

A paisagem de Amarna e sua diversidade: história e arqueologia*

Rennan de Souza Lemos**

Despretensiosamente, começo este texto com as palavras de Bruce Trigger ao iniciar um artigo seu de 1981: 91780450

Provavelmente, não há justificativa para publicar qualquer novo estudo sobre o período de Amarna que não contenha, pelo menos, uma pequena quantidade de novos dados que possam ajudar a resolver algumas das incertezas que sobrepassam este episódio controverso da história egípcia. Durante um longo período, a especulação tem sido tão rampante que a linha que separa os estudos históricos e a ficção histórica tornou-se nebulosa. Contudo, pelo menos, alguns dos problemas resultam da falta de uma perspectiva teórica adequada para coletar e analisar os dados (TRIGGER, 1981, p. 165).

Concordo plenamente com o grande arqueólogo canadense. Este meu texto, nesse sentido, está pautado - até onde consegui - nos dois quesitos levantados por Trigger como justificativas válidas para se publicar um trabalho sobre Amarna: há uma grande variedade de novos dados disponíveis, assim como foi meu objetivo abordar, a partir de uma perspectiva teórica bem delimitada, o período de Amarna. Peço desculpas caso não tenha conseguido. Entretanto, valeu a tentativa de construir uma opinião sólida sobre o que, de fato, foi o período de Amarna e sobre o papel da religião na sociedade egípcia da época. De qualquer forma, o debate está iniciado.

O faraó Akhenaton é a figura mais emblemática da Egiptologia. Durante o seu reinado (c. 1350-1330 a. C.), época conhecida como período de Amarna, ele empreendeu uma série de ações em favor do Disco Solar, o Aton, num movimento que para muitos culminou no surgimento do monoteísmo na história da humanidade. Em honra ao Aton, o faraó construiu uma nova capital, Akhetaton, o "Horizonte do Disco Solar." Conhecida atualmente como Tell el-Amarna, é um dos sítios arqueológicos mais importantes do Egito, na medida em que permite o estudo da sociedade urbana da época através dos vestígios materiais de uma cidade inteira, ocupada em sua totalidade somente por um curto período de tempo.

Hoje em dia, o conhecimento que se tem sobre as pessoas comuns que viveram em Amarna está aumentando com os avanços das escavações arqueológicas (sobretudo no Cemitério das Tumbas do Sul). Mas ainda se pode afirmar pouco sobre as ideias e motivações do faraó na condução de suas ideias à prática, bem como sobre questões sucessórias envolvendo os membros da

* Este texto é uma versão preliminar de capítulo que será publicado em obra coletiva que reúne jovens egiptólogos brasileiros, com lançamento previsto para o segundo semestre deste ano.

** Mestrando em Arqueologia no Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional/UFRJ. Membro do Laboratório de Estudos Egiptológicos da Universidade Federal Fluminense.

família real, devido ao caráter fragmentário da documentação. Assim, há bons motivos para se voltar também aos textos de Amarna, abordados de acordo com uma postura teórica clara e em conjunto com os novos dados disponíveis.

Os hinos ao Aton, cuja autoria é atribuída ao próprio faraó, são as melhores fontes para o entendimento nova religião de Akhenaton.¹ Com suas limitações, expressam as ideias do faraó sobre o Aton e seu culto, assim como sobre a sua relação com este deus. Ao contrário do Pequeno Hino ao Aton, preservado em diferentes versões nas tumbas de altos funcionários em Amarna (Meryra II, Any, Apy, Mahu e Tutu), o Grande Hino ao Aton é conhecido somente em uma versão, preservada na tumba de Ay, "Pai do Deus" (que posteriormente viria a se tornar faraó, após Tutankhamon).

Pretende-se, aqui, encarar holisticamente textos e vestígios arqueológicos. Partir-se-á da análise do principal texto de Amarna no relativo aos seus conteúdos, o Grande Hino ao Aton, com o objetivo de relacionar tais conteúdos à cidade de Amarna e às pessoas que lá viveram. Em seguida, passa-se à apresentação e explicação de tudo isto entendido como um todo: a paisagem onde se congregavam elementos simbólicos e práticos dos mais diversos, numa articulação complexa entre o ambiente, os espaços vividos e as próprias pessoas.

Uma das consequências do período de Amarna foi o movimento frenético de obliteração de sua memória e de demolição dos principais edifícios erigidos na cidade. Os blocos de pedra que davam forma à estrutura desses edifícios foram reutilizados em outras construções, como as de Ramsés II em El-Ashmuneim (antiga Hermópolis). Além dos blocos de pedra de El-Ashmuneim, onde muitos exemplares podem ser vistos ainda hoje, em outros sítios das proximidades também foram encontrados blocos de pedra como esses, como por exemplo em Asyut (COONEY, 1965, p. 2-3). Isto se deu porque a nova visão de mundo posta em prática pelo faraó apresentou alternativas de mudança à sociedade. Entretanto, quando entendida em seus aspectos sociais mais gerais, percebe-se que o período de Amarna deu continuidade a várias das tendências do Reino Novo (c. 1550-1070 a. C.), sobretudo no relativo ao aumento do poder do faraó associado ao deus dinástico e à chamada piedade pessoal (LE MOS, no prelo). A hipótese central deste texto, dessa maneira, consiste em encarar o período de Amarna como uma época de continuidades em relação ao Reino Novo - este sim um período de mudanças estruturais.²

¹ Os textos das estelas que demarcavam os limites de Amarna também expressam algumas ideias do faraó quanto à construção da cidade e sobre o simbolismo religioso de seus edifícios. cf. William J. Murnane and Charles van Siclen transl. (1993).

² Ao contrário do renomado egiptólogo Jan Assmann, que vê no período de Amarna uma interrupção, em matéria de religiosidade, dos processos transcorridos durante o Reino Novo. Ver, por exemplo: Jan Assmann (2001; 2003). Para discussão e crítica das ideias de Assmann, ver: Lemos (2012a).

Uma paisagem religiosa complexa

Entendendo o cenário e a sua variedade

A articulação entre o espaço físico, isto é, o ambiente natural no qual se inserem as pessoas, e o espaço social, ou seja, os espaços dos diferentes grupos sociais que acumulam capitais simbólicos que os distinguem uns dos outros, só pode ser entendida a partir de um conceito basal: o *habitus*. As sociedades, para Bourdieu, constituem-se a partir de uma articulação entre estruturas estruturantes, mas que também são estruturadas. Em outras palavras, o contexto social e histórico no qual se inserem grupos sociais distintos, define a organização social prática das sociedades. Define as hierarquias, os valores, os símbolos socialmente compartilhados e, sobretudo, as práticas cotidianas das pessoas. A sociedade, a partir das práticas, é estruturada pelas disposições construídas social e historicamente, que estruturam, por sua vez, as próprias estruturas, dando a elas forma e significado.

O *habitus* é o átomo da dialética entre a internalização do mundo externo e a externalização da internalidade dos indivíduos sociais. Manifesta-se no próprio corpo dos indivíduos e em suas práticas cotidianas mais simples. Em suma, é a incorporação da objetividade do mundo social nos indivíduos e em suas práticas. Nas palavras de Bourdieu: "o *habitus* é a fonte de uma série de movimentos que são objetivamente organizados como estratégias, sem serem produtos de uma genuína intenção estratégica" (BOURDIEU, 1977, p. 73).

Segundo Bourdieu, "o 'inconsciente' nunca é alguma coisa que não o esquecimento da história, produzido pela própria história por meio da incorporação das estruturas objetivas que produz" (BOURDIEU, 1977, p. 79). Isso significa admitir que o *habitus* é a materialização das estruturas sociais nas práticas, mas, além disso, é a naturalização da história nessas práticas.

Desmembrando o conceito, trata-se, então, de predisposições socialmente geradas que produzem regularidades práticas a partir das condições materiais da vida social. Ao mesmo tempo, o *habitus* se adapta a potencialidades quaisquer, permitidas pela situação material, histórica e social. Isso abre espaço, portanto, para motivações individuais ou coletivas, que tenham a ver com estruturas cognitivas também individuais ou coletivas. Não se trata de um determinismo social, portanto: como já foi dito, o *habitus* é a unidade mínima onde se reproduz a articulação entre o indivíduo e a vida material, que condiciona as práticas corporais variadas que, por sua vez, modificam - com muitas limitações, no entanto - os condicionantes materiais da vida.

Entendido o *habitus*, como sendo constituído por predisposições estruturantes interiorizadas nos indivíduos no sentido de reproduzirem as estruturas sociais na prática, pode-se entender o que, na concepção de Bourdieu, seria o espaço físico. Justamente, é uma das estruturas que produz o *habitus* e cria disposições interiorizadas nas pessoas. O espaço físico é, então, o ambiente que proporciona as bases de subsistência material da sociedade (JUSERRET, 2011). Nas palavras de Bourdieu, enfim, o espaço físico proporciona as "condições materiais de existência características de uma condição de classe" (BOURDIEU, 1977, p. 72).

Isso significa que o espaço físico é primeira base para o estabelecimento de distinções, na medida em que se confere significado ao ambiente natural e ao que dele se extrai e consome. Bens econômicos, assim, tornam-se bens culturais, e seu consumo leva ao estabelecimento de distinções a partir do simbolismo conferido a tais bens, configurando *habitus* de classes, que acumulam, por sua vez, capitais simbólicos utilizados para reproduzir tais distinções (BOURDIEU, 2007, p. 97; 164; passim).

Essas distinções materializam-se, por sua vez, no espaço físico.

Como corpos (e indivíduos biológicos), e da mesma forma que as coisas são, os seres humanos estão situados em um ambiente (eles não são dotados de ubiquidade que os permita estar em vários locais ao mesmo tempo), e ocupam um lugar. O sítio (le lieu) pode ser definido absolutamente como um ponto no espaço físico onde um agente ou coisa está situado, "ocorre", existe: isto significa dizer que, seja como uma localização ou, de um ponto de vista relacional, uma posição, um nível numa ordem (BOURDIEU, 1999, p. 123).

Em suma, portanto, o espaço físico é o meio no qual se desenrolam as relações sociais e se materializam as distinções de classe existentes na sociedade, a base para a criação e reprodução de espaços sociais diversos e, sobretudo, da dominação de classe, com base no *habitus*.

As distinções, no espaço físico, materializam-se por meio da reprodução dos *habitus* de classe, por exemplo, na criação de lugares dotados de significado no espaço, com os quais os grupos sociais se identificam e sobre os quais agem. Tais lugares, organizando os espaços (físico e social), definem as práticas cotidianas e as ações das pessoas sobre a superfície inteira. Assim, casas, templos, edifícios administrativos, cemitérios, funcionam como marcas físicas das distinções sociais no espaço físico que, dotado de significado, torna-se lugar organizador das práticas (BOURDIEU, 1990; TUAN, 1974).

Partindo dessas considerações, o emprego da noção de *paisagem* pode ser muito frutífero. A chamada Arqueologia da Paisagem engloba uma série de diferentes abordagens do passado por

meio dos vestígios arqueológicos e de sua inserção no espaço físico e natural, mas também, e sobretudo, por meio da agência humana que produz os objetos e as estruturas materiais e, ao mesmo tempo, os dota de significado.

Trata-se de uma área de estudos que remete a várias posturas teórico-metodológicas complementares, mas também, muitas vezes, distintas e opostas. A noção de paisagem é a base para a construção de um paradigma de estudos que engloba diferentes opções de abordagem do passado (ANSCHUETZ, WILSHUSEN, SCHEICK, 2001).

Em suma, paisagem é um construto sociocultural que engloba tanto o ambiente natural no qual vivem as sociedades no tempo, mas também as práticas sociais das pessoas que habitam determinado espaço. Numa via de mão dupla, a paisagem engloba as práticas sociais que organizam o espaço e as formas materiais e simbólicas por meio das quais o espaço interfere nas práticas sociais. A paisagem "não é exclusivamente natural, nem totalmente cultural: é uma mediação entre as duas coisas, e uma parte integrante do *habitus* de Bourdieu, as práticas sociais rotinizadas por meio das quais as pessoas experimentam o mundo ao seu redor" (KNAPP and ASHMORE, 1999, p. 20).

É preciso, então, definir o que é paisagem. Segundo John Barret:

paisagem (...) é superfície inteira sobre a qual as pessoas movem-se e por meio das quais elas se congregam. À superfície é dado significado na medida em que as pessoas agem sobre o mundo no contexto de várias demandas e obrigações que agem sobre elas. Essas ações se dão num certo tempo e em determinada localização. Então, a paisagem, sua forma construída a partir de características naturais e artificiais, torna-se um recurso culturalmente significativo por meio de sua ocupação de rotina. Florestas dispersas, campos arados, terraplanagens e cercamentos, tudo isto contribui para a estruturação do movimento e da comunicação das pessoas (BARRET, 1991, p. 8).

Por superfície entende-se uma arena, uma mesa onde são postas as cartas do jogo, as condições a partir das quais desenrola-se a vida. A partir das condições materialmente dadas, dessa maneira, as pessoas poderão agir no sentido de suprir suas demandas, ou seja, suas necessidades básicas de subsistência, e também suas obrigações, isto é, aquilo que, socialmente determinando, deve ser feito para que haja coesão nas relações entre os grupos sociais distintos; relações essas, expressadas na paisagem. Tudo isso vai de acordo com a localização ocupada na paisagem, isto é, o lugar físico (que impõe condições e necessidades objetivas) e o lugar social (o ponto ocupado por alguém nas hierarquias sociais). Dessa forma, na paisagem, expressam-se elementos naturalmente dados e socialmente construídos, compondo um construto sociocultural que permanece ou se

modifica com o passar do tempo - algo ditado pela ocupação de rotina, pela vida prática que tende a reproduzir as estruturas naturalmente dadas e socialmente construídas. Os diferentes lugares definidos na paisagem a partir das necessidades e motivações das pessoas contribuem para a organização de suas práticas e suas comunicações pelo espaço.

A paisagem de Amarna e sua diversidade social

Amarna era uma cidade de grande porte: teria abrigado uma população de 20.000 a 30.000 habitantes (KEMP, STEVENS, DABBS, ZABECKI and ROSE, 2013, p. 65).³ Dividi-se, basicamente, nas seguintes partes: Cidade do Norte (palácios), Subúrbio do Norte (área residencial), Cidade Central (parte mais importante da cidade antiga, com os templos ao Aton, residências do faraó e de altos funcionários e edifícios administrativos), Cidade Principal (maior parte residencial) e Subúrbio do Sul (parte residencial e templos). Às partes que compõem a cidade, soma-se uma necrópole, que engloba tumbas escavadas nas montanhas de calcário que circundam a cidade, reservadas aos membros da elite, e vários cemitérios destinados à maioria da população (ver mapa).

A interpretação da paisagem de Amarna deve se basear na articulação de três níveis: o ambiente natural, a malha urbana e a necrópole, todos esses níveis compondo uma paisagem sagrada (MALLINSON, 1999). Como uma característica importante dessa paisagem, Janet Richards ressalta que Akhenaton fundou "um local divorciado da história e do espectro mais geral da mitologia egípcia" (RICHARDS, 1999, p. 98). Esta afirmação parte do fato de Amarna ter sido construída num local virgem, ou seja, nunca antes utilizado para a construção de quaisquer monumentos dedicados a quaisquer deuses. Apesar deste fato, segundo a postura teórica adotada aqui, a paisagem de Amarna foi possibilitada pela tradição. Assim, procurarei desconstruir esta ideia, seja porque as ideias religiosas do faraó possuíam precedentes históricos (algo que já foi mencionado), ou devido ao caráter diverso da própria paisagem, indo de encontro à hipótese geral deste artigo.

O termo Akhetaton, a antiga denominação do que hoje se conhece por Tell el-Amarna, referia-se na Antiguidade a um conjunto mais amplo do que as construções que compunham a cidade propriamente dita. Fazia referência a uma paisagem complexa, cujos limites eram definidos simbolicamente por meio de estelas monumentais esculpidas nas rochas das montanhas circundantes da cidade (figura 12) (KEMP, 2012, p. 47). Gravados nessas estelas, há textos

³ Marc Gabolde (2005: 57) e Sue D'Auria (1999: 166) admitiram, para Amarna, uma população de 20.000 a 50.000 habitantes - uma estimativa plausível diante dos dados disponíveis.

hieroglíficos que expressam, entre outras coisas, os anseios de Akhenaton no relativo à construção de sua cidade, parte da paisagem sagrada dedicada ao Aton.

A escolha do local para a construção de Amarna foi feita a partir das ideias do faraó sobre o Aton e sobre suas necessidades enquanto divindade primordial. Tratava-se de um local virgem,

não tendo sido propriedade de um deus, não tendo sido propriedade de uma deusa, não tendo sido propriedade de um governante do sexo masculino, não tendo sido propriedade de um governante do sexo feminino, e não tendo sido propriedade de qualquer pessoa para que fizesse negócios com isto (MURNANE and VAN SIECLEN, 1993, p. 37-38).⁴

Ideias não constroem cidades. O ambiente natural impõe os seus limites à ação humana, que, por sua vez, o modifica e cria lugares dotados de significado. Os significados socialmente construídos e atribuídos ao ambiente, em Amarna, no entanto, não parecem ter sido amplamente difundidos. Não há documentos que possam comprovar os motivos pelos quais as pessoas mudaram-se para Amarna e lá viveram. Sabe-se somente que o faraó precisava de mão de obra para erigir a sua cidade e que as pessoas comuns deviam ao governante a chamada corveia real.

Amarna englobava em sua paisagem as duas margens do rio Nilo. Do lado oriental, localizava-se a cidade, com todas as suas partes, e a necrópole. Uma zona desértica e que, na concepção egípcia, associava-se ao caos, a terra vermelha, *desheret*. Em oposição à terra negra - *kemet* -, cujos campos, em Amarna, localizavam-se na margem ocidental do rio e abasteciam a cidade.

A cidade propriamente dita estava localizada numa zona semicircular de solo desértico e pedregoso formada pelo desenho das montanhas de calcário do lado oriental (10 km norte-sul; 5 km do rio até as montanhas: ver mapa). Como imposição natural, a cidade foi predominantemente construída nas margens do rio cujo curso, na Antiguidade, não teria sido tão diferente do que se vê atualmente (KEMP, 2012, p. 49). Como exceção, há duas vilas construídas no meio do deserto, entre as cidades e as montanhas, cujos habitantes estiveram envolvidos na construção das tumbas real da elite na necrópole (KEMP, 1987; STEVENS, 2012).

Interferir na natureza significava domesticar o espaço caótico e manter a ordem das coisas, expressada na noção de *mAat* (RICHARDS, 1999). No caso de Akhenaton, isto também aconteceu. Entretanto, mais do que uma tentativa de materializar nas construções da cidade uma nova

⁴ Texto encontrado nas primeiras estelas de fronteira erigidas.

concepção religiosa (uma "nova ordem", segundo Gisela Chapot),⁵ a construção de Amarna foi uma expressão do próprio pensamento egípcio do Reino Novo. E também, deu-se de acordo com as imposições do ambiente. Assim, por exemplo, mesmo que a necrópole da cidade estivesse localizada do lado leste, expressando as novas concepções do faraó, a escolha do local se deu, sobretudo, devido à geografia propícia.⁶

Apesar do simbolismo geral e da consagração de toda a paisagem ao Aton, expressados nas ligações entre os limites simbólicos da paisagem e a natureza, as ideias de Akhenaton, extraídas de documentos textuais, no entanto, somente se expressava por meio dos edifícios oficiais, sobretudo os da Cidade Central, como a Casa do Rei, o Grande Palácio, o Pequeno e o Grande Templo ao Aton. Essas construções eram feitas de blocos de pedra (articulados com argamassa de gipsita), um material durável, diferentemente das demais construções da cidade, feitas de tijolos de barro.

Assim, como em toda grande cidade, predominava, em Amarna, a diversidade. Apesar da constatação de um planejamento urbano claro nas partes oficiais da cidade, as zonas residenciais tiveram o seu desenvolvimento pautado pela vivência das pessoas; ou seja, a característica principal da Cidade Principal e dos Subúrbios do Norte e do Sul foi o desenvolvimento auto-organizado de seu urbanismo (SPENCE, 2013: 71-72) - uma expressão dos *habitus* existentes no Reino Novo.

Num exercício de apreciação de paisagens arqueológicas realizado perto da casa do escultor Tutmés, na Cidade Principal, em Amarna, pude ver que as casas, construídas de uma maneira que hoje em dia seria considerada inapropriada devido às suas formas completamente irregulares, localizavam-se próximas umas das outras e muitas vezes ligavam-se entre si, sendo separadas somente por um muro, o que causa alguma dificuldade em distinguir casas diferentes (Figura 13). Os tamanhos delas variavam: havia casas grandes e casas pequenas. As primeiras certamente serviam de habitação a pessoas de *status* social elevado, membros da elite de Akhetaton - como nos casos de Ramose e Tutmés, cujas casas situavam-se na mesma vizinhança. Conectadas às casas maiores, localizavam-se as menores, que serviam para abrigar os serviçais das casas grandes (KEMP, 1977). Afastadas do Nilo, essas casas maiores possuíam celeiros para seu suprimento de

⁵ Segundo a autora, "a nova sede real e berço da nova religião deveriam ser erguidos sobre as areias caóticas do deserto para que uma nova ordem fosse estabelecida ao longo do Duplo País" (CHAPOT, 2011: 96).

⁶ Segundo Christian Tietze, "Akhenaton ignorou as concepções anteriores sobre o mundo inferior e sobre o julgamento dos mortos, e colocou a si mesmo no lugar de Osíris, procurando dar uma existência permanente aos seus oficiais através das oferendas diárias. Então, tal como descrito na proclamação de fundação, Akhenaton criou um novo Vale dos Rei no leste" (TIETZE, 2013: 67-68). Apesar das claras intenções do faraó, não se trata somente de uma questão ideológica. Há, por exemplo, outra exceção à regra: a necrópole de Beni Hasan. Sua localização na margem oriental do Nilo talvez se justifique pela proximidade das montanhas ao Nilo, assim como no caso de Amarna. Na margem oeste do rio, o deserto era distante, o que dificultaria a construção de tumbas desse lado. cf. Kamrin (1999, p. 23). A ambiente, portanto, é sempre fator determinante ao se por ideias em prática.

alimentos - mas também para suprir as casas menores - e poços para armazenamento de água, o que possivelmente significa que serviçais tinham que ir e vir constantemente do Nilo, carregando recipientes de cerâmica com água, cujos cacos podem ser vistos atualmente por todo o sítio. Essas pessoas, caminhando pelas ruas irregulares da cidade que cresciam de acordo com as formas das casas que se expandiam segundo desejos individuais, garantiam a diversidade social e prática de Amarna. A essa diversidade social e prática, ligava-se também uma diversidade de crenças, afinal, as mesmas pessoas que habitavam as casas grandes e pequenas dos subúrbios de Amarna e que circulavam pelas ruas irregulares da cidade, possuíam seus amuletos, suas capelas privadas, seus altares domésticos e seus deuses de devoção, tal como se pode concluir a partir do que foi e do que está sendo escavado.

Na paisagem de Amarna, ainda, convergiam-se os aspectos de vida e de morte. Ou seja, por mais que se interligassem, estavam definidos os espaços físicos e sociais de vivos e de mortos: o assentamento, com todas as suas partes, consistia no espaço dos vivos, definido pelas construções físicas, enquanto o espaço dos mortos era definido e marcado pelas tumbas da elite e pelos cemitérios populares. Ambos esses espaços eram possibilitados pelo ambiente natural que proporcionava as condições básicas da vida.

Assim como o espaço físico era marcado pelas construções, que definiam o seu uso, o espaço simbólico e ritual também era definido: a necrópole, espaço dos mortos, consistia numa paisagem ritual, foco de atenção e trabalho, assim como partes da paisagem urbana também o eram, numa articulação entre diferentes espaços:

estruturas culturais operavam em Amarna nos níveis da casa, da vizinhança e da cidade. O primeiro parece ter sido mais proeminente, o segundo, menos, enquanto o papel do terceiro - os templos estatais - é particularmente difícil de definir (STEVENS, 2006, p. 297).

Em suma, Amarna também era uma paisagem ritualizada, cujos espaços, foco de atenção e deposição de força física (cf. BELL, p. 88-93), transformavam-se em lugares específicos na cidade, adequados ou não a certas práticas, garantindo a diversidade da vida social.

Havia ainda os espaços sociais. As hierarquias sociais interiorizadas nas práticas cotidianas eram reforçadas a partir de estratégias transferidas para os espaços da paisagem. Assim, por mais que estivessem intimamente interligados na paisagem urbana, os espaços sociais de ricos e pobres distinguiam-se no tamanho das habitações, não tanto em sua disposição pelo espaço. Da mesma maneira, estavam reforçados os espaços sociais na paisagem funerária, com distinções claras na

disposição e cultura material das tumbas da elite, escavadas nas montanhas de calcário de boa qualidade que circundavam Amarna, e dos cemitérios populares, com seus enterramentos simples e pobres em cultura material, por mais que se possa perceber, a partir do exemplo do Cemitério das Tumbas do Sul, que havia, em alguns casos, certo esforço no sentido de se garantir ao morto algum mobiliário funerário, mesmo que simples (KEMP, STEVENS, DABBS, ZABECKI and ROSE).

Amarna era paisagem social e ritual. Organizava-se a partir de regras comuns que norteavam o seu uso por todos, definidas de acordo com a vivência social, com o *habitus* cotidiano (em suma, de acordo com estruturas estruturantes e estruturadas, interiorizadas e reproduzidas nas práticas). Os diferentes espaços sociais garantiam uma diversidade tamanha, percebidas a partir do estudo arqueológico da própria cidade. Lugares dotados de significado definidos no espaço garantiam as regras a partir das quais as pessoas poderiam agir em contextos específicos. Assim, as práticas sociais diferenciavam-se de acordo com o ambiente, a cidade e o simbolismo atribuído aos espaços, constituindo uma paisagem diversa e ampla, em que se incluíam níveis de atuação prática variados. Um terreno fértil para "inconsistências" de todo tipo, sobretudo em matéria de religiosidade, que envolve uma série de opções individuais que, em Amarna, só parecem ter florescido, ao contrário do que se pensa.

Akhenaton elitista, falso profeta ou verdadeiro? Discutindo as "inconsistências"...

Buscar inconsistências entre o que pensava Akhenaton e as práticas da população de Amarna não me parece ser uma boa estratégia de pesquisa.⁷ Significa, a meu ver, supervalorizar um elemento que não foi o principal durante o período de Amarna. Pelo contrário, era algo que, na racionalidade dos egípcios antigos, fazia sentido: coisas que para nós parecem excludentes, no pensamento egípcio, formavam partes de um todo (não da mesma forma durante toda a história do Egito antigo, obviamente).

Enfatizar as "inconsistências," ainda, significa partir de uma visão deturpada do faraó Akhenaton enquanto indivíduo: um elitista, distante das pessoas comuns, um fanático que só pensava no seu deus ou um controlador que impôs as pessoas que adotassem a religião do Aton tal como descrita nos hinos a este deus. Todas essas representações de Akhenaton não passam de

⁷ O título da primeiríssima versão do projeto de pesquisa sobre Amarna foi, justamente, "A Reforma de Amarna posta em prática: uma análise das inconsistências entre os textos oficiais e as práticas religiosas domésticas e funerárias no Egito antigo." As ideias presentes nesse projeto foram abandonadas em certa medida. Os textos de minha autoria citados neste artigo partem, em maior ou menor grau, desta perspectiva, com exceção do que trata dos aspectos sociais do período de Amarna.

suposições que mais têm a ver com crenças e opiniões pessoais de cada autor, do que com a realidade egípcia antiga de fato.

Pode-se encontrar alguns exemplos na literatura especializada. Assim, Nicholas Reeves afirma sobre Akhenaton:

Enquanto Amenophis III teria sido paciente em suas ambições e disposto a seguir os sensatos conselhos de outros, Amenophis IV era um jovem apressado - impulsivo, emotivo e totalmente confiante em suas habilidades. (...) [Sua] devoção à religião solar - a sua própria, uma versão elitista desta religião que, novamente, remontava a um passado distante - aparece totalmente desenvolvida logo no início do reinado (REEVES, 2001, p. 91).

Contrariamente à versão elitista de Akhenaton, um faraó socialmente distante que não havia se importado nem um pouco com a aceitação das pessoas às suas ideias religiosas, pode-se ler no relevo do escultor Bak na pedreira de granito de Aswan, em cuja inscrição se lê:

Prestando adoração ao Senhor das Duas Terras e beijando o solo diante de Waenra, pelo encarregado dos trabalhos na Montanha Vermelha, um discípulo que sua Pessoa ele mesmo instruiu, chefe dos escultores nos grandes e importantes monumentos do rei na Casa do Aton [o Grande Templo ao Aton] em Akhetaton, Bak, o filho do chefe dos escultores Men e nascido de sua esposa Ry, de Heliópolis (MURNANE, 1995, p. 129).⁸

A partir da interpretação de textos como estes, segundo Barry Kemp, Akhenaton teria sido uma espécie de "professor," que teria sim se preocupado em instruir de alguma maneira as pessoas a uma boa conduta de vida (KEMP, 2012, p. 30). Até que ponto esse tipo de texto expressaria as verdadeiras concepções dos seus respectivos autores? Ciro Flamarion Cardoso afirma sobre isto:

a corte sem dúvida seguiu as indicações do rei e agiu de acordo com as mesmas, como se vê no que resta das capelas e tumbas privadas. Mas a facilidade e a prontidão com que se efetuou depois a volta aos padrões ordinários da instituição monárquica e a seus mitos mostra que a aceitação das inovações de Akhenaton pelos grupos dominantes fora superficial (CARDOSO, 2011, p. 19-20).

Este é um questionamento necessário. Entretanto, prefiro seguir a linha que considera a especificidade do pensamento egípcio antigo com suas diversas lógicas setoriais de funcionamento. Em matéria de religião, eram múltiplas as possibilidades de escolha. Considerar uma "falsa aceitação" por parte da elite, significa partir do princípio da representação de Akhenaton como um fanático religioso ou interessado somente em concretizar seus objetivos políticos, através do qual funcionários ambiciosos e aproveitadores tentaram emergir socialmente. Prefiro ir no sentido das ideias do historiador Lucien Febvre, ao tratar das causas da Reforma Protestante na França no

⁸ De fato, vários fragmentos de granito rosa, possivelmente partes de estátuas, são encontrados hoje em dia no Grande Templo ao Aton.

século XVI, e buscar identificar causas religiosas para um movimento histórico de fundo religioso. As religiões nascem dos anseios individuais e coletivos das pessoas e cabe a essas religiões, embasadas socialmente, ir de encontro às demandas dessas pessoas (cf. FEBVRE, 1957).⁹ As ideias religiosas de Akhenaton certamente não encontraram os anseios da maioria das pessoas de Amarna, mas isso não elimina o fato de algumas pessoas, de fato, tenham se identificado com tais concepções.

Em vez de inconsistências diversas, durante o período de Amarna, o principal fenômeno para o qual se devem voltar as atenções é a diversidade. A paisagem diversa que permitiu que Akhenaton aparecesse com suas novas ideias e as pusesse em prática, em seu nível social; assim como foi essa diversidade que favoreceu a não propagação dessas ideias (no contexto social mais amplo, mas também no seio da elite) e a obliteração posterior do período amarniano (uma denominação que, talvez, deva ser evitada, pois o movimento de ideias de Akhenaton fora somente mais um num contexto diverso de possibilidades; a diferença básica é que se tratava do faraó do Egito).¹⁰

Em resumo, são dois os argumentos que apresento contra a "busca por coerência" ou a "ênfase nas inconsistências," com base em visões deturpadas de Akhenaton. O primeiro tem a ver com o caráter integracionista, ou monista, do pensamento egípcio, que funcionava a partir de uma lógica que pode ser resumida em "quanto mais, melhor." Ou seja, quanto mais garantias alguém pudesse ter para assegurar a estabilidade de sua vida, ou o sucesso em alguma empreitada, melhor seria para esta pessoa. O segundo argumento, com base em Barry Kemp, tem a ver com um desdobramento dessa forma de pensar o mundo, algo já mencionado na análise do Grande Hino ao Aton: os egípcios "esperavam que a lógica tivesse somente aplicação local, que viesse em pequenas doses" (KEMP, 2012, p. 26). Assim, havia diferentes níveis de atuação social, que funcionavam de acordo com os *habitus* dos diferentes grupos sociais, o que gerava contextos diversos em que certas coisas eram aceitas e outras não.

Assim, por exemplo, o preparador de unguentos da casa da princesa Meritaton (provavelmente o Palácio do Norte), Ramose, numa carta à sua irmã, Sherira, diz:

⁹ Estou de acordo com Aidan Dodson quando ele diz que há paralelos entre a Europa do século XVI e o período de Amarna e sua posterior supressão (a "Contra-Reforma" egípcia, segundo Dodson). cf. Dodson (2009, p. XXIII).

¹⁰ Tendo em vista a hipótese que norteia todo este trabalho, admite-se um contexto de diversidade justamente porque o período de Amarna foi uma época de continuidades em relação ao Reino Novo, entre cujas tendências gerais encontram-se fenômenos sociais como o aumento da piedade pessoal (discordando, no entanto, de Jan Assmann) e a emergência do indivíduo. cf. Assmann (2001; 2003) e Cardoso (2003).

Como estás? Estás bem? Eu estou bem. Estou agora orando ao Aton, vida, prosperidade e saúde, para que ele a mantenha saudável neste e em todos os dias, quando ele se põe e quando ele surge, e para... conhecimento do Aton, vida, prosperidade e saúde (WENTE, 1990, p. 95).

Este fragmento indica várias coisas. Primeiramente, mesmo que Akhenaton tivesse sido um controlador, pelo menos da elite e dos funcionários da corte (como no caso de Ramose, que trabalhava na residência da filha mais velha do faraó), e seus oficiais sobretudo interessados em ascensão social (já que supostamente a religião do Aton fora abandonada por todos após o período de Amarna) por que, então, numa carta privada, Ramose demonstraria fé ao Aton? Não parece factível que o faraó revistasse as cartas de seus funcionários para fiscalizar a adoção ou não das novas crenças. Além do mais, a própria forma como Ramose demonstra a sua fé contraria os preceitos básicos do Grande Hino ao Aton, que diz que somente o faraó conhece o Aton e tem acesso direto a este deus, devendo ser portanto foco de culto por parte das pessoas comuns (lembrar dos altares dos jardins das casas grandes de Amarna) (BICKEL, 2003, p. 28).

Juntamente com o fragmento da carta da Ramose, um *ostrakon* proveniente da Vila dos Trabalhadores representa a figura do Aton com raios em forma de braços terminando em mãos, uma delas portando o símbolo da vida (figura 14). Isso talvez indique que, na Vila dos Trabalhadores, assim como em outros locais da cidade, as pessoas contrariassem o cânone oficial e cultuassem diretamente o Aton, havendo ainda uma estela, encontrada no Subúrbio Norte (casa T36.36), com uma possível representação do Aton sozinho sobre uma mesa de oferendas (figura 15).

Outro dado que vai contra a representação de Akhenaton como um controlador fanático e a favor da constatação de uma diversidade de práticas e uma multiplicidade de opções em matéria religiosa, vem das tumbas da elite de Amarna: a presença muito sutil e indireta do deus Osíris ou de elementos ligados à tradição religiosa funerária. Assim, por exemplo, pode-se ver cenas do funeral de Huya, em sua tumba, onde o morto é representado como um Osíris, seguindo todo o ritual tradicional (figura 16) (KEMP, 2012, p. 251). Além disso, há representações de estátuas mumiformes de Akhenaton na tumba de Meryra (figura 17).¹¹ Diante disto, constata-se que havia margem para escolhas individuais, muito influenciadas, no entanto, pelas estruturas mentais (no caso, religiosas) incorporadas nos indivíduos e expressadas através dos diversos *habitus* característicos dos grupos sociais distintos que compunham a paisagem.

¹¹ Essas cenas remetem ao Grande Templo ao Aton, onde possivelmente houvesse colossos de Akhenaton em forma de múmia, cuja referência clara é o deus Osíris - por mais que esta não fosse a associação que o faraó desejasse fazer, certamente as pessoas comuns a fariam. Em Karnak, no *gm(t)-pA-itn*, também havia colossos semelhantes, onde Akhenaton aparecia não em forma de múmia, mas em trajes cerimoniais (REDFORD, 1984: 103). Para uma tipologia dos pilares/colossos osíriacos, cuja origem data do Reino Médio, ver: Leblanc (1980).

Para além do nível da elite, partindo para um contexto social mais geral, constata-se uma maior variedade de práticas ainda. As pessoas poderiam se engajar de alguma forma no culto ao Aton, não necessariamente seguindo de forma estrita as ideias do faraó, ou cultuar uma gama de deuses pessoais associados a simbolismos diversos, agindo de acordo com um *habitus* que variava bastante de acordo com os grupos sociais distintos, em matéria de práticas, lugares, tipos de objetos utilizados, materiais a partir dos quais os objetos eram confeccionados etc.

Dessa forma, as pessoas comuns talvez participassem do culto desempenhado no Grande Templo ao Aton, utilizando as mesas de oferendas feitas de tijolos de barro cozido no exterior do Templo Longo, ou ainda, utilizassem os plintos localizados na parte externa do primeiro pilono do Pequeno Templo ao Aton para depositar estelas e estatuetas como oferendas votivas (MALLINSON, 1995, p. 174-176; STEVENS, 2006, p. 302-303).¹² Ao mesmo tempo, as pessoas da cidade poderiam utilizar os altares construídos no interior das casas para cultuar seus deuses pessoais, tais como Tuéris ou Bes, bastante presentes na imensa quantidade de pequenos achados, por exemplo amuletos, provenientes de várias partes da cidade e também do Cemitério das Tumbas do Sul (figura 18); ou ainda os habitantes da Vila dos Trabalhadores poderiam cultuar o Aton, ou até mesmo Amon, na Capela Principal da vila. (LEMOS, 2012b, p. 140-142). Segundo Barry Kemp,

*o lugar Akhetaton, tal como declarado pelo rei, não teria pertencido a qualquer deus ou deusa e, agora, pertencia ao Aton. A exclusividade aludida não durou muito tempo. Uma calma colonização de divindades menores ganhou espaço uma vez que a população da cidade começou a se mudar, mas até que ponto Akhenaton ou outro qualquer percebeu a **inconsistência** e perturbou-se com isto é impossível de se dizer. O Aton pertencia a um plano separado de experiência e talvez as pessoas não vissem isto como uma competição* (KEMP, 2012, p. 235, minha ênfase).¹³

As pessoas não viam inconsistência porque não havia inconsistência alguma. Muito menos uma competição entre divindades. O *habitus* egípcio antigo era constituído a partir da interiorização de estruturas que permitiam a existência de lógicas práticas diversas. Cada contexto permitia e tornava necessário práticas específicas e, em matéria religiosa, rituais também específicos deveriam ser desempenhados seguindo regras e envolvendo divindades ou "forças" peculiares.

A paisagem simbólica e sobretudo prática de Amarna deve ser entendida, portanto, a partir de seu eixo estruturante principal: a diversidade, tanto de concepções quanto de ações. Uma

¹² Segundo descrição de Pendlebury (1951, p. 93): "nichos aparentemente para estelas de arenito das quais foram encontrados fragmentos."

¹³ Essa citação de Kemp me parece contradizer o que ele mesmo disse neste livro sobre as diferentes lógicas do pensamento egípcio.

paisagem específica permitida pela história em curso, com suas mudanças estruturais que estimularam o aparecimento de alternativas.

Jan Assmann, em seu texto publicado no catálogo da exposição comemorativa do centenário do descobrimento do busto de Nefertiti por Ludwig Borchardt, propõe uma interpretação muito frutífera do Grande Hino ao Aton e que tem a ver com toda esta discussão. Conforme já visto na análise do hino, quando o Aton surge no horizonte, todos os seres despertam e põem-se a adorar o Sol. Partindo daí, Assmann diz:

o significado teológico desta descrição está no fato de que as meras tarefas da vida são, nelas mesmas, atos de adoração ao deus, cuja criação celebra pela manhã; criação esta de que o homem é somente um elemento. A adoração das criaturas não é expressada em palavras, mas em seus giros naturais em face à luz. Para os seres humanos, o "Aton vivo" é nada mais que energia cósmica; somente para o rei ele possui traços naturais (ASSMANN, 2013: 81).

Essa ideia interessantíssima parece apresentar uma contradição em si mesma e em relação com as ideias mais gerais do autor no relativo à Amarna e à piedade pessoal. Se os seres humanos adoram o Aton em seus atos cotidianos mais simples, é lógico pensar que o deus possui, também para eles, um significado peculiar, tal como a discutimos neste texto a partir de documentação textual e dos vestígios arqueológicos. Por mais que Akhenaton tenha afirmado no mesmo hino ter sido o único que conhecia de fato o Aton, ele mesmo abre espaço para as pessoas comuns em sua religião. Isto é indício de que havia espaço para a piedade pessoal desenvolver-se na paisagem mais geral de Amarna.¹⁴ Dessa forma, não parece que Akhenaton tenha objetivado perseguir o que lhe era diferente, mas sim integrar a quem quer que fosse em seu "monoteísmo cosmológico."

Conclusão

Desde muito tempo especialistas vêm falando sobre o período de Amarna e sua posterior derrocada, mas pouco explicaram as razões de tais eventos. Esse foi o nosso objetivo: explicar os acontecimentos da época a partir de uma abordagem holística, totalizante. O aparecimento de

¹⁴ Diferentemente do que o próprio Assmann defende em outras obras e também no texto a que me refiro: "O rei é o deus que sai em procissão, que acena e dá presentes, que intervém na sorte dos indivíduos e que tem a vida e a morte em suas mãos. Isto é relativamente diferente da ideologia real tradicional, que era embasada pela divinização não da pessoa, mas do cargo e do papel do rei. O Aton é um deus silencioso, de cuja boca nenhuma inscrição documenta qualquer palavra pronunciada, mas que somente se manifesta na luz de seu nome. Como resultado, o aspecto divino era vocalizado nas palavras do rei, em cuja presença o divino poderia ser experimentado. O que Akhenaton pronunciava era uma expressão da materialidade terena e presença da divindade, ligada diretamente a sua pessoa. Isto foi continuado no desenvolvimento da piedade pessoal e alterou a religião egípcia tão fundamentalmente como o monoteísmo cosmológico de Akhenaton. O avanço da piedade pessoal pode ser entendido como uma reação à experiência do período de Amarna. Akhenaton tentou colocar a si mesmo como o deus pessoal dos indivíduos e organizador das coisas. Após o fim de seu reinado e o fracasso de suas mudanças, nunca mais a monarquia tentou agir como a única mediação entre os homens e os deuses no Egito" (ASSMANN, 2013:82-83).

alternativas é sempre possibilitado pela história, interiorizada e naturalizada nas práticas dos indivíduos inseridos em seu ambiente, a partir de espaços definidos pelos seus usos e significados. Esta arena conforma uma paisagem diversa, produto da história.

Amarna foi uma dessas paisagens permitidas pela história. Com níveis diversos de atuação, apresentou alternativas conceituais e práticas à sociedade inteira. Entretanto, ao mesmo tempo em que foi gerada pela história em curso, a mesma favoreceu o seu fim. Mudanças ocorrem, mas levam tempo para que se consolidem. É na longa duração que as práticas estruturadas vão estruturando gradativamente as próprias estruturas. Enfim, é no tempo longo que as mudanças ocorrer e se consolidam: "apenas um detalhado processo de *desdomesticação*, de *descondicionamento*, envolvendo repetidos exercícios tal como o treinamento dos atletas, pode transformar duravelmente o *habitus*" (BOURDIEU, 2000, p. 172).

Akhenaton não percebeu isto. Dessa forma, o seu tempo seguiu o curso da história do Reino Novo, cujas tendências principais fizeram-se perceber em sua nova cidade, que não estava, na prática, divorciada da história, sem memória. Assim, o período de Amarna foi uma época de continuidades, ao contrário do que a maioria sustenta. Akhenaton enquanto indivíduo pode ter apresentado, sim, ideias revolucionárias, algo que foi permitido pela história em mudança; mas, na prática, a própria história (composta por pessoas que pensam e agem em seu mundo) escolheu manter certas estruturas, absorvendo outras, no entanto. Isso explica, por exemplo, o fato de o período de Amarna ter, não impulsionado, mas sim gerado certas tendências elevadas ao extremo na época raméssida, como por exemplo a ênfase na figura do faraó e a consolidação das relações difundidas sociamente entre os deuses e as pessoas, sem a necessidade de um intermediário e, além disso, a possibilidade de expressão da individualidade das pessoas (surgem, na época raméssida, por exemplo, os poemas de amor).

Partir das ideias individuais do faraó (por meio dos textos) para a prática cotidiana das pessoas que viveram em Amarna (por meio dos vestígios materiais) é base para a percepção da predominância da diversidade como elemento estruturante da paisagem de Amarna, um fenômeno impulsionado aos poucos durante todo o Reino Novo. Foi essa diversidade que favoreceu o florescer de novas ideias e, a mesmo tempo, a perpetuação das tradições.

Bibliografia

ANSCHUETZ, Kurt F., Richard H. Wilshusen and Cherie L. Scheick, An archaeology of landscapes: perspectives and directions, *Journal of Archaeological Research*, 9, 2, 2001, p. 157-211.

ASSMANN, Jan, *The search for god in ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

ASSMANN, Jan, *The mind of Egypt: history and meaning in the time of pharaohs*, Harvard, Harvard University Press, 2003.

ASSMANN, Jan, A new state theology, in Friederike Seyfried ed., *In the light of Amarna: 100 years of the Nefertiti discovery*, Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, 2013, p. 79-83.

BARRET, John, The archaeology of social reproduction, in John Barret, Richard Bradley and Miranda Green, *Landscape, monuments and society: the Prehistory of Cranborne Chase*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 6-8.

BELL, Catherine, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

BICKEL, Susanne, "Ich spreche ständig zu Aton...": zur menschgott-Beziehung in der Amarna religion, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3, 2003, p. 23-45.

BLACKBURN, Simon, *Dicionário Oxford de Filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1990.

BOURDIEU, Pierre, *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

BOURDIEU, Pierre, The kabyle house or the world reversed, in *The logic of practice*, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 271-283.

BOURDIEU, Pierre, Site effects, in Pierre Bourdieu et alii, *The weight of the world: social suffering in contemporary society*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 123-129.

BOURDIEU, Pierre, *Pascalian meditations*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

BOURDIEU, Pierre, *A distinção: crítica social do julgamento*, São Paulo, Edusp, 2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion, *A unidade básica das representações sociais relativas ao culto divino e ao culto funerário no antigo Egito*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion, Uma reflexão sobre a importância da transcendência e dos mitos para as religiões a partir do episódio da Reforma de Amarna, no antigo Egito, *Revista de Estudos de Religião*, 2, 1, 2011, p. 3-24.

COONEY, John, *Amarna reliefs from Hermopolis in American collections*, New York, Brooklyn Museum, 1995.

D'AURIA, Sue, Preparing for eternity, in Rita Freed, Yvonne J. Markowitz and Sue D'Auria eds., *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun*, London, Thames and Hudson, 1999, p. 162-175.

DAVIES, Norman de Garis, *The rock tombs of el-Amarna, Part I: the tomb of Meryra*, London, Egypt Exploration Fund, 1903.

DAVIES, Norman de Garis, *The rock tombs of el-Amarna: the tombs of Huya and Ahmes*, London, Egypt Exploration Fund, 1905.

DODSON, Aidan, *Amarna sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb and the Egyptian Counter-Reformation*, Cairo, American University in Cairo Press, 2009.

ENGLUND, Gertie, Gods as a frame of reference: on thinking and concepts of thought in ancient Egypt, in Gertie Englund ed., *The religion of the ancient Egyptians: cognitive structures and popular expressions*, Uppsala, Acta Universitatis Upsalienses, 1989, p. 7-28.

FEBVRE, Lucien, Les origines de la réforme française et le problème des causes de la réforme, in *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, Paris, L'École Pratique des Hautes Études VI^e Section, 1957, p. 3-70.

GABOLDE, Marc, *Akhenaton: du mystère à la lumière*, Paris, Gallimard, 2005.

GRANDET, Pierre, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, Le Seuil, 1995.

HORNUNG, Erik, *Akhenaten and the religion of light*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

JOHNSON, William Raymond, Monuments and monumental art under Amenhotep III, in David O'Connor and Eric H. Cline eds., *Amenhotep III: perspectives on his reign*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998, p. 63-94.

JUSSERET, Simon, Socializing geoarchaeology: insights from Bourdieu's theory of practice applied to Neolithic and Bronze Age Crete, *Geoarchaeology: an international journal*, 25, 6, 2010, p. 675-708.

KAMRIN, Janice, Background: history, geography, and architecture at Beni Hasan, in *The cosmos of Khnumhotep II at Beni Hasan*, London, Kegan Paul International, 1999, p. 21-30.

KEMP, Barry J., The city of el-Amarna as a source for the study of urban society in ancient Egypt, *World Archaeology*, 9, 2, 1977, p. 123-139.

KEMP, Barry J., The Amarna Workmen's Village in retrospect, *Journal of Egyptian Archaeology*, 73, 1987, p. 21-50.

KEMP, Barry J., *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*, London, Thames and Hudson, 2012.

KEMP, Barry J., Anna Stevens, Gretchen Dabbs, Melissa Zabecki and Jerome Rose, Life, death and beyond in Akhenaten's Egypt: excavating the South Tombs Cemetery at Amarna, *Antiquity*, 87, 2013, p. 64-78

KNAPP, A. Barnard and Wendy Ashmore, Archaeological landscapes: constructed, conceptualized, ideational, in Wendy Ashmore and A. Barnard Knapp eds., *Archaeologies of Landscape: contemporary perspectives*, London, Blackwell, 1999, p. 1-30.

LEBLANC, Cristian, Pilier et colosse de type "osiriaque" dans le contexte de temples de culte royal, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 80, 1980, p. 69-89.

LEMOS, Rennan de Souza, Archaeology, ritual, religion and ancient Egypt: some discussions on the Amarna Period, *Hathor - Studies of Egyptology*, 1, 2012, p. 85-113.

LEMOS, Rennan de Souza, A religiosidade dos construtores de tumbas no Egito antigo: a Vila dos Trabalhadores em Amarna e a vila de Deir el-Medina, *Nearco*, 5, 2, 2012, p. 129-148.

LEMOS, Rennan de Souza, O pensamento egípcio do Reino Novo e o período de Amarna, in Giselle Martins Venâncio, Rennan de Souza Lemos, Ana Carolina Moliterno L. de Oliveira, Vanessa Costa Ferreira, Cynthia Stolze Trisuzzi e Debora Santos Martins orgs., *Diálogos com a História: trabalhos apresentados na Semana de História da UFF*, Niterói, PPG-História, no prelo.

- MALLINSON, Michael, Excavation and survey in the Central City, 1988-92. in Barry J. Kemp ed., *Amarna Reports VI*, London, Egypt Exploration Society, 1995, p. 169-217.
- MALLINSON, Michael, The sacred landscape, in Rita Freed, Yvonne J. Markowitz and Sue D'Auria eds., *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun*, London, Thames and Hudson, 1999, p. 72-79.
- MURNANE, William J. and Charles van Siclen transl., *The boundary stela of Akhenaten*, London, Kegan Paul International, 1993.
- MURNANE, William J. transl., *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta, Scholars Press, 1995.
- PEET, T. Eric and Leonard C. Woolley, *The city of Akhenaten I: excavations of 1921 and 1922 at el-'Amarneh*, London, Egypt Exploration Society, 1923.
- PENDLEBURY, John, *The city of Akhenaten III: the Central City and the Official Quarters*, 2 vols., London, Egypt Exploration Society, 1951.
- REDFORD, Donald B., *Akhenaten: the heretic king*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- REEVES, Nicholas, *Akhenaten: Egypt's false prophet*, London, Thames and Hudson, 2001.
- RICHARDS, Janet, Conceptual landscapes in the Egyptian Nile valley, in Wendy Ashmore and A. Bernard Knapp eds., *Archaeologies of landscape: contemporary perspectives*, London, Blackwell, 1999, p. 83-100.
- ROSE, Jerome, Paleopathology of the commoners at Tell el-Amarna, Egypt, Akhenaten's capital city, *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, 101, suppl. II, 2006, p. 73-76.
- ROSE, Jerome and Melissa Zabecki, The commoners of Tell el-Amarna, in Salima Ikram and Aidan Dodson eds., *Beyond the Horizon: studies in Egyptian art, archaeology and history in honour of Barry J. Kemp*, vol. 2, Cairo, The Supreme Council of Antiquities Press, 2009, p. 408-422.
- SPENCE, Kate, Amarna: palaces, houses and outlying settlements, in Friederike Seyfried ed., *In the light of Amarna: 100 years of the Nefertiti discovery*, Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung Staatliche Museen zu Berlin, 2013, p. 71-78.
- STEVENS, Anna, *Private religion at Amarna: the material evidence*, Oxford, Archaeopress, 2006.

STEVENS, Anna, *Akhenaten's workers: the Amarna Stone Village Survey, 2005-9*, 2 vols., London, Egypt Exploration Society and Amarna Trust, 2012.

SZPAKOWSKA, Kasia, Playing with fire: initial observations on the religious uses of clay cobras from Amarna, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 40, 2003, pp. 113-122.

TIETZE, Christian, Amarna - the city and surrounding area, in Friederike Seyfried ed., *In the light of Amarna: 100 years of the Nefertiti discovery*, Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung Staatliche Museen zu Berlin, 2013, p. 57-70.

TRIGGER, Bruce G., Akhenaten and Durkheim, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 81, 1981, p. 165-184.

TUAN, Yi-Fu, *Topophilia: studies of environmental perception, attitudes and values*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1997.

WENTE, Edward F. transl., *Letters from ancient Egypt*, Atlanta, Scholars Press, 1990.