָּה לְמִצְרַיִם עֵלֵינוּ כִּן קָרָא שְׁמָה אֲבֵל מִצְרַיִם אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן
12. Seus filhos fizeram o que lhes tinha ordenado	וַיַּעֲשׂוּ בְנָיו כֹּן כַּאֲשֶׁר צִוָּם
13. e o transportaram para a terra de Canaã e o enterraram na gruta no campo de Macpela, que Avrahám comprara de Efron, o heteu, <b>como posse funerária</b> , diante de Mambré.	וַיֵּשְׂאוּ אֹתוֹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּקֻמוּ וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בְּמַעֲרַת שְׂדֵה הַמַּכְפֵּלָה אֲשֶׁר קָנָה אַבְרָהָם אֶת-הַשְּׂדֵה לְאֵלְנָחֲשֵׁת-קַבְרָתָה עַל-פְּנֵי מַמְבְּרֵי

<sup>74</sup> <https://www.bibliaonline.com.br/bhs/gn/50> Acesso 21/10/2020 às 7hs:45min.

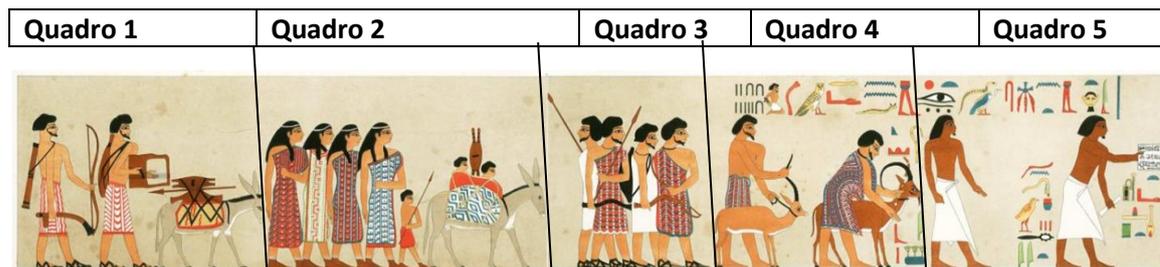
## 5.2. Análise de imagem<sup>75</sup> - Pintura em Beni Hassan

[Project \(benihassan.com\)](http://Project(benihassan.com))

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Departamento de História - IFCH – PPGH

Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA/UERJ



### Referência

Localização:

Necrópoles de Beni Hassan, situada na margem direita do Nilo, cerca de 23km. Da cidade de Minia, no Médio Egito.

Inventário: Tumba de Khnumhotep II (número 14), parede norte do túmulo 3 do complexo mortuário

Procedência: Idade do Bronze Médio, 12 dinastia,

Função Social: Tribo nômade, comerciantes semíticos.

Data: Reino Médio (2055-1650 a.C.)

Pintor: Desconhecido (artesões destinados ao comércio mortuário)

Volume: Dados arqueológicos em: (Newberry, P. 1893 Beni Hasan, Parte I. Levantamento Arqueológico do Egito 1. Londres: Fundo de Exploração do Egito, 69, Pl. XXX).

### Signo plástico

Forma: Segmento de uma pintura mural dentro de uma imagem maior na parede norte da tumba.

Tamanho: Estilo/Cor: Feita em estilo aquarelas, possuem cores de vestimentas amarelo, vermelho, azul e branco; e tons de cores de peles representando diferentes etnias.

Dimensões da Foto: 3611 x 2520 pixels.

Tamanho: 30,6 x 21,3 centímetros, 12 x 8,4 polegadas.

Fonte: <https://www.alamy.com/stock-photo-beni-hasan-egypt-wall-painting-depicting-a-group-of-semitic-people-30856873.html> Acesso em 23/01/20, 6h.15min.

### Ancoragem

<sup>75</sup> Compreendemos, para fim da pesquisa, a pintura mural Beni Hassan indicar algo, embora nem sempre remeta ao complacente, mas tomando a sua representatividade nos seus traços visuais e, de sobremaneira, tratar-se da produção de um sujeito que produziu e reconhece todo o significado por ela (a imagem) produzida (JOLY, p.13).

“Ano 6 sob a Majestade de Hórus, Unificador das Duas Terras, Rei do Alto e Baixo Egito Khakheperre: o número de asiáticos que o filho do Conde, Khnumhotep trouxe, por causa da tinta preta para os olhos; sendo asiáticos de Shu (šw), número totalizando 37.”

### Signo Figurativo

A cena retrata vários animais - dois burros, um íbis e uma gazela. Os burros carregam vários fardos e outros itens, incluindo uma lança e dois objetos (que muitas vezes foram (mal) identificados como foles associados à metalurgia). Alguns dos homens também portam armas, incluindo uma identificada como um machado “bico de pato”. Dois dos homens estão carregando instrumentos musicais.

### Bibliografia

COHEN, Susan. The Beni Hasan Tomb Painting and Scholarship of the Southern Levant. Alexandria, 2022. Vol. IV, No. 7.

MOURAD, Anna-Latifa. Foreigners at Beni Hassan: Evidence from the Tomb of Khnumhotep I, Australia; vol. 384, n.14, p.p 105-132, 2020.

MOURAD, Anna-Latifa. Rise of the Hyksos\_ Egypt and the Levant from the Middle Kingdom to the Early Second Intermediate Period-Archaeopress Archaeology, p.p. 86-89, 2015.

### Significante icônico:

<b>Quadro 5</b>	<b>Significado N.1</b> O que tem:	<b>Conotação N.1</b> O que parece ser:	<b>Conotação N.2</b> O que é:
Direita	Um homem egípcio segurando um documento nas mãos	De acordo com MOURAD, um escriba. E que se chama Noferhotep conforme ancoragem.	Apresenta um documento ao rei, Khnumhotep II, que especifica os asiáticos em visita. Possivelmente o documento apresentado é parte integrante de um documento maior que tinha a finalidade de registro controle dos asiáticos em questão (MOURAD, p.86)
Esquerda	Outro homem egípcio que faz parte da sequência dos oficiais.	Parece acompanhar o primeiro homem egípcio nesta possível audiência.	Sua função, de acordo com a ancoragem, foi traduzida como “supervisor de caçadores”

<b>Quadro 4</b>	<b>Significado N.1</b> O que tem:	<b>Conotação N.1</b> O que parece ser:	<b>Conotação N.2</b> O que é:	<b>Conotação N.3</b>
Direito	homem com cabelo penteado e barba, e <u>descalço</u> ,	Padrões intrincados e franjas nas laterais da vestimenta sugerem um tecido de lã.	Caracterizado pela ancoragem como “Governante de uma terra estrangeira” (IbSA),	A associação metafórica da gazela e do íbex com o deserto, pode ser

	trazendo uma íbis. Usa uma roupa na altura do joelho pendurada sobre um ombro com o outro nu.	Ele segura na mão esquerda um bastão curvo possivelmente para controlar um íbis núbio.	e possui um nome semítico: Abi-shai. Sua postura curvada e mão direita estendida, palma aberta e voltada para para baixo, simbolizam seu respeito à autoridade em questão.	interpretado não apenas como se os animais foram capturados, bem como ser oferendas destinadas a algum culto, assim como pagamento de tributos. Ou uma ação diplomática com presentes a um dignatário.
Esquerda	O segundo homem, também <u>descalço</u> , veste um kilt listrado com cintura ondulada. Controla uma gazela pela corda seguindo o primeiro homem.	Ele tem um objeto branco único e desconhecido pendurado na ponta de sua barba que talvez possa ser um adorno de joias.	Como ele está diferente tanto do primeiro (IbSA) quanto dos outros homens do grupo, ele é provavelmente é uma segunda autoridade em comando sobre os asiáticos.	

<b>Quadro 3</b>	<b>Significado N.1</b> <b>O que tem:</b>	<b>Conotação N.1</b> <b>O que parece ser:</b>	<b>Conotação N.2</b> <b>O que é:</b>
À Frente	Dois homens com sandálias de tiras e roupas de um ombro só, estampadas.	O da direita carrega um arco composto identificável pelas suas extremidades curvas. O da esquerda têm uma vara de arremesso.	Este grupo de homens pode significar a representação de um pequeno exército.
Atrás	Dois homens também com sandálias de tiras e roupas de um ombro só, sem estampadas.	O da esquerda também traz uma vara de arremesso. E o da direita carrega nas costas um objeto marrom em forma de bolsa que lembra uma mochila.	

<b>Quadro 2</b>	<b>Significado N.1</b> <b>O que tem:</b>	<b>Conotação N.1</b> <b>O que parece ser:</b>	<b>Conotação N.2</b> <b>O que é:</b>
Direito	Um burro trazendo um alforje vermelho com duas crianças dentro. Entre elas um objeto largo com dois pinos	A peça entre as crianças pode ser um instrumento musical, uma pequena tenda, ou simplesmente um recipiente.	A inclusão de mulheres e crianças nesta procissão – possivelmente

	salientes em cada extremidade.		diplomática – sugere que não eram cativos ou faziam parte de uma caravana comercial.
Centro	Uma terceira “criança” atrás do burro veste um kilt vermelho curto e calçados vermelhos fechados, carrega uma lança.	É possível que a arma signifique uma transição, como um marcador de status para a fase adulta.	
Esquerda	Quatro mulheres acompanhando a procissão vestidas com estampados na altura da canela, quase todas com um ombro só, e calçados vermelhos fechados.		

<b>Quadro 1</b>	<b>Significado N.1 O que tem:</b>	<b>Conotação N.1 O que parece ser:</b>	<b>Conotação N.2 O que é:</b>
Direito	Um outro burro carregando um lança, e o mesmo objeto não identificado no primeiro burro.	Segundo COHEN, esse objeto não identificado foi erroneamente confundido “como foles associados à metalurgia”.	
Centro	Homem portando nas costas o que se assemelha a uma mochila também. Está vestido com kilts estampados com bainhas e franjas, e sandálias de tiras	Ele traz nas suas mãos o que possivelmente seria um instrumento de cordas, que pode ser identificado como uma lira oriental fina do Levante por sua borda plana de fundo e quatro a oito cordas, típico da arte egípcia.	
Esquerda	Este último homem está portando um arco composto e uma aljava de porta flexas nas costas. Ele também segura um machado na mão direita em posição de descanso.	Este machado com sua extremidade curva foi identificado como um possível machado “bico de pato” do Bronze Médio II.	

5.3. Arqueologia				
	Escavação	Datação	Pertinência	Objetividade
<b>Vale do Refa'im: Tumba 7</b>	2017  KISILEVITZ, Shua	<b>2200-1900 AEC.</b>	Túmulos nas proximidades de Jerusalém de uma possível necrópole cananeia.	Vestígios arqueológicos que evidenciavam ritos funerários utilizados pelo povo da antiga Palestina possuíam similaridades em relação às cerimônias fúnebres praticadas por outros povos circundantes; como o Egito Antigo.
<b>Beni Hassan Painting</b>	1900 John Garstang / Percy E. Newberry	<b>2055-1650 AEC.</b> (Reino Médio) Idade do Bronze Médio, 12ª Dinastia.	Necrópole onde foram encontradas tumbas esculpidas na rocha, pertencentes ao Reino Médio de dignitários da 11ª e 12ª dinastia.	Retratava um grupo de 37 asiáticos visitando o Egito, possíveis mercadores semitas ou pagamento de algum tributo.
<b>Aváris</b>	1885/1929/ 1966/1969/ 1975- present days  Menfred Biatak	<b>1999 AEC. – 1085/945 AEC.</b>	Sítio arqueológico Tell el-Dabca com uma rica estratigrafia de detritos ocupacionais que datam do início da <b>12ª Dinastia até o Ramesside e Terceiro Períodos intermediários</b> ; um assentamento semita proveniente de Canaã	Uma cidade estruturada num regime agro-pecuário com uma população de 25 a 30 mil habitantes, a que tudo indica uma região de livre comércio parecido como uma “zona franca”, onde os habitantes eram tidos como súditos da coroa egípcia, movimentando o comércio da região.
<b>Papiros de Elefantina</b>	1904	<b>495/399 AEC.</b> (Período Tardio): Persa.	Papiros contendo registros de uma comunidade judaica, que foi encontrado na Ilha de Elefantina no coração do Egito.	A comunidade se estabeleceu na ilha com a migração devido à destruição de Jerusalém pela Babilônia em 587 AEC.
<b>Qumran</b>	1947 Roland Guérin de Vaux	<b>250 AEC. ao século I</b> (Papiros) Ocupação: <b>-Séc. VIII-VII AEC.</b> pelos Essênios. Abandonado devido a um terremoto em 31 AEC.; -4 AEC. – 6 EC. por Arquelau; -68 EC. – 100EC. pelos romanos; -132-153 EC. ocupação Simão Barcoquebas II Guerra Judaica	Sítio arqueológico de uma comunidade judaica: Os Essênios. Descoberta dos papiros mais antigo das Escrituras Judaicas.	Foi encontrado “um cemitério com mais de mil sepulturas, onde corpos foram enterrados. Esta necrópole chamou a atenção por diferir das sepulturas judaicas comuns.

**Fig.20:** Tabela metodológica de alguns estudos arqueológico mencionados nesta pesquisa.

### 5.4. Cronologia Axial

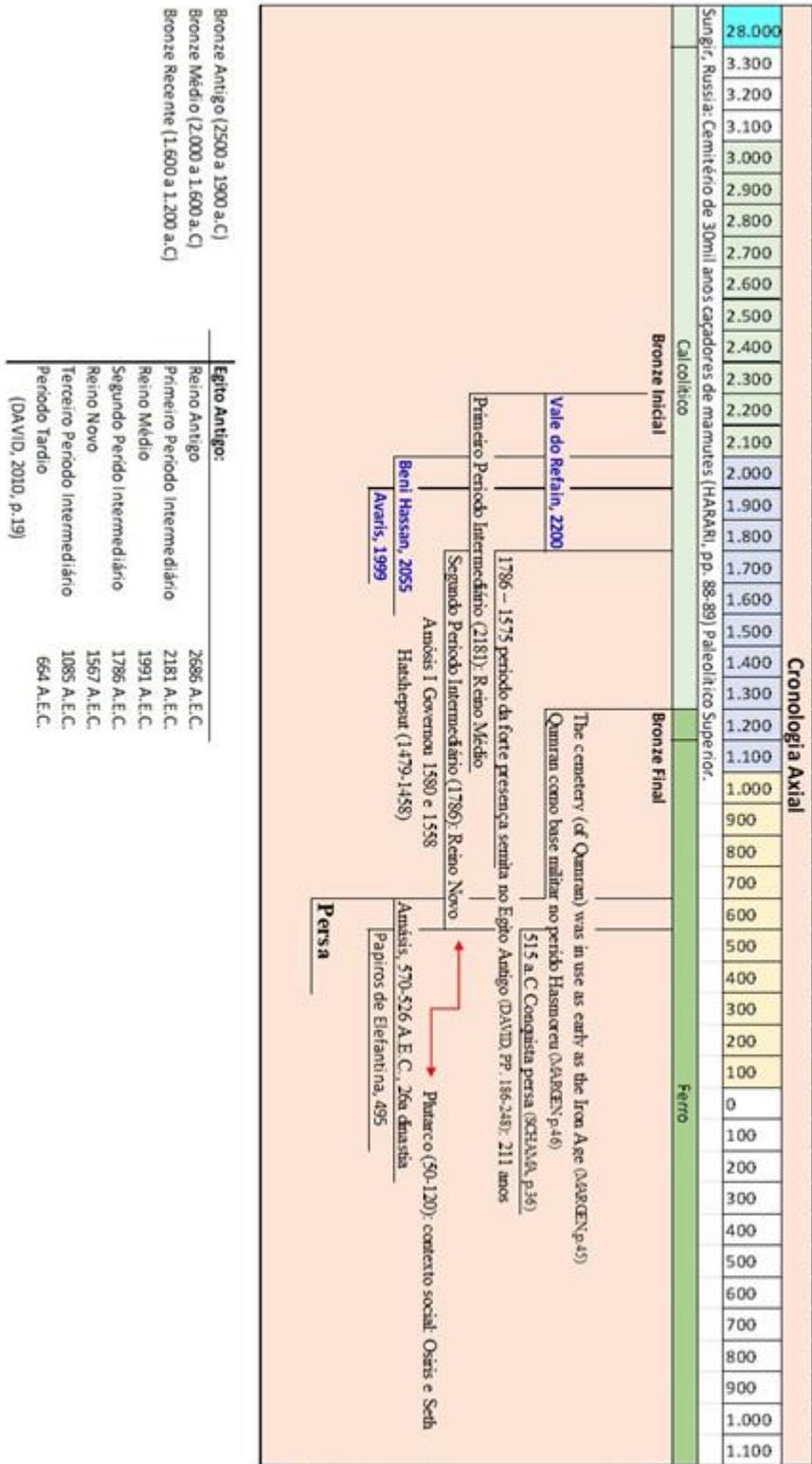


Fig.19. Cronologia de eventos concernentes a di ssurtação.

## 5.5. Aplicação Metodológica

(conforme CHIAPPINI, 2000 e CANDIDO, 2020)

### 1. Processo de descrição

<b>Autor/Obra:</b>	Autoria: Tradicionalmente o judaísmo aponta Moisés como o autor do Pentateuco, no entanto existe toda uma atividade pós-mosaica a ser analisada que denota uma supra autoria do texto. Obra: “Funeral de Yaaqobh”, Bereshit, capítulo 50 versos 01 ao 13. (Anexo 5.1)
<b>Périodo/Região</b>	Tem sua origem em dois grandes centros de estudos judaicos, Palestina e Babilônia. A compilação mais velha é chamada o Talmude de Jerusalém. Foi compilado em algum momento durante o século IV, em Israel.
<b>Gênero do Discurso</b>	Narrativa em 3ª pessoa que descreve o sepultamento de Yaaqobh, patriarca judeu, enterrado dentro das tradições egípcias. Texto de caráter <b>público</b> do judaísmo que circulou nas antigas comunidades judaicas e cristãs do mediterrâneo antigo possivelmente a partir da “fundação” do judaísmo por volta de 420 AEC.

### 1.2. Análise do texto:

<b>Propriedade da Linguagem do Texto:</b>	Tradução a partir dos textos originais hebraicos tendo como base o texto massorético estabelecido nos séculos VIII-IX EC.
<b>Qualidade do Texto:</b>	Os estudos apontam para quatro relatos anteriores após a compilação do texto na sua integralidade: a partir de uma crítica textual dos nomes de Deus (lahweh e Elohim) e a cosmogonia hebraica.
<b>Comunicação do Texto:</b>	Texto canônico de caráter religioso com a função de instrução e ensino dentro das comunidades judaicas, e disseminação de sua doutrina filosófica.
<b>Processo de Interação:</b>	Documento que se tornou objeto litúrgico emergentes do século II e III até os dias de hoje, tanto nas sinagogas como nas comunidades paleocristãs.
<b>Conceitos Operacionais do Texto:</b>	Glossário

### 1.3 Componentes do texto:

<b>Monofonia/Polifonia:</b>	O foco narrativo em 3ª pessoa para discurso público nas comunidades judaicas e cristãs de caráter único em 1ª pessoa.
<b>Intertextualidade:</b>	O texto possivelmente dialoga com textos funerários egípcios refletindo sua relação conectiva multicultural dos povos cananeus e o antigo Egito.
<b>Contexto Social:</b>	Reflete um contexto social durante o Segundo Período Intermediário do Antigo Egito que é marcado por um fluxo intenso de asiáticos, mobilizando questões política e um intercâmbio cultural entre hebreus e egípcios.

## 1.4. Categoria Temática:

Tema:	Pertinência	Objetividade
<b>Procedimentos Funerários e o conjunto tumba: apropriações entre os ritos funerários</b>	“Em seguida Yosef deu ordem aos <b>médicos que estavam ao seu serviço de embalsamar seu pai</b> , e os médicos embalsamaram Israel.”; <b>“Isto durou quarenta dias, pois é essa a duração do embalsamento.</b> Os egípcios os choraram <b>por setenta dias”</b> (vs. 2,3).	O texto descreve o processo de mumificação da cultura egípcia de um personagem hebreu, Yaaqobh, com detalhes específicos quanto ao tempo de embalsamento do corpo humano num período de setenta dias somando todo o velório, contrário a tradição judaica. Por quê?
<b>A Presença Semita nas Terras dos Faraós – analisando globalmente o sepultamento de Yaaqobh</b>	“ <b>Tenho um túmulo que me dei cavar na terra de Canaã</b> , e lá que me enterrarás. Que me seja permitido, pois, subir para enterrar meu pai, depois voltarei; e o transportaram para a terra de Canaã e o enterraram na gruta no campo de Macpela, que Avrahám comprara de Efron, o heteu, <b>como posse funerária</b> , diante de Mambré” (vs. 5,13).	A propriedade funerária era algo comum no antigo Egito estabelecendo as necrópoles como centros de sepultamento e profusão comercial; bem como posteriormente a escavação de sepulturas nas rochas como no caso dos Vales dos Reis. O documento explicita toda uma gama de interação cultural funerária entre egípcio e judeu, onde é possível levantar questões sobre uma relação de conectividade cultural entre os cananeus e os egípcios.
<b>O Cortejo Fúnebre, a Transculturação e uma Economia que permeiava os Ritos...</b>	“bem como toda a família de Yosef, seus irmãos e a família de seu pai. Na terra de Gossen, só deixaram os inválidos, as ovelhas e os bois.” (vs. 9).	O relato do documento nesse ponto chega a um caráter extremamente explícito quanto à conectividade funerária e a relação sociocultural entre a Palestina e o Egito antigo, no que diz respeito ao cortejo fúnebre, classe social, política e cultura retratadas na solenidade do sepultamento; cargos oficiais e o trajeto conectivo que vai do Egito para o Levante.